

У Н И В Е Р С И Т Е Т С К А Я

Б И Б Л И О Т Е К А

А Л Е К С А Н Д Р А

П О Г О Р Е Л Ь С К О Г О



С Е Р И Я

Ф И Л О С О Ф И Я



ФИЛОСОФИЯ В СИСТЕМАТИЧЕСКОМ ИЗЛОЖЕНИИ

В. ДИЛЬТЕЯ, А. РИЛЯ, В. ОСТВАЛЬДА, В. ВУНДТА,
Г. ЭББИНГАУЗА, Р. ЭЙКЕНА, Ф. ПАУЛЬСЕНА, В. МЮНХА,
Т. ЛИПСА

МОСКВА

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «ТЕРРИТОРИЯ БУДУЩЕГО»

2006

УДК 1/14 (08)

ББК 87

Ф 56

СОСТАВИТЕЛИ СЕРИИ:

*В. В. Анашвили,
А. Л. Погорельский*

НАУЧНЫЙ СОВЕТ:

*В. Л. Глазьев, Л. Г. Ионин,
А. Ф. Филиппов, Р. З. Хестанов*

Ф 56 **Философия в систематическом изложении.** М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского») — 440 с.

ISBN 5-91129-011-1

© Издательский дом
«Территория будущего», 2006

ОГЛАВЛЕНИЕ

I. ОБЩЕЕ ВВЕДЕНИЕ	11
<i>Вильгельм Дильтей. Сущность философии</i>	13
II. ОТДЕЛЬНЫЕ ДИСЦИПЛИНЫ	83
<i>Алоиз Риль. Логика и теория познания</i>	85
<i>Вильгельм Вундт. Метафизика</i>	117
<i>Вильгельм Оствальд. Натурфилософия</i>	152
<i>Герман Эббингауз. Психология</i>	185
<i>Рудольф Эйкен. Философия истории</i>	262
<i>Фридрих Паульсен. Этика</i>	297
<i>В. Мюнх. Педагогика</i>	329
<i>Теодор Липс. Эстетика</i>	364
III	403
<i>Фридрих Паульсен. Задачи философии в будущем</i>	405

СОДЕРЖАНИЕ

I. ОБЩЕЕ ВВЕДЕНИЕ	11
<i>Вильгельм Дильтей. Сущность философии</i>	13
Введение	13
А. Исторический метод определения сущности философии	19
I. Первые определения общего соотношения вещей	19
II. Историческое выведение черт, составляющих сущность философии, из общей связи систем	19
1. Возникновение названия в Греции и что там обозначалось этим названием	20
2. Формы философии новейшего времени, как они выражены в понятиях о ней	25
3. Заключение о сущности философии	34
III. Промежуточные члены между философией и религиозностью, литературой и поэзией	37
Б. Сущность философии с точки зрения положения философии в духовном мире	42
I. Место функции философии в связи душевной жизни, общества и истории	42
1. Положение ее в структуре душевной жизни	42
II. Учение о миросозерцании. Религия и поэзия в их отношениях к философии	48
1. Религиозное миросозерцание и его отношение к философскому	51
2. Взгляд на жизнь поэтов и философии	61
III. Философское миросозерцание. Попытка возвысить миросозерцание до общеобязательности	67
1. Структура философского миросозерцания	68
2. Типы философского миросозерцания	69
3. Неразрешимость задачи. Уменьшение власти метафизики	71

IV. Философия и наука	73
1. Функции философии, вытекающие из техники понятий в культурной жизни	74
2. Общее учение о знании и теория об отдельных областях культуры	75
3. Метафизический дух в науках и в литературе	79
V. Понятие сущности философии. Перспективы истории и систематики философии	80
Литература	82
II. Отдельные дисциплины	83
<i>Алоиз Риль.</i> Логика и теория познания	85
Введение	85
A. Логика	88
I. Задача логики	88
II. К критике аристотелевской логики	89
III. Дальнейшее развитие логики	92
IV. Новое учение об умозаключении	94
V. Логика индукции	96
B. Теория познания	100
I. Проблемы теории познания	100
II. Развитие теории познания	103
III. Гносеологический позитивизм	104
IV. Гносеологический критицизм	107
Литература	112
<i>Вильгельм Вундт.</i> Метафизика	117
Введение	117
I. Поэтическая метафизика	122
II. Диалектическая метафизика	123
III. Критическая метафизика	128
IV. Возрождение диалектической метафизики в философии XIX столетия	130
V. Метафизика в философии настоящего времени	133

VI. Метафизика в естествознании настоящего времени	135
VII. Будущее метафизики	145
Литература	148
<i>Вильгельм Оствальд. Натурфилософия</i>	<i>152</i>
Введение	152
I. Естествоведение и натурфилософия	156
II. Логико-математические науки	165
III. Физические науки	173
IV. Биологические науки	178
Заключение	182
Литература	183
<i>Герман Эббингауз. Психология</i>	<i>185</i>
Введение	185
A. Общие воззрения	199
I. Мозг и душа	199
II. Взаимодействие и параллелизм	202
B. Элементарные явления душевной жизни	207
I. Первичные элементы душевной жизни	208
II. Основные законы душевной деятельности	218
III. Душевные противодействия	223
B. Сложные явления душевной жизни	225
I. Восприятие	225
II. Воспоминания. Абстракция	228
III. Язык	231
IV. Мышление	233
V. Вера	236
VI. Религия	240
VII. Искусство	246
VIII. Нравственность	252
Заключение	257
Литература	258

<i>Рудольф Эйкен. Философия истории</i>	262
Введение	262
I. История философии истории	265
II. XIX век и современное положение	273
III. Мысли и тезисы о философии истории	282
Литература	296
<i>Фридрих Паульсен. Этика</i>	297
Введение	297
I. Учение о благах и проблема высшего блага	298
II. Учение о долге, нравственный закон и совесть	301
III. Антагонизм между формальной и телеологической философией морали	310
IV. Учение о долге и добродетели	321
V. Этика и метафизика	325
Литература	328
<i>В. Мюнк. Педагогика</i>	329
Введение	329
I. Исторический обзор	332
II. Основные теоретические вопросы	336
III. Понимание ребенка	340
IV. Основные подразделения методов педагогики и отдельные ее средства	342
V. Внутренняя организация воспитания	352
VI. Основные вопросы преподавания	355
VII. Внешняя организация воспитания	359
Заключение	361
Литература	362
<i>Теодор Липпс. Эстетика</i>	364
Введение	364
I. Общие эстетические принципы формы	364
II. Объективирование (Einfühlung)	370
III. Эстетическая симпатия	374

IV. Виды прекрасного	379
V. Эстетическое созерцание и оценка	381
VI. Искусство	383
VII. Отдельные искусства	388
VIII. Специальные замечания об отдельных искусствах	393
IX. История эстетики и ее цели	399
Литература	402
III	403
<i>Фридрих Паульсен. Задачи философии в будущем</i>	405
Введение	405
I. Объективный идеализм – основная форма философского миросозерцания	410
II. Обоснование монистически-пантеистического мировоззрения	421
III. Религиозная проблема	427
IV. Форма философии и ее субъективные предпосылки	433
Литература	438

I
ОБЩЕЕ ВВЕДЕНИЕ

ВИЛЬГЕЛЬМ ДИЛЬТЕЙ

СУЩНОСТЬ ФИЛОСОФИИ

Введение

Мы привыкли охватывать одним общим понятием философии известные духовные произведения, возникающие на протяжении истории в большом числе у различных народов. Выразив абстрактной формулой все то, что является общим в отдельных фактах, именуемых в общежитии философией или философскими, мы получим понятие философии. Высшее совершенство понятия будет достигнуто, если сущность философии найдет в нем свое адекватное выражение. Такое понятие о сущности выражало бы и тот общий закон образования, который наблюдается при возникновении каждой отдельной философской системы, и из него же выяснились бы и родственные черты, существующие между подчиненными ему отдельными фактами.

Решение этой идеальной задачи возможно лишь в том предположении, что то, что мы называем философией или философским, действительно находится в такой зависимости между собой, т.е. что во всех отдельных случаях действует один закон образования и что вся область этого наименования объединена внутренней связью. Поскольку мы говорим о сущности философии, мы уже делаем это допущение. Под названием философии мы тогда разумеем общий предмет, за отдельными фактами мы предполагаем духовную связь в виде единого и необходимого основания отдельных опытных фактов философии или в виде правила их изменения и принципа, упорядочивающего их многообразие.

Может ли быть речь о сущности философии в этом точном значении слова? Это отнюдь не само собою понятно. Название «философия» или «философское» имеет такие различные значения, в зависимости от времени и места, и так многоотличны духовные образования, обозначившиеся их авторами этим именем, что можно думать, что в различные времена прекрасное, придуманное греками, слово «философия» применялось к различным духовным образованиям. Дело в том, что одни понимают под философией основоположение отдельных наук; другие расширя-

ют это понятие философии, присовокупляя к понятию об основоположении отдельных наук еще и задачу нахождения при ее помощи связи между отдельными науками; третьи сужают понятие философии до простой связи между отдельными науками; далее, философия определяется как гуманитарная наука, как наука внутреннего опыта; наконец, под ней еще разумеют соглашение, касающееся образа жизни, или науку об общеобязательных ценностях. Где же внутренняя связь, объединяющая столь различные оттенки понятия философии, столь различные представления о ней, где единая сущность философии? Если она не может быть найдена, то мы, очевидно, будем иметь дело лишь с различными проявлениями, выступавшими при изменяющихся исторических условиях как потребность культуры и лишь внешне, благодаря исторически случайному наименованию, оказавшимися связанными общим названием, — мы будем иметь философию, но не будет философии. Тогда и история философии не будет иметь никакого внутренне необходимого единства. Каждый из ее историков будет в нее вкладывать различное содержание и придавать ей различные размеры в зависимости от того понятия философии, которое он себе выработает в общей связи своих философских систем. Один будет излагать эту историю как поступательное движение по пути все более и более глубокого обоснования отдельных наук, другой — как увеличивающееся самоуразумение духа, третий, наконец, — как растущее научное соглашение относительно жизненного опыта или жизненных ценностей. Чтобы решить, в какой мере можно говорить о сущности философии, мы должны обратиться от определений этого понятия у отдельных философов к историческим данным самой философии: в них заключается материал, необходимый для понимания того, что такое философия. Результаты этого индуктивного исследования могут быть затем глубже поняты в их законосообразности.

Спрашивается теперь, по какому методу может быть решена задача определения сущности философии из ее исторических данных? Вопрос сводится к более общей методологической проблеме гуманитарных наук. Субъектами всякого высказывания в последних являются социально между собою связанные индивидуальные единицы. Таковы прежде всего отдельные личности. Движения, слова, действия — таковы их проявления. Задача гуманитарных наук сводится к тому, чтобы их заново пережить и понять. Душевная связь, выражающаяся в этих проявлениях, позволяет отыскать в них нечто типически возвращающееся и показать, как отдельные жизненные моменты складываются в жизненные фазисы и в конечном счете в связь жизненного единства. Но индивидуумы существуют не изолированно, а связаны между собой отношениями семьи, более сложных союзов, нации, века и, наконец, самого челове-

чества. Целесообразность, наблюдаемая в этих единичных организациях, создает возможность типичных воззрений в гуманитарных науках. Ни одно понятие не исчерпывает, однако, содержания этих индивидуальных единиц: многообразие данного в них может быть только изжито, понято и описано. Их претворение в исторические процессы также остается единственным в своем роде и мыслью исчерпано быть не может. Формации и обобщения единичного между тем отнюдь не произвольны. Между ними нет ни одной, которая не являлась бы выражением пережитого единства структуры индивидуальной и общественной жизни. Нет ни одного рассказа хотя бы о самом простом факте, который вместе с тем не стремился бы сделать его понятным при помощи подчинения его общим представлениям или понятиям о психических проявлениях; нет ни одного рассказа, который не связывал бы обособленное, попадающее в сферу восприятий на основании доступных ему общих представлений или понятий, как то позволяет ему личное переживание; и нет, наконец, ни одного, который, выбирая и связывая, не стремился бы объединять единицы в одно значительное целое, осмысленное на основании достижимого опыта относительно жизненных ценностей, побудительных ценностей и целей. В гуманитарно-научном методе заключается постоянное взаимодействие переживания и понятия. В переживании индивидуальных и коллективных связей гуманитарно-научные понятия находят свое воплощение, подобно тому как, с другой стороны, непосредственное повторное переживание само возвышается до степени научного познания при посредстве общих форм мышления. Когда обе эти функции гуманитарно-научного сознания покрывают друг друга, тогда мы познаем то, что является существенным в человеческом развитии. В этом сознании не должно быть ни одного понятия, которое не оформилось бы в полноте исторического переживания, оно не должно также заключать ничего общего, что не являлось бы существенным выражением исторической реальности. Нации, века, исторические ряды развития — во всех этих формациях не господствует свободный произвол: связанные необходимостью переживания, мы постоянно стремимся отыскать в них то, что составляет сущность людей и народов. Поэтому рассматривать образование понятий как вспомогательное средство изложения единичного значит совершенно не понимать того интереса, которым преисполнен мыслящий человек к историческому миру: минувя отражение и стилизацию фактического и единичного, мышление стремится познать существенное и необходимое; оно стремится постигнуть структурную связь между индивидуальной и общественной жизнью, ибо мы лишь постольку приобретаем власть над жизнью общественной, поскольку мы постигаем и используем моменты закономерности и связи. Логической формой

выражения подобных закономерностей являются положения, в которых субъекты будут столь же общими, как и предикаты.

К числу разнообразных общих понятий субъекта, служащих этой цели в гуманитарных науках, принадлежат также понятия философии, искусства, религии, права, хозяйства. Их характер обуславливается тем, что они не только выражают соотношение вещей, повторяющееся в множественности субъектов, т. е. нечто однообразное, общее, но и внутреннюю взаимную связь, в которую вступают различные лица благодаря этому. Так, например, слово «религия» обозначает не только общую наличность данных, скажем, живое отношение душевного уклада к невидимым силам, — оно указывает вместе с тем и на общинную связь, в которую объединены индивиды в целях религиозных и в рамках которой каждый из них занимает дифференцированное место на предмет религиозных отправлений. Поэтому факты в тех индивидах, которым приписывается религия, философия или искусство, обладают двойным свойством: они подчинены общему как частное, как отдельные случаи — правилу, и вместе с тем они как части объединены между собой в одно целое согласно этому правилу. Причина этого выяснится нам впоследствии, при вскрытии двоякого направления психологического образования понятий.

Функции этих общепонятий в гуманитарных науках весьма значительны. Дело в том, что в последних, как и в науках естественных, возможно установить закономерность лишь благодаря тому, что мы из сложно запутанной ткани, каким представляется человеческий социально-исторический мир, извлекаем отдельные сочетания, на которых могут быть вскрыты и обнаружены их единообразие, внутреннее строение и развитие. Анализ эмпирически данной сложной действительности является первым шагом к великим открытиям и в гуманитарных науках. Решению этой задачи помогают общие представления, в которых подобные сочетания, характеризующиеся при каждом повторении общими чертами, уже обособлены, извлечены из сложной действительности и поставлены рядом. В зависимости от того, насколько правильно проведены данные разграничения при помощи общих представлений, возникающие таким путем общие субъекты высказываний могут быть носителями замкнутого в себе строя плодотворных истин. И уже на этой ступени вырабатываются для выраженного в этих общих представлениях такие названия, как религия, искусство, философия, наука, хозяйство, право.

Научное мышление опирается на заключающийся в этих общих представлениях схематизм. Но правильность последнего должна быть, однако, ею предварительно подвергнута проверке. Дело в том, что гуманитарным наукам опасно принимать на веру эти общие представления, ибо и нахождение однообразия и расчленение зависят от того, действительно ли

они являются выражением единообразного соотношения вещей. Таким образом, цель образования понятия в этой области сводится к нахождению сущности предмета, которая была, впрочем, главным определяющим моментом и в образовании общего представления и названия, дабы, исходя из найденной сущности, исправить и возвысить к однозначимой определенности расплывчатое и, может быть, даже ошибочное общее представление. Такова, стало быть, и та задача, которую мы себе ставим по отношению к понятию и сущности философии.

Здесь пред нами возникает вопрос: как точнее определить метод, при помощи которого возможен уверенный переход от общего представления и наименования к сущности предмета? Образование понятия попадает как бы в круг. Понятие философии, как и понятия искусства, религиозности или права, может быть найдено нами лишь тогда, когда мы из данных, образующих философию, извлечем взаимоотношения тех признаков, которые и конструируют понятие. При этом предполагается, что уже решен вопрос о том, какие психические данные относятся к философии. Между тем такое решение может быть вынесено мышлением лишь в том случае, когда оно уже обладает признаками, достаточными для установления характера философии в данных фактах. Таким образом, оказывается, что, приступая к образованию этого понятия из фактов, мы уже должны знать, что такое философия.

Правда, вопрос о методе был бы немедленно разрешен, если бы эти понятия могли быть выведены из более общих истин: выводы из отдельных фактов служили бы тогда простыми дополнениями. Таково действительно было мнение многих философов, в особенности в немецкой спекулятивной школе. Но до тех пор, пока философы не придут к соглашению относительно общеобязательного вывода или не добьются общего признания за интуицией, мы необходимо должны будем держаться лишь тех выводов, которые, исходя из наличности данных, пытаются по эмпирическому методу найти единое соотношение вещей, генетическую закономерность, проявляющуюся в феноменах философии. Подобный метод должен исходить из той предпосылки, что за обозначением, которое он находит, действительно кроется единомерная сущность, так что мышление, исходя из круга явлений, обозначаемых философией или философскими, не протекает совершенно бесплодно. Правильность этой предпосылки должна быть проверена исследованием. Из фактов, обозначенных именем философии или философских, мы получаем понятие сущности философии, но это понятие должно затем дать нам возможность объяснить применение этого имени к этим же фактам. Но дело в том, что в сфере таких понятий, как философия, религия, искусство, наука, везде даны две исходные точки: сродство отдельных фактов и связь, в кото-

рую они же объединены между собою. И подобно тому, как при дифференциации методов используется особая природа каждого из этих общих понятий субъекта, так и в нашем случае своеобразная благоприятность положения заключается в том, что философия рано сама возвысилась до сознания своего назначения. Таким образом, существует много разнообразных попыток определить понятие тем путем, какой предугадан нашим методом; все они являются выражением того, что философы под влиянием данного культурного уровня и своей собственной системы понимали под философией. Поэтому все эти определения являются сжатым изложением того, что является характерным для исторической формы философии: они позволяют нам заглянуть во внутреннюю диалектику, по которой философия прошла все возможные позиции в общей связи культуры. Каждая из этих возможностей должна быть использована при определении понятия философии.

Круг, лежащий в основе метода определения понятия философии, неизбежен. И действительно, существует большая неуверенность относительно границ, в рамках которых системы могут быть названы философией, а труды философскими. Эта неуверенность может быть устранена лишь тогда, когда мы установим прочные, хотя и неполные определения философии и затем, исходя из них, при помощи новых приемов получим новые определения, которые постепенно исчерпают содержание понятия философии. Итак, наш метод сведется, стало быть, к тому, что мы при помощи отдельных приемов, из которых каждый в отдельности не обеспечивает нам общеобязательного и полного решения задачи, будем шаг за шагом все точнее и точнее ограничивать черты сущности философии и все точнее описывать сферу входящих в нее явлений, чтобы затем из жизненности самой философии вывести заключение, почему все еще остаются пограничные области, не допускающие безукоризненного установления объема философии. Сначала мы должны попытаться установить общие моменты в тех системах, при мысли о которых у каждого человека возникает общее представление философии. Затем мы сможем воспользоваться другой стороной понятия — принадлежностью систем к одной цепи, чтобы исследовать полученный результат и дополнить его углубленным проникновением в него. Таким образом мы получим основание, на котором мы исследуем отношение полученных нами черт, составляющих сущность философии, к связи структуры индивида и общества, поймем философию как живую функцию в индивиде и обществе и свяжем все эти черты в одно понятие сущности философии; с его точки зрения, мы затем поймем отношение отдельных систем к функции философии, распределим по местам систематические понятия о философии и яснее определим текущие границы ее пределов. Таков путь, который нам предстоит пройти.

А. ИСТОРИЧЕСКИЙ МЕТОД ОПРЕДЕЛЕНИЯ СУЩНОСТИ ФИЛОСОФИИ

І. Первые определения общего соотношения вещей

Существуют философские системы, особенно сильно запечатлевшиеся в сознании человечества, к которым всегда обращались, чтобы ориентироваться в том, что такое философия. Демокрит, Платон, Аристотель, Декарт, Спиноза, Лейбниц, Локк, Юм, Кант, Фихте, Гегель, Конт создали системы подобного рода. Все они отмечены общими чертами, и мышление наше может отыскать в них масштаб для выяснения того, поскольку и другие системы могут быть включены в область философии. Прежде всего мы замечаем в них черты формального свойства. Независимо от предмета отдельных систем или их метода, все они в отличие от отдельных наук основываются на всей совокупности эмпирического сознания — жизни, опыте, опытных науках — и стремятся таким путем к решению своей задачи. Они носят характер универсальности. Этому соответствует стремление объединить разрозненное, создать связь и распространить ее, не считаясь с границами отдельных наук. Вторая формальная черта философии заключается в требовании общеобязательного знания. С этим связано стремление к такому углублению аргументации, пока не достигнут последний пункт в обосновании философии. Но пред углубляющимся для сравнения в классические системы философии скоро выплывает, сначала хотя бы и в туманных очертаниях, картина их объединенности и в смысле содержания. Собственные свидетельства философов о своем творчестве, заслуживающие быть собранными, показывают нам юность всех мыслителей, исполненную борьбы с загадкой жизни и мира, их отношение к мировой проблеме характерно проявляется в системе каждого из них, формальные же свойства философов свидетельствуют о тайной их связи с интимнейшим стремлением к укреплению и развитию личности, к утверждению суверенитета духа и об интеллектуальной природе, которая стремится все поступки возвысить до сознания и не желает ничего оставить в темноте простого отношения, не ведающего, что творится вокруг.

ІІ. Историческое выведение черт, составляющих сущность философии, из общей связи систем

Теперь пред нами открывается метод, при помощи которого мы можем глубже заглянуть во внутреннюю связь этих черт, объяснить себе разницу

в определениях понятия философии, отвести каждой из этих формул ее историческое место и, наконец, точнее определить объем понятия.

В понятии философии заключен не только общий момент, но и связь ее — историческая преемственность. Взор философов направлен прежде всего на мировую и жизненную загадку, отсюда вытекают и понятия, которые они образуют о философии; всякая позиция, которую занимает философский дух, сводится к этой основной проблеме; всякий живой философский труд возникает в этой непрерывности; прошлое философии сказывается в каждом отдельном мыслителе, так что, когда он даже отчаивается в решении великой загадки, его новая позиция все же определяется этим прошлым. Таким образом, все позиции философского сознания и все определения понятия философии, в которых находят себе выражение эти позиции, образуют одну историческую цепь.

1. Возникновение названия в Греции

и что там обозначалось этим названием

Глубокомысленный и яркий синтез религиозности, искусства и философии, проникавший жизнь Востока, распался у греков на дифференцированные проявления этих трех форм человеческого творчества. Ясный и радостный дух греков освободил философию от религиозной связанности и от ясновидящей символики поэтических творений, родственных философии или религиозности. Их пластическая сила созерцания благоприятствовала выделению и выработке различных родов духовного творчества. Так у греков одновременно возникли философия, ее понятие и выражение φιλοσοφία. Софός Геродот называет всякого выделяющегося высшей духовной деятельностью. Название σοφιστής он применяет к Сократу, Пифагору и другим старейшим философам, а Ксенофонт обозначает им натурфилософов. Сложное слово φιλοσοφεύς означает в эпоху Геродота и Фукидида в общежитии любовь к мудрости и искание ее. В это слово грек вкладывает искание истины ради самой истины — искание ценности независимо от практического ее применения. Так, у Геродота Крез обращается к Солону в известном типичном противопоставлении восточного властолюбия новому греческому Ethos: он-де слышал, что Солон прошел многие страны φιλοσοφέων Ἠθωρίης εἶνεκεν (объяснение слова «философствуя»). То же выражение употребляет и Фукидид в надгробной речи над Периклом, желая нарисовать основную черту афинского духа того времени. В техническое выражение определенного круга духовных занятий слово «философия» превращается позже, в сократовской школе. Предание, приписывающее это Пифагору, приписывает ему, вероятно, то, что принадлежит Сократу — Платону. В сократо-платоновской школе понятие философии обладает характерной двусторонностью.

Философия, согласно Сократу, есть не мудрость, а любовь к мудрости и искание ее, ибо самая мудрость боги сохранили за собой. Критическое сознание, которое в лице Сократа и еще глубже — в лице Платона обособывает знание, очерчивает вместе с тем и его границы. Согласно старым указаниям, особенно указаниям Гераклита, Платон первый возвысил сущность философствования до сознания. Исходя из опыта своего собственного философского гения, он рисует философский инстинкт и процесс его развития в философское знание. Всякая великая жизнь вытекает из восторга, заложенного в высшей природе человека. А так как мы запутаны в мире чувств, то эта высшая природа сказывается в бесконечной тоске. Философский Эрос переходит от любви к красивым образам через ряд различных ступеней до знания идей. Но и на этой высшей ступени наше знание остается гипотезой, предметом ее являются неизменные сущности, реализованные в действительности, но никогда ей не дано постигнуть причинной связи, простирающейся от высшего Добра к отдельным вещам, в которых мы созерцаем Вечное. В этой великой тоске, которую никогда не может успокоить наше знание, и лежала исходная точка внутреннего взаимоотношения между философией и религиозностью, живущей в полноте Божественного.

Второй момент, который содержится в философии согласно сократоплатоновскому понятию о ней, характеризует ее положительную сторону. Выяснение этого момента имело еще более общее влияние. Философия означает стремление к знанию, в его строжайшей форме — науке. Впервые подчеркиваются требования, предъявляемые ко всякому знанию: общеобязательность, определенность, сведение к законным основаниям всех допущений. Нужно было положить конец беспокойной мечтательной игре метафизических гипотез, равно как скептицизму просвещения. Как у Сократа, так и в первых диалогах Платона философское сознание простирается на знание во всем его объеме, причем оно сознательно противопоставляется знанию, ограниченному познанием действительности. Оно охватывает также и определение ценностей, правил и целей. В этом понимании скрыто поразительное глубокомыслие: философия — это рассудительность, возвышающая все человеческие действия до сознания, а именно на ступень общеобязательного знания. Она — самоуразумение духа в форме мышления в понятиях. Действия воина, государственного деятеля, поэта или жреца могут найти свое завершение лишь тогда, когда практикой управляет знание этих действий. Так как всякое действие нуждается в определении цели, а последняя цель лежит в эвдемонии, то знание об эвдемонии, заложенных в ней целях и средствах — самое сильное в нас, и никакая сила темных инстинктов и страстей не может проложить себе дорогу, если знание нам показывает, что эти темные силы мешают эвдемонии. Таким образом, толь-

ко господство знания может возвысить индивидуум к свободе и общество — к свойственной ему эвдемонии. На основании этого сократовского понятия философии сократовские диалоги Платона производят анализ жизненных проблем. И именно потому, что жизнь с ее стремлением к эвдемонии, с ее господством добродетелей, в которых реализуется последняя, не могла быть возвышена до общеобязательного знания, эти диалоги и должны были закончиться отрицательно. Раздвоение в рамках сократовской школы оказалось неразрешимым; в лице Сократа «Апология» Платона правильно и глубокомысленно подмечает и то, и другое: как он приступает к разрешению задачи общеобязательности знания и как он в результате все же приходит к незнанию. Это понятие философии, согласно которому философия стремится поднять на уровень знания бытие, ценности, цели добродетели и имеет, таким образом, предметом своего знания истинное, прекрасное и хорошее, — это понятие, говорим мы, было первым плодом размышлений философии о самой себе; его дальнейшее влияние неизмеримо, оно содержит основное ядро истинного понятия сущности философии.

Следы влияния сократо-платоновского понятия философии мы наблюдаем и в разделении философии у Аристотеля. Философия распадается у него на теоретическую, поэтическую и практическую науки: теоретической она является тогда, когда целью и принципом ее служит познание; поэтической — когда принцип ее кроется в художественной способности, а цель — в имеющем быть созданным творении; практической, наконец, — тогда когда принципом ее является воля, а целью — действие как таковое. При этом поэтическая наука охватывает не только теорию искусства, но и всякое техническое знание, цель которого не в энергии личности, а в создании внешнего произведения.

Аристотель, однако, в действительности не расчленил своей философии по этому распределению, основанному на Платоне. У него выступает несколько видоизмененное понятие ее. Философия уже больше — не развитие личности и человеческого общества при посредстве знания, она ищет знания ради него самого: философское отношение характеризуется согласно этому теоретической сознательностью. Подобно тому как изменчивая, но разумная действительность обоснована в неперемennom и блаженном мышлении божества, не имеющем никакой цели и никакого объекта вне себя, так и высшая функция высшей из изменчивых действительностей, человеческого разума, достигается в чисто теоретическом отношении, как совершеннейшем и наиболее счастливом для человека. Такова, по его мнению, философия, ибо она обосновывает и охватывает все науки. Она создает теорию знания как основу всякого научного труда, ее центральный пункт — универсальная наука бытия: это была первая философия, для которой в школе выработалось выражение «метафизика»; на выработанном

в этой первой философии телеологическом миропонимании основывается связь между науками, которая, начинаясь с познания природы и проходя через учение о человеке, простирается до определения последних целей индивидуума и общества. Новый аристотелевский принцип причинно действующей цели открывает отныне возможность подчинить мышлению и изменчивое в эмпирически данной действительности. Так возникает новое понятие философии: в качестве единства наук она изображает в понятиях объективную связь действительности — связь, простирающуюся от познания Бога до познания целеустановления в человеке.

Этому подчинению отдельных наук философии соответствовала и организация философских школ в Греции. Эти школы были не только средоточиями прений о принципах, но и очагами позитивного исследования. На протяжении нескольких поколений в этих школах успел сконструироваться целый ряд естественных и гуманитарных наук. Существуют основания, позволяющие допустить, что еще до Платона пифагорейцы и ученики старейших мыслителей были связаны с последними и между собой известным порядком и постоянством общей работы. В ясном свете достоверной истории пред нами встают Академия и школа перипатетиков в качестве правоупорядоченных союзов, в которых отдельные науки объединены единством философской основной мысли, а страсть чистого познания истины придает жизнь всякой позитивной работе и отводит ее в круг целого, являя собой недостижимый образец творческой мощи подобной организации. Школа Платона была одно время средоточием математических и астрономических исследований, но наиболее могучий научный труд, когда-либо исполненный на протяжении столь ограниченного времени и в одном месте, был выполнен кооперацией, группировавшейся вокруг Аристотеля. Основные идеи телеологического строения и эволюции, методы описания, расчленения и метод сравнительный привели в этой школе к созданию описательных и расчленительных естественных наук, а также к образованию политики и учения об искусстве.

В этой организации философских школ греческое понятие философии как универсальной науки нашло свое высшее выражение. Произошло это благодаря упрочению той стороны сущности философии, в силу которой общие задачи связывают занимающихся философией и побуждают их к общим проявлениям. Ибо вообще всегда, когда одно и то же содержание цели возвращается в известном числе лиц, оно связывает индивидуумов между собой. К этому еще присовокупляется специальное связующее начало философии, заключающееся в стремлении к всеобщности и общеобязательности.

Единообразное руководство научным трудом, достигшее своего высшего развития в школе Аристотеля, распалось так же, как и Империя Алек-

сандра Великого. Отдельные науки, развиваясь, достигли самостоятельности. Связь между ними порвалась. Преемники Александра основали вне философских школ учреждения, в которых происходили занятия отдельными специальными науками. Таков был первый момент, внесший изменения в положение философии. Отдельные науки постепенно завладели всей областью действительности, причем этот процесс, возобновившийся за последнее время, еще и ныне не достиг своего завершения. Как только какой-нибудь круг научного исследования достигал зрелости в философии, он немедленно эмансипировался от союза с ней. Так обстояло вначале дело с науками естественными; в последнее время процесс дифференциации пошел дальше: со времени Гуго Гроция самостоятельности добилась общая наука о праве, со времени Монтескье датируется самостоятельность сравнительного государственоведения. В настоящее время среди психологов замечается стремление эмансипировать свою науку, и если принять во внимание, как тесно сплетены науки о религии и искусстве, педагогика, науки социальные — с изучением исторических фактов и психологии, то и их отношение к философии станет весьма сомнительным. Это беспрерывно увеличивающееся перемещение соотношения сил в рамках знания ставило как бы извне философию пред задачей новых отграничений в своей области. Но и в ее внутреннем развитии содержались моменты, которые оказывали еще большее влияние в этом же направлении.

Дело в том, что только совместному влиянию указанного внешнего фактора и изнутри действующих сил философия обязана теми изменениями в своем положении, которые, начиная от появления скептиков, эпикурейцев и стоиков, развивались до писательской деятельности Цицерона, Лукреция, Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия. Отныне в рамках нового соотношения сил в области знания замечаются крушение метафизического миропознания, распространение скептицизма и характерный для стареющих наций поворот к внутреннему самоуглублению: начинается развитие философии жизни. В последней мы сталкиваемся с таким положением философского духа, которому отныне суждено иметь величайшее значение навсегда. Проблема великих систем еще ставится во всем ее объеме. Но требования обязательных решений становятся все слабее. Центр тяжести в рамках отдельных задач становится иной; проблема о мировой связи подчиняется проблеме ценности и цели жизни; в лице римско-стоической системы, одной из наиболее влиятельных, какие когда-либо создавал мир, на первый план выступает способность философии образовывать личность. Изменяются также и структура философии, порядок и отношение ее частей. Этим изменениям в положении философии соответствует появление новых определений понятия философии. Согласно Цицерону, философия является «учительницей жизни, изобретательницей законов,

побудительницей ко всяческой добродетели», а Сенека определяет философию как теорию и искусство правильного образа жизни. Это предполагает, что она не просто теория, а законодательница жизни, и поэтому охотно пользуются для ее обозначения выражением «мудрость». Но, возвращаясь от нового понятия философии к новому ее положению, выражением которого оно является, мы тотчас же заметим, что развитие ее из великих метафизических систем совершилось вполне плавно и непрерывно и что ее проблема выступает при новых только условиях.

Вслед за этим философия на протяжении длинного ряда столетий, по мере того как тяготение к неисследованным глубинам сущности вещей вело стареющийся мир к религии, потеряла, подпав в подчинение религии, свою истинную сущность. Положение, которое она отныне заняла к задаче всеобщего универсального познания, и понятия о ней, возникшие на этом пути, не лежат по линии чистого развития ее сущности; в теории о промежуточных звеньях между философией и религией мы будем иметь возможность коснуться этого подробно.

2. Формы философии новейшего времени, как они выражены в понятиях о ней

После эпохи Возрождения, когда над всей культурой господствовали светское искусство, литература и родственная ей свободная философия жизни; когда, наконец, определенно сконструировались науки естественные, а науки об обществе впервые приняли характер проникнутого единой идеей звена в общей естественной системе; когда, таким образом, опытные науки начали осуществлять познание вселенной по своим методам, — тогда, в XVII веке, намечается новое соотношение сил духовной культуры. Мужественная жажда всеобщего знания и преобразования мира при его помощи проникает все передовые народы, она же объединяет и отдельные науки с философией: они выступают в самом резком антагонизме к религиозности и далеко опережают искусство, литературу и философию жизни; этим объясняется то, что стремление к объективному миропознанию наряду с характером всеобщности, которым отмечены были великие системы Древнего мира, проводится при новых условиях еще более сознательно и методично. Так изменились и характер, и понятие метафизики. Через горнило сомнения она развилась из наивного отношения к миру в сознательное отношение мышления к миру; отныне она отмежевывается от отдельных наук сознанием своего особого метода. И теперь, как и раньше, она усматривает предмет своих исследований в бытии — обстоятельство, с которым мы не встречаемся ни в одной из отдельных наук. Но методическое требование строгой всеобщности и все развивающееся уразумение метафизического

метода — таков отличительный момент ее нового развития. Требование строгой всеобщности роднит ее с математическими, естественными науками, между тем как методический характер универсальности и последнего обоснования отделяет ее от них. Нам следует поэтому установить соответствующий этому новому методическому сознанию прием.

а) *Новое понятие метафизики.* Немедленно после основания механики Декарт приступил к использованию своего нового конструктивного метода в целях определения сущности философии. Первый признак этого метода, в его противопоставлении отдельным наукам, заключался в самой общей формулировке проблемы и в возврате от первоначальных допущений последней к верховному принципу. В этом пункте он (метод) выразил лишь более совершенно, чем какая бы то ни было система до него, черты, заключающиеся в сущности философии. Но гениальная особенность метода заключалась в оперировании им. Математические, естественные науки содержат допущения, которые лежат по ту сторону отдельных областей математики, механики или астрономии. Изложив последние в ряде очевидных понятий и положений и поняв законное основание их объективной всеобщности, мы можем построить на них конструктивный прием: и только это придает механическому исследованию уверенность и возможность дальнейшего распространения. Декарт опирался на это обстоятельство против Галилея, и в нем он усматривал момент превосходства философа над физиком. Тем же конструктивным приемом пользовались затем Гюббс и Спиноза. Именно из применения этого метода к действительности (данные свойства последней он, Спиноза, при этом, понятно, всюду предполагает) вытекает новая пантеистическая система тождества духа и природы у Спинозы: она — не что иное, как интерпретация данной в опыте действительности на основании простых очевидных истин; этой метафизикой тождества обосновывается и учение о причинной связи душевных состояний, ведущей через рабство страстей к свободе. В проведении этого нового философского метода Лейбниц пошел дальше, чем кто бы то ни было до него. До самой своей смерти он был занят своим гигантским трудом — выработкой новой общей логики как основания конструктивного метода. Отграничение философии по признаку метода удержалось в метафизических системах с XVII века до сих пор.

Конструктивный метод этих мыслителей уступил затем место критике познания Локка, Юма и Канта, хотя многие из основных положений, выставленных Лейбницем в теории познания, были вполне поняты и оценены только в новейшее время. Заключение от очевидности простых понятий и положений к их объективной обязательности оказалось несостоятельным. Категории субстанции, причинности и цели были сведены

к условиям воспринимающего сознания. Если уверенность математики гарантировала правильность этого конструктивного философского метода, то Кант в созерцании показал различительные основания математической очевидности. И в науках гуманитарных конструктивного метода, как он применялся в праве и в естественной теологии, оказалось недостаточно, чтобы охватить все многообразие исторического мира в мышлении и в политических актах. Оставалось если не совсем отказаться от всякого особого для метафизики метода, то заново его преобразовать. И вот Кант, который разрушил конструктивный метод в философии, открыл и средство такого преобразования. Свообразие критического труда всей своей жизни он усматривал в методе, который он назвал трансцендентальным. В основание здания, которое он полагал соорудить этими средствами, должны были лечь найденные, таким путем, истины, и в этом смысле он сохранил название метафизики. Он проник также и в новый ее принцип содержания, на котором построили метафизику Шеллинг, Шлейермахер, Гегель, Шопенгауэр, Фехнер и Лотце.

Внешний мир, согласно великой мысли новой, построенной на теории познания философии Локка, Юма и Канта, существует для нас лишь как внешний феномен; реальность дана (по мнению английских мыслителей — непосредственно, по Канту — при известных условиях сознания) в фактах сознания; эта реальность — и это-то и составляет отличительно новое в точке зрения Канта — есть душевная связь, и к ней-то и сводится всякая связь во внешней действительности. Простые понятия и положения, положенные в основание конструктивной философией, являются, таким образом, изолированными рассудком и формулированными элементами этой связи. Новая немецкая метафизика исходила из этой концепции Канта, поэтому-то немецкие метафизици — от Шеллинга до Шопенгауэра — с ненавистью и презрением смотрят на рефлексии и разум, оперирующие этими абстрактными элементами живого: субстанциями, причинными отношениями, целями. При помощи своего нового метода, исходившего из душевной связи, они сумели вывести из тупика и гуманитарные науки, которые от оперирования теми отвлеченными понятиями стали водянисты и тривиальны. И это допущение душевной связи претворило понятие эволюции, подмеченной опытом во вселенной, в плодотворный взгляд о развитии вообще. Это была последняя и совершеннейшая попытка развить, собственно, философский метод. Попытка гигантских размеров, но и она должна была потерпеть крушение. Правда, в сознании дана возможность охватить связь мира. Формальные операции, при помощи которых сознание достигает этого, по крайней мере обладают характером необходимости. Но дело в том, что и этот метафизический метод не создает того моста, который ведет от необходимости как факта нашего

сознания к объективной обязательности, и напрасны его попытки найти путь, ведущий от связи сознания к убеждению, что в сознании нам дана внутренняя связующая нить самой действительности.

Так были в Германии один за другим испробованы всевозможные метафизические методы и все с тем же отрицательным результатом. Среди них боролись за свое господство в XIX столетии, собственно говоря, два метода. Шеллинг, Шлейермахер, Гегель, Шопенгауэр исходили из связи сознания, и каждый из них открывал по-своему принцип вселенной именно с этой точки зрения. Лотце и Фехнер, опираясь на основания, заложенные Гербартом, исходили из данного в сознании как воплощения опыта и пытались доказать, что свободное от противоречий познание этого данного возможно лишь при помощи сведения данного чувственного мира к духовным фактам и процессам. Первые исходили от Канта и Фихте, которые стремились поднять философию на уровень всеобщезначательной науки. Вторые вернулись к Лейбницу, для которого объяснение мира — только хорошо обоснованная гипотеза. Наиболее мощные мыслители первого течения, Шеллинг и Гегель, взяли своей исходной точкой положение Фихте, что проявляющаяся в эмпирическом «я» всеобщезначательная связь сознания порождает связь вселенной. Уже это положение было ложной интерпретацией данных сознания; своей же попыткой превратить ими допущенную связь в сознании, являющуюся условием отражения мира в сознании, в связь всей вселенной, а чистое «я» — в мировое начало они удалились за пределы опытного. В беспокойной диалектике, от интеллектуального созерцания Фихте и Шеллинга до диалектического метода Гегеля, они тщетно искали способ доказать тождество логической связи с природой вещей, тождество связи в сознании со связью во вселенной. И в особенности убийственно было противоречие между объективной мировой связью, найденной ими, и порядком явлений по законам, установленным науками опытными. Второе же направление, во главе которого были Лотце и Фехнер, стоявшие на точке зрения Гербарта, и которое стремилось при помощи гипотезы духовной связи плавно охватить данное познанием в понятиях, стало жертвой не менее разрушительной внутренней диалектики. По пути от многообразия данного в опыте к источникам всех вещей через понятия, не имеющие себе никакого подтверждения ни в каком созерцании, они пришли к мраку, в котором измышляющее глубокомыслие с одинаковым успехом могло находить как реальное, так и монады, как временное, так и не временное всеобщее сознание, как и бессознательное. Они нагромождали одну над другой гипотезы, не имевшие прочного основания в неисследуемом, не подлежащем опыту, но и не встречавшие никакого противоречия. Один комплекс гипотез был так же возможен, как и другой. Ясное дело, что подобная метафи-

зика не была в состоянии влить ясность и бодрость ни в жизнь отдельной личности, ни в жизнь общества в эпоху великих кризисов того столетия.

Так потерпела крушение последняя и грандиознейшая попытка человеческого духа найти, в отличие от метода наук опытных, метод философский, на котором могла бы быть основана метафизика. Глубже охватить опытный мир, познание которого составляет задачу отдельных наук, невозможно при помощи метафизического метода, отличного от их методов.

б) *Новые неметафизические определения сущности философии.* Внутренняя диалектика задачи выработки такого понятия философии, в котором было бы подчеркнуто ее самостоятельное значение, в противовес к отдельным наукам, ведет и к другим возможностям. Если не может быть найден метод, обеспечивающий метафизике ее право на существование наряду с отдельными науками, то философии приходится искать новые пути для удовлетворения потребности духа в универсальности, в обоснованности, в постижении реальности. И в новой стадии исследования должна быть преодолена точка зрения скептицизма. Двигаясь ощупью, философия ищет такого отношения сознания к данному, которое удовлетворяло бы требованиям положения, созданного вновь возникшими опытными науками. И если не может быть найден метод, отводящий философии специально ей присущие предметы исследования вроде субстанции, Бога, души, из которых затем можно было бы выводить результаты отдельных наук, то остается возможность, исходя из предметного познания отдельных наук, искать их обоснования в теории познания.

Одна область неоспоримо принадлежит философии. Если отдельные науки распределили между собою царство данной действительности и каждая из них разрабатывает особую часть, то тем самым возникает новое царство: сами эти науки. Взор обращается от действительного к знанию о нем и встречается здесь с областью, лежащей по ту сторону отдельных наук. С тех пор, как это царство показалось на горизонте человеческого размышления, оно постоянно признавалось твердыней философии — это теория теорий, логика, теория познания. Если взять эту область во всем ее объеме, то философии должно быть отведено все учение об основании знания в области познания действительности, определения ценностей, установления и регулирования целей. Если, таким образом, ее предметом служит целокупность знания, то, естественно, в нее входят и отношения отдельных наук друг к другу, их внутренний порядок, по которому каждая новая наука вытекает из предыдущих и возводит здание входящих в ее область фактов. С такой гносеологической точки зрения, и в отдельных науках развивается принцип обоснования и связности. Его развитию способствует совместное занятие отдельными науками в университетах и академиях,

и задача и значение философии в этих корпорациях сводятся к поддержанию этого духа. Классическим представителем этой гносеологической точки зрения в рамках опытных наук является Гельмгольц. Он обосновывал право философии на существование рядом с отдельными науками тем, что предмет ее — знание. Всегда философии останется нужное дело «исследования источников нашего знания и степени его обоснованности». «Великое значение философии в кругу наук состоит в том, что она является учением об источниках знания и его проявлениях в том смысле, какой этому придавали Кант и первоначально, поскольку я его понял, Фихте».

От того, что центр тяжести философии был перенесен в теорию познания, она все же не потеряла своей связи с основной своей проблемой. Именно критика намерения объективно познать мировую связь и мировое основание, высшую ценность и последнюю цель и породила теорию познания. Из тщетных метафизических попыток родилось исследование границ человеческого знания. К тому же на протяжении своего развития теория познания постепенно проникла в универсальнейшее отношение сознания к данному ему, которое тем самым является совершеннейшим выражением нашего отношения к мировой и жизненной загадке. Это та позиция, которую занимал еще Платон. Философия — это размышление духа над всеми своими отношениями, вплоть до последних своих предпосылок. Кант отвел философии то же место, которое отводил ей Платон. Широта его взгляда сказывается в том, что его критика и обоснование знания равномерно распространяются как на познание действительности, так и на суждение об эстетических ценностях, разбор телеологического принципа миропонимания и на общеобязательное обоснование нравственных правил. И подобно тому как всякая философская точка зрения стремится перейти от понимания действительности к установлению правил поведения, так и эта гносеологическая точка зрения, в лице своих величайших представителей, все время развивалась в сторону практического, реформаторского влияния философии и ее совершенствующих личность сил. Уже Кант объявляет школьным то понятие философии, по которому философия имеет своей целью логическое совершенство познания: «... существует еще одно мировое понятие философии, по которому она — наука об отношении всякого познания к существенным целям человеческого разума». Важно, говоря словами Канта, вскрыть связь между школьным понятием философии и понятием мировым, и современная неокантианская школа пошла навстречу этому требованию в целом ряде замечательных трудов.

Другое неметафизическое философское течение возникло в среде специальных исследователей. Оно ограничивается описанием феноменального мира при помощи понятий и доказательством закономерного порядка его, как он представляется нам при производстве экспериментов или при

наступлении следствий, заранее предусмотренных теорией. Если теория познания исходит из позитивности результатов отдельных наук, если она не в состоянии обогатить их никакими новыми предметными познаниями и в рамках их обоснований не может открыть новых обоснований, то, рассуждают они, остается только держаться позитивного характера их результатов; постоянной же точкой, которой так ищет новое философское мышление, может служить практически столь пригодное самодовольство при понимании мира, отклоняющее всякие размышления об общеобязательности как неплодотворные. Если еще проследить длинные ряды умозаключений гносеологов, трудности, возникающие при образовании понятий в их области, споры разных гносеологических воззрений, то и это, со своей стороны, окажется довольно важным моментом в пользу такого нового направления в философии. Так философия переносит свой центр тяжести в сознание о логической связи наук. В этом своем новом положении философия как будто достигает предметного понимания мира, независимо от метафизических и гносеологических исследований. Если опытные науки занимаются исследованием отдельных частей или сторон действительности, то философии остается задача изучить внутреннее взаимоотношение отдельных наук, по которому они познают действительность как целое.

Философия превращается в энциклопедию наук в высшем, философском смысле. В последний период Древнего мира, начиная с того момента, как отдельные науки стали занимать самостоятельное место, уже возникали энциклопедии; их требовало школьное дело, кроме того, существовала потребность в инвентаре великих трудов Древнего мира, и (это особенно важно нам в данном случае) с тех пор, как нахлынули северные народы и на обломках западноримской империи стали отстраиваться германские и романские государства на почве античной культуры и пользуясь ее средствами, — с тех пор такие энциклопедические труды, начиная с Мартиана Капеллы, поддерживали, хотя и довольно тускло, античную мысль об отражении мира в науках. В трех больших трудах Винченца из Бовэ такое понятие энциклопедии было представлено наиболее совершенно. Современная философская энциклопедия возникла из непрерывно продолжавшейся в Средние века инвентаризации знания. Автором основного труда по энциклопедии является канцлер Бэкон, и с тех пор энциклопедия сознательно ищет принципа внутреннего отношения наук между собою. Гоббс первый открыл его в естественном порядке наук, как он определен отношением, по которому одна наука предполагает другую. В связи с французской энциклопедией Даламбер и Тюрго разработали затем это понятие философии как науки универсальной. Стоя на этой почве, Кант изложил свою позитивную философию как систему внутренних отношений между науками по признаку систематической и исторической зависи-

мости одной от другой и завершения в социологии. С этой точки зрения, был произведен методический анализ отдельных наук. Была подвергнута исследованию структура каждой науки, установлены содержащиеся в каждой из них предпосылки, и на основании последних был выведен принцип взаимных отношений наук между собою; вместе с тем было доказано, как при этом следовании от науки к науке возникают новые методы; наконец, главным делом философии была выставлена и определена социология. Этим была завершена тенденция, наметившаяся при выделении позитивных наук, — создать их связь из них самих, не прибегая к всеобщему гносеологическому основанию, т. е. основать философию позитивную. Это была важная попытка конституировать философию как имманентную связь предметного познания. Так как это позитивистическое понимание философии исходит от развитого в математических, естественных науках строгого понятия общеобязательного знания, то его дальнейшее значение для философской мысли заключается в том, что оно поддерживает вытекающие отсюда требования и очищает науки от всяких не могущих быть доказанными придатков, получающихся от метафизических концепций. Уже этой своей внутренней противоположностью метафизике новое философское учение исторически обусловлено метафизикой. Но это ответвление философии связано со стволом метафизики еще и стремлением к универсальному общеобязательному пониманию мира.

Эта вторая неметафизическая позиция философского духа выходит, однако, далеко за пределы позитивизма. Подчинение в позитивизме духовных фактов познанию природы примешивает к нему элемент мирозерцания и делает его, таким образом, отдельной доктриной в рамках этого нового течения философского духа. Правда, мы встречаемся с этим течением и без этого прибавления, и занимают эту позицию многие весьма выдающиеся исследователи в области гуманитарных наук. В особенности сильно его влияние в науках государственных и правовых. Понимание императивов, которые ставятся законодательством членам государства, может ограничиваться интерпретацией воли, выражающейся в них, или логическим их анализом и историческим объяснением, не прибегая для обоснования позитивного права и для анализа его правильности к общим принципам вроде идеи справедливости. Подобный прием заключает в себе черты, родственные позитивизму.

Мощь этой второй антиметафизической позиции философии как позитивистического понимания действительности ограничивается, в частности, во Франции, хотя влияние ее еще довольно велико там тем, что содержащийся в ней феноменальный способ понимания не в состоянии объяснить реальности исторического сознания и коллективных жизненных ценностей; точно так же это философское направление в качестве

позитивной интерпретации правовых институтов не в состоянии обосновать идеалов, которые могли бы стать руководящими в эпоху, тенденция которой направлена на преобразование общества.

Если гносеологическое направление искало отличительный момент философии в ее методической позиции и если методическое самоуважение и стремление философии к последним предпосылкам нашло в нем свое дальнейшее развитие; если, с другой стороны, позитивное мышление искало характерные черты философии в ее функции в рамках системы наук и если стремление философии к универсальности продолжалось в позитивном мышлении, то оставалась еще одна возможность: искать специальный предмет философии так, чтоб было удовлетворено ее стремление к постижению реальности. Попытки проникнуть в реальность путем метафизическим потерпели крушение; реальность сознания, как факта, выступала тем сильнее во всем своем значении. Эта реальность сознания дана нам во внутреннем опыте и вместе с нею нам дана возможность более глубокого познания многообразия порождений человеческого духа, как они выражены в гуманитарных науках. Внутренний опыт является исходной точкой для логики, теории познания и всякого учения о создании единообразного мировоззрения, на нем покоятся психология, эстетика, этика и родственные дисциплины. Вся описанная область всегда обозначалась названием «философской». На этом зиждется тот взгляд на сущность философии, который рассматривает ее как науку о внутреннем опыте или как гуманитарную науку.

Развитие этой точки зрения начинается с того времени, как психология (в XVIII веке) становится благодаря выработке учения об ассоциациях на прочную эмпирическую почву и пред ней открывается широкое поле для плодотворных применений этого учения в теории познания, эстетике и этике. Давид Юм доказывает в своем главном труде о природе человека, что изучение человека, опирающееся на опыт, и составляет истинную философию. Отвергая метафизику, обосновывая теорию познания исключительно на новой психологии, в которой он вместе с тем открывает и объяснительные принципы гуманитарных наук, он создает новую связь гуманитарных наук, основанную на внутреннем опыте. После создания естественных наук эта связь, в центре которой стоит учение о человеке, открывает вторую великую задачу пред человеческим духом. Адам Смит, Бентам, Джеймс Милль, Джон Стюарт Милль и Бэн продолжали ее дальнейшую разработку. Джон Ст. Милль точно так же, как и Юм, понимает под философией «научное знание о человеке как об интеллектуальном, моральном и социальном существе». В Германии ту же точку зрения защищал Бенеке. Он заимствовал ее от английской и шотландской школы, и лишь в смысле ее проведения он стоит под влиянием Гербарта. В этом смысле ее он заявляет уже в своей книге «Основание к физике нравов»:

«Если победит моя точка зрения, то вся философия превратится в естественную науку о человеческой душе». Им руководила та великая истина, что внутренний опыт открывает нам полную действительность в душевной жизни, между тем как данный нашим чувствам внешний мир нам дан лишь как феномен. В своей «Прагматической психологии» он показал потом, что «все, что является предметом нашего понятия как в логике, морали, эстетике, философии религии, так даже и в метафизике», лишь тогда может быть ясно и глубоко понято, «когда мы поймем его по основным законам развития человеческой души, как они изложены в (теоретической) психологии в самой общей их связи». Из позднейших мыслителей Теодор Липс дал в своих «Основных фактах душевной жизни» категорическое определение философии как науки гуманитарной или науки о внутреннем опыте.

Великие заслуги этих мыслителей в деле разработки гуманитарных наук не подлежат никакому сомнению. Лишь с тех пор, как была понята возможность положения, которое занимает психология в этой области, и наши психологические познания стали применяться к отдельным гуманитарным наукам, последние начали все больше и больше удовлетворять требованиям общеобязательного знания. Но новая философская точка зрения на философию как науку о внутреннем опыте не могла разрешить вопроса об общеобязательности научного познания, и в своей ограниченности она не оказалась также в состоянии справиться и с задачей, которую себе с полным основанием поставил позитивизм. Поэтому Теодор Липс впоследствии сам перешел к новой формулировке своей точки зрения.

В этом понимании философии замечается в высшей степени важное отношение этого третьего неметафизического течения человеческой мысли к метафизическим проблемам философии, что подтверждается названием и историческим процессом. Естественные науки извлекают из переживания лишь то частичное содержание, которое может быть полезно для определения изменений в независящем от нас физическом мире. Познание природы имеет, таким образом, дело лишь с явлениями сознания. Предметом же гуманитарных наук служит данная во внутреннем опыте реальность самих переживаний. Здесь мы имеем пред собою пережитую – правда, только пережитую – реальность, постижение которой составляет предмет бесконечной точки философии. Итак, мы видим, что и это ограничение при определении понятия философии сохраняет связь ее сущности с ее первоначальной основной проблемой.

3. Заключение о сущности философии

С одной стороны, результаты исторического рассмотрения оказались отрицательными. В каждом из определений понятия философии мы встречаем лишь один момент понятия ее сущности. Каждое из определе-

ний является лишь выражением той точки зрения, которую философия занимала в определенный момент своего развития. Оно выражает лишь то, что одному или нескольким мыслителям при известных обстоятельствах казалось необходимым или возможным считать задачей философии. Каждое из определений очерчивает особый круг явлений для философии и исключает из него другие явления, обозначаемые названием философии. Великие разногласия в точках зрения выражаются и в определениях философии. Будучи равноправными, каждое из них отстаивает себя. И спор мог бы быть улажен лишь тогда, когда удалось бы найти какую-нибудь точку зрения, возвышающуюся над всеми партиями.

Угол зрения, под которым намечались изложенные нами определения понятия философии, — это угол зрения философа-систематика, который, исходя из связи своей системы, стремится одним определением высказать то, что ему кажется ценной и разрешимой задачей. Несомненно, что он имеет на то право: он дает определение своей собственной философии. Он не отрицает того, что философия на протяжении своего пути ставила себе и другие задачи, но он считает их разрешение либо невозможным, либо малоценным, и усилия философии над их разрешением кажутся ему лишь долго длящейся иллюзией. Поскольку отдельный философ отдает себе ясный отчет в смысле своего определения понятия философии, постольку не может возникнуть ни малейшего сомнения в его праве ограничивать философию теорией познания, или науками, основанными на внутреннем опыте, или систематическим порядком наук, в котором они осуществляют познание.

Задача определения сущности философии, которое сделало бы ясным ее название и понятия, существующие о ней у различных философов, необходимо ведет от систематической точки зрения к исторической. Необходимо определить не то, что здесь или теперь считается философией, а то, что постоянно и всегда составляет ее содержание. Все отдельные понятия о ней указывают на это общее содержание, объясняющее многообразие всего того, что выступало как философия, и различия в этих воззрениях. Превосходство этой исторической точки зрения сказывается в том, что благодаря ей могут быть поняты в их необходимости как уверенность, так и своеобразие высказываний отдельных систем о философии. Всякое решение философской проблемы, рассматриваемое исторически, принадлежит какому-нибудь определенному времени и определенному в нем положению: человек, это создание времени, действуя в нем, черпает уверенность своего существования в том, что он считает длительным; с такой иллюзией он творит радостнее и сильнее. Здесь кроется вечное противоречие между творящими душами и историческим сознанием. Первым кажется естественным стремиться забывать прошлое и не обращать внимания на грядущее лучшее; историче-

ское же сознание живет в синтезе всех времен и подмечает во всех действиях отдельного человека присущие им относительность и преходящность. Это противоречие составляет интимнейшее, молчаливо переносимое страдание современной философии. В философе настоящего времени собственное творчество встречается с историческим сознанием, так как в настоящее время его философия без этого сознания охватывала бы лишь небольшую часть действительности. Его творчество должно сознавать себя звеном в исторической связи, в которой он сознательно добивается чего-нибудь условного. Тогда пред ним открывается возможность разрешения этого противоречия, как это будет показано нами в другом месте, он может спокойно отдаться во власть исторического сознания, свое собственное будничное дело он может поставить под угол зрения исторической связи, в которой осуществляется сущность философии во всем многообразии ее явлений.

Рассматриваемое с этой исторической точки зрения каждое отдельное понятие философии превращается в момент, указывающий на закон образования, содержащийся в фактах философии. Пусть каждое из намеченных, с систематической точки зрения, определений понятия философии и не состоятельно, все же они все важны для решения вопроса о сущности философии. Ибо они образуют существенную часть того исторического материала, на основании которого мы выводим свои заключения.

Для выведения этого заключения мы резюмируем все рассмотренные нами данные. Название философии оказалось приложимым к фактам самого различного рода. В сущности философии сказалась чрезвычайная подвижность: выдвигание все новых и новых задач, приспособление к условиям культуры; то она углубляется в проблемы, как в ценные, то отвергает их; на одной ступени познания ей кажутся разрешимыми такие вопросы, которые она на другой ступени оставляет как неразрешимые. Но всегда мы в ней замечаем одну и ту же тенденцию к универсальности, к обоснованию, то же стремление духа к постижению данного мира в целом. И постоянно в ней борются метафизическое тяготение к проникновению в ядро этого целого с позитивистическим требованием общеобязательности ее знания. Таковы две присущие ей стороны, отличающие ее даже от наиболее родственных областей культуры. В отличие от отдельных наук она стремится к разрешению мировой и жизненной загадки. И в отличие от искусства и религий она стремится дать решение общеобязательное. Ибо таков главный результат разбора исторического материала: от метафизического миропознания греков, стремившегося разрешить великую загадку жизни и мира общеобязательным образом, вплоть до наиболее радикальных скептиков из позитивистов современности ведет стройная замкнутая в себе историческая связь; все, что совершается в философии, как-нибудь да определяется этой исходной точкой, этой ее основной проблемой исчерпываются все возможности,

какие только могут представиться в отношении человеческого духа к загадке мира и жизни. В этой исторической связи заслугой каждой отдельной исторической позиции является осуществление какой-нибудь возможности при данных условиях. Каждая из них являлась выражением какой-нибудь черты сущности философии, и вместе с тем она своим ограничением указывала на телеологическую связь, обуславливающую ее — как часть целого, в котором вся истина. Этот сложный исторический факт объясняется тем, что философия есть функция в целевой связи общества, которая определяется присущей философии деятельностью. Как философия в отдельных своих позициях выполняет эти функции — это зависит от их отношения к целому, а также от культурного уровня — по времени, месту, условиям жизни — личности. Поэтому она не выносит никаких строгих отграничений определенным предметом или определенным методом.

Это положение вещей, образующее сущность философии, объединяет всех философских мыслителей. Здесь находит себе объяснение одна существенная черта, с которой мы встретились в явлениях философии. Название философии, как мы видели, обозначает нечто равномерно возвращающееся, находящееся везде, где выступает это название, и вместе с тем внутреннюю связь участвующих в нем. Если философия есть функция, совершающая определенную деятельность в обществе, то она тем самым объединяет во внутреннее взаимоотношение всех тех, в ком живет эта цель. Главы философских школ связаны, таким образом, со своими учениками. В академиях, выступивших на сцену со времени основания отдельных наук, мы встречаем эти отдельные науки за совместным трудом, дополняющими друг друга и проникнутыми идеей единства знания, причем сознание этой связи воплощается в таких философских натурах, как Платон, Аристотель и Лейбниц. Наконец, в XVIII веке университеты развились в организации совместного научного труда, на почве которого объединялись учителя между собою и с учениками, и в них на долю философии выпала функция сохранить обоснованность, связь и цель знания. Все эти организации охватывает внутренняя связь цели, и, начиная с Фалеса и Пифагора, один мыслитель ставит другому проблемы и передает истины: так, в последовательном порядке продумываются возможные решения и развиваются дальше мировоззрения. Великие мыслители действуют на следующее за ними время, как силы.

III. Промежуточные члены между философией и религиозностью, литературой и поэзией

Системы великих мыслителей, в которых главным образом и несомненно излагается философия, и связь этих систем в истории привели нас к проникновению в самую функцию философии. Но из этой функции

философии еще нельзя вывести окончательно распределения названий философии и философского. Эти названия простираются и на такие явления, которые не определяются исключительно этой функцией философии. Для объяснения этих фактов горизонт наших рассуждений должен быть раздвинут.

Сродство философии с религией, литературой и поэзией отмечалось постоянно. Внутреннее отношение к жизненной и мировой загадке общее всем трем. Таким образом, названия философии, философские или родственные им обозначения были перенесены на духовные факты в области религиозности, равно как на факты жизненного опыта, образа жизни, писательской деятельности и поэзии.

Греческие апологеты называли христианство философией. Согласно Юстину, Христос как очеловеченный божественный разум категорически разрешает те вопросы, над которыми бились истинные философы. Согласно Минуцию Феликсу, философия, завершившаяся в христианстве, состоит в вечных истинах о Боге, человеческой ответственности и бессмертии, истинах, обоснованных в разуме и могущих быть доказанными им: христиане в наше время являются (истинными) философами, а философы в языческие времена уже были христианами. Другая весьма значительная христианская группа называет знание, завершающее веру, гнозисом. Еретическая гностика основывается на наблюдениях, сделанных над моральной мощью христианства при освобождении души от чувственности, и дает этому опыту метафизическую интерпретацию в историко-религиозных интуициях. В лоне самой церкви Климент Александрийский понял гнозис как поднятую до знания христианскую веру и приписал ей право истолковывать высший смысл священных писаний. Ориген в своей работе о принципах, этой завершенной системе христианского гнозиса, обозначает последнюю как метод, обосновывающий истины, содержащиеся в традициях апостолов. В рамках современного ей греко-римского умозрения выступает аналогичный промежуточный член в лице неоплатонизма: философское стремление находит себе здесь высшее удовлетворение в мистическом слиянии с божеством, т. е. в процессе религиозном. Поэтому Порфирий усматривает мотивы и цель философии в спасении души, а Прокл предпочитает называть свою умственную работу не философией, а теологией. Средства мышления, при помощи которых философия и религии приводятся во внутреннее единство, во всех этих системах одни и те же. Первое — это учение о Логосе. В божественном единстве заложена сила сообщения, и из нее исходят, как родственные по существу своему, философские и религиозные формы сообщения. Второе средство — это аллегорическое истолкование. При его помощи частное и историческое, что есть в религиозной вере и священных писаниях, воз-

вышается до степени универсального мировоззрения. В самих системах так тесно переплетаются философский инстинкт, религиозная вера, рассудочная аргументация и мистическое единение с божеством, что религиозные и философские процессы представляются как моменты одного и того же явления. Ибо в этот век великого столкновения религий наблюдение за развитием значительных личностей породило плодотворную мысль об общем типе истории развития высших душ. На ней строятся затем высшие формы средневековой мистики, так что и в них мы имеем дело не с простым смешением этих двух областей, а с психологически глубокой внутренней связью. Подобный духовный феномен должен был повлечь за собой полное колебание в назывании. Еще Яков Беме называет труд своей жизни священной философией.

Если уже все эти факты указывают на внутреннюю связь, существующую между религиозностью и философией, то она становится совсем очевидной из того обстоятельства, что история философии не может исключить из себя эти промежуточные члены между нею и религиозностью. Последние занимают свое определенное место в процессе развития от жизненного опыта к психологическому сознанию о нем, равно как в возникновении и разработке мировоззрения. Итак, ввиду этого промежуточного слоя, лежащего между философией и религиозностью, мы вынуждены отойти от установленных нами черт сущности философии к сочетаниям более широкого объема и более глубокого основания.

Мы вынуждены сделать это также и тогда, когда мы посмотрим на отношения к жизненному опыту, литературе и поэзии, как они выражены в наименованиях, определениях понятия и исторической связи. Те, которые для своего воздействия на публику в качестве писателей стремятся достичь свободной от нападок точки зрения, встречаются на этом пути с теми, которые, исходя из философского исследования и отчаявшись в системе, желают свободнее, человечнее обосновать и выразить свои знания о жизни.

Представителем первого типа можно считать Лессинга. Его природа сделала его писателем. В бытность свою молодым человеком он интересовался философскими системами, но у него и в мыслях не было занять определенную позицию в их споре. Но каждая из больших или маленьких задач, которые он себе ставил, вынуждала его отыскивать прочные понятия и истины. Кто желает вести за собой публику, тот должен сам быть на верном пути. Так он переходил от ограниченных задач к проблемам все более и более общего характера. Не прodelывая систематической работы философа, он разрешал эти проблемы силой своего собственного существа, как его сформировала жизнь. Из самой жизни вырос для него жизненный идеал, от философии своего времени он получил детерми-

нистическое учение, а люди, которых он так хорошо знал, подтверждали его; на этих основаниях у него возникло при его теологических занятиях известное представление о божественной силе, в которой обоснована необходимая связь вещей. Эти и другие моменты привели его к известной внутренней структуре его идей, которая, однако, все же еще сильно отличается от черт сущности философии, как они изложены нами. Тем не менее всякий, не задумываясь, будет говорить о философии Лессинга. В известном месте истории этой жизненной области он входит в нее и утверждает там свое место. В лице всех тех писателей, стало быть, представителем которых он может считаться, мы имеем дело с промежуточным слоем, который связывает литературу с философией.

К тому же промежуточному слою принадлежит и другой класс, который, отправляясь от систематической философии, перешел к более субъективному, менее строгому по форме способу разрешения жизненной и мировой загадки. Эта группа занимает в истории человеческого духа в высшей степени значительное место. Всякий раз, когда приходила к концу какая-нибудь эпоха систематического мышления, когда жизненные ценности, признанные в ней до сих пор, более не соответствовали изменившемуся положению человека, а тонко и глубоко разработанное познание мира в понятиях больше не совпадало с фактами нового опыта, — всегда в такие эпохи выступают подобные мыслители и возвещают новую зарю в жизни философии. Таковы были философы стоико-римской школы, которые, исходя из философии поведения, дошли до того, что сбросили с себя гнет греческой систематики и начали искать свою цель в более свободной интерпретации самой жизни. Марк Аврелий, нашедший гениальнейшую форму для этого метода в виде своих монологов «Наедине с собой», видит сущность философии в таком строе жизни, при котором бог нашего внутреннего мира ограждается от грязи мира и остается независимым от него. Но эти мыслители еще сильно опирались в своих рассуждениях о жизни на систематику стоического учения, и в этом смысле они оставались в прямой внутренней связи с движением стоявшей под знаком требования общеобязательности философии. Больше того: в этой философии они занимают вполне определенное место как продолжатели построенного на пантеистическом детерминизме учения о личности — направления, возвращающегося в немецкой философии XIX столетия. Гораздо резче откалывается от философии с ее требованием общеобязательности целый ряд современных мыслителей. Искусство жизненного опыта и жизненного поведения породило в эпоху Возрождения, как свой прекраснейший цветок, произведения Монтеня. Монтень оставляет позади суждения о жизни средневековой философии и еще решительнее, чем Марк Аврелий, он отказывается от всякого требования обоснованности и общеобязательности.

зательности. Его работы лишь в случайных и кратких рассуждениях распространяются за пределы изучения человека: его «опыты» для него — его философия. Ибо философия, по его мнению, есть образовательница силы суждений и нравов, больше того: твердость и правдивость, собственно говоря, и есть истинная философия. И подобно тому, как Монтень сам называет свое произведение философским, он необходимо входит в историю философии. Точно так же Карлейль, Эмерсон, Рескин, Ницше, даже Толстой, Метерлинк имеют в настоящее время какое-нибудь отношение к систематической философии, и еще сознательнее, суровее, чем Монтень, они отворачиваются от нее, и еще строже, чем он, они упраздняют всякую связь между собой и философией как наукой.

Все эти явления точно так же, как и мистика, суть не мутное смешение философии с какой-нибудь другой жизненной областью, но в них, как и в ней, находит себе выражение известное душевное развитие. Попытаемся понять сущность этой современной философии жизни. Одна сторона ее выражается в постепенном нисхождении и ослаблении методических требований общеобязательности; метод, при помощи которого из жизненного опыта получается толкование жизни, принимает в течение этого процесса все более и более свободные формы; афоризмы связываются в неметодическое, но яркое жизнетолкование. Писательство этого рода постольку родственно античному искусству софистов и риториков, от которого так резко отмежевался Платон в сфере философии, поскольку здесь место методического доказательства занимает переубеждение. И все же сильная внутренняя связь объединяет некоторых из этих мыслителей с самим философским движением. Их искусство уговаривания по существу своему связано с огромной серьезностью и огромной правдивостью. Их взор обращен на загадку жизни, но они отчаиваются разрешить ее при помощи общеобязательной метафизики; на основании теории мировой связи жизнь должна быть истолкована из нее самой — такова та великая мысль, которая связывает этих философов жизни с мировым опытом и с поэзией. Начиная с Шопенгауэра, эта мысль развивалась в сторону все большей и большей враждебности к систематической философии; в настоящее время она образует центральный пункт философских интересов молодого поколения. В этих произведениях находит себе выражение направление литературы своеобразного величия и самостоятельного характера. И, присваивая себе название философии, она, как некогда религиозные мыслители, подготавливает новое развитие систематической философии. Дело в том, что после того, как навсегда разрушена общеобязательная наука метафизики, необходимо должен быть найден независимый от нее метод установления определений ценности, целей и правил жизни, и на основе описательной и расчленяющей психологии,

исходящей из строения душевной жизни, надо будет искать в рамках методической науки решение, может быть более скромное и менее диктаторское, той задачи, которую себе поставили философы нового времени.

Обнаруженные нами сложные отношения, существующие между религией, философией, жизненным опытом, поэзией, заставляют нас вернуться к отношениям, господствующим между этими силами культуры в отдельной личности и в обществе. Шаткость отграничений, обусловленная подвижностью признаков философии и указывающая на определение понятия философии как функции, может быть вполне понята лишь тогда, когда мы обратимся к жизненной связи в индивидуе и обществе и найдем в ней присущее философии место. Этого мы достигнем при посредстве применения нового метода.

Б. СУЩНОСТЬ ФИЛОСОФИИ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ПОЛОЖЕНИЯ ФИЛОСОФИИ В ДУХОВНОМ МИРЕ

До сих пор мы индуктивным путем выводили черты сущности философии из фактов, носящих название философии, и из понятий о них, как они образовались в истории философии. Эти черты привели нас к функции философии как единообразного соотношения вещей в обществе. При посредстве этого единообразного факта мы обнаружили, что все занимающиеся философией лица связаны во внутреннюю связь истории философии. В многообразных промежуточных формах философия затем проявляется в сфере религии, размышлений о жизни, литературы и жизни. Эти индукции из исторического положения вещей находят свое подтверждение и объединяются в законченное познание сущности философии тогда, когда последней отводится соответствующее ей место в той связи, в которой она выполняет свои функции: в рассмотрении отношения ее понятия к подчиняющим и сочиненным понятиям оно находит свое завершение.

I. Место функции философии в связи душевной жизни, общества и истории

1. Положение ее в структуре душевной жизни

Исторически данные черты мы понимаем лишь на основании внутренней сущности душевной жизни. Наука, которая описывает и расчленяет эту внутреннюю сущность, называется описательной психологией. Она

берет поэтому и функции философии в обиходе духовной жизни как бы изнутри и определяет ее в ее отношении к наиболее близким ей по родству духовным проявлениям. Так совершенствуется понятие о сущности философии. Дело в том, что содержанием понятий, в которые входит и понятие философии, служит внутреннее отношение признаков, составляющих на почве удержания пережитого и понимания других реальную связь, между тем как теоретическая естественная наука устанавливает общие черты только в феноменах, которые даны чувствам.

Все человеческие произведения вытекают из душевной жизни и ее связи с внешним миром. Так как наука всюду отыскивает закономерное, то и изучение духовных произведений должно исходить от закономерного в душевной жизни. Оно бывает двоякого рода. В душевной жизни существуют единообразия, которые могут быть установлены на ее изменениях. К ним мы относимся так же, как к внешней природе. Наука констатирует их, выделяя из сложных переживаний отдельные процессы и выводит индуктивным путем закономерное в них. Так мы распознаем процессы ассоциации, воспроизведения или апперцепции. Каждое изменение является частным случаем, находящимся в отношении подчинения к единообразиям. Последнее образует одну сторону психологического основания, уясняющего духовные произведения: так, своеобразные процессы образования, в которых восприятия превращаются в образы фантазии, содержат часть оснований, объясняющих миф, сказку, легенду и художественное творчество. Но процессы душевной жизни связаны между собой еще нитями другого рода. Они связаны между собой как части всего строя душевной жизни. Этот строй я называю психической структурой. Это тот порядок, в котором различной природы психические факты в сложной душевной жизни связываются между собой внутренним переживаемым взаимоотношением. Основная форма этого душевного строя определяется тем, что всякая психическая жизнь обусловлена своей средой и, в свою очередь, оказывает обратное целесообразное воздействие на свою среду. Ощущения вызываются и отражают многообразие внешних причин; побуждаемые отношением этих причин к нашей собственной жизни, как она выражена в чувствовании, мы интересуемся этими впечатлениями, апперципируем, различаем, связываем, образуем суждения и умозаключаем; под влиянием предметного понимания возникают, на основе многосложности чувствований, все более и более правильные определения той ценности, которую представляют жизненные моменты и внешние причины для этой собственной жизни и для системы ее инстинктов; руководимые этими оценками, мы при помощи целесообразных волевых действий либо изменяем природу среды, либо при помощи внутренней деятельности воли приспособляем собственные жизненные процессы к своим потреб-

ностям. Такова человеческая жизнь. Разнообразнейшим образом сплетены между собой в ее связи восприятие, воспоминание, процесс мышления, инстинкт, чувствование, желание, волевые действия. Всякое переживание, как заполняющее какой-нибудь момент нашего существования, сложно.

Связь психической структуры имеет телеологический характер. Каждый раз, когда душа сталкивается через радость или горе с наиболее ей ценным, она реагирует вниманием, отбором впечатлений и обработкой последних, порывом, волевыми действиями, подбором в своих целях, отыскиванием средств для их проведения.

Так, уже в рамках предметного понимания замечается целестремительность: формы отражения какой-нибудь действительности образуют ступени в одной целевой связи, в которой предметное достигает степени все более и более совершенного и сознательного отражения. Проявляемое нами при восприятии пережитого и данного отношение создает нашу мировую картину, наши понятия о действительности, отдельные науки, на которые распадается познание этой действительности, т. е. создает целевую связь познания действительности.

Во все моменты этого процесса действуют инстинкт и чувствование. В них — средоточие нашей душевной структуры; ими приводятся в движение все глубины нашего существа. Мы стремимся к такому состоянию нашего чувства жизни, которое каким-нибудь образом заставило бы молчать наши желания. Жизнь находится в постоянном приближении к этой цели; то она, кажется, достигает ее, то снова удаляется от нее. И только прогрессивно нарастающий опыт учит каждого отдельного человека тому, в чем для него заключается длительно ценное. Главная работа жизни с этой стороны сводится к тому, чтобы через иллюзии прийти к познанию того, что для нас поистине ценно. Совокупность процессов, в которых мы подвергаем испытанию жизненные ценности и ценности предметов, я и называю жизненным опытом. Он предполагает знание того, что есть, т. е. наше предметное понимание, и для него наши волевые действия, ближайшим образом направленные на изменения вне нас или в нас, могут быть вместе с тем и средствами установления ценностей наших жизненных моментов, равно как и внешних предметов, если они возбуждают наш интерес. Знание людей, история, поэзия расширяют средства жизненного опыта и его горизонт. Но и в этой области наша жизнь получает прочное основание лишь при посредстве возвышения до общеобязательного знания. Но может ли последнее ответить на вопрос о безусловно ценном? На сознании о ценностях жизни основана третья и последняя связь, в согласии с которой мы стремимся при помощи наших волевых действий руководить и упорядочивать предметы, людей, общество, себя самих. В нее входят цели, блага, обязанности, правила жизни и вся огром-

ная работа нашей практической деятельности в области права, хозяйства, регулирования общества, борьбы с природой. В рамках этого отношения сознание также стремится выработать все более и более высокие формы; высшую форму мы усматриваем в действии на основании общеобязательного знания, и снова возникает вопрос, поскольку достижима эта цель.

Существо, в котором заложена целеустремительность, направленная на вытекающие из инстинктов жизненные ценности и проявляющаяся в дифференциации поступков и их взаимном внутреннем отношении к цели, — такое существо будет развиваться. Так, из структуры душевной жизни вытекает ее развитие. Любой момент, любая эпоха нашей жизни имеет собственную ценность в себе, поскольку ее своеобразные условия допускают известного рода удовлетворение и завершение нашего существования; вместе с тем все ступени жизни связаны между собой в одну историю эволюции: в беге времени мы стремимся достигнуть все более и более богатого развития жизненных ценностей, все более прочной и высокой формы душевной жизни. Здесь снова сказывается уже отмеченное основное взаимодействие между жизнью и знанием: в повышении сознательности, в возведении наших действий на ступень обязательного обоснованного знания заключается наиболее существенное условие прочного образа нашего внутреннего мира.

Эта внутренняя связь показывает нам, как из основных свойств душевной жизни с внутренней необходимостью выросли эмпирически установленные функции философии. Если представить себе индивидуум, совершенно изолированный и притом совершенно не стесненный конечностью отдельной жизни во времени, то в нем понимание действительности, переживание ценностей и осуществление благ будет происходить в согласии с правилами жизни; неминуемо должно будет возникнуть в нем уразумение своих действий, которое завершится лишь при достижении общеобязательного знания о них. Ввиду того же что в глубинах этой структуры понимание действительности, внутреннее постижение ценностей при посредстве чувствований и реализация жизненных целей тесно связаны между собой, то он и будет стремиться охватить эту внутреннюю связь общеобязательным знанием. То, что связано между собой в глубинах структуры — познание мира, жизненный опыт, принципы действий, — то должно быть приведено в какую-нибудь связь и в мыслящем сознании. Так возникает в данном индивидууме философия. Философия заложена в структуре человека; каждый человек, какую бы позицию он ни занимал, стремится приблизиться к ней, и всякое человеческое действие имеет тенденцию достигнуть философской сознательности.

Структура общества и положение, занимаемое в ней религией, искусством и философией. Отдельный человек, как существо изолированное, есть про-

стая абстракция. Кровное родство, местное сосуществование, сотрудничество в разделении труда, отношения господства и подчинения — все это делает индивидуума членом общества. Так как общество состоит из структурированных индивидуумов, то в нем проявляются те же закономерности структуры, что и в индивидууме. Субъективная и имманентная целесообразность в индивидуумах выражается в истории как эволюция. Закономерности отдельной души принимают формы закономерностей социальной жизни. Дифференциация и высшие взаимоотношения дифференцированных проявлений в индивидууме принимают в обществе более прочные и более действенные формы, формы разделения труда. Эволюция становится неограниченной через сцепление поколений: произведения всякого рода труда продолжают существовать как основание для все новых поколений, духовный труд непрерывно расширяется в пространстве, руководимый сознанием солидарности и прогресса; так возникает непрерывность общественного труда, рост затраченной на него духовной энергии и развитие дифференциации труда. Эти рациональные моменты, действие которых проявляется в жизни общества и уже подмечено социальной психологией, стоят под знаком тех условий, на которых покоится истинная сущность исторического существования; раса, климат, жизненные условия, сословное и политическое развитие, личное своеобразие индивидуумов и их групп придают каждому духовному произведению его своеобразный характер. Но в рамках этого многообразия из всегда одинаковой структуры жизни возникают одинакие целевые ряды, которые я называю системами культуры, но принимают они различные исторические модификации. Итак, теперь философия может быть определена как одна из культурных систем человеческого общества. Дело в том, что в пестрой смене лиц и поколений те из них представляют собою целевой ряд, в которых заключена функция проявления своего отношения к мировой и жизненной загадке при помощи общеобязательных понятий. Теперь наша задача сводится к определению места, занимаемого этой культурной системой в обиходе общества.

В процессе познания действительности опыт поколений сцепляется в ряд на основании единообразия мышления и тождества независящего от нас мира. Так как познание постоянно стремится расшириться, то оно дифференцируется в увеличивающемся числе отдельных наук, но при этом сохраняется связывающее их всех одно общее отношение к единому действительному, а также и требование общеобязательности их знания. В отдельных науках культура нашего поколения имеет свое прочное, все связующее, все вперед движущее руководящее основание.

От этой великой системы человеческая культура простирается до совокупности тех ее систем, в которых охвачены и дифференцированы воле-

вые действия. Ибо и волевые действия индивидуумов связаны между собой в системы, сохраняющиеся в смене поколений. Закономерности в отдельных сферах поведения, самость действительности, к которой она относится, требование согласования действий, направленных на реализацию известных целей, порождают культурные системы экономической жизни, права, борьбы с природой. Все эти действия исполнены жизненных ценностей: в самой этой деятельности скрыты и из нее извлекаются радость и повышение нашего существования.

Но по ту сторону напряжения воли существует такое наслаждение жизненными ценностями и ценностями предметов, в котором мы отдыхаем от этого напряжения. Таковы жизнерадостность, общительность, праздники, игры, шутки. Это та атмосфера, в которой развивается искусство, интимнейшая сущность которого заключается в пребывании в сфере свободной игры и в котором, между прочим, вместе с тем ясно видно значение жизни. Романтическое мышление часто подчеркивало сродство религии, искусства и философии. Одна и та же мировая и жизненная загадка стоит перед поэзией, религией и философией; одно и то же родственное отношение к социально-исторической связи своей жизненной сферы мы наблюдаем как в человеке религиозном, так и в поэте и философе. Охваченные ею, они все же одиноки; их творчество возвышается над всеми их окружающими порядками и возносится в область, где они совершенно одиноко стоят лицом к лицу с всюду действующими силами вещей. Они страшатся уз, которыми прошлое и порядки стремятся опутать их творчество. Они ненавидят поглощение личности общинами, которые измеряют честь и значимость своих членов только в согласии со своими потребностями. Таким образом, существует огромное различие между прочно сплетающим соединением внешних организаций — целевых систем знания или внешнего поведения и сотрудничеством в культурных комбинациях религии, поэзии и философии. Но всех свободнее поэты. Играя настроениями и образами, они расторгают даже прочные нити, связывающие их с действительностью. Общие черты, связывающие религию, поэзию и философию и отделяющие их от других жизненных областей, состоят, собственно говоря, в том, что здесь воля не приурочена к ограниченным целям: задумавшись над самим собою и над связью вещей, человек тем самым освобождается от связанности с данным, определенным; таково познание, имеющее своим объектом не тот или другой ограниченный предмет, таково поведение, которое не должно непременно совершиться в определенном моменте целевой связи. Если бы мы направили свой взор и внимание исключительно на обособленное, определенное во времени и пространстве, то это нарушило бы целостность нашего существа, затемнило бы сознание нашей собственной ценности и нашей независимости от причинных сцеплений и свя-

занности местом и временем; это действительно и имело бы место, если бы пред человеком не были открыты области поэзии, религии и философии — области, в которых он чувствует себя освобожденным от этой ограниченности. Воззрения, которыми он здесь живет, должны всегда как-нибудь охватывать отношения, существующие между действительностью, ценностью и идеалом, целью и правилом. Мы говорим: воззрения, — ибо творческое начало религии всегда заключается в концепции воздействующего сочетания, к которому индивидуум проявляет то или иное отношение; поэзия всегда выдвигает событие, взятое в его значительности; что же касается философии, то тут ясно, что ее систематический метод принадлежит к ряду предметных отношений. Поэзия остается в сфере чувства и созерцания, ибо она исключает не только всякое ограниченное определение целей, но и волевое отношение. Зато огромная серьезность религии и философии заключается в том, что они стремятся охватить во всей ее объективной глубине внутреннюю связь, которая приходит в структуры нашей души по пути от постижения действительности до целеустановления, и, исходя из этого, построить жизнь. Таким образом, они превращаются в ответственное размышление о жизни, которая и есть эта целокупность; в сознании своей искренности они становятся действительно радостными силами преобразования жизни. Хотя они интимно и связаны между собою, они все же борются друг с другом за свое существование, ибо они проникнуты одним и тем же стремлением к творчеству жизни. Глубина настроения и общеобязательность мышления в понятиях борются в них между собою.

Религия, искусство и философия, таким образом, одинаково втиснуты в рамки неумолимо прочных целевых рядов отдельных наук и порядков социального поведения. Родственные друг другу и вместе с тем чуждые по своим духовным приемам, они вступают в самые своеобразные отношения друг к другу. Эти-то отношения нам и надлежит понять. Это же приводит нас назад к рассмотрению того, как в человеческом духе заложено тяготение к образованию мировоззрения и как философия стремится обосновать общеобязательность последнего. Тогда пред нами раскроется и другая сторона философии, показывающая, как на основе развившихся в жизни понятий и наук начинается осуществляться философская функция обобщения и сочетания.

II. Учение о мирозерцании. Религия и поэзия в их отношениях к философии

Религии, искусству и философии обща одна основная форма, коренящаяся в структуре душевной жизни. Во все моменты нашего существования имеется налицо отношение нашей собственной жизни к миру, который

окружает нас как наглядное целое. Мы чувствуем себя, жизненную ценность каждого отдельного момента и ценность воздействия вещей на нас, но все это — в отношении к предметному миру. При дальнейшем росте самоуглубления сохраняется связь между опытом о жизни и развитием мировой картины. Оценка жизни предполагает знание того, что есть, и действительность выступает перед нами при меняющемся освещении, исходящем от нашей внутренней жизни. Ничто так не бегло, не чутко, не нежно и не изменчиво, как настроение человека относительно связи предметов. Документами такого настроения служат те милые стихотворения, в которых поэты с картиной природы сплетают выражение своей внутренней жизни. Подобно теням от облаков, пробегающих над какой-нибудь местностью, в нас беспрерывно меняются понимание и оценка жизни и мира. Человек религиозный, художник или философ тем и отличаются от людей посредственных и даже гениев другого рода, что они удерживают в воспоминании такие жизненные моменты, доводят до сознания их содержание и синтезируют отдельный опыт в общий опыт о самой жизни. Этим они выполняют весьма важную функцию не только для себя, но и для общества.

Так вырастают интерпретации действительности — мирозерцания. Подобно тому как всякое положение имеет и выражает какой-нибудь смысл и значение, так и эти интерпретации стремятся выразить смысл и значение мира. Но как изменчивы эти интерпретации даже в каждом отдельном индивидууме! Под влиянием опыта они изменяются то постепенно, то внезапно. Человеческая жизнь проходит, как это подметил Гете, в типической смене различных мирозерцаний. Их многообразие обуславливается временем и местом. Вся земля покрыта, как пестрым сплетением бесчисленных форм, жизневоззрениями, художественными выражениями миропонимания, религиозно-определенными догмами, философскими формулами. Между ними, как между растениями на земле, происходит борьба за существование и за пространство на земле. Но вот некоторые из них, отмеченные цельным величием личности, получают власть над людьми. Святые жаждут заново переживать жизнь и смерть Христа: длинные ряды художников смотрят на человека глазами Рафаэля, кантовский идеализм свободы увлекает Шиллера, Фихте и большинство выдающихся личностей следующего поколения. Шаткость и колебания душевных процессов, случайное и частное в содержании жизненных моментов, неуверенное и изменчивое в понимании, оценке и целеустановлении — короче, вся внутренняя досада наивно-го сознания ошибочно восхваляемого Руссо и Ницше — все это преодолевается. Простая форма религиозного, художественного или философского отношения приносит с собой уверенность и спокойствие и создает связь, объединяющую религиозного гения с верующим, мастера — с его учениками, философскую личность — с теми, которые находятся под ее властью.

Итак, теперь выясняется, что следует понимать под мировой и жизненной загадками как под общим предметом религии, философии и поэзии. В структуре мирозерцания всегда содержится такое внутреннее отношение жизненного опыта к мировой картине, из которого постоянно может быть выведен жизненный идеал. В этом нас убеждают анализ высших образований в этих трех сферах творчества, а также отношения, существующие между действительностью, ценностью и волеустановлением. Таким образом, структура мирозерцания представляет собою сочетание, в котором объединены составные части различного происхождения и отличного характера. Основное различие этих составных частей сводится к дифференциации душевной жизни, которую мы назвали структурой последней. Применение названия мирозерцания к духовному образованию, включающему в себя миропознание, идеал, установление правил и высшее целеназначение, оправдывается тем, что никогда в него не вкладывается намерение к определенным действиям и оно, стало быть, никогда не включает в себя практического отношения.

Проблема отношения философии к религии и поэзии может быть сведена к вопросу об отношениях, возникающих из различия структуры мирозерцания в этих трех формах. Ибо они лишь постольку вступают во внутренние отношения друг к другу, поскольку они содержат или готовят мирозерцание. Подобно тому как ботаник распределяет растения по классам и исследует законы их роста, так и занимающийся анализом философии должен отыскивать типы мирозерцаний и познавать закономерность их образования. Подобный способ сравнительного рассмотрения возвышает человеческий дух над кроющейся в его обусловленности уверенностью, что он нашел истину в одном из этих мирозерцаний. Подобно тому как объективность великого историка не позволяет ему ни порицать, ни одобрять идеалов отдельных эпох, так и философу надлежит исторически сравнительно понять свое исследующее сознание, подчиняющее себе предметы, и соответственно с этим занять над ними всеми свою точку зрения. В этом случае в нем достигает завершения историчность сознания.

Религиозное мирозерцание по структуре своей отличается от поэтического, а последнее — от философского. Этому соответствует различие в порядке распределения типов мирозерцания в рамках этих трех систем культуры. Из основных различий между философским мирозерцанием и религиозным и поэтическим вытекает возможность перехода мирозерцания из религиозной или художественной формы в философскую и наоборот. Преобладающий момент перехода мирозерцания в философскую форму основан в присущей душе тенденции придавать своим действиям прочность и связность, что в конце концов может быть достигнуто только в общеобязательном мышлении. Так, пред нами встают вопросы:

в чем своеобразие структуры этих различных форм? При каких законных условиях трансформируется религиозное или поэтическое мирозерцание в философское? На границе этого исследования мы подходим вплотную к общей проблеме, рассмотрение которой завело бы нас слишком далеко, — к вопросу о законных условиях, определяющих изменчивость структуры и многосложность типов мирозерцания. Метод и здесь должен быть применен прежний: сначала исследуется исторический опыт, а затем заключающаяся в опытах совокупность данных вводится в рамки психической закономерности.

1. Религиозное мирозерцание и его отношение к философскому

Понятие религии принадлежит к тому же классу, что и понятие философии. Оно обозначает прежде всего соотношение вещей, которое повторяется в социально между собой связанных индивидуумах как частичное содержание их жизни. А так как подобная совокупность данных ставит во внутренние отношения и связывает тех индивидуумов, которым она одинаково присуща, то понятие религии указывает, стало быть, и на связь, объединяющую религиозно настроенных индивидуумов как членов одного целого. Определение понятия сопряжено с теми же трудностями, какие сказались при определении понятия философии. Для выведения понятия сущности из религиозных фактов необходимо было бы установить, по наименованию и принадлежности, весь объем религиозных фактов. Здесь не может быть изложен методический прием, при помощи которого эти трудности разрешаются; мы воспользуемся лишь его результатами в целях расчленения религиозного мирозерцания.

Религиозным мирозерцание будет постольку, поскольку оно будет вытекать из известного рода опыта, обоснованного в религиозном процессе. Где бы мы ни встречали название религии, ее признаком всегда будет общение с невидимым, ибо оно встречается как в ее примитивных стадиях, так и в тех последних разветвлениях ее развития, где это общение состоит только во внутреннем отношении действий к идеалу, выходящему за пределы эмпирического и делающему возможным религиозное отношение, или же в отношении души к родственному ей божественному порядку вещей. Благодаря этому своему общению религия, рассматриваемая как история ее форм, развивается во все более объемлющую и совершеннее дифференцированную структурную связь. Отношение, в котором это происходит и которое должно в силу этого содержать основание, порождающее все религиозные воззрения, и основания познания всех религиозных истин, есть религиозный опыт. Он является одной из форм жизненного опыта, но специфический характер его заключается в том, что он есть то размышление, которое сопровождает процесс общения с невидимым.

Если жизненный опыт представляет собой все растущую в процессе переживаний сознательность относительно жизненных ценностей, побудительных ценностей предметов и вытекающих отсюда высших целей и правил нашего поведения, то своеобразный момент религиозного жизненного опыта заключается в том, что везде, где религиозность возвышается до полного сознания, он усматривает высшую и безусловно обязательную жизненную ценность в общении с невидимым, а в невидимом предмете этого общения — безусловно обязательную высшую побудительную ценность, из которой исходит все счастье и все блаженство; отсюда уже затем выводится, что все цели и правила поведения должны определяться этим невидимым. Этим обуславливается и отличительный момент в структуре религиозного мирозерцания. Его центральный пункт — религиозное переживание, в котором проявляется целокупность душевной жизни; основанный на нем религиозный опыт определяет все составные части мирозерцания; все воззрения о связи мира вытекают, если рассматривать их изолированно, из этого общения и должны понимать эту связь как силу, находящуюся во взаимодействии с нашей жизнью, и именно как силу душевную, ибо только такая делает возможным подобное общение. Идеал жизни, т. е. внутренний строй ее ценностей, должен определяться религиозным отношением; им же определяются и высшие правила об отношениях людей между собой.

Характер, который могут принимать религиозное общение, религиозный опыт и сознание о нем, определяет различные исторические ступени и формы, в которые выливается религиозное мирозерцание.

В доступной нам древней религиозности мы всегда встречаем веру и практику тесно между собой связанными. Они взаимно предполагают друг друга. Ибо, как ни возникала вера в новые, действующие вокруг человека силы, мы всегда, поскольку нам дано констатировать это в этнографии и истории, находим, что развитие этой веры определяется тем, какой образ религиозные предметы принимают от воздействия на них; с другой стороны, вера определяет культ, так как религиозное поведение только в нем достигает своей цели. Для народов первобытных религия является не чем иным, как техникой влияния на непостижимое и недоступное механическому изменению, техникой восприятия от него его сил, соединения с ним и вступления с ним в желательные отношения. Такие религиозные действия совершаются отдельным человеком, вождем или волшебником-жрецом. Постепенно вырабатывается для этого и особый профессиональный класс. На заре дифференциации мужских профессий возникает и это таинственное, недостаточно уважаемое, но вызывающее то страх, то полную ожидания робость занятие волшебника, медика или жреца. Постепенно вырабатывается организованное сословие, которое становится носителем всех религиозных отношений, всей техники магических манипуляций,

покаяний и очищений, и оно остается хранителем знания до тех пор, пока не создается самостоятельная наука. Воздержанием это сословие должно освободиться для бога, отречением оно должно закрепить свое отношение к невидимому, отречением, которое отделяет его в святости и достоинстве от всех других людей, — вот первая ограниченная форма, в которой подготавливается религиозный идеал.

Из этого общения с невидимым, направленного на достижение благ и отклонение зла, — общения, происходящего при посредстве особо избранных лиц, развиваются примитивные религиозные идеи в рамках этой формы религиозности. Они покоятся на мифическом представлении и на его внутренней закономерности. В изначальной жизненности и целокупности человека уже содержится возможность того, что во всех своих отношениях к внешнему миру он узнает проявления чего-то живого; это-то и составляет общую предпосылку религиозного общения. Техника религиозных действий должна была усилить эту форму понимания. Как субъективен, изменчив и различен бы ни был этот опыт, он все же в каждом племени или орде принимал благодаря общности религиозного опыта единообразные формы и упрочивался через собственную, по аналогии развивающуюся, логику. Там, где еще не было возможности сравнения с научной очевидностью, в нем могли гораздо легче развиваться подобная прочность веры и согласованность. Во сне, видениях и всякого рода ненормальных нервных состояниях, вторгающихся в ежедневную жизнь, религиозная логика получала опытный материал, который оказывался пригодным для иллюстрации влияния невидимого. Сила внушения, присущая содержаниям веры, их взаимное подтверждение, развивающееся по тем же законам религиозной логики, как и первое ее установление; затем как бы экспериментальное свидетельство, получающееся от испытанного влияния какого-нибудь фетиша или манипуляций чародея, — явление, подобное которому мы и теперь наблюдаем, когда сила какой-нибудь иконы испытывается на больных, чтобы затем через изображения и отчеты с мест паломничества запечатлеваться как массовое показание; далее, поступки волхвов, оракулов, монахов, порывистые движения и необычайные состояния, сопровождаемые видениями и откровениями, вызываемые постом, шумной музыкой, каким-нибудь опьянением, — все это укрепляло религиозную уверенность. Но самое существенное было все же то, что на первых доступных нам ступенях культуры религиозная вера развивала свои примитивные религиозные идеи из всюду одинаких, производивших сильное впечатление переживаний: рождения, смерти, болезни, сна, безумия, и поэтому эти идеи всюду повторяются равномерно. Во всяком одушевленном теле живет второе «я» (душа, мыслимая и как множественность), которое покидает его на время, отделяется от него в смерти и в своем призрачном существовании способ-

но на самые сложные воздействия. Вся природа оживлена духоподобными существами, воздействующими на человека, который может их расположить в свою пользу при помощи волшебства, жертвы, обрядов или молитв. Небо, солнце, созвездия – все это жилища божественных сил. Укажем еще только на один класс идей, присущий народам, находящимся на более низком уровне, а именно относящийся к происхождению людей и мира.

Эти примитивные идеи образуют основу религиозного мирозерцания. Они подвергаются преобразованиям, срастаются; вообще, всякое изменение в состоянии культуры влияет на ход этого развития. В рамках постепенного преобразования религиозности заключается решающий момент перехода к мирозерцанию в процессе изменения общения с невидимым. По ту сторону культа с его храмами, жертвоприношениями и церемониями возникает более свободное, эзотерическое отношение души к божественному. Религиозно-аристократический круг лиц вступает в это особое отношение к божеству, замыкается в своем кругу или открывает свободный доступ в него. Проявляется это новое отношение в мистериях, отшельничестве, явлении пророчества. В религиозном гении проявляется таинственная мощь личности, в силу которой она синтезирует в себе постижение мира, оценку жизни и воздействие на ее строй. Религиозный опыт и его отражение в представлениях как бы переходят в иное состояние сцепления. Отношения религиозных личностей к тем, которые находятся под их влиянием, принимают иную, внутреннюю форму. Узнаются в опыте или испытываются не отдельные влияния, но вся совокупность души вступает в это внутреннее общение. Эти великие личности не стоят уже под властью непонятных, темных природных сил и уже не наслаждаются и не страдают от тайного сознания злоупотребления или фальсификации последних. В этом новом, более чистом отношении скрывается другая опасность: возвышенное мнение о себе, вытекающее из влияния на верующих и приобретающее благодаря общению с невидимым характер особой связи с ним. Но одна из наиболее значительных сил, порожденных этим новым отношением, заключалась в том, что оно при помощи внутреннего взаимодействия, в которое вступают между собою все моменты религиозного общения и все стороны его объекта, подготовляло единое мировоззрение. Везде, где условия допускали нормальное развитие, образовалось религиозное мирозерцание, независимо от того, много ли времени потребовало это изменение в общении с невидимым там, где оно началось, независимо также от того, какие были при этом пройдены ступени и были ли преданы забвению имена религиозных личностей.

Структура и содержание религиозного мирозерцания определяются религиозным общением и вырабатываемым в нем опытом. Этим и объясняется то, почему примитивные идеи в своем непрерывном развитии

все же с такой изумительной живучестью сохраняют свою силу. Миропонимание, оценка и жизненный идеал получают, таким образом, в религиозной сфере свою собственную форму и окраску.

В опыте религиозного общения человек видит себя определенным, чем-то динамическим, не поддающимся исследованию и не укладывающимся в рамках чувственного причинного соотношения. Это нечто волевое и душевное. Так возникает та основная форма религиозного понимания, которая проявляется в мифе, обрядовых действиях, обожании чувственных объектов, в символике литургий и в аллегорическом толковании священных книг. Метод религиозного созерцания и констатирования, основанный на вере в души, культе звезд и разившийся в процессе примитивного общения с невидимым, достигает здесь внутренней связи, соответствующей уровню мирозозерцания. Рассудок не может понять содержащихся в этой категории видимых допущений, он может их только разложить. Отдельное и видимое означает больше, чем то, в чем оно появляется. Это отношение отлично от значения примет или символического начала в искусстве и все же родственно им. В нем заключается представительство совсем особого рода, ибо именно в согласии с отношением всего являющегося, видимого к невидимому, одно означает другое и составляет с ним одно и то же. Отсюда следует, что и на этой ступени внутреннего общения с незримым продолжается отсвет и воздействие последнего в видимом единичном и проявление божественного в лицах и религиозных актах. Стремление свести божества к единому, связанное с этой ступенью, только у небольшого числа народов и религий сумело более или менее продолжительно подавить эту тенденцию религиозного понимания. Различными путями совершался постепенный синтез божественных сил в одну высшую силу. Этот процесс завершился у важнейших народов Востока лет за 600 до Рождества Христова. Единство названий, господство победоносного сильнейшего бога, существование единого святого, упразднение всех различий в мистическом религиозном предмете, проникновение в стройный порядок созвездий — эти и другие друг от друга отличные исходные точки привели к учению об Едином Невидимом. Так как в эти века, когда протекало это великое движение у восточных народов, между ними существовало в высшей степени оживленное общение, то нельзя сомневаться в том, что оно в сильной степени способствовало распространению этой величайшей идеи тех времен. Но каждое из этих воззрений о единстве, обуславливающим мир, отмечено печатью своего религиозного происхождения в признаках благодати, провидящего проникновения и отношения к человеческим потребностям. И в большинстве этих воззрений божественное, согласно основной категории религиозного понимания, либо окружено силами, воплощенными в видимом, либо появляется как бог

на земле, борется с демоническими силами, появляется в священных местах или чудесах, действует в обрядовых отправлениях. Язык, в котором находит себе выражение религиозное общение, должен всегда быть чувственно духовным. Такие символы, как свет, чистота, высота, являются выражением ценностей божественного существа, познанных чувством в опыте. Наиболее общей законченной реальной формой понимания божественно обусловленной связи вещей является телеологическое устройство мира. За совокупностью внешних объектов в нем и над ним существует духовная связь, в которой целесообразно проявляется божественная сила. В этом пункте религиозное мирозерцание переходит в философское. Ибо метафизическое мышление от Анаксагора до Фомы и Дунса Скота преимущественно определялось понятием телеологической мировой связи.

В процессе общения с невидимым наивное жизнесознание подвергается преобразованию. В той мере, как взгляд религиозного гения направляется на невидимое и его душа без остатка отдается ему, эта тоска поглощает все ценности, которые не служат общению с Богом. Так возникают идеал святого и техника аскетизма, которые стремятся уничтожить в индивидууме все преходящее, страстное, чувственное. Мышление в понятиях бессильно выразить этот поворот от чувственного к божественному. На символическом языке, господствующем в самых различных религиях, он называется возрождением, а целью его выставляется любовное слияние человеческой души с божественным существом.

В сфере волевых действий и жизненных порядков из внутреннего религиозного общения также возникает новый момент, который приводит к освящению светских отношений. Все, состоящие в религиозных отношениях к божеству, тем самым объединены в общину, которая в такой же мере превосходит другие общины, в какой ценность религиозных отношений превышает ценность всякого другого жизненного порядка. Внутренняя глубина и сила отношений в этой общине нашли себе в символическом языке своеобразное выражение: связанные между собою в общину лица называются братьями, а в отношении к Божеству — чадами Бога.

Из этого характера религиозного мирозерцания могут быть поняты его главные типы и их отношения друг к другу. Эволюция вселенной, имманентность мирового разума в жизненных порядках и в беге природы, духовное Всеединое, скрывающееся за разделенным, в которое душа вкладывает свою сущность, дуализм доброго, чистого, божественного порядка и демонического, этический монотеизм свободы — все эти основные типы религиозного мирозерцания постигают божественное на основании тех отношений ценности, которые религиозное общение устанавливает между человеческим и божественным, чувственным и нравственным, единством и множественностью, порядками жизни и религиозным благом. В них мы

должны признать ступени, ведущие к философским мирозерцаниям; они переходят в типы философии. Религия, мистика предшествуют философии у всех народов, которые совсем или отчасти перешли к философии.

Эта переменна связана с более общей переменной, совершающейся в формах религиозного мирозерцания. Религиозные представления снова переходят в другое состояние сцепления. Религия и религиозное мирозерцание постепенно — ибо все эти изменения совершаются весьма медленно — принимают форму мышления в понятиях. Это не следует понимать в том смысле, что форма мышления в понятиях вытесняет мышление созерцательное. Ведь наряду с высшими формами религиозного общения продолжают существовать и низшие, которые сохраняются в каждой развитой религии в качестве ее низших слоев. Магия в религиозной процедуре, рабское подчинение наделенным магической силой жрецам, грубейшая чувственная вера во влияние религиозных мест и изображений удерживаются в одной и той же религии или одном и том же исповедании наряду с глубокомысленной мистикой, вытекающей из чрезвычайно повышенной интимности религиозного общения. Точно так же сохраняет свое значение иконопись религиозной символики наряду с теологическим образованием понятий. Но если между ступенями религиозного общения существовали отношения как между высшими и низшими, то такое отношение не существует между многосложными модификациями в формах религиозного мирозерцания. Ибо природе религиозных переживаний и опыта свойственно стремление укрепиться в своей объективной значимости, а эта цель может быть достигнута только в мышлении в понятиях. Но тут сейчас же сказывается и вся его непригодность для этого дела.

Эти процессы легче всего проследить на индийской и христианской религиозности. В философии Веданты и философии Альберта и Фомы мы имеем пред собою осуществление подобного перехода. И тут и там сказана невозможность перешагнуть через границы, заложенные в частном религиозном поведении. Из особого поведения религиозных лиц произошла интуиция, предпосылки которой коренились, впрочем, и в цикле более древних догм, о выступлении из круга рождений возмездия и переселения при помощи знания, через посредство которого душа постигает свою тождественность с Брамой. Так возникло противоречие между ужасной реальностью, в которой догма охватила в один неизбежный круг активную личность, поступок и страдание, и призрачным существом всего разделенного, которого требовало метафизическое учение. Христианство представилось вначале в догмах первого разряда: о создании мира, грехопадении, Откровении Бога, Общности Христа с Богом, Искуплении, Жертве и Блаженстве. Как эти религиозные символы, так и их отношения друг к другу принадлежат к совершенно другой области, чем рассудок. Но внут-

рения потребность настаивала на выяснении содержания этих догм и подчеркивании содержащегося в них созерцания божественных и человеческих вещей. Утверждать, что принятие христианством теорем греко-римской философии является лишь чем-то внешним, навязанным ему внешней обстановкой, значит неправильно излагать историю христианства: это явилось внутренней, заложенной в законах образования религиозности необходимостью. В процессе подчинения догм категориям мировой связи возникают догмы второго разряда: учение о свойствах Бога, природе Христа и о процессе христианской жизни в человеке. Здесь внутреннюю сущность христианской религии постигает трагическая участь. Эти понятия изолируют моменты жизни, ставят их друг против друга. Так возникает неразрешимый конфликт между бесконечностью Бога и его свойствами, конфликт его свойств между собою, конфликт между божественным и человеческим началами в Христе, между свободой воли и благостью выбора, между искуплением через жертву Христа и нашей нравственной природой. Все усилия схоластики разобраться в этих конфликтах оказываются тщетными, рационализм разрушает при их помощи догму, а мистика возвращается к первым линиям религиозного учения о достоверности. Если, начиная с Альберта, схолистика стремится превратить религиозное мирозерцание в философское и освободить последнее из-под влияния отличной по своей природе сферы позитивных догм, то она все же не в состоянии перешагнуть границ, данных в христианском общении с Богом: свойства Бога непримиримы с Его бесконечностью, а определение им человека непримиримо со свободой последнего. Та же невозможность превращения религиозного мирозерцания в философское сказывалась везде, где делалась эта попытка. Философия возникла в Греции, где совершенно независимые люди непосредственно обратились к познанию мира через общеобязательное знание. У позднейших народов она возродилась снова благодаря исследователям, которые независимо от церковных порядков поставили себе ту же проблему миропознания. Оба раза философия возникла в связи с науками и покоилась на построении миропознания на прочном основании причинных сочетаний, в противоположность к оценкам мира религией. В ней сказываются изменения внутреннего отношения.

Этот анализ показывает нам, какие черты объединяют религиозное мирозерцание с философским и какие отделяют их друг от друга. Структура в крупных своих чертах у обоих одинакова. И здесь и там наблюдается то же самое внутреннее взаимодействие между пониманием действительности, оценкой, целеустановлением и выработкой правил поведения. Та же внутренняя связь, в которой личность утверждает себя. И, наконец, в предметном понимании и того и другого кроется сила для преобразования личной жизни и общественных порядков. И так они близки и родственны друг

к другу, так совпадают в отношении области, к господству над которой они стремятся, что неминуемо должны всюду сталкиваться. Но их отношение к мировой и жизненной загадке совершенно различно, как различны религиозное общение и широкое отношение ко всякого рода действительности, как различны самоуверенный религиозный опыт и жизненный опыт, равномерно и равнодушно возвышающий до сознания все внутренние действия и поведение. В религиозности все предметное постижение и вся совокупность целеустановления определяется великим переживанием безусловной и бесконечной предметной ценности, которой подчинены все конечные ценности, и переживанием бесконечной жизненной ценности, получаемой от общения с этим невидимым предметом: ведь трансцендентное сознание духовного само — только проекция величайшего религиозного переживания, в процессе которого человек постигает независимость своей воли от всей природы; окраска, которую это происхождение налагает на религиозное мирозерцание, сказывается в каждой его черте: основная форма провидения и установления таинственно, опасно и непреодолимо проявляется в любом религиозном образовании. С другой стороны, мы видим спокойное равновесие душевных состояний, признание всего, что порождается последними, пользование отдельными науками, радость от светских жизненных порядков, но и бесконечную работу, направленную на отыскание общеобязательной связи между всем этим, и все углубляющееся постижение границ познания и постижение невозможности предметного синтеза, даного в различных состояниях, в результате чего — разочарование.

Так возникают исторические отношения между этими двумя родами мирозерцания, как они были установлены по называнию, определениям понятий и историческому содержанию. Религиозность субъективна, партикулярна в определяющих ее переживаниях, и вообще ей свойственно нечто неразложимое, в высокой степени личное, которое всякому, не участвующему в ее переживаниях, должно показаться «глупостью». Она связана с рамками, являющимися следствием ее происхождения из одностороннего, исторически и лично обусловленного религиозного опыта, внутренней формы религиозного созерцания и тенденции к трансцендентному. Но, сталкиваясь в своем культурном кругу с научными результатами, мышлением в понятиях и светским образованием, она чувствует свою беспомощность при всей своей внутренней силе, чувствует и свои границы при всех своих притязаниях на широкое влияние. Человек религиозный, достаточно чуткий для того, чтобы увидеть эти границы и страдать от этого, должен стремиться их преодолеть. Внутренний закон, по которому общие представления могут найти свое завершение только в мышлении, в понятиях, заставляет его стать на этот путь. Религиозное мирозерцание стремится перейти в философское.

Другая сторона этого исторического взаимоотношения заключается в том, что религиозное мирозерцание, его изложение и обоснование в сильной мере подготовили мирозерцание философское. Первые попытки обосновать религиозное знание оказались весьма плодотворными для философии: нужды нет, самостоятельны ли были положения, перешедшие от Августина к Декарту, важно то, что именно от Августина исходил импульс к новому теоретико-познавательному методу. Положения другого рода переходят от мистики к Николаю Кузанскому и от них к Бруно; Декарт же и Лейбниц обязаны Альберту и Фоме своим различием между истинами вечными и только телеологически понятным строем фактического. В настоящее время все больше и больше выясняется, какое сильное влияние оказали логические и метафизические понятия схоластиков на Декарта, Спинозу и Лейбница. Типы религиозного мирозерцания стоят также в самых разнообразных отношениях к типам мирозерцания философского. Реализм доброго и злого царства, как его представляла религиозность Заратустры и как он перешел в еврейскую и христианскую религии, переплетшись известным образом с расчленением действительности по линии образующей силы и материи, придал платонизму свою особую окраску. Учение об эволюции, ведущей от низших божественных существ к высшим, как оно выступает у вавилонян и греков, подготовило учение об эволюции мира. Китайское учение о духовной связи в природных порядках и индийское учение о призрачности и страданиях чувственной множественности и о правде и блаженстве единственности являются предтечами тех двух направлений, по которым должно было пойти развитие объективного идеализма. Наконец, иудейское и христианское учения о трансцендентности священного создателя подготовили тип того философского мирозерцания, которое достигло величайшего распространения в христианском и магометанском мире. Так все типы религиозного мирозерцания оказывали влияние на философское, в особенности же в них заложены основания для образования типа объективного идеализма и идеализма свободы. Гностика создала схему для наиболее влиятельных пантеистических произведений: происхождение сложного мира, сила и красота его и вместе с тем страдание от конечности и разрозненности, возвращение к божественному единству — неоплатоники, Спиноза и Шопенгауэр развили все эти схемы в философию. Идеализм свободы — это мирозерцание христианства — развил предварительно в теологии те проблемы и решения, которые затем повлияли на Декарта и Канта. Все это объясняет нам, почему религиозные писатели находят себе место в исторической связи философии и получают даже название философов, но также и то, почему ни одно религиозностью обусловленное произведение все же не имеет права на место в связи философии, в которой воз-

возможности общеобязательного решения философских проблем развивались по законам внутренней последовательной диалектики.

2. Взгляд на жизнь поэтов и философии

Всякое искусство освещает в отдельном и ограниченно данном такие отношения, которые выходят за его пределы и придают ему поэтому более общее значение. Впечатление возвышенности, которое производят фигуры Микеланджело или звуковые образы Бетховена, вытекает из особого характера вкладываемого в эти образы значения, последнее же предполагает такое душевное состояние, которое, представляя собой нечто прочное, сильное, всегда наличное и связанное, подчиняет себе все, что касается его. Есть одно искусство, которое способно выразить при помощи своих средств больше, чем такой душевный строй. Все другие искусства связаны воплощением чего-нибудь чувственно данного, в этом их сила и их ограниченность; одна только поэзия свободно властвует во всем царстве действительности и идей, ибо в языке у нее есть средство для выражения всего, что может появиться в душе человеческой: внешних предметов, внутренних состояний, ценностей, волевых установлений, — и в этом ее средстве — слове — уже содержится синтез данного в мышлении. Если, стало быть, где-нибудь в произведениях искусства находит себе выражение мирозерцание, то это, во всяком случае, будет иметь место в поэзии.

Я попытаюсь возникающие здесь вопросы разобрать так, чтоб не было надобности затрагивать различия эстетических и психологических точек зрения. Все поэтические произведения, от случайной народной песенки до «Орестей» Эсхила или «Фауста» Гете, сходны в том отношении, что все они изображают событие. Это, в свою очередь, мы берем в том смысле, что оно включает в себя как переживаемое, так и пережитое, как собственный, так и чужой опыт, как традиционное, так и настоящее. Изображение какого-нибудь события в поэзии есть недействительное отражение реальности, заново пережитое и предлагаемое нам для повторного переживания, извлеченное из сочетаний действительности и отношений нашей воли и нашего интереса к ним. Поэтому оно не вызывает никакой фактической реакции: события, которые в другом случае побудили бы нас к действию, здесь не нарушают безвольного отношения наблюдателя, от них не исходит ни задержание воли, ни давление на нее, и, пока кто-нибудь находится в сфере искусства, его душа свободна от всех тяжестей действительности. Стоит нам какое-нибудь переживание перенести в это царство теней, как процессы, которые оно вызывает в читателе или зрителе, будут совсем не теми, какими они были бы в переживающих их лицах. Чтобы точнее понять эти процессы, мы отделяем процессы повторного переживания от процессов, сопровождающих в качестве следствий понимание

чужой жизненности: процесс, по которому я воспринимаю чувствования и волевые напряжения Корделии, отличается от восторга и сочувствия, вытекающих из этого повторного переживания. Простое понимание какого-нибудь рассказа или драмы уже предполагает процессы, выходящие за рамки процессов, протекающих у данных лиц. Читатель поэтического рассказа должен совершить в себе все процессы взаимодействия между субъектом и предикатом, между предложением и предложением, между внешним и внутренним, между мотивами и поступками и, наконец, между последними и следствиями, чтобы быть в состоянии превратить слова отчета в картину происшествия, а последнюю — во внутреннюю связь. Чтобы понять фактическое, он должен подчинить его общепредставлениям и общим отвлечениям, содержащимся в словах. И чем больше читатель углубляется в этот процесс, тем дальше выходят процессы воспоминания, апперцепции и взаимоотношения за рамки того, что высказано писателем в рассказе. Они превращаются в нечто, чего он не сказал, но что он хотел вызвать в читателе. И, может быть, это ему даже было важнее того, что сказано. Читатель схватывает в рассказанном общие черты жизненного обстоятельства, которые уясняют значительность рассказа. Точно так же зритель дополняет драму, которую он видит или слышит со сцены; пред ним открывается одна сторона жизни в том, как в драматическом действе человеческие поступки подчиняются судьбе, господствующей над ними. Он относится к тому, что здесь происходит, как к самой жизни: истолковывает и подчиняет отдельное его связи или как частное — совокупности данных. При этом — для него, может быть, совсем и не заметно — им руководит поэт; из представленного события он заставляет его подчеркнуть нечто выходящее за его рамки. Таким образом, получается, что как эпическая, так и драматическая поэзии представляют какое-нибудь событие читателю, слушателю или зрителю так, что до сознания доводится его значительность. Ибо какое-нибудь событие воспринимается как значительное только тогда, когда оно открывает нам что-нибудь в природе жизни. Поэзия — это орган жизнеразумения, а поэт — ясновидящий, проникающий в смысл жизни. Здесь встречаются чуткость воспринимающего и творчество поэта. Ибо в последнем происходит тот таинственный процесс, благодаря которому жесткий и угловатый сырой материал какого-нибудь переживания согревается и переплавляется в ту форму, которая делает его значительным в глазах воспринимающего. Шекспир читает у Плутарха биографии Цезаря, Брута, Кассия, Антония и связывает их в одну картину какого-нибудь происшествия. Вот взаимно освещаются характер Цезаря, Брута, Кассия, Антония; в том, как они друг к другу относятся, кроется необходимость, и если за этими великими личностями разглядеть головы жадных, безрассудных и рабских масс, то уясняется, каков должен

быть исход конфликта, разыгрывающегося между главными лицами. Поэт знает Елизавету, знает царственную природу Генриха V, знает и других королей всякого рода, и его душе открывается некая существенная черта человеческих вещей, которая приводит в связь все факты, сообщенные у Плутарха, и подчиняет данное историческое событие этой связи как частное: это — победоносное начало господствующей над действительностью и неколеблющейся властной природы над республиканскими идеалами, которые не находят больше республиканцев. Так понятое, прочувствованное и обобщенное, это общее жизненное отношение превращается для него в мотив трагедии. Ибо мотив есть не что иное, как жизненное отношение, поэтически понятое во всей его значительности. Этому мотиву присуще внутреннее стремление так приспособить друг к другу характеры, события и действия, чтобы упомянутая общая черта в природе вещей была видна без того, чтобы поэт ее высказал или даже мог высказать. Ибо в каждой общей черте жизни скрывается отношение к значению жизни вообще, т. е. нечто совершенно неисследуемое.

Теперь мы имеем ответ на вопрос о том, поскольку поэт высказывает жизневоззрение или мировоззрение. Всякое лирическое, эпическое или драматическое стихотворение возвышает отдельный опытный факт до размышлений о его значительности. Этим оно отличается от фабричного товара, служащего развлечению. К его услугам все средства для того, чтобы показать ему значительность, не высказывая этого. Значение события должно найти себе выражение во внутренней форме поэтического произведения — это условие должно быть выполнено всяким поэтическим произведением. Обычно поэтическое произведение как-нибудь и дает общее выражение значительности того, что происходит. Некоторые из наиболее красивых лирических стихотворений и народных песен зачастую скромно выражают чувство состояния; но наиболее глубокое впечатление получается тогда, когда чувство жизненного момента, закономерно развиваясь, все расширяется и находит себе выражение в сознании значительности его: у Данте и Гете этот прием доведен до крайних границ поэзии мышления. В рассказах события внезапно прекращаются и свет мысли падает на них, или разговор, как, например, в мудрых словах Дон Кихота или Мейстера и Лотарио, освещает значение происходящего. В драме в бурное действие вплетаются размышления действующих лиц о себе и о происходящем и освещают душу зрителя. Некоторые великие поэтические произведения идут даже дальше. Они связывают идеи о жизни, как они вытекают из событий, при посредстве разговора, монолога или хора в связное и общее понимание жизни. Греческие трагедии, «Мессинская невеста» Шиллера, «Смерть Эмпедокла» Гёльдерлина могут служить выдающимися примерами этого.

Но поэтическое произведение немедленно покидает свою область, как только оно пытается, освободившись от переживаний, вообще высказывать мысли о природе вещей. Тогда возникает промежуточная форма между поэзией и философией, влияние которой совершенно отлично от влияния собственно поэтических произведений. Боги Греции или идеалы Шиллера представляют собою в качестве внутренних переживаний, протекающих согласно закономерности чувства, истинную глубокую лирику, между тем как другие знаменитые стихотворения Лукреция, Галлера, Шиллера принадлежат к промежуточной форме, ибо они берут надуманное, украшают его ценностями чувства и облачают его в образы фантазии. Эта промежуточная форма завоевала свое право на существование большим влиянием, но она не чистая поэзия.

Всякая истинная поэзия связана своим предметом, отдельным переживанием, с тем, что поэт узнает в себе, в других и во всякого рода традициях о человеческих событиях. Живой источник, откуда течет ее знание значительности этих событий, — это жизненный опыт. Эта значительность представляет собою нечто большее, чем ценность, познанная в событии. Ибо согласно структуре душевной жизни причинная связь в ней составляет одно с ее телеологическим характером, согласно которому ей свойственна тенденция к воспроизведению жизненных ценностей и к живому отношению ко всякого рода побудительным ценностям. Поэтому поэт черпает свое вдохновение из жизненного опыта и расширяет его, когда он тоньше, чем это было до сих пор, видит знаки, указывающие на внутреннее содержание, или когда он заново подмечает в характере смесь черт, или же когда он впервые наблюдает своеобразное отношение, вытекающее из природы двух характеров, — короче, когда он открывает какой-нибудь новый нюанс жизни. Из таких элементов создается его внутренний мир. Он следит за историей страстей и за развитием самого разного рода людей. Он расчленяет мир характеров по сходству, различию и типам. Все это принимает высшие сложные формы, когда он схватывает крупные общие черты в индивидуальной или социально-исторической жизни. Этим, однако, еще не достигнут высший пункт жизнеуразумения. Поэтическое произведение будет тем зреее, чем больше мотив, состоящий в таком отношении к жизни, будет возвышен до отношения ко всей совокупности жизни в ее связи: тогда оно предстанет пред нами во всем своем объеме и обнаружит свои высшие идеальные отношения. Всякий великий поэт должен пройти это развитие; так шло, например, развитие от односторонне сильного произведения «Рабство и любовь» или от первых отрывков «Фауста» к «Валленштейну» и к позднему произведению Гете.

Подобное размышление о значении жизни может найти свое полное обоснование только в познании божественных и человеческих вещей,

а свое завершение — в идеале образа жизни. В нем заложена тенденция к мирозерцанию. Развитию этой внутренней черты в поэте способствуют окружающие его учения о жизни, философии и науки. Но что бы он от них ни заимствовал, происхождение его мирозерцания придает последнему своеобразную структуру. Оно непринужденно, всесторонне и жадно стремится вобрать в себя всю действительность в отличие от мирозерцания религиозного. Его предметное понимание природы и первичного порядка вещей зиждется всегда на углублении в значительность жизни, и именно это придает его идеалам свободу и жизненность. Философ будет тем научнее, чем тщательнее он отделяет способы отношений и расчленяет мирозерцание; поэт же творит из совокупности всех своих сил.

Если способности и окружающая обстановка побуждают поэта к выработке мирозерцания, то в отдельном произведении оно может обнаружиться в весьма ограниченных размерах. Сильнее всего оно проявляется не в прямом высказывании, которое никогда не может быть исчерпано вполне, а в энергии, с которой множественное связывается в единое, части — в одно целое. Внутренняя форма всякого истинного поэтического произведения, вплоть до мелодии стиха и до ритма в смене чувств, определяется сознательностью поэта и его века: типы принятой техники в разных поэтических произведениях должны быть поняты как выражение индивидуальных и исторических различий в способе постижения жизни. Поэтому высшее влияние истинно великих писателей достигается только тогда, когда обращается внимание на связь, в которой находятся выраженные в их отдельных произведениях жизнеотношения. Когда за первыми сильными произведениями Гёте последовали «...Тассо» и «Ифигения...», они произвели довольно слабое впечатление, и то на ограниченный круг лиц; когда же братья Шлегель и их романтические единомышленники раскрыли их внутреннюю связь и показали взаимодействие между стилем и жизненным строем, это сильно повысило влияние Гёте. Этот факт показывает всю неосновательность плоского предрассудка, утверждающего, что влияние произведений искусства страдает от эстетического и литературно-исторического понимания.

Формы поэтического мирозерцания отличаются безграничной сложностью и подвижностью. Из совместного влияния того, что привносит поэту его век, и того, что он творит из собственного жизненного опыта, возникают для него извне прочные узы и границы его мышления. Но внутреннее тяготение истолковывать жизнь из опыта о ней всегда наталкивается на эти границы. Даже в тех случаях, когда поэт, подобно Данте, Кальдерону или Шиллеру, получает систематический остов своего мышления извне, эта сила преобразования все же никогда не умолкает в нем. Чем свободнее он черпает из опыта жизни, тем больше оно находится под вла-

стью самой жизни, которая открывается ему все с новых и новых сторон. Так, история искусства открывает нам все те бесконечные возможности чувствования и постижения жизни, какие содержатся в человеческой природе и в ее отношениях к миру. Религиозное отношение, образующее общины и создающее традиции, и характер философского мышления, выражающийся в непрерывности прочных понятий, очерчивают мирозерцание в прочные типы; поэт же и в этом отношении истинный человек: он свободно предоставляет себя влиянию жизни. В человеке обыкновенном уразумение жизни слишком слабо для того, чтобы он мог занять прочную позицию в современной анархии мирозерцаний; в поэте же, наоборот, влияние различных сторон жизни слишком сильно, и его чуткость к ее нюансам слишком велика, чтоб он мог всегда удовлетворяться каким-нибудь одним ограниченным типом мирозерцания.

История поэзии показывает нам рост стремления и способности понимать жизнь из нее самой. Влияние религиозного мирозерцания на поэтов отступает как в отдельных народах, так и во всем человечестве на задний план; влияние научного мышления, наоборот, беспрерывно увеличивается; борьба мирозерцаний между собой поглощает у каждого из них все больше и больше власти над душами; дисциплина мышления беспрерывно уменьшает силу фантазии у высококультурных народов. Таким образом, интерпретация действительности вещей без предрассудков превращается для поэтов почти в методическое правило. Все ныне существующие течения поэзии стремятся разрешить эту задачу, каждое — по-своему.

Из этих свойств поэтического взгляда на жизнь и поэтического мирозерцания вытекает историческое взаимоотношение между поэзией и философией. Структура поэтических воззрений на жизнь совершенно отлична от расчленения философского мирозерцания в понятиях. Правильный переход от одного к другому невозможен. Тут нет никаких понятий, которые можно воспринять и развивать дальше. И все же поэзия влияет на философское мышление. Поэзия подготовила возникновение философии в Греции и ее вырождение в эпоху Возрождения. От нее исходит правильное, беспрерывно длящееся влияние на философов. Она первая развила в себе объективное рассмотрение мировой связи и этим подготовила философское отношение. Неизмеримо огромно влияние, исходившее в этом направлении от Гомера. Поэзия стала образцом свободного блуждания взора по всей шире мировой жизни. Ее интуиции о людях стали материалом для психологического анализа и никогда не могли быть всецело им исчерпаны. Поэзия выражала идеал высшего человечества свободнее, радостнее и человечнее, чем на это когда-либо была способна философия. Ее жизневоззрение и мировоззрение определяли строй жизни многих великих философов. Новая радостность художников Возрождения

превратилась в философии, начиная с Бруно, в учение об имманентности ценностей в мире. «Фауст» Гете содержал новое понятие о всесторонней способности человека погрузиться в целое: и так наглядно, сильно и могуче выражена эта мысль, что, наряду с идеалом трансцендентальной школы, сказалось и его влияние в стремлении философии к возвышению человеческого существования. Исторические драмы Шиллера оказали сильное влияние на развитие исторического сознания. Поэтический пантеизм в Гете подготовил развитие пантеизма философского. А под каким сильным влиянием философии, с другой стороны, находится вся поэзия! Философия вмешивается в интимнейшее дело поэзии — выработку жизневоззрения. Она предоставляет ей свои готовые понятия и свои стройные типы мирозерцания. Она оплетает поэзию узами опасными, но без которых все же обойтись нельзя. Эврипид изучал софистов, Данте — средневековых мыслителей, Расин исходил из Порт-Рояля, Дидро и Лессинг — из философии эпохи Просвещения, Гете углубляется в Спинозу, а Шиллер становится учеником Канта. И если Шекспир, Сервантес, Мольер не пленены ни одной определенной философией, то все же их произведения пронизаны бесчисленными тонкими влияниями философских доктрин как необходимыми средствами фиксации разнообразных сторон жизни.

III. Философское мирозерцание. Попытка возвысить мирозерцание до общеобязательности

Итак, мы видели, что тенденция к развитию жизневоззрения и мирозерцания объединяет религию, поэзию и философию. В этом историческом взаимодействии развилась философия. С самого начала в ней была сильна тенденция к общеобязательному воззрению на жизнь и мир. Везде, где в различные моменты восточной культуры развитие приводило религиозное мирозерцание к философии, эта тенденция оставалась доминирующей и подчиняла себе всю остальную философскую работу. Когда затем в Греции философия выступила в полной сознательности, то уже в старопифагорийской школе и у Гераклита проявилась та же тенденция — охватить все существование в одно мирозерцание. И все дальнейшее развитие философии на протяжении двух тысячелетий было проникнуто тем же стремлением, пока, наконец, начиная с конца XVII века, одна за другой не выступили новые попытки Локка, Лейбница и Берклея. Правда, ей приходилось все это время вести борьбу против чувственного рассудка, против светских людей и позитивных исследователей. Но эта оппозиция ее стремлению была как бы внешней. Центральный пункт работы скептицизма, исходившего изнутри самой философии, из размышлений о методах и размерах познания, коренился в отношении к той же неразрушимой потреб-

ности нашего духа; отрицательное отношение скептицизма к этой потребности явилось причиной недействительности его. И мы видели, что даже в те два века, которые продолжали работу Локка, Лейбница и Беркля, в философии продолжало существовать внутреннее отношение к проблеме общеобязательного мирозерцания. Кант, величайший из мыслителей этих двух столетий, был как раз больше всех во власти этого отношения.

Это центральное место мирозерцания в философии может быть установлено также и на ее отношении к двум другим историческим силам. Оно объясняет как факт непрерывной борьбы религиозности с философией, так и то, что поэзия, которая так много ей дала и так много от нее заимствовала, могла сохраниться только в процессе непрерывной внутренней борьбы против властных притязаний абстрактного миропонимания. Был ли, может быть, Гегель прав, когда он утверждал, что религиозность и искусство являются второстепенными формами развития сущности философии, призванными все больше и больше переходить в высшие способы сознания философского мирозерцания? Решение этого вопроса зависит главным образом от того, достигла ли когда-нибудь своей цели воля к научно обоснованному мировоззрению.

1. Структура философского мирозерцания

Философское мирозерцание, как оно возникло под влиянием стремления к общеобязательности, должно по структуре своей существенно отличаться от мирозерцания религиозного и поэтического. В отличие от религиозного оно универсально и общеобязательно. В отличие от поэтического мирозерцания оно представляет собою силу, стремящуюся преобразующе влиять на жизнь. Оно развивается на широком основании, опираясь на эмпирическое сознание, опыт и опытные науки, согласно законам образования, выраженным в отражении переживания, как предметов в мышлении — в понятиях. Когда энергия дискурсивного умозаключающего мышления, в котором всегда содержится отношение высказывания к предмету, проникает в глубины переживаний, весь мир чувствования и волевого поведения принимает предметную форму понятий о ценностях и их отвлечениях, мыслей о целях и правилах, выражающих связанность воли. Роды предметов, соответствующие различным отношениям, расходятся. Во всякой сфере, определяемой каким-нибудь основным поведением, образуется систематическая связь. Отношения обоснования, как они существуют между высказываниями, требуют для познания действительности прочного масштаба очевидности. В сфере ценностей из этого вытекает переход мышления к допущениям объективных ценностей и даже к требованию безусловной ценности. Точно так же в сфере нашего волевого поведения мышление успокаивается только тогда, когда оно добивается высшего

блага или высшего правила. Моменты, образующие жизнь, вкладываются, таким образом, благодаря обобщению понятий и генерализации положений в системы. Обоснование как форма систематического мышления сцепляет в каждой из этих систем все прозрачнее и совершеннее составляющие ее члены. Высшие понятия, которых достигают эти системы, — всеобщее бытие, последняя причина, безусловная ценность, высшее благо — синтезируются в понятии телеологической мировой связи, в котором философия встречается с религиозностью и художественным мышлением. Так возникли по внутренним законам образования основные черты телеологической схемы миропонимания, и точно так же сущность самого предмета обусловила продолжительность этой схемы до конца Средних веков и ее естественное влияние по сегодняшний день. На ее основе или в оппозиции к ней дифференцировались основные формы философских мирозерцаний.

Когда мы охватываем мирозерцание в понятиях, обосновываем его и возвышаем до степени общеобязательности, то мы называем его метафизикой. Оно расширяется и принимает многосложные образы. Индивидуальность, условия, нации, век вызывают как у поэтов, так и у философов неопределенное количество нюансов мировоззрения. Ибо возможности влияния мира на структуру нашей душевной жизни безграничны, точно так же постоянно меняются в зависимости от состояния научного духа и средства мышления. Но непрерывность, связывающая процессы мышления, и сознательность, характеризующая философию, объединяют группы систем между собой, сильнее подчеркивают близость различных мыслителей между собой или их противоположность к другим группам. Так, в классической греческой философии проявился антагонизм между телеологической метафизикой и ее естественной системой, с одной стороны, и мирозерцанием, ограничивающим миропознание пониманием действительности по отношениям причины и следствия, — с другой. И по мере того как впоследствии, начиная со стоиков, все больше и больше выступала во всем своем значении проблема свободы, все яснее отмежевывались системы объективного идеализма, в которых причина вещей детерминирует мировую связь, от систем идеализма свободы, в которых переживание свободной воли удерживается и проецируется в саму мировую причину. При этом выработался ряд основных типов метафизики, коренящихся в существенных различиях человеческих мирозерцаний. Они охватывают большое множество мирозерцаний и систематических форм.

2. Типы философского мирозерцания

Историческая индукция, при помощи которой должны быть установлены эти типы, не может быть изложена нами здесь. Эмпирические признаки, из которых исходит эта индукция, кроются во внутреннем средстве мета-

физических систем, в отношении преобразования, согласно которому одна система обуславливает другую, в сознании мыслителей о своей взаимной близости и противоположности друг к другу, но главным образом — во внутренней исторической непрерывности, с какой подобный тип развивается и все глубже обосновывается, и, наконец, в том влиянии, которое исходит от таких типических систем, как системы Спинозы, Лейбница или Гегеля, Канта или Фихте, Даламбера, Гоббса или Конта. Среди этих типов имеются формы, в которых мирозерцания не достигли ясного отграничения; некоторые формы, совершенно не считаясь с последовательностью мышления, пытаются схватить сущность метафизических мотивов: такие формы оказываются всегда бесплодными в деле дальнейшего развития мирозерцания и не пользуются никаким влиянием ни в жизни, ни в литературе, как они ни сильны своим сложным основным настроением или своими техническими преимуществами. Из пестрой многосложности подобных нюансов мирозерцания значительно выдвигаются лишь последовательные, чистые, влиятельные его типы. От Демокрита, Лукреция и Эпикура до Гоббса, от последнего до энциклопедистов и современного материализма, равно как до Канта и Авенариуса, можно, несмотря на большие различия систем, проследить связь, объединяющую все эти группы систем в единый тип. Первая его форма может быть названа материалистической или натуралистической, а дальнейшее развитие последовательно, при условии критического сознания, ведет к позитивизму в духе Конта. Гераклит, строгие стоики, Спиноза, Лейбниц, Шефтсбери, Гете, Шеллинг, Шлейермахер, Гегель знаменуют собой этапы объективного идеализма. Платон, эллинистически-римская философия понятий о жизни, представителем которой является Цицерон, христианское умозрение, Кант, Фихте, Мен де Биран и родственные ему французские мыслители, Карлейль образуют ступени развития идеализма свободы. Из изложенной внутренней закономерности, проявляющейся при образовании метафизических систем, вытекает дифференциация метафизики в эти порядки систем. На это развитие и на проявляющиеся в нем модификации влияет, во-первых, изложенный нами процесс, в котором отношение к действительности занимает различные определенные позиции; так, раньше мы рассматривали позитивизм как течение, содержащее наиболее яркий тип неметафизического метода, ищущего прочного основания для познания, между тем как теперь он рассматривается нами как основанное на этом методе теоретико-познавательное преобразование мирозерцания. Далее, развитие и более тонкие нюансы типов обуславливаются процессом развития в человечестве идеальных понятий, совершающимся на основе отношений ценностей, целей и связанности воли.

Основание познания действительности лежит в изучении природы. Ибо только оно в состоянии уловить на фактах законный порядок. В связи

так возникающего миропознания господствует понятие причинности. Если оно односторонне определяет опыт, то для понятий ценности и цели не остается места. Так как в созерцании действительности физический мир так сильно превосходит мир духовный в смысле распространения и силы, что духовные единицы кажутся лишь интерполяциями в тексте физического мира; так как, далее, только познание этого физического мира пользуется математикой и экспериментом как вспомогательными средствами при достижении цели постижения, то это объяснение мира принимает форму интерпретации духовного мира из физического. Если затем, с критической точки зрения, познается феноменальный характер физического мира, то натурализм и материализм переходят в естественно-научный определенный позитивизм. Или мирозозерцание определяется отношениями чувственной жизни. Оно находится под углом зрения ценностей предметов, жизненных ценностей, значения и смысла мира: вся действительность кажется тогда выражением чего-то внутреннего, и она берется как развитие бессознательно или сознательно действующей душевной связи. Эта точка зрения усматривает во многих разделенных, ограниченных, отдельно влияющих нечто ему имманентное, божественное, определяющее явления по законам телеологической причинности: так возникают объективный идеализм, панентеизм или пантеизм. Но, когда волевое отношение определяет миропонимание, появляется схема независимости духа от природы или схема о его трансцендентности: в проекции вселенной образуются понятия божественной персональности, мироздания, суверенитета личности по отношению к мировому течению.

Каждое из этих мирозозерцаний содержит в сфере предметного понимания синтез миропознания, оценки жизни и принципов поведения. Их сила в том и состоит, что они придают личности в ее различных действиях внутреннее единство. Притягательная же сила и возможность последовательного развития каждого из них состоит в том, что оно мысленно охватывает многосложную жизнь с точки зрения какого-нибудь одного нашего отношения, согласно заключенным в нем законам.

3. Неразрешимость задачи. Уменьшение власти метафизики

Метафизика развилась среди неизмеримого богатства жизненных форм. Неустанно она переходит от возможности к возможности. Ни одна форма ее не удовлетворяет, всякую форму она превращает в новую. Тайное внутреннее противоречие, скрывающееся в самом ее существе, проявляется в каждом из ее образований и заставляет ее отказаться от данной формы и искать новой. Дело в том, что метафизика удивительно двойственное существо. Стремление ее направлено на разрешение мировой и жизненной загадок, форма ее — общеобязательность. Одной сторо-

ной своего лица она обращается к религии и поэзии, другой — к отдельным наукам. Она сама не наука в смысле отдельных наук, не искусство или религия. Она вступает в жизнь при той предпосылке, что в тайне жизни действительно имеется пункт, доступный строгому мышлению. Если он существует, как это допускали Аристотель, Спиноза, Гегель, Шопенгауэр, то философия представляет собою нечто большее, чем всякая религия, или искусство, или даже отдельные науки. Но где мы найдем этот пункт, в котором связаны познание в понятиях и его предмет, мировая загадка, а эта единственная мировая связь позволяет рассмотреть не только отдельные правильности случающегося, но и в ней мыслится ее сущность? Такой пункт должен лежать по ту сторону сферы отдельных наук и их методов. Метафизика должна, для того чтобы найти собственный предмет и собственный метод, возвыситься над рефлексиями рассудка. Попытки этого рода в сфере метафизики уже использованы и уже доказана их неудовлетворительность. Мы не станем здесь повторять всех развитых со времени Вольтера, Юма и Канта причин, объясняющих непрерывную смену метафизических систем и их неспособность удовлетворить требования науки. Я повторю лишь то, что относится к настоящему нашему изложению.

Познание действительности по причинным отвлечениям, переживание ценности, значения и смысла, волевое поведение, содержащее в себе цель волевых действий и правило задерживания воли, — таковы различные отношения, связанные в душевной структуре. Ее психическое отвлечение дано нам в переживании; оно относится к последним достижимым фактам сознания. Субъект относится этим различным образом к предметам, за этим фактом нельзя отыскать его причины. Поэтому категории бытия, причины, ценности, цели, по их происхождению из этих отношений, не могут быть сведены ни друг к другу, ни к высшему принципу. Мы можем постигать мир лишь в одной из основных категорий. Вместе с тем мы можем наблюдать в ней лишь одну сторону нашего отношения, и никогда не можем наблюдать всего отношения, как оно определялось бы связью этих категорий. Это первая причина невозможности метафизики. Если она желает сохранить себя, ей либо нужно приводить эти категории во внутреннюю связь при помощи ложных выводов или же коверкать то, что содержится в нашем живом отношении. Дальнейшая граница мышления в понятиях сказывается в рамках каждого из этих отношений. Мы не можем примыслить никакой первичной причины как безусловное к условной связи событий, ибо расположение многосложности, элементы которой относятся друг к другу однообразно, само остается загадкой, и из неизменного единого не может быть понято ни изменение, ни множественность. Мы никогда не можем преодолеть субъективного и относительного характера определения ценностей, вытекающего из их про-

исхождения: безусловная ценность — постулат, а не выполнимое понятие. Мы не можем указать высшей или безусловной цели, так как последняя предполагает установление безусловной ценности, и правило поведения, которое общеобязательно содержится во взаимной связанности воле, не позволяет выводить цели единственного или общества.

Если, таким образом, никакая метафизика не в состоянии выполнить требований научного доказательства, то философии все же остается, в качестве прочной точки, отношение субъекта к миру, согласно которому всякий способ отношения последнего является выражением какой-нибудь стороны мира. Философия не в состоянии охватить сущности мира какой-нибудь метафизической системой и доказать общеобязательность этого познания; но подобно тому как во всяком серьезном поэтическом произведении пред нами всегда раскрывается какая-нибудь новая, ранее не подмеченная черта жизни; подобно тому как поэзия, таким образом, нам открывает все новые и новые стороны жизни и мы, не находя цельного мировоззрения ни в каком из отдельных художественных произведений, все же при помощи совокупности произведений приближаемся к такому общему воззрению, — так и в типических мирозерцаниях философии пред нами предстает единый мир, каким он кажется, когда мощная философская личность подчиняет одному из способов отношения к миру все остальные, а содержащейся в нем категории подчиняет все остальные категории. Таким образом, от гигантской работы метафизического духа остается историческое сознание, которое она повторяет в себе и таким путем узнает в ней неисследуемые глубины мира. Последним словом духа является не относительность всякого мировоззрения, а собственный суверенитет по отношению к каждому из них и позитивное сознание этого, подобно тому как в цепи различных способов отношения духа для нас остается одна реальность мира, а прочные типы мирозерцания являются выражением многосложности мира.

Задачей учения о мировоззрениях является методическое изложение отношения человеческого духа к загадке мира и жизни на основании расчленения исторического процесса и в противоположность к релятивизму.

IV. Философия и наука

В процессе обосновывающей работы метафизики постоянно растет уразумение самого мышления, его форм и его законов. Исследуются условия, при которых мы познаем, а именно допущение, что существует независимая от нас действительность, доступная нашему мышлению; вера, что кроме нас существуют еще люди, которые могут быть поняты нами, и, наконец, предположение, что процессу наших внутренних состояний

во времени присуща реальность, а переживания, как они отражаются во внутреннем опыте, могут достигнуть в мышлении обязательного изображения. Уразумение процессов, по которым возникает мировоззрение, и законных оснований, оправдывающих предпосылки мировоззрения, сопровождает образование мировоззрения и непрерывно растет в борьбе метафизических систем.

Вместе с тем из интимной природы философского мировоззрения вытекает его отношение к человеческой культуре и ее целевым системам. Культура распадается по линиям внутренних отношений между миропознанием, жизнью, опытом духа и практическими порядками, в которых реализуются идеалы нашего поведения. В этом находит себе выражение душевная структурная связь, и именно она определяет философское мировоззрение. Так оно вступает в отношения ко всем сторонам культуры. А так как оно стремится к общеобязательности и всюду отыскивает обоснование и связь, то оно должно проявляться во всех сферах культуры, возвышая происходящее до сознания. Но здесь ей идет навстречу размышление, возникшее в самих целевых системах культуры.

*1. Функции философии, вытекающие из техники понятий
в культурной жизни*

Осознание человеком своих действий и стремление его к общеобязательному знанию развивалось не только через мировоззрение. Еще до выступления философов уже произошло на почве политической деятельности разделение функций государства, распределение законодательств; в практике правосудия и процесса выработались основные понятия гражданского правопорядка и уголовного права; религии выработали формулы догм, друг от друга отличные и друг к другу относящиеся; различались и роды художественного мастерства. Ибо всякий переход человеческих целевых систем к более сложным формам совершается под знаком мышления в понятиях.

Так вырабатываются и функции философии, которые ведут дальше мышление, успевшее завладеть отдельными областями культуры. Подобно тому как религиозная метафизика не отделяется никакими прочными границами от философской, так и техническое мышление, непрерывно развиваясь, переходит в философское. Везде философский дух характеризуется универсальным самоуразумением и заключающейся в нем способностью образовывать личность и производить реформы, а также присущей философу тенденцией к обоснованию и связности. Подобная функция с самого начала ничем не связана с выработкой мировоззрения, и она действительно существует и там, где метафизика не ищется или не признается.

*2. Общее учение о знании
и теория об отдельных областях культуры*

Из характера философии как самоуразумения духа вытекает другая ее сторона, которая всегда существовала наряду с ее стремлением к общеобязательному знанию. Опытное узнавание, основанное на способах отношения, синтезируется в мировоззрении в объективное предметное единство. Но если довести до сознания способы отношений в их взаимодействии с содержаниями, а возникающее в них опытное узнавание подвергнуть исследованию, то откроется другая сторона самоуразумения. Исходя из нее, мы определим философию как основную науку, предметом которой служат формы, правила и связь всех процессов мышления, а целью — достижение обязательного знания. В качестве логики она во всех областях, где выступают процессы мышления, исследует условия очевидности, которая переплетается со всеми правильно совершающимися процессами. В качестве теории познания она, исходя из сознания реальности переживания и объективной данности внешнего восприятия, исследует законные основания этих предпосылок нашего знания. В качестве такой теории она — наука.

На почве этой своей важнейшей функции она вступает в отношения с самыми различными сферами культуры и в каждой из них берет на себя выполнение самых разнообразных задач.

В сфере представления о мире и его познания философия вступает в отношения к отдельным наукам, из которых вытекают отдельные стороны миропознания. Этой своей стороной она теснее всего примыкает к логике и теории познания. При помощи общей логики она объясняет методы отдельных наук. С ее же помощью она приводит в связь возникающие в науках методические понятия. Она исследует предпосылки, цели и границы познания каждой отдельной науки. Полученные таким путем результаты она применяет к проблеме внутренней структуры и связей в двух великих группах: естественных наук и гуманитарных наук. Ни одно из отношений философии к какой-нибудь системе культуры не так ясно и прозрачно и ни одно не развивалось с такой систематической последовательностью, как это; поэтому среди односторонних определений понятия философии нет ни одного, которое казалось бы таким приемлемым, как именно это, согласно которому она является теорией теорий, обоснованием и синтезом отдельных наук в познании действительности.

Менее прозрачно отношение философии к жизненному опыту. Жизнь — это внутреннее отношение психических проявлений в связи личности. Жизненный опыт — это развивающееся уразумение и размышление о жизни. При его посредстве относительное, субъективное, слу-

чайное, отдельные элементарных форм целесообразного поведения возвышается до степени проникновения в ценное для нас и целесообразное. Какую роль играют страсти в общем обиходе нашей жизни? Какою ценностью обладает самопожертвование в естественно понятой жизни? Или слова и внешнее признание? Над решением подобных вопросов работает не только жизненный опыт отдельной личности, но он расширяется до опыта общественного. Общество — это регулятор, обнимающий жизнь чувствований и инстинктов; беспорядочным страстям оно ставит границы, вытекающие из потребностей сосуществования, в виде права и нравов; при посредстве разделения труда, брака, собственности оно создает условия упорядоченного удовлетворения инстинктов. Таким образом оно освобождает жизнь от этого ужасного господства и расчищает в ней место для высших духовных чувств и стремлений, которые могут добиться и перевеса. Жизненный опыт, накапливаемый обществом в процессе этой работы, создает все более и более приемлемые определения жизненных ценностей и создает им, пользуясь общественной санкцией, прочное положение: таким путем общество порождает из себя самого постепенность ценностей, которая обуславливает отдельное лицо. На этой социальной почве проявляется и индивидуальный опыт. Он возникает самым различным образом. Его остов образуют личные переживания, поскольку они сливаются с какой-нибудь ценностью. Далее, мы научаемся, наблюдая в качестве зрителей за страстями людей, ведущими их к крушению и, последовательно, к крушению их отношений к другим личностям, и страданиями, которые отсюда вытекают. Этот жизненный опыт мы дополняем историей, которая в крупных своих чертах открывает нам судьбу человеческую, и поэзией; последняя в особенности знакомит нас с горестным и вместе с тем сладостным напряжением страсти, ее иллюзией, ее разрушением. Все вместе ведет к тому, что человек становится свободнее и доступнее страданию и счастьем от погружения в великие объективности жизни.

Как ни неметодичен этот жизненный опыт вначале, он все же должен, по мере того как он начинает сознавать значение и границы своих приемов, возвыситься до методического уразумения, стремящегося преодолеть субъективный характер определений ценностей. Так он переходит в философию. Все этапы, лежащие на этом пути, усеяны произведениями, трактующими о жизненных ценностях, характерах, темпераментах, образе жизни. И подобно тому как поэзия является важным звеном в разработке учения о темпераментах, характерах и образе жизни, так и это чтение в душах людей, эта собственная переоценка ценностей предметов и ненасытимая жажда понять подготавливают более сознательное понимание значения жизни. Гомер — учитель размышляющих писателей, Эври-

пид — их ученик. На этом же основании развивается и своеобразная религиозность. Опыт о жизни и огромная сила проникновения в иллюзию, присущую всем посторонним благам жизни, заставляют всякого религиозного гения отдаться трансцендентному миру. Религиозное переживание было бы пустым и нелепым, если бы на почве пережитой тщеты, низости или по крайней мере ничтожности человеческих вещей, разлук и вытекающих из них страданий не совершалось через них возвышение к святому, как бы удаление из этого проклятого круга. По этому пути к одиночеству шли Будда, Лао-цзы и, как показывают отдельные места Евангелия, Христос; Августин и Паскаль также вступили на него. Наряду с науками и историческим строем жизни жизненный опыт образует реальную основу философии. Личный момент величайших философов покоится на этом опыте. Очищение и обоснование опыта образуют значительную и влиятельнейшую составную часть философских систем. Особенно ясно это заметно на Платоне, стоиках, Спинозе и в более ограниченном объеме на Канте, если связывать его «Антропологию» с его предыдущими произведениями. Так возникает в философии система имманентных ценностей жизни и система предметных побудительных ценностей; первые примешиваются к состоянию души, вторые присущи чему-то внешнему, обладающему способностью порождать ценности жизни.

Наконец, философия находится во взаимодействии с практическим миром, его идеалами и его строем жизни. Ибо она ведь не что иное, как уразумение воли, ее правил, целей и благ. Воля находит свое выражение в строе жизни хозяйственной, правовой, государственной, в области господства над природой и нравственности. И только на них, стало быть, может быть вскрыта сущность волевого поведения. Они все проникнуты отношениями целеустановления, связанности и правила. Отсюда вытекает глубочайшая проблема философии в этой области: великий вопрос о том, выводимы ли правила из целей. Мысль, до которой поднялся Кант своим категорическим императивом, может быть развита далее так: в нравственном мире существует лишь одно безусловно прочное, а именно то, что взаимная связанность воли, в условленном соглашении или молчаливом допущении наличности взаимности, обладает безусловной обязательностью для всякого сознания; поэтому правомерность, честность, верность, правдивость образуют прочный остов морального мира; ему подчинены все цели и все правила жизни, даже доброта и стремление к совершенству подчинены в следующей постепенности должствования: от обязательного нисходит к моральному требованию доброты и самопожертвования другим, а оттуда — к личному совершенствованию. Устанавливая сферу влияния нравственных идеалов и отделяя связующее начало долга от подвижности целей, философский анализ морального

сознания тем самым определяет и условия образования целевых систем в обществе. Объясняя фактичность жизненных порядков, как они описаны и исследованы в гуманитарных науках, из структуры индивидуума и общества, выводя из телеологического характера последних их развитие и законы их образования, но ставя все эти необходимости под упомянутый нами верховный закон связанности воли, философия превращается во внутреннюю силу, толкающую человека к развитию и к совершенствованию его жизненных порядков, и вместе с тем дает и прочные масштабы для них в нравственных правилах и в реальностях жизни.

Бросим теперь с этого пункта еще раз взгляд на философское мировоззрение. Только теперь мы можем обозреть всю широту его основания. При этом ярче выступает то значение, которое имеет жизненный опыт при образовании мирозерцания. Далее выясняется, что в великих областях, обусловленных различным характером душевного поведения, содержатся проблемы, которые обладают самостоятельным значением и которые можно рассматривать совершенно независимо от положения занимаемого ими в рамках мировоззрения.

Итак, из отношений философии к различным областям человеческой жизни вытекает ее право не только обосновывать и связывать знание, относящееся к этим областям, и эти отдельные науки, в которых консолидировалось знание, но и разрабатывать эти области в особых философских дисциплинах, как философия права, философия религии, философия искусства. Не подлежит никакому сомнению, что каждая из этих теорий должна быть почерпнута из исторического и социального соотношения сил, составляющего область искусства или религии, права или государства, и постольку ее работа совпадает с работой отдельных наук. С другой стороны, ясно, что всякая философская теория подобного рода, которая вместо того, чтобы почерпать из самого материала, держится лишь того материала, который предлагается отдельными науками и который она лишь местами подвергает проверке, не имеет права на существование. Но в силу ограниченности человеческих способностей специальный исследователь лишь в редких случаях будет так твердо владеть и логикой, и теорией познания, и психологией, чтобы, исходя из них, философия не могла внести ничего нового в его исследования. Оправдывается подобная философская теория лишь как нечто временное, вытекающее из неудовлетворительного состояния нашего времени. Задача же исследования внутренних отношений наук между собою, от которых зависит логическое построение каждой из них, всегда останется важной частью функций философии.

Дальнейший разбор философии как науки недоступен в предлагаемом очерке, так как последний занят лишь изложением отдельных дисциплин, в которых совершается это воплощение функций философии.

3. Метафизический дух в науках и в литературе

Влияние метафизики непрерывно уменьшается, между тем как функции философии при обосновании и связывании мышления в отдельных областях культуры все увеличиваются. На этом взаимоотношении покоится значение позитивистической философии Даламбера, Конта, Милля, Маха: ведя свое происхождение от специальных наук, позитивистическая философия продолжает их метод и всюду накладывает масштаб их общеобязательного знания. В другой области философское мышление Карлейля и Ницше положительно в том смысле, что оно стремится обобщить и обосновать способ поведения, содержащийся в жизненном опыте и разработанный поэтами и писателями. Естественно поэтому, что философия именно благодаря этим своим свободным приемам, добивается все большего и большего влияния на всю духовную жизнь последнего времени. Методический дух, обобщающий и связывающий науки, определивший исследования Галилея, Кеплера и Ньютона, проник затем на основе позитивистического направления Д'Аламбера и Лагранжа во французские науки о природе и на почве натурфилософии и кантовского критицизма продолжал влиять в Эрнсте фон Бэре, Роберте Майере, Гельмгольце и Гертце. И именно этот философский дух особенно резко проявился со времени великих социалистических теоретиков в отдельных науках об обществе и в истории. Характерно для настоящего положения философии то обстоятельство, что наиболее сильное влияние исходит не от систем, а именно от этого свободного философского мышления, проникающего науку и всю литературу. Ибо и в последней такие писатели, как Толстой или Метерлинк, пользуются значительным философским влиянием. Драма, роман, а теперь и лирика превратились в носительниц сильнейших философских импульсов.

Философский дух проявляется всюду, где мыслитель, свободный от систематических форм философии, подвергает проверке то, что выступает в человеке, как отдельное, как темный инстинкт, авторитет или вера. Он там, где исследователи при помощи методического сознания сводят свою науку к ее законным основаниям, стремятся к обобщениям, связывающим несколько наук. Он там, где жизненные идеалы и ценности подвергаются новой проверке. Все, что, беспорядочно или враждебно сталкиваясь, выступает в рамках какой-нибудь эпохи или в сердце человека, примиряется мышлением; темное разъясняется, непосредственно стоящее одно возле другого приводится в связь. Этот дух не оставляет ни одного чувства ценности и ни одного стремления в их непосредственности, ни одного предписания и ни одного знания — в обособленности: за всем значимым он отыскивает основания его значимости. В этом смысле XVIII век называл себя философским: он имел на то право в силу проявившегося в нем господства разума

над темным, инстинктивным, бессознательно творящим и в силу сведения им всех исторических образований к их происхождению и праву.

V. Понятие сущности философии. Перспективы истории и систематики философии

Философия оказалась воплощением весьма различных функций, которые вместе составляют сущность философии. Функция всегда относится к какому-нибудь телеологическому сочетанию и обозначает совокупность проявлений, совершающихся в рамках этого целого. Это понятие не взято из аналогии с органической жизнью и не показывает первоначальной способности. Функции философии относятся к телеологической структуре занимающегося философией субъекта или общества. Это проявления, в которых личность обращается в себе к самой себе и вместе с тем оказывает и внешнее влияние; в этом отношении они родственны проявлениям религиозности и поэзии. Итак, философия есть проявление, вытекающее из потребности духа в уразумении своих действий, потребности во внутренней стройности поведения, прочных форм своих отношений к целокупности человеческого общества; вместе с тем она является функцией, заложенной в структуре общества и необходимой в целях совершенствования жизни, т. е. функцией, равномерно проявляющейся во многих людях и объединяющей их в социальную и историческую связь. В этом последнем смысле она является системой культуры. Ибо признаками последней служат единообразие проявлений во всех индивидуумах, входящих в систему культуры, и связанность индивидуумов, в которых это проявление совершается. Если эта связанность принимает прочные формы, то в системе культуры возникают организации. Из всех целевых связей связь философии и искусства наиболее слабая, ибо функции, выполняемые художником или философом не обусловлены никаким строем жизни: их сфера — сфера высшей свободы духа. Если принадлежность философа к организациям университета и академии и увеличивает его заслуги перед обществом, его жизненным элементом все же остается свобода его мышления: она никогда не должна быть ограничена, от нее зависит не только его философский характер, но и доверие к его безусловной правдивости, т. е. его влияние.

Наиболее общее свойство, присущее всем функциям философии, коренится в природе предметного понимания и мышления в понятиях. С этой точки зрения, философия представляется лишь наиболее последовательным, сильным и синтезирующим мышлением; ее ничто не отделяет от эмпирического сознания. Из форм мышления в понятиях вытекает, что суждение стремится к высшим обобщениям, образование и распреде-

ление понятий — к ним архитектонике, простое отношение — к всеобъемлющей связи, а обоснование, наконец, — к первичному принципу. В этой своей области мышление направлено на предмет, общий всем мыслительным актам различных лиц, на ту связь чувственных восприятий, в которую упорядочивается множественность вещей в пространстве и многообразие их изменений и движений во времени — на мир. Миру подчинены все чувствования и волевые действия через посредство местного определения принадлежащих им тел и вплетающихся в них составных частей мирозерцания. Все цели, ценности, блага, коренящиеся в этих чувствованиях и волевых действиях, являются частями мира. Он объемлет и человеческую жизнь. Стремясь выразить и связать всю совокупность воззрений, переживаний, ценностей и целей, как они даны в эмпирическом сознании, опыте или опытных науках, мышление идет навстречу понятию мира, возвращается к мировому принципу, мировой причине, стремится определить ценность, смысл и значение мира, требует мировой цели. Везде, где этот метод обобщения, упорядочения в целом и обоснования освобождается, побуждаемый к тому тяготением к знанию, от частных потребностей и ограниченных интересов, он переходит в философию. Далее, везде, где субъект в этом же смысле возвышается до уразумения своего поведения, это уразумение будет философским. Основным свойством всех функций философии будет, стало быть, стремление духа выйти за связанность определенными, конечными и ограниченными интересами и подчинить все происшедшие из ограниченной потребности теории одной общей идее. Эта черта мышления опирается на его закономерности, она соответствует потребности человеческой природы, не допускающей прочного разграничения, радости, получаемой от знания, потребности в последней прочности положения человека в мире и, наконец, стремлению к преодолению связанности жизни ограниченными условиями. Всякое душевное состояние ищет себе прочной точки, освобожденной от условности.

Эта общая функция философии находит себе выражение, при различных условиях исторической жизни, во всех тех проявлениях, которые были рассмотрены нами. Из сложных условий жизни возникают некоторые функции, отличающиеся особенно большой энергией. Таковы развитие мировоззрения до общеобязательности, размышления знания о самом себе; взаимоотношение теорий, образующихся в отдельных целевых системах, с системой всякого знания; наконец, проникающий всю культуру дух критики, универсального синтеза и обоснования. Все они оказываются отдельными проявлениями, вытекающими из единой сущности философии. Ибо последняя приспособляется ко всем моментам в развитии культуры и ко всем условиям ее исторических состояний. Этим объясняются непрерывная дифференциация ее проявлений и та гибкость и под-

вижность, с которой она то расширяет систему, то все свои силы направляет на одну проблему и всю свою энергию на новые задачи.

Мы достигли той границы в изложении сущности философии, откуда мы можем осветить ее историю и объяснить ее систематическую связь. Ее история была бы понята, если б из системы функций философии уяснились порядок последовательности, по которому выступают проблемы в условиях культуры, и возможности их разрешений. Если б было описано, в главных его стадиях, углубляющееся уразумение знания о себе и если б, наконец, история проследила, как возникающие в целевых системах культуры теории приводятся синтезирующим философским духом в связь познания и благодаря этому развиваются дальше и как философия создает в гуманитарных науках новые дисциплины, которые она потом уступает отдельным наукам. Если б она показала, как особый характер философских мировоззрений вытекает из состояния сознания эпохи и характера наций, и вместе с тем отметила бы и постоянный рост великих типов мировоззрения. Так история философии ставит пред систематической философской работой три проблемы: основоположение, обоснование и синтез отдельных наук — и задачу удовлетворения неутолимой потребности в уразумении бытия, причины, ценности, цели и их связи в мировоззрении независимо от того, в какие формы выльется и в каком направлении пойдет это удовлетворение.

Литература

Наиболее выдающиеся философы-мыслители все высказали свое мнение о сущности философии в особых сочинениях, или в особых главах своих трудов, или по крайней мере в отдельных местах в них. Мы погребши бы против относительной ценности этих мнений, если бы мы особо отметили здесь, скажем, все посвященные этому вопросу отдельные сочинения. А если бы мы для экономии места или для наглядности стали производить выбор между этими мнениями или хотя бы только между отдельными сочинениями, то это шло бы вразрез со стремлением к объективности, которое положено в основу настоящей работы. Позволим себе только отметить, что идеи изложенного здесь учения о мировоззрении давно уже высказаны были мною в моих работах, помещенных в «Archiv der Geschichte und Philosophie» и в «Berichte der Berliner Akademie der Wissenschaften».

II
ОТДЕЛЬНЫЕ ДИСЦИПЛИНЫ

АЛОИЗ РИЛЬ

ЛОГИКА И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Введение

Название «Логика» было дано группе близких по содержанию сочинений Аристотеля впервые школой его, от нее же исходит и имя «Органон» для полного собрания сочинений учителя, названного так по общей цели, которую им приписывала школа. Из двух частей, на которые распадается «Органон», более ранние — «Топика» и «Аналитики»; только эти последние соответствуют дисциплине, которая поныне известна под именем логики, а именно: Первая Аналитика соответствует нашей формальной логике, или учению об элементах логики, Вторая — современному учению о методах и теории познания, которые у Аристотеля еще не были отделены друг от друга. Благодаря тесной связи с топикой, объяснявшейся силлогистической формой также диалектических выводов, уже в древности были распространены превратные воззрения на сущность логики. Дело в том, что только топика, это промежуточное звено между риторикой и настоящей логикой, действительно является технической или практической дисциплиной. Объект топики — диалектический спор. Указать правила этих споров — такова задача топики; поэтому она, на что указывает и само название, исследует общие принципы опровержения и учит, каким образом оспаривать данные определения и положения. В качестве искусства переубеждать топика стоит наряду с риторикой, искусством диспутировать. Воззрение, будто чистая логика тоже есть инструмент знания, орудие к творчеству познания, переносит на весь «Органон» то, что правильно только относительно части его. Впоследствии это воззрение неоднократно сказывалось в различных определениях логики: логику определяли как учение о мышлении, как учение об искусстве мыслить, как нормативную науку, долженствующую предписать мышлению его, т. е. свои законы; логику сравнивали даже с этикой, а иные предпочли назвать ее медициной духа. В противовес этому воззрению мы настаиваем

на чисто научном характере логики и полагаем, что имеем при этом право сослаться на самого Аристотеля. Аристотель нигде не излагает своих выводов в силлогистических формах, и поэтому ясно, что он не считал эти формы образцами или нормами, по которым мы должны умозаключать. Он относил их к теории умозаключения, по его мнению, они даже исчерпывают эту теорию; они служат для того, чтобы обнаружить внутреннюю необходимую связь процесса доказательства посредством разложения его, которому в большинстве случаев должно предшествовать дополнение в виде включения новых положений. Аристотель вообще не знает «норм» мышления. Даже принцип противоречия для него прежде всего принцип вещей, а именно верховный принцип, и лишь вследствие этого закон относящегося к вещам мышления. Так как невозможно, чтобы что-нибудь в известном направлении относилось и вместе с тем не относилось к одной и той же вещи, то невозможно, чтобы два противоречиво противоположных высказывания об одном предмете оба были истинны, и ни один человек со смыслом и разумением не может одновременно утверждать и отрицать что-либо в одном и том же направлении; иначе он сам был бы такой невозможной вещью с двумя противоположными, друг друга исключаящими предикатами.

Основание логики и возведение ее на степень самостоятельной научной дисциплины следует считать, пожалуй, крупнейшей из заслуг Аристотеля и, во всяком случае, самой прочной его заслугой. Логические учения Аристотеля послужили руководством для всех последующих времен вплоть до современности, и сомнения в правильности их никогда не возникало даже там, где ограничивали или иначе определяли их значение. По длительности своего влияния одни только «Элементы» Эвклида могут сравниться с «Органом» Аристотеля. В этих двух главных творениях из научного наследия Древнего мира с одинаковой силой проявился гений эллинов в области формальной науки, их гений и вместе с тем характерная для него ограниченность: исключительное оперирование неподвижными определениями и фигурами, в котором, можно сказать, обнаружилось родство греческого ума с греческим архитектурным и пластическим искусством. Внутри этих пределов древние греки в своей логике и геометрии создали для всех времен образцы строгости понятий. Современная логика связана поэтому с Аристотелем не одним только историческим интересом. Кант дошел даже до такого утверждения: подобно тому как со времени Аристотеля логике не пришлось сделать ни одного шага назад, ей до сих пор не удалось также подвинуться ни на один шаг вперед, и, по всей вероятности, ее следует признать законченной и завершенной. Уже в эпоху Канта это суждение не вполне соответствовало истине, еще менее возможно раз-

делять его в наше время, но, несмотря на это, следует признать, что для логики и поныне существенно важно обращаться к Аристотелю, особенно для ориентирования в вопросах о задаче логики, ее положении в системе наук, отличии от психологии, отношении к теории познания, т. е. в тех принципиальных вопросах, по которым еще не достигнуто полное единомыслие.

Несомненно, что Аристотель понимал логику как общее учение о науке, как теорию теорий и что при основании ее он исходил из методологической точки зрения. «Аналитики» занимаются исследованием вопроса, что делает науку наукой. Исследуется научное доказательство, предмет исследования — доказуемое знание: так Аристотель сам определяет задачу своего главного сочинения по логике. Одной части этой двойной задачи, научному доказательству в формальном отношении, посвящена Первая Аналитика, а Вторая — рассматривает те основные предпосылки, на которых зиждется и по содержанию своему необходимое знание. Обе части вместе составляют учение Аристотеля о достоверности познания, его аподиктику. Называется же вся дисциплина, как формально-логическая, так и гносеологическая, «аналитикой» — по своему методу разложения доказательств на соответствующие формы умозаключений и сведения научного познания к его принципам.

Центральное место занимает в ней теория силлогизма. Логика Аристотеля построена на силлогизме; все ее дальнейшие учения группируются вокруг процесса умозаключения. Умозаключения разлагаются на суждения, суждения — на понятия: таким образом, Аристотель, исходя из силлогизма, приходит к чисто логическому учению о суждениях и понятиях. В Первой Аналитике о суждениях идет речь, лишь поскольку они играют роль посылок, из которых имеют быть выведены заключения; то, что в них выражаются вещественные отношения, совершенно не принимается во внимание, подобно тому как понятия рассматриваются здесь лишь как составные части суждений, как термины или пределы посылок, а следовательно, и заключения. Благодаря этому простому приему логическая теория Аристотеля становится независимой от всяких дальнейших предположений о природе и происхождении понятий, независимой даже от его собственного предположения о том, что в понятиях становятся доступными познанию общие сущности вещей. Термин в заключении не имеет ничего общего, по крайней мере непосредственно, с понятием сущности, этим продуктом сократовско-платоновской философии понятий. Таким путем была очерчена задача чистой, или формальной, логики логика была отдельна от психологии и поставлена впереди теории познания, которая у Аристотеля неотделима от метафизики.

А. ЛОГИКА

І. Задача логики

Форма науки сама составляет предмет особой науки, и эта наука — логика — всегда одна и та же, совершенно независимо от разнообразия объектов знания. Именно вследствие этого логика не может теоретически основываться на какой-либо одной науке, например на психологии, и только в такую эпоху, которая справедливо гордится большими успехами в области психологического исследования, можно было на минуту проглядеть это простое обстоятельство. Чтобы решить уравнение, нам не нужна психологическая теория математического представления, мы даже не могли бы воспользоваться такой теорией для этой цели. Равным образом самое точное знание психических процессов и актов суждения и умозаключения еще не дает нам возможности сделать правильное заключение или доказать правильность данного заключения. Безразлично, обладаем мы таким знанием или нет, — убеждение в необходимости заключения, во всяком случае, не из него вытекает и им даже несколько не усиливается; только рассмотрение связи суждений и отношения входящих в состав их понятий дает нам это убеждение. Такова независимость логики от психологии. Разве только во введении в логику уместны психологические рассуждения, да и то только для того, чтобы показать различие между логикой и психологией и этим считать свою задачу исчерпанной. Логика — такая же объективная наука, как и наиболее ей родственная наука — математика. Вводящие в заблуждение и двусмысленные ходячие определения логики, как-то: наука о разуме, учение о законах мышления и т. п., не могут изменить истинной ее природы, и вместо того, чтобы судить по словам логиков, лучше было бы обращать внимание на приемы их. Прием же у всех всегда один и тот же: объективный анализ формы научного изложения, а не субъективный анализ процессов знания. Да и как можно было бы обосновать какое-нибудь логическое положение, скажем, правильность определенного вида фигуры умозаключения, психологически, посредством наблюдения соответствующей деятельности субъекта? Ведь такое положение ставит мыслительной деятельности субъекта требование, которое исходит из объекта мышления и с которым наше мышление должно соотноситься. Если же мы все-таки хотим в логике говорить о законах мышления, то мы должны понимать под ними не естественные законы мышления, которые, по всей вероятности, очень сложны, как и самый процесс мышления, а также не непосредственно нормы мышления, потому что нормами логические законы становятся только через употребление. Законы

мышления в смысле логики — это законы мыслимого, предметного вообще, и постольку логика есть наука о простейших отношениях объектов мышления, своего рода математика познания. Единственный принцип логики — это закон тождества, или — выраженный отрицательно — закон противоречия; анализ мыслимого посредством принципа тождества — вот точное определение чисто формальной части логики. Психология же, как и всякая другая единичная наука, относится к логике, как субстрат исследования, но не как фундамент его.

Между наукой и логикой существует тесная связь. Только немногие отдельные положения логического учения об элементах остаются с тех пор, как они были найдены, неподверженными влиянию прогресса научного познания и изменения его целей, да и то новые обстоятельства создают отчасти новый взгляд на их значение. Что же касается учения о методах современной науки, то с соответствующим античным, т. е. греческим, учением оно совпадает только в самых общих чертах. Древнему миру, если не считать отдельных следов в пифагорейской и платоновской философии, неизвестно было понятие математического закона природы. Наука, или философия, древности обращалась к понятиям формы вещей, к более близким созерцанию понятиям родов и видов их. Она стремилась к классифицирующему обобщению посредством абстракции. Расчленение понятий на их объемные части и рассмотрение объемных отношений играет в античной логике ту же роль, какую в эвклидовой геометрии играет разложение фигур и вообще исследование отношений протяженности геометрических образований. Из умозаключений древняя логика занималась также преимущественно прямыми, или дедуктивными, и притом она изучала и исследовала законы тех их видов, которые образуются путем подчинения понятий. Теория индуктивных выводов, напротив, находилась в зачаточном состоянии, да только в новое время и могла возникнуть потребность в такой теории. В логике древних, их геометрии и даже их статике мы имеем пред собой творения и откровения одного и того же научного гения, и поневоле хочется, употребляя образное выражение, в котором образ, пожалуй, имеет больший смысл, нежели простое сравнение, говорить о статическом употреблении понятий в древности в противоположность динамическому и эволюционному их употреблению в новейшей науке.

II. К критике аристотелевской логики

В построении своей логики и Аристотель не мог не быть связанным состоянием современной ему науки и задачами, которые она себе ставила. В силлогистической логике не без основания усмотрели параллель

метафизике субстанциальных форм, понятий, объявленных сущностями и причинами. Однако эта связь обнаруживается у Аристотеля впервые при применении логических форм к проблемам теории познания. Принципу умозаключения, который Первая Аналитика положила в основу теории силлогизма, только Вторая Аналитика приписывает реальный смысл. Здесь впервые выставляется требование, чтобы среднее понятие в умозаключении в действительности соответствовало причине. Таким образом, умозаключение становится «аподиктическим», логическая необходимость совпадает в нем с реальной, или онтологической, и силлогистический вывод какого-нибудь положения может быть принимаем за изображение образования и формы самих вещей, за адекватное выражение определения их качеств посредством форм понятий. Отсюда становится понятным, что Аристотель должен был прийти к преувеличенной оценке силлогизма, открытие которого он справедливо вменяет себе в заслугу. Если наши понятия о видах и родах не простые ступени абстракции, а понятия общих сущностей или вещей, то отнесение единичного к должному виду, а следовательно, и к должному роду действительно составляет реальный успех познания. Новое, «иное по сравнению с уже имеющимся», что дается таким отнесением, состоит не в познании фактического свойства, которое осталось бы неизвестным без силлогизма, а в раскрытии основы или причины выраженного в заключении соотношения. Сократ умирает по своей человечности, и вот силлогистически должна быть познана необходимость этой смерти, а не самый факт ее, и возражения, какие Милль делает против силлогизма, основываясь на этом школьном примере бессмертного смертного человека, во всяком случае, неправильны по отношению к аристотелевскому силлогизму. Следует, однако, признать, что если бы Аристотель не принимал неизменные формы в природе за действующие принципы и цели вещей, он, вероятно, и в логике не стал бы придавать такого значения подчинению и подчиненности понятий и не исключил бы с самого начала из круга своего исследования не основанные на подчинении формы умозаключения (на которые имеются указания уже у Платона). Теория таких несиллогистических форм умозаключения, которые приводят к столь же необходимым выводам, как и силлогистические формы, поставила логику перед новыми, отчасти до сих пор еще не решенными, задачами.

По Аристотелю, силлогизм представляет единственный истинный тип всех дедуктивных умозаключений, т. е. заключений от общего к частному. Вся традиционная логика, понятно, придерживалась твердо этого воззрения. Мы только удивляемся, что разделял его даже Милль. И по Миллю также силлогизм, который он, впрочем, понимает как заключение от частного к частному, является руководством для всех «рационативных» умо-

заклучений, и теория его есть главная часть дедуктивной логики. Но это воззрение непосредственно может относиться только к первой аристотелевской схеме умозаключения, к первой силлогистической фигуре, и то, строго говоря, только к первому ее виду с общеутвердительным заключением: «Барбара» — таково характерное название, которое ненамеренно дала ему схоластическая логика. Этот вид, если не понимать его слишком формалистически, действительно составляет подходящую логическую форму для существенных групп наших дедуктивных умозаключений. Мы пользуемся им, когда применяем законы природы к новым случаям, которые не были предусмотрены при установлении этих законов; по тому же виду мы делаем выводы о классификационных признаках вещи. Другого способа приходиться силлогистически к общеутвердительным положениям не существует. Но главное — это то, что этот вид силлогизма есть единственное чистое и непосредственное выражение принципа аристотелевского силлогизма. Среднее понятие в нем, действительно, и по общности своей является средним понятием, а что касается посылок, то уже из отношения их к среднему термину явствует, какая из них играет роль большей и какая меньшей посылки, в то время как во второй и третьей фигурах это приходится определять внешним путем, принимая во внимание заключение. Далее, в этих обеих фигурах заключение выводится не путем подчинения, а в одной — посредством противопоставления, в другой — посредством выключения объемной части, общей обоим крайним понятиям; во второй фигуре имеются значащие виды с отрицательными меньшими посылками, в третьей — значащие виды с частными большими посылками, т. е. без настоящих больших посылок; в первом случае нет подчиненности, во втором — подчинения. Сам Аристотель считает поэтому только первую свою фигуру совершенной, по себе доказательной формой умозаключения, и к ней он сводит свою вторую и даже третью фигуры, не замечая их своеобразности и явно прибегая при этом к искусственным построениям. Итак, Аристотель, по существу, знает только один вид дедуктивного умозаключения — первую фигуру. Вполне естественно, что все нападки на силлогизм, которые появились уже к концу древней эпохи и значительно усилились при возникновении новой философии, были направлены на эту первую фигуру и ее главный вид — модус Барбара.

Поскольку силлогистика связана с предположением в себе существующей системы реальных понятий или общих вещей, она вместе с этим предположением может претендовать только на исторический интерес. Но мы знаем, что правила силлогистики непосредственно не основываются на этом предположении, если даже допустить, что косвенно оно влияло на их установление; в таком случае их не должна необходимо постигнуть судьба аристотелевской метафизики. В действительности

правила силлогистики несомненно имеют прежде всего регулятивное значение, или критическое, как тоже можно выразиться; они представляют «канон» умозаключения, если уж перестали быть его «органом». Никто так правильно не оценил это их значение для обычной логики, как тот мыслитель и исследователь, который больше всего подвинул науку и ее теорию за аристотелевские пределы. Логика, говорит Галилей, действительно весьма совершенное орудие для упорядочения наших аргументаций и для проверки правильности уже готовых или найденных доказательств, потому что она показывает, как из допущенных или данных посылок выводятся необходимые заключения; но она не в состоянии служить руководством к нахождению доказательств, и в этом отношении математика гораздо сильнее ее. Здесь уже заключается намек на то, что трудности представляет не выведение заключения, но отыскание посылок, а именно: в одних случаях приходится искать большую посылку, в других — сущность процесса умозаключения состоит в отыскании меньшей посылки. Открытым только остается вопрос, относится ли к предмету логики упомянутое руководство и возможно ли вообще искусство открытия. Быть может, нам приходится вместе с Галилеем так определять надежнейший способ к нахождению истины: чувственный опыт всегда предпочитать любой аргументации рассудка, что, по словам Галилея, в сущности, отвечает духу учения Аристотеля. Если бы логика действительно не в состоянии была дать что-нибудь сверх того, что она вносит ясность и определенность в наши понятия, порядок и последовательность в строй суждений, то этого практического результата было бы уже вполне достаточно для оправдания ее теории. Но логика прежде всего теоретическая дисциплина, поэтому и учение о силлогизмах должно, наряду с регулятивным значением, иметь более существенное, чисто теоретическое значение. Наши научные познания не только следуют друг за другом во времени, но и по содержанию вытекают друг из друга, и силлогизм не перестал быть составной частью нашего учения об умозаключении потому только, что мы перестали его понимать в смысле аристотелевского и средневекового «реализма».

III. Дальнейшее развитие логики

После Аристотеля учение об умозаключениях — этот главный отдел дедуктивной логики — стало развиваться дальше по двум направлениям, исходные точки которых, в сущности, были намечены уже у Аристотеля. Хотя Аристотель и был слишком связан словесным выражением понятий и положений и довольно часто смешивал словесное и логическое, но для изложения силлогистических соотношений он все-таки пользо-

вался общим способом обозначения понятий: на место понятий он ставит буквы и соединяет их в ряды, соответствующие отдельным силлогистическим фигурам. Так что Аристотель, собственно, является творцом и алгоритмической, или математической, логики, логического исчисления. Но Лейбниц первый определенно и по принципиальным соображениям вступил на путь математического изложения и понимания логических отношений. Силлогистическая форма, говорит Лейбниц, считающий ее одним из самых прекрасных и замечательных изобретений человеческого ума, это особый вид наиболее общей математики, значение которого еще слишком мало известно. Лейбниц имеет при этом в виду исчисление на основе тождественных положений; суждения он сводит к уравнениям, и уже у него мы встречаемся с принципом «квантификации предиката», по которому в каждом утвердительном положении предикат должно принимать за частный. Но попытки Лейбница все-таки еще не выходят за пределы силлогистики. Г. Буль первый преступил эти пределы, и благодаря этому он стал творцом новой дисциплины — алгебраической логики, про которую нельзя с определенностью сказать, является ли она новой ветвью математического анализа или составляет реформу старой логики. Во всяком случае, от нее нельзя отделаться презрительной кличкой: «логический спорт». Тем, что новая дисциплина показала, каким образом любую сложную систему логических положений можно разложить по одному элементу системы, она сделала теорию умозаключения независимой от числа посылок. И нельзя в качестве возражения против нее выставлять то, что она не сумела представить в виде слагаемых или множителей все, даже качественное многообразие отношений признаков и понятий. Это есть нечто, лежащее за пределами не только математического, но и логического понимания. Предметом чисто логического исследования могут быть только аналитические отношения, отношения, выражающиеся в тождестве известных частей содержания или объема понятий. Если алгебраической логике все-таки суждено оставаться предметом специального интереса, то причина этого лежит в ее неспособности выразить такие существенные различия, как различие трех фигур умозаключения. Здесь сказывается превосходство словесного выражения над алгебраическим. Язык, правда, тоже есть только символ мыслей, но он их первый и самый близкий символ; искусственные знаки, напротив, являются символами символов. Поэтому нам постоянно приходится вновь прибегать к словесным предложениям, чтобы объяснить значение знаков и указать законы, которым они должны подчиняться по нашему установлению.

Второе направление дальнейшего развития логики было указано, когда Кант, не удовлетворенный объяснением логиков о суждении вообще, включил в определение суждения признак объективного единства

сознания содержащихся в нем понятий. Реформа логики стала реформой учения о суждении. Все наши познания опытные, равно как убеждения мысли, не только выражаются в словесных предложениях или им эквивалентных формах, но они суть и суждения с логической точки зрения. Заключение тоже есть не что иное, как посредственное суждение о связи суждений. Мы поэтому не только признаем, но мы требуем, чтобы заключение было доказательно для посылок, подобно тому как посылки доказательны для заключения; однако мы оспариваем мнение, будто заключение не дает поэтому ничего нового. Познание аналитической связи тоже есть познание: если оно и не расширяет нашего знания вовне, то оно зато сообщает ему внутреннюю ясность. А там, где умозаключение состоит в применении закона природы, оно или открывает бывший до сих пор не известным факт, или объясняет известное. — Из аномалий в возмущениях планетной орбиты мы делаем *вывод* о существовании неизвестной планеты, а двойное преломление мы *объясняем* разной эластичностью кристалла по направлению его осей: в том и в другом случае умозаключение расширяет наше познание. Если умозаключение с его посылками и выводом из них следует, таким образом, рассматривать как одно целое, как особого рода суждение, «суждение о связи», то и естественные виды умозаключений следует различать по видам, или формам, суждений, т. е. форма заключения определяет вид самого умозаключения.

IV. Новое учение об умозаключении

Построить «таблицу суждений» становится благодаря этому одной из важнейших задач логики. Во главу становится разделение суждений по их объектам на два основных типа. Подобно тому, как существуют две отдельных и друг от друга отличных области познания: область, образуемая отношениями понятий, и другая — обнимающая бытие и факты, — так и суждения подразделяются на два главных класса: положения о понятиях и высказывания о вещах, или реальные утверждения. Суждение одного вида нельзя непосредственно свести к суждению другого вида, как нельзя этого сделать и с объектами их. Существенное различие обоих видов суждений между собой сказывается в различном значении общности, если мы сравниваем общие положения того и другого вида. Общее положение формы «все А суть В» означает: А, которые суть В, — суть все А; другими словами: в действительности нет такой вещи А, которая одновременно не была бы В; нет людей, которые не были бы смертны; короче говоря, класса А, который не есть В, не существует. Общность состоит здесь в эмпирической всеобщности всех наблюдаемых фактов, и умозаключение от такого общего к частному основано на принципе «dictum de

omni et nullo». Та же формула «все А суть В» применительно к положению о понятиях имеет существенно иной смысл: А необходимо есть В, — плоский треугольник в евклидовом пространстве необходимо есть треугольник, сумма углов которого равна двум прямым, т. е. здесь мы имеем пред собой рациональную и абсолютную всеобщность, совершенно не зависимую от существования или числа случаев, или от повторения понятия. Существует безусловно надежный признак для распознавания в каждом отдельном случае, какого рода общность свойственна данному положению. Уже Локк указал на этот признак: всякое положение, об истинности или ложности которого возможно достоверное познание, не относится к бытию; напротив того, частные положения, утвердительные или отрицательные, которые перестают быть достоверными, как только мы пытаемся сделать их общими, единственно имеют своим предметом действительное существование. Ни одно эмпирическое положение нельзя путем одной эмпирики превратить в безусловно общее или необходимо действительное положение; для этого в каждом случае приходится прибегать к посредничеству общего положения о понятиях в форме закона, да и тогда еще чисто эмпирический элемент в положении приходится снабжать оговоркой: впредь до дальнейшей проверки.

Из этого основного различия суждений непосредственно вытекают два главных вида умозаключений: умозаключения из положений о понятиях и умозаключения из реальных утверждений, или суждений о вещах. Если заключение представляет собой безусловно или рационально общее положение, т. е. если оно выражает отношение понятий, то и посылки должны выражать отношение понятий, быть чистыми положениями о понятиях; число посылок при этом не ограничено. Примером может служить любой ряд чисто аналитических выводов, но также и соединение аксиом в теоремы и теорем — в дальнейшие выводы по методу Эвклида. Если же заключение есть простое реальное утверждение, если оно только констатирует наличность известного факта, то и посылки, из которых сделан вывод, тоже суть простые реальные утверждения. В этом случае тоже число суждений не установлено. Но заключение может утверждать фактичность и необходимость относительно одного и того же объекта. В таком случае следует допустить, что большей посылкой служило всеобщее и необходимое положение, например математический закон природы, и что ему было подчинено фактически действительное положение; иначе заключение не могло бы одновременно иметь значение фактического и необходимого положения. Этот весьма существенный вид умозаключения, который по области его преимущественного применения можно назвать умозаключением экспериментальных наук, соответствует первому виду первой аристотелевской фигуры; Аристотелю самому был известен этот

вывод о необходимом существовании из двух положений — необходимо-го и фактического, и приходится только удивляться, что он не обратил внимания на его принципиальное значение. Единственно, в этом умозаключении одна из посылок не только занимает место, но и по значению своему является большей посылкой, и заключение вопреки обычному правилу следует здесь «сильнейшей» посылке. Уже по этому одному мы имеем здесь прогресс познания. Кроме того, по этой форме, как уже замечено, применяются законы природы или для открытия неизвестных, или для объяснения уже известных фактов. С понятием закона природы мы связываем признак безусловной всеобщности. Вопрос, насколько это правильно, относится к теории познания; для того чтобы логически оправдать заключение из такого закона, достаточно, чтобы выраженной в законе математической функции естественных величин действительно присуща была истинная всеобщность. — Особое место занимает третья силлогистическая фигура. По своему логическому значению ее заключения всегда отрицательны, даже когда они словесно облечены в утвердительную форму. На основании одного или многих примеров они отрицают мнимую всеобщность какого-либо положения. Буддизм показывает, что существуют и атеистические религии; следовательно: ложно утверждение, будто религия необходимо связана с какой-либо разновидностью теизма, и, наверно, ложно мнение о тождественности того и другого. И так как нам здесь важно только опровержение ходячего мнения, то в заключение мы опускаем пример. Не все силлогистические выводы получаются посредством подчинения, потому что в третьей фигуре возможны значащие заключения из двух общеотрицательных посылок (умозаключение Лотце), — вот другой пример, относящийся к тому же предмету нашего рассуждения. Во всех подобных случаях мы должны держать в уме положение, которое мы хотим отрицать; в самой фигуре нет этого положения, она вообще не содержит настоящей большей посылки, она только устраняет возможность употребления ложных положений в качестве больших посылок. Важная функция этой фигуры состоит в том, что она освобождает наш ум от предубеждений в виде скороспелых обобщений.

V. Логика индукции

Создание новой науки, открывшее эпоху в истории философии вообще, было и в логике началом второй эпохи — эпохи индуктивной логики. Не Бэкон, человек дилетантского склада ума и любитель разных планов, а сам творец новой науки создал и «Новый органон». Индуктивный метод Бэкона стоит даже фактически ниже аристотелевского, и если не считать небольшой поправки о принятии во внимание и «отрицательных

инстанций», то в нем нет ничего нового. Аристотель указал индукции надлежащее место. Индуктивный вывод он рассматривает как обращение дедуктивного. В то время, как дедуктивный вывод, силлогизм, при помощи среднего термина показывает, что бóльший термин принадлежит меньшему, индукция должна при помощи меньшего термина показать, что бóльший термин принадлежит среднему. Она должна находить большие посылки силлогизмов. Аристотель стремится индуктивно, посредством отдельных случаев, показать общую связь двух понятий (употребляя для этого причудливый пример понятий: обладать долговечностью и не иметь желчи); его умозаключение покоится на том, что один и тот же предмет обладает двумя различными свойствами. Бэкон, напротив, исследует различные случаи нахождения одного и того же свойства или явления (теплоты в его примере), стремясь индуктивно прийти к определению его сущности или «формы». По способу Аристотеля мы и теперь еще (если взять осмысленный пример) заключаем о связи между двойным преломлением и одноосной формой кристалла, между тем как по методу Бэкона никто еще не сделал индуктивного вывода, и даже самому Бэкону это не удалось, потому что его «таблица нахождения» теплоты оканчивается весьма характерным «и так далее».

Но ни путь Бэкона, ни аристотелевский прием не приводят к цели. Мы хотим знать, в какой зависимости находятся, если остаться при прежнем примере, двойное преломление и кристаллическая форма; мы хотим знать, как эта форма является причиной преломления, но именно этого не в состоянии объяснить одна индукция. Самое большее, что она в состоянии дать, это эмпирическое правило как материал для искомого объяснения, но не само объяснение. К этому объяснению вообще нельзя прийти путем сравнения отдельных случаев и абстракции наблюдаемых общих им признаков. Первый это познал Галилей. Он высказал мысль, что чистой индукцией нельзя дойти до какого-либо более ценного познания. Ибо если индуктивный вывод должен быть сделан на основании всех единичных случаев, то он невозможен там, где нельзя исчерпать всех случаев, и бесполезен тогда, когда он возможен. Он может только подвести итоги отдельных случаев и выразить в эмпирически общем положении то, что мы и так знаем, не прибавляя решительно ничего нового относительно познания природы этих случаев. Галилей ставит поэтому на место сравнения всех или многих однородных случаев анализ отдельного случая: абстракцию он заменяет анализом. Правильность этого приема тотчас же становится очевидной, как только мы примем во внимание, что уже каждое отдельное событие в природе, взятое само по себе, должно заключать в себе закон своего совершения. Так что обнаружение этого закона в одном случае дает понимание всех однородных случаев, и обоб-

щение является здесь следствием познания, а не наоборот — не познание следствием обобщения. Этим был найден новый вид понятий — понятий законов, и научное познание было поставлено пред новой задачей.

Аналитический метод был, собственно, не чужд и древности. Платон открыл его, по всей вероятности, когда он пытался решить некоторые геометрические задачи. В применении к проблемам чистой философии он известен под именем «гипотетического разбора понятий», как его первый, кажется, назвал Целлер, ссылаясь на изречения Платона. Метод состоит в том, что допущение, введенное с целью решения задачи, проверяется путем его последовательного развития и сравнения следствий с данным или признанным. Подчиняющей дедукции силлогизма, таким образом, противопоставляется конструирующая дедукция, а что она ведет к прогрессу познания — не нуждается в доказательстве.

Метод Галилея включает в себе этот метод Платона, Галилей только вводит существенный дополнительный элемент в виде эксперимента. Платон поверяет теоретические следствия своих допущений опять-таки на понятиях; он не выходит за пределы исследования понятий и чистой математики. Галилей, исходящий из чувственного опыта, применяет свой аналитический метод — «metodo risolutivo», который он называет ключом к изобретению, к явлениям природы, и следствия своего допущения он поверяет на опытных фактах путем эксперимента. При этом, однако, следует иметь в виду, что эти факты можно было найти, только руководствуясь теорией, которая на них должна быть проверена. И подобно тому как опыт подтверждает теорию, так теория расширяет опыт. История открытия и доказательства законов свободного падения тел навсегда останется образцом нового метода. Особенное же значение для изучения и дальнейшего развития логики приобретает эта история благодаря тому, что Галилей совершенно ясно сознавал сущность и значение примененного им метода. Наблюдая, что падающие тела приобретают увеличение скорости, или ускорение, Галилей «после долгих размышлений» для объяснения явлений падения ввел понятие равномерно ускоренного движения, увеличения скорости пропорционально времени, и отсюда вывел отношение пройденных путей ко времени. Затем он мысленно отождествляет естественное ускоренное движение падения с равномерно ускоренным движением и обнаруживает на опыте с наклонной плоскостью, что «показываемое экспериментом вполне соответствует объясняемому явлениям»; этим гипотеза была доказана, т. е. перестала быть гипотезой. Теория объясняет явления, а объясненные явления доказывают истинность теории. В этом взаимодействии опыта и мышления, в этом совместном действии, чуть ли не единстве индукции и дедукции состоит сущность экспериментального метода, хотя ее и не так легко разглядеть в более слож-

ных случаях, чем в приведенном, выдающемся и по своей классической простоте. За аналитическим методом следует синтетический — «metodo compositivo»; от мысленно и фактически простого в познании, добываемого первым методом, он идет к сложному, в чем его отличие и превосходство над методом древней науки, заключающим от общего к частному. «В философии природы, как и в математике, при исследовании сложных вещей аналитический метод должен предшествовать синтетическому», — говорил также Ньютон.

Новая логика возникла вместе с новой наукой, которая вначале была только естествознанием, или натурфилософией, как она себя сама называла. Но не следует думать, что в так называемых гуманитарных науках построение научного доказательства и нахождение его отправных точек идет другим путем, чем в области естественных наук. В последнее время были, правда, сделаны попытки резкого разграничения «наук, основанных на законах», и исторических дисциплин; говорили даже о полной их противоположности, и, пожалуй, действительно верно, что в первых познается преимущественно общее, а в исторических дисциплинах интерес сосредоточивается на единичных, даже однократных явлениях. Но из этого еще нельзя сделать вывода о дуализме методов. Если исторические науки в тесном смысле слова действительно призваны выбирать и систематизировать факты с точек зрения общедействительных культурных ценностей, то понятия этих ценностей или должны быть исходными точками, в виде каких-либо заданий или постулатов, и тогда, значит, должен применяться синтетический метод; или же они, путем обратного заключения, выводятся из исторических фактов, и, следовательно, применяется аналитический метод. Принципы материальные никогда не могут изменить общую форму научного доказательства. Разъединенные по своим предметам, науки [синтетическим] методом связуются в единство знания.

Быть методологией, показывать, какова природа знания, из каких отношений своих элементов оно состоит, — вот что навсегда останется главной задачей логики. Методологическая точка зрения в ней самая существенная, она же была и первоначальной ее точкой зрения, определявшей ее при самом возникновении. Все действительные успехи логики в новейшее время тоже были успехами в области методологии, тогда как в учении об элементах однажды установленные рубрики не удалось ничем дополнить. Мы, главным образом, имеем в виду теорию индуктивного метода (не смешивать с чисто индуктивным умозаключением), которая со времени Юма, за которым следовал Милль, заняла центральное место в логических изысканиях. Но то, чего искал Юм, исходя из основ чистого опыта, и чего он не мог найти в полном объеме, уже содержалось

в творениях Галилея и его последователей, откуда его только надлежало извлечь. Мы уже познали, что без дедукции невозможна и индукция. Сама индукция в существенной стадии своего процесса есть не что иное, как гипотетическая дедукция, догадка при помощи дедуктивного умозаключения. Так что в действительности существует только *один* процесс умозаключения, применимый в двух направлениях: прямом, отправляющемся от посылок к заключению, и обратном, ведущем назад от заключения к посылкам. И подобно тому как всякий обратный процесс имеет своим предположением прямой процесс, обращением которого он является, так и индуктивное обратное заключение основано на предположении прямого заключения. Индуктивный метод исходит из такого обратного заключения. Исследуемое явление мы рассматриваем как объяснимое известными предположениями; затем мы, руководствуясь природой явления, вводим одно из таких возможных предположений, выводим из него дедуктивно все следствия и смотрим, «совпадают ли мысленно необходимые следствия нашего (гипотетического) образа с образами естественно-необходимых следствий изображенного предмета». Чувственный опыт как исходный пункт, расширенный теорией экспериментальный опыт как конечный пункт — таковы две крайние точки, между которыми движется индукция, промежуточные же стадии процесса суть дедуктивного свойства.

Итак, логике со времени Аристотеля действительно не пришлось сделать ни одного шага назад, но по пути, предначертанному Аристотелем, она подвинулась не на один шаг вперед. Сделать для новой науки, созданной в XVII столетии и мощно развившейся во второй половине XIX века, то же, что Аристотель дал науке своего времени, — такова в общих чертах современная задача логики, а также ее программа на будущее время.

Б. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

И. Проблемы теории познания

Логика не нуждается для своего обоснования в теории познания. Как учение о форме науки вообще она представляет наиболее общую научную дисциплину, не подчиненную никакой другой дисциплине; она поэтому не допускает, да и не нуждается ни в каком дальнейшем обосновании. Но к логическим исследованиям, особенно в области методологии, примыкает ряд общих вопросов, связанных с логикой более тесно, чем с любой иной наукой, не исключая и психологии.

Логика берет объекты мышления как данные и рассматривает их исключительно со стороны отношений, в каких они находятся друг к другу, поскольку они мыслятся; вопросом о происхождении нашего предметного знания она как чистая логика вовсе не занимается. Логические истины остаются тем, что они суть, совершенно и независимо от того, откуда происходят объекты мышления; они остаются «истинами в себе» и образуют теорию достоверности познания со стороны формы. Равным образом логика в состоянии только показать, как, исходя из предположения о законосообразности всего совершающегося в природе, следует общеобязательным образом выводить законы природы и доказывать их, но существование этого предположения, а также вопрос о том, свойственна ли ему только фактическая или также и высшая необходимая общеобязательность, уже не относятся к предмету исследования логики. Принцип наших индуктивных заключений, закон всеобщей причинности, не есть чисто логический принцип; он утверждает нечто о самих вещах, поэтому он в логике никогда не может быть больше, чем постулатом нашего познания; доказательство этого постулата независимо от того, возможно ли оно или нет, во всяком случае выходит за пределы логики.

Подобного рода вопросы, не разрешаемые логикой, и составляют задачу критической теории познания. Она исследует источники нашего знания и определяет степень его обоснованности. Происхождение познания, его реальность или общеобязательность о вещах, определение его границ — таковы проблемы величайшей важности, которыми занимается теория познания. Предмет ее — наука со стороны содержания; вместе с логикой, определяющей форму познания, она образует поэтому общее учение о науке. Чрез нее философия приходит в соприкосновение с позитивным исследованием. Для философии именно она, а не метафизика является настоящей основной наукой, потому что ей надлежит сперва определить, возможно ли вообще теоретическое познание, выходящее за пределы опыта и позитивной науки. Даже исторически этот вопрос о возможности метафизики и дал толчок к возникновению теории познания. Мы оставляем в стороне вопрос, объемлет ли она сама все дальнейшие проблемы теоретической философии, но что она над всеми ими господствует — это несомненно. Из философских мировоззрений, которые возникали в течение истории, каждому соответствовал особый вид понимания сущности познания; каждое мировоззрение имеет свою гносеологическую точку зрения, независимо от того, сознавал ли это творец системы или нет. Философские системы можно поэтому распределять на основные типы и обозревать по соответствующим гносеологическим направлениям, что служит явным доказательством центрального места, какое теория познания занимает в философии и науке.

Вопрос о происхождении познания имеет двойной смысл, и оба его значения необходимо различать самым тщательным образом. Во-первых, может быть поставлен вопрос о происхождении и развитии наших представлений, и в этом психологическом вопросе первоначальное в нашем познании тоже имеет психологический смысл начального, первого во времени в образовании сознания. Мы хотим знать, как, в силу каких способностей и актов своего духа, человек дошел до своих представлений о вещах, и для объяснения этого мы пытаемся разложить психические явления на их элементарные процессы, которые в связи с внешними причинами ведут к развитию сознания. Одним словом, здесь идет речь о возникновении опыта и о приобретении познания. От этого психологического вопроса о происхождении нашего знания отличается гносеологический вопрос; в этом последнем вопросе первоначальное означает не раннее во времени, а предшествующее в порядке понятий, т. е. то, что обуславливает познание, в отличие от того, что является в нем производным. Заимствуя пример Канта в его подлинных выражениях, мы скажем, что «время как формальное условие возможности изменений объективно (т. е. в понятии) предшествует им, но субъективно и в действительности сознания это представление, подобно любому другому, возникает вследствие восприятий». В теории познания мы стремимся найти объективные предпосылки знания, а не раскрыть его субъективные источники; поэтому здесь вопрос ставится так: что содержит в себе опыт как таковой, что означает познание по понятию своему и при каких условиях опыт есть познание? Итак, психология и теория познания под вопросом о происхождении наших представлений понимают различные, даже не однородные вещи, и этого различия нельзя упускать из виду, если хотят понимать, в каком смысле Кант и до него еще Юм говорили о познаниях *a priori*. Быть априорным не значит предсуществовать до опыта в духе (Кант определенно отвергает такую «систему преформаций» духа) — это значит быть познаваемым независимо от опыта, т. е. это выражает отношение к опыту в понятии, а не во времени. Признаки априорности: истинная всеобщность и строгая необходимость — суть внутренние признаки известных познаний самих, а не следствия их возникновения из субъекта. Априоризм и учение об эволюции поэтому отнюдь не исключают друг друга, как гласит ходячее утверждение; они могут существовать вместе, их результаты не могут друг другу мешать или противоречить, потому что они относятся к совершенно различным проблемам. Наконец, мнение, будто Кант опровергнут Дарвином, настолько бессмысленно, что пора было бы перестать к нему серьезно относиться. Ссылка на развитие сознания ровно ничего не говорит против принятия познаний *a priori*. Все наши познания развиты, в том числе и те, которые по значению своему

называются априорными. Таково было и мнение Канта, который в вопросе о происхождении понятий объявил себя сторонником эволюционного учения, теории их «эпигенезиса».

II. Развитие теории познания

В «Опыте о человеческом разуме» Локка теория познания начиналась психологическим рассуждением о происхождении понятий, но Локк не развил подробно своего представления об их происхождении из внешних и внутренних чувств. Большая часть второй книги «Опыта...», трактующей об «идеях» как материале познавания, посвящена анализу содержания представлений, а в четвертой книге, теории познания Локка в собственном смысле, уже вовсе речи нет о происхождении понятий. Юм во втором, более зрелом, изложении своей теоретической философии перенес психологическую часть первого изложения в введение, и эту часть его труда можно опустить без всякого существенного ущерба для понимания главного: исследования познавательной ценности чистого опыта. Кант, наконец, поставил себе «трансцендентальную» задачу — доказать объективную общеобязательность для опыта чистых, независимых от опыта познаний. Выражаясь языком современной ему психологии, он, правда, говорит о познавательных способностях, но в действительности у него речь идет о видах познания. Так, он исследует не «чувственность» как способность субъекта воспринимать представления, а понятия пространства и времени, не рассудок и разум как силы или способности духа, а логические единицы понятий в суждениях, которые, будучи отнесены к возможному воззрению, приобретают значение категорий или понятий чистого рассудка, равно как идеи или понятия чистого разума, поскольку они рассматриваются как орудия метафизических познаний. Больше того, психологический вопрос о происхождении общих понятий познания казался Канту столь второстепенным, что он мог писать: «Откуда нам присущи эти понятия, это безразлично; (вопрос состоит в том) откуда мы заимствуем их сочетание?», т. е. другими словами: как можно доказать относительно их сочетания его общеобязательность для вещей? Нужно сжиться с этим объективным характером теории познания, чтобы понять ее особенную постановку вопроса и отличие ее метода от психологического анализа.

Гносеологические исследования господствуют в современной философии уже по количеству своему. Но и за пределами специально философии мы видим математиков и естествоиспытателей, обращающихся к теории познания. Первые занимаются преимущественно гносеологическим исследованием вопросов об основах геометрии и об отношении в ней

созерцания и мышления. Обнаруживши мыслимость неевклидовых геометрий, эти исследования подтвердили ту часть учения Канта, по которой геометрические аксиомы не суть мысленно необходимы (не суть аналитические положения, по терминологии Канта), и не опровергли вместе с тем другой его части, приписывающей им созерцательную необходимость. Естествознание, со своей стороны, пришло к результатам, которые имеют философское значение как вследствие своей принципиальной важности, так и вследствие необычайной общности. К принципу сохранения вещества прибавился в середине прошлого столетия принцип сохранения энергии — открытие наполовину философское, как выразился один естествоиспытатель. В действительности таки правильные представления о причинной связи явлений внешней природы много содействовали открытию этого принципа. Кроме принципов сохранения энергии и вещества, имеется еще третий закон, тоже относящийся к миру, доступному нашему внешнему опыту, к чувственному миру в его целом, — принцип увеличения энтропии. Стоя наряду с двумя первыми принципами, он занимает даже особое положение, поскольку это единственный известный нам закон, определяющий общее направление совершающегося в природе. Столь выдающиеся успехи в познании природы сами толкают к исследованию их основ. Но, помимо того, открытие новых фактов поставило под сомнение много общепринятых представлений и теорий естествознания, и это также заставляет естествоиспытателей приняться за новую проверку опыта и теории, этих фундаментов их научного здания. Пропась между неодушевленной и одушевленной природой, несмотря на все усилия, тоже не удалось уничтожить; виталистические гипотезы, ныне вновь получающие распространение, годятся только для того, чтобы прикрыть наше незнание, сама же пропасть благодаря им только увеличивается. Но вследствие таких попыток критика телеологической силы суждения Канта получает зато новый интерес для современности. На нейтральной почве теории познания произошло, таким образом, сближение между философией и естественными науками, сближение, которое вселяет самые большие надежды и призвано, по-видимому, преобразовать научное мышление и совершить революцию во всем нашем понимании вещей.

III. Гносеологический позитивизм

Современные гносеологические изыскания ведутся по двум главным направлениям. Одно идет по стопам Юма, хотя представители его, по-видимому, не знают этого; второе направление является сознательным следованием по пути, который Кант больше ста лет тому назад указал критике

познания. Последователи этого направления пытаются сызнова скрепить порванные нити, соединяющие философию и позитивное исследование ко взаимной их пользе. Мы сможем здесь дать характеристику только исходных точек и целей обоих направлений.

Современный позитивизм, философия чистого опыта, рассматривает и разбирает общую задачу познания как задачу-минимум, как «мышление о мире согласно принципу наименьшей меры сил»: аналогия с принципом механики возводится в норму научного мышления. Наука, согласно этому учению, создана и предназначена только для замены или экономии опыта: такова ее экономическая функция, такова ее истинная и единственная цель. Мы испытываем, говорит оно, биологическую потребность в экономизации мысли, и удача в этом направлении доставляет нам приятное чувство облегчения. Это сбережение принципов является якобы не только экономическим принципом разума, но и внутренним законом природы. Правильно, конечно, указание, бывшее известным уже одному из крупных схоластиков, что в предпосылках знания должно соблюдать наибольшую бережливость, но основа этого отнюдь не непременно чисто экономическая. Эстетическое упрощение, искусство опущения, тоже включает в себе нечто сверх экономического момента. Экономия мышления — это не гносеологический принцип, а в лучшем случае биологическая гипотеза; в качестве таковой она подлежит логическому и гносеологическому рассмотрению, — как же может она сама служить обоснованием логики и теории познания? Она, пожалуй, способна указать одно из следствий познания, но она, наверно, не исчерпывает его значения и недостаточна даже для описания его процесса. Наконец, ни один исследователь никогда сознательно не избрал ее целью своего исследования. Галилей искал проникновения в необходимость совершающегося, потому он учил сводить отношения явлений к математическим законам. Не к удобству (чтобы не употребить более резкого выражения Ламберта) избавления себя и других от опытов стремится исследователь, а всегда к пониманию фактов, к победе мысли над материей. Законы природы, конечно, служат также формулами выведения опытов, но они существуют не только для этого, и не в этой побочной функции их настоящее значение и побудительный мотив к их отысканию. Представим себе, что все факты восприятия нам уже известны и открыты нашим чувствам: если бы цель познания действительно состояла в экономии опыта, то в таком случае должна была бы исчезнуть потребность в познании. В действительности мы и тогда не перестали бы стремиться к отысканию законов, предполагая, конечно, что наш дух остался бы таким, как теперь. Факты никогда не заменят законов. Верно, что законы в известном смысле содержатся в фактах природы, — иначе они не были бы законами приро-

ды, — но одним чувственным опытом их нельзя познать. Нельзя воспринимать законы, нельзя видеть необходимость. При самом совершенном опыте знание и познание отличны друг от друга, и законы всегда составляют больше, нежели простую замену фактов.

Юм был первый, выступивший с биологическим пониманием познания, и по сравнению с его позитивизмом современная разновидность этого учения не представляет никакого шага вперед. Так как наши естественные убеждения, наш «разум», не оправдываются разумом и точно так же не могут быть доказаны посредством опыта (опыт, напротив, покоится на них), то они должны, по учению Юма, происходить от принципа более раннего и могущественного, нежели разум и опыт. Таким принципом является инстинкт, проявление воли к жизни: наши естественные убеждения суть привычки, происхождение их биологическое, поэтому они не нуждаются в логическом обосновании окольным путем длинных и всегда ненадежных аргументаций. Юм доказывал, что чистый опыт не есть познание и что науку нельзя основать на чистом опыте. Но так как он придерживался взгляда об опытном происхождении всех понятий, то он должен был в конце концов прийти к полному отрицанию возможности объективного познания, и для того, чтобы найти исход из этого полнейшего скептицизма по отношению к разуму и опыту, он их подчинил жизни и ее инстинктам.

Чистый опыт, из которого исходит позитивизм и которым он ограничивает познание, не представляет сам ничего позитивного, ничего данного; он выкроен в предвидении теории и в угоду ей и является продуктом абстракции, выдержкой только из действительно данного опыта. Нельзя выделять мышление из опыта, равно как нельзя мышление вывести из ощущений. Опыт как таковой и есть суждение, которое только пользуется ощущениями для того, чтобы при их посредстве определить какой-нибудь предмет. Уже поэтому ощущение и предмет не могут быть одним и тем же. Но имеются еще другие, более убедительные основания, почему ощущения нельзя принимать за абсолютное и их рассматривать как элементы действительного, а вещи, напротив, только как мысленные символы ощущений. Целые классы чувственных впечатлений, например тоны, обнаруживают зависимость от других элементов, их собственная природа исключает, значит, возможность рассматривать их как элементы. Что такое и где находится тон до того, как ударили по струне? Далее, если ощущения сами суть вещи, то не существует никакой правильности в следовании вещей, следовательно, не существует никакого опыта. Ощущения, как раз поскольку действительно свидетельство чистого опыта, несвязны и прерывны. В мире одних ощущений возможны следствия без причин, а также причины, остающиеся без следствий. Только если

существует мир вещей, отличный от чувственных впечатлений, получается правильное и упорядоченное следование самих ощущений. Юм должен был поэтому заставить воображение создать особого рода перцепцию для заполнения фактических пробелов между ощущениями. Настолько неизбежным является допущение объектов, отличных от впечатлений и продолжающих существовать, когда эти последние исчезают. Мысль о вещи, отличной от своего явления, кажется «ужасной» с точки зрения позитивизма, а все-таки эта мысль представляет методологическое понятие, к которому всякий, не исключая и позитивиста, необходимо должен прибегнуть при объяснении совместного восприятия одного и того же объекта разными лицами и повторного восприятия определенной вещи одним и тем же лицом. Реальность внешних вещей есть условие опыта; не эта реальность вообще лишь доказывается опытом, а опыт, напротив, возможен благодаря этой реальности.

Здесь мы подошли к проблемам Канта. Нельзя ощущать вне себя; так что для того, чтобы действительность внешнего мира была, сообразно нашему естественному убеждению, достоверна, она должна быть обеспечена уже одним только внешним восприятием; но это возможно только тогда, если общая форма внешних восприятий находится в нас как форма созерцания внешних, от нас отличных вещей. Так идеальность общей формы явления вещей объясняет реальность опыта.

IV. Гносеологический критицизм

Теория опыта Канта еще не отошла в область истории. Ее глубокие и хотя изложенные в схоластической форме, но, по существу, простые мысли оказывают свое влияние и на современное развитие теории познания. Эта теория однажды уже оживила философию знания, когда последняя дошла до полного скептицизма благодаря следованию по односторонне эмпирическому направлению; она указала ей новые пути развития, и ныне она, по-видимому, вновь призвана положить конец проникшим даже в научные круги сомнениям в надежности и реальности опытного знания как такового.

Индукции в естественных науках, заметил современный исследователь, присуща принципиальная недостоверность, каковой нет в методах математики. Она покоится на вере в всеобщий порядок вселенной — порядок, вне нас лежащий. Этого принципиального сомнения в достоверности познания природы в общем, по учению Канта, не существует. Вселенная естествоиспытателя — это мир нашего внешнего опыта, внешнего не в метафизическом смысле слова, вне нас. Он подвержен условиям, которые со стороны субъекта делают возможным, т. е. обосновывают,

опыт. И вот открытие Канта состоит в том, что высшие законы природы, принцип познания природы тождественны этим самым условиям, что они суть те основоположения, на которых покоится возможность опыта. Они, значит, необходимо обязательны относительно природы, потому что они обязательны относительно опыта природы, и не в том состоит их доказательство, что без них естествознание было бы невозможно (поскольку они имели бы значение только постулатов познания), а в том, что без них невозможен предмет естествознания — опыт. Кант доказывает это, анализируя понятие опыта.

Опыт еще не дается одними чувственными впечатлениями. Для него недостаточно также сравнения восприятий и соединения их в суждение, выражающее состояние воспринимающего субъекта. Восприятия и их соединения, сверх того, должны быть отнесены к объектам и тем быть признаны общеобязательными. «Тому самому, чему опыт меня учит при известных условиях, он, при одинаковых условиях, должен всегда учить меня и всякого другого, и обязательность этого не ограничена субъектом». Эта всеобщность, присущая эмпирическому как таковому, первоначальнее всеобщности определенных опытов; последняя основана на постоянной повторяемости одинаковых случаев, тогда как первая присуща уже каждому единичному случаю, каждому отдельному восприятию. Поэтому положение, утверждающее зависимость всякого, хотя бы однократно, изменения от какого-либо предшествовавшего ему изменения, общее положения, выражающего наступление одинаковых изменений вследствие одинаковых предшествующих обстоятельств, — закон причинности общее принципа однообразия, совершающегося в природе. Позитивное исследование занимается эмпирически данными вещами и их отношениями, но здесь, в философии опыта, рассматривается вопрос о том, при каких именно предпосылках вещи и отношения вообще становятся эмпирическими. Во всех вещах, достигающих или могущих достигнуть нашего опыта, есть нечто, познаваемое нами а priori, а именно то, вследствие чего они становятся для нас предметами опыта, другими словами, то, благодаря чему для нас становится возможным приобретать опыт о вещах. Если мы и не знаем, что такое представляют вещи сами по себе, независимо от наших восприятий, — а этого нам и не нужно знать, — то мы знаем зато, что для нас они представляют основу общеобязательности наших восприятий и, следовательно, возможности опыта.

С каждым нашим опытом связан процесс суждения. Опыт есть суждение, которое через восприятие определяет объект. Не будучи отнесены к объекту, восприятия субъективны и индивидуальны. Но отнести их к объекту может только мышление. Посему должны существовать понятия (безразлично, как они произошли или развились), в которых мыс-

лится объект вообще, т. е. первичные понятия, которые служат для суждения о восприятиях и превращения их в опыт. Пусть нам даны восприятия предметов — в них, наверно, дано влияние вещей на наши чувства, но этим они еще не познаны как предметы, да и невозможно из самого предмета познания вывести то, что нужно знать, чтобы быть в состоянии вообще познавать что-нибудь как предмет: ведь представление предмета лишь получается чрез это знание. Далее, предметы опыта не изолированы. В совокупности они образуют единство и нераздельность всеобъемлющего и всепоглощающего опыта, к которому относится весь опыт будущего и прошлого. Так что, подобно тому как для возможности опыта должны иметься понятия, в которых мыслится предмет вообще, так должны иметься и первичные соединения этих понятий: суждения а priori, определяющие существенную для опыта связь его объектов со стороны общей формы. Без таких понятий явления не имели бы для нас объектов, без таких суждений объекты не образовали бы единства опыта. Под природой мы понимаем «бытие вещей, поскольку оно определено общими законами», или всеобщую закономерность явлений, потому что вещи мы воспринимаем как явления. Но то же самое мы понимаем под опытом, ибо только чрез общеобязательное соединение явлений получается опыт в отличие от простого восприятия. Природа вообще и возможный опыт оказываются, таким образом, заменительными понятиями, и на этом основании Кант мог сказать: чувственный мир или вовсе не есть предмет опыта, или есть природа, — и обратно, прибавим мы от себя: чувственный мир есть природа, потому что он есть предмет опыта.

Про априорные основоположения, как, например, всеобщий закон причинности, никогда нельзя доказать, что они суть принципы самих вещей, но можно доказать, что они принципы опыта о вещах и потому именно они априорны, т. е. независимы от опыта, что опыт от них зависит. «В отношении предметов опыта необходимым является все то, без чего само опытное познание этих предметов было бы невозможно. Без этого первоначального отношения к возможному опыту, в котором даны предметы познания, не могло бы быть понято отношение познания к какому-нибудь объекту». Все эмпирические суждения об объектах постоянно или покоятся, или включают в себя первичное суждение, которое относит данные явления к объекту вообще. Кант исходит из этой общей точки зрения при доказательстве основоположений опыта: принципов постоянства субстанции, причинности изменений, взаимодействия вещей и процессов в общности природы.

Все эти принципы связаны между собой; они определяют, объясняют понятие законосообразности природы или опыта вообще. Они определяют общие отношения эмпирических объектов во времени как форме

явлений. Абсолютное происхождение или исчезание не может быть предметом опыта — вот на что направлено кантовское доказательство постоянства субстрата явлений; единство опыта, которое есть не что иное, как необходимое единство самого времени, было бы упразднено, если бы что-нибудь могло возникнуть из ничего или превратиться в ничто. Правда, только наблюдение может показать, что именно пребывает, что есть субстрат явлений; но, что во всяком явлении должно быть нечто, существующее во все времена и остающееся неизменным по величине, это всегда уже предполагается при наблюдении, и только при этом предположении возможен опыт во времени. Ибо изменение вообще можно себе представить только в противоположность неизменному состоянию. Что масса сохраняется — это эмпирический закон; что нечто необходимо сохраняется — это закон эмпирического. Допустим, что масса обнаружила свою изменяемость, каковое допущение делается электромагнитной теорией материи; тогда пришлось бы сказать, что она есть изменение чего-то неизменного. Основоположение постоянства субстанции, таким образом, общее принципа сохранения массы и энергии. Оно есть коррелят единства мышления во времени, посему, значит, самый общий закон всех явлений времени как таковых. Точно так же наблюдение должно показать, какое именно изменение предшествовало определенному другому изменению, но что в предшествовавшем непременно должна иметься причина происшедшего изменения, другими словами, что изменение никогда не может происходить само по себе, а только как действие предшествовавшего изменения, этого не в состоянии обнаружить никакое наблюдение. Нельзя выводить общий закон причинности из закономерного и вместе с тем объективного следования восприятий, как это делал Юм, потому что уже для познания того, какое следование восприятий действительно является объективным их следованием, нам необходим этот закон. Последовательность изменений не познается законом причинности и тем более не вызывается им — она раскрывается уже в эмпирическом созерцании самих явлений, но принцип причинности служит для суждения об объективности этой последовательности. Им определяется общая форма того, что происходит в природе, следование всякого изменения из предшествующего изменения. Беспричинное происхождение необходимо исключено из мира природы, потому что время есть форма явлений, и абсолютное начало во времени не может быть предметом опыта. Всякое событие непременно указывает, что оно чем-нибудь обусловлено, и только поэтому мы познаем его как событие — вот все, что говорит всеобщий закон причинности. Юм неопровержимо доказал, что мы не обладаем опытным знанием о сущности причины и о том, чем она производит свое действие, но мы имеем понятие о том, что значит для нашего опыта закон при-

чинности. Причинность есть основоположение опыта изменений, одна из форм, в которых восприятия определяют объект. Постоянство предмета в опыте, или субстанциальность, зависимость, или причинность, изменений и взаимодействие определяют бытие явлений во времени всеобщим, а потому объективно обязательным способом. До Канта субстанция была сущностью, причина — силой; со времени Канта постоянство субстанции и причинность суть законы опыта как такового. Закономерность только потому есть существенное предположение характера действительного, как выразился Гельмгольц, что она является предположением опыта, в котором одном имеется все, что для нас действительно.

Высшие формальные законы опыта, а значит, и природы следует рассматривать как выражения одного единственного принципа. Они выражают единство мыслящего сознания в целокупности восприятия и опыта. Здесь, в этой высшей точке философии знания, первично соединены эмпирический и чистый факторы познавания, содержание и форма опыта. Явления суть представления, получаемые от вещей, и подобно тому как они необходимо должны соответствовать общим формам созерцания, через которые они получают, т. е. становятся чувственными представлениями, так они должны укладываться в единство мышления, иначе их совсем нельзя было бы себе представлять. Подобно тому, значит, как они имеют отношение к чувственности, они должны быть изначально связаны с рассудком, с мышлением. Это значит: форма явлений должна быть такова, чтобы о явлениях можно было себе составить понятие объекта вообще. Но они в этом смысле объективно постигаемы лишь в том случае, если уже их восприятия и эмпирические отношения этих восприятий связаны между собой так, как этого требуют законы чрез восприятие возможного опыта. Ничто не может быть нами постигнуто опытом, что уже в восприятии своем не соответствует единству мышления. А посему условия опыта суть вместе с тем условия объектов, поскольку они достигают опыта. Они обязательны, если можно так выразиться, для обращенной к нашему опыту стороны самих вещей.

Кантовская теория опыта не должна быть истолковываема субъективистически. В ней нет речи ни об антропологии или психологии, ни об идеализме вещей. Но термин «трансцендентальный идеализм» дал повод к недоразумению, которое исходит от Фихте и стало популярным благодаря Шопенгауэру, и, по-видимому, его так и не удастся устранить. Учение об идеальности общих форм созерцания превратилось в учение об идеальности самих эмпирических, в этих формах созерцаемых вещей, несмотря на то, что Кант громко протестовал против этого искажения своих мыслей: он стремился именно опровергнуть идеализм в «реципированном» смысле слова. Протест был услышан, но никто все-таки не счел

нужным видоизменить сообразно с ним свое неправильное понимание. С тех пор беспрестанно приходится слышать толки о «гиперидеалистических» взглядах Канта, несмотря на то, что Кант не только утверждает, но настаивает на том, что внешним явлениям соответствуют реальные вещи, особенность которых проявляется во всех чисто эмпирических отношениях.

Пусть меняются наши основные физические понятия – ныне они, по-видимому, действительно находятся в состоянии изменения; пусть психологический анализ высших душевных функций приведет к открытию новых законов психической жизни – система нашего знания со стороны своего содержания не завершима. Но всякий будущий опыт изначально подвержен законам, без которых вообще невозможен опыт; если это опыт, то для него необходимо обязательны основоположения, определяющие бытие, развитие и сочетание явлений в моментах времени: продолжительности, последовательности и одновременности. Сюда же относится еще один закон, который, соответственно невозвратности времени, нормирует общее направление совершающегося в природе. Исключение из этих законов невозможно, потому что невозможно было бы опытное познание такого исключения. Принципы нашего опытного знания неизменны, прогрессирует только опыт под господством этих принципов.

ЛИТЕРАТУРА

А. Логика

К с. 83–85. О логике Аристотеля, кроме книги Prantl С. «Geschichte der Logik im Abendlande» I. Abschnitt IV (Лейпциг, 1855), во многих отношениях исчерпывающее сочинение Maier Н. «Die Syllogistik des Aristoteles» (Тюбинген, 1896–1900), особенно вторая часть второй половины «Логическая теория силлогизма и происхождение аристотелевской логики».

К с. 90 и др. «Дальнейшее развитие логики».

1. Сочинения о логическом исчислении: Boole G. «The mathematical analysis of logic» (Кембридж, 1847) и «An investigation of the laws of thought» (Лондон, 1854). Кроме того – Schröder L. «Der Operationkreis des Logikkalküls» (Лейпциг, 1877) и «Vorlesungen über die Algebra der Logik», 3 тома (Лейпциг, 1890–1895); новейшее сочинение: Russell. «The principles of mathematics». Т. I (Кембридж, 1903). Следует еще отметить: Couturat L. «La logique de Leibniz» (1901). – Можно, как это сделано в тексте, определять формальную, или чистую, логику как анализ мыслимого посредст-

вом принципа тождества и выразить, таким образом, тесную связь логики с математическим анализом. Это объяснение отличается тем, что в нем заключается уже указание на подчиненную роль математического анализа по отношению к логическому. Если же хотеть понимать логику как часть математики, то не должно упускать из виду, что она образует ее наиболее общую часть и по сему независима от остальных математических доктрин. Понятие числа, на коем покоятся алгебра и анализ, есть то, что отделяет логику от математики в собственном смысле слова. Логические единицы (понятия) не допускают сложения друг с другом; к ним поэтому неприменим возвратный метод умозаключения, который Пуанкаре («*La science et l'hypothèse*») считает специфически математическим методом, и ходячее выражение «тождественное счисление» следует отвергнуть, как дающее повод к заблуждениям. Впрочем, как отмечено уже в тексте, алгебраическая логика никогда не сумеет вытеснить словесную, т. е. «логическую», логику, все равно как никакая «пазилогия», или «пазилингва», не в состоянии заменить живого языка.

2. Методологические изложения логики. Из немецких авторов следует отметить следующих: Sigwart Ch. «*Logik*». Т. 1: «*Die Lehre vom Urteil, vom Begriff und vom Schluss*». 2-е изд. (Тюбинген, 1899), 3-е изд. (1905). Т. 2: «*Die Methodenlehre*», 2-е изд. (1893); Wundt W. «*Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung*». Т. 1: «*Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie*», 3-е изд. (Штутгарт, 1906); Т. 2 (в 2-х отделах): «*Methodenlehre*», 2-е изд. (1894–95); Erdmann V. «*Logik*». Т. 1: «*Logische Elementarlehre*» (Галле, 1892). — Из прежних сочинений все еще заслуживает внимания: Lotze H. «*Logik*» (Лейпциг, 1874; 2-е изд. — 1881). Из английских авторов Bosanquet B. «*Logic or the morphology of knowledge*», в 2-х т. (Оксфорд, 1888), стоит близко к воззрениям Лотце. Из прежних сочинений английской литературы исторически самым важным остается до сих пор J. Stuart Mill: «*A system of logic, ratiopnative and inductive*», впервые изданное в 1843 г. в Лондоне; по существу, важнее его W. Stanley Jevons: «*The principles of science*» (Лондон, 1874). Джевонс особенно развил теорию индукции. Из немецких логиков Зигварт принял методологию Джевонса.

К с. 96 и др. Платон и Галилей. Аналитический метод Платона и эмпирический метод Галилея не только внутренне связаны между собой, как показано в тексте, но между ними, по всей вероятности, имеется и историческая связь. Вивиани сообщает нам, что Галилей во время пребывания в Пизе усердно изучал Платона, сочинения которого он ценил неизмеримо высоко. Уже тогда он во время диспутов был опасным противником для тех, кто защищал Аристотеля против Платона. Позднее в сочинениях Галилея повсюду замечаются следы долгого и глубокого изучения Платона.

Галилей неоднократно цитирует из «Менона» место относительно анамнеза, припоминания, и дает ему свое собственное оригинальное толкование. Он относит его к познанию таких положений, которые постигаются нами самым верным и совершенным образом, т. е. к познанию математических предложений. Но в «Меноне» дано самое отчетливое изложение аналитического метода Платона. Кеплер в письме к Галилею также называет Платона и Пифагора истинными учителями своими и Галилея. Гений Платона, возрожденный в искусстве Микеланджело, содействовал, таким образом, и созданию новой науки.

К с. 96–97. Единство научного метода. — Против него: Rickert H. «Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften» (Тюбинген и Лейпциг, 1902) и «Geschichtsphilosophie» (в сборнике «Die Philosophie des 20. Jahrhunderts, Festschrift für Kuno Fischer», изд. в Гейдельберге в 1905 г.). Риккерт отличает «генерализирующую» точку зрения естественных наук от индивидуализирующей точки зрения исторических наук в широком смысле слова; но когда он первую отождествляет с пониманием, отвлекающимся от оценки, а вторую — с оценивающим пониманием и утверждает, что только для оценивающих существ имеется «история», то он, очевидно, имеет в виду историю в узком смысле, так называемую им «культурную науку», которую он противопоставляет естествознанию. Но таким образом фактически вновь создается то различие между естественными науками и науками о духе, которое Риккерт оспаривает с логических точек зрения. Общие понятия ценности, которыми историк, по требованию Риккерта, должен руководиться при выборе своего материала, указываются не исторической наукой, а философией истории, и в этом заключается признание того, что существует историческая наука без предварительного отнесения к понятиям ценности. На практике исследования историк при выборе материала действительно-таки исходит не из точек зрения ценности, а сообразуется со степенью исторического значения фактов, что, в свою очередь, обуславливается целью исследования. В зависимости от того, в какой связи историк рассматривает какой-нибудь исторический факт, совершенно меняется отводимое ему место; объективная его ценность, напротив, остается одной и той же. Правда, по Риккерту, историк не должен, собственно, заниматься оценкой своих объектов, он их только должен относить к ценностям, но психологически это неисполнимое требование, так как относить что-нибудь к ценностям и оценивать составляет один и тот же неделимый акт суждения. Так как всякое историческое событие однократно и совершилось одним единственным образом, то возможно только одно-единственное истинное историческое изложение его, как бы историки лично ни расходились в оценке

события. «Генерализирующий» метод естественных наук имеет, по Риккерту, своей целью создание системы понятий, находящихся друг к другу в отношении подчинения и подчиненности и образованных путем устранения всего индивидуального; античная натурфилософия действительно ставила себе эту цель. Но поскольку несомненно, что абстракция и анализ — различные вещи, постольку же понятие закона современной науки отличается от родовых и формальных понятий античной философии. Несомненно, что естествоиспытатель, если ему угодно, также нисходит к реальным вещам и процессам, — выводит же он законы из вещей и процессов действительности. Чтобы вернуться к реальным процессам, ему стоит только определить постоянные в своих формулах. Но в то время как естествоиспытателю даны факты и он отыскивает законы, историк, наоборот, отыскивает факты, так как они относятся к прошлому и существуют только в своих действиях, в том числе и в исторических источниках законы же, по которым он их отыскивает, имеются у него в виде данных или предположений. Но в этом заключается противоположность не методов, а только исходных точек для применения методов. Не индивидуальная точка зрения в отличие от общей, а стремление к цельности, к духовным единствам и системам отличает историю в тесном смысле от анализирующего естествознания. Но совокупность предмета, который распределяется между этими обеими областями знания, индивидуальна: это — однократная, находящаяся в едином процессе развития действительность.

К с. 102. Гносеологический позитивизм. Сочинения: *Авенариус Р.* «Kritik der reinen Erfahrung». Т. 1 (Лейпциг, 1888) и т. 2 (1890); «Der menschliche Weltbegriff» (Лейпциг, 1891); *Мах Э.* «Die Analyse der Empfindungen», 5-е изд. (Йена, 1906), «Erkenntnis und Irrtum» (Лейпциг, 1905), а также заключительные отделы «Prinzipien der Wärmelehre» (Лейпциг, 1896). — Что нужно понимать под «чистым» опытом, остается у Авенариуса неопределенным, а в его объяснении: «Чистый опыт есть опыт, к которому не примешано ничего, что само не было бы опытом» — очевидно, скрывается логический круг. Само проводимое Авенариусом различие между R — значениями («Reizen», раздражения), поскольку они предполагаются составной частью «среды», и E — значениями («Empfindungen», ощущения), которые принимаются за содержание какого-нибудь высказывания, уже есть не чистый, независимый от предположений опыт, а результат теории. Мах гораздо последовательнее: по его учению, ощущения, т. е. «цвета, тоны, теплоты, давления, пространства, времени», сами суть элементы действительного, и нет разницы между явлениями и тем, что является. Теория познания Маха есть полная противоположность учению Беркли. В то время как для последнего внешний мир не существует, пото-

му что он состоит из ощущений, а ощущения могут существовать только как «идеи» в воспринимающем их уме и только посредством него, Мах, напротив, рассматривает воспринимающий ум, «я», только как особенное сочетание единственно действительных ощущений или элементов. «Нельзя спасти я». Если под «я» здесь должно понимать только формулу сознания вообще, «слово, господствующее над всеми нашими представлениями», как его называет Кант, то его не приходится «спасать». Но если имеется в виду единая связь сознания, то это не только «особенная», но и единственная в своем роде связь, потому что она есть предпосылка для представления всякого другого действительного или возможного сочетания, — «синтетическое единство апперцепции», без которого невозможен никакой опыт.

К с. 105. Понятие опыта. Для этого места и дальнейшего ср.: *Kant*. «Prolegomena» и *Poincaré*. «La science et l'hypothèse» (Париж, без обозн. года) и «La valeur de la science». Насколько воззрения Пуанкаре близки к изложенным в тексте, видно особенно из его рассуждений относительно неевклидовых геометрий. Тезисы: первоосновы геометрии не даны логикой, но равным образом геометрия не вытекает из опыта, потому что, как ни толковать слова «геометрический эмпиризм», в них никак нельзя найти разумный смысл, — отлично согласуются с учением Канта о пространстве и геометрии. Но когда Пуанкаре добавляет: значит, основы геометрии покоятся на соглашении, но это соглашение не произвольно, — то он должен был бы ответить на вопрос: чем же оно ограничено, коль скоро не чувственными впечатлениями и не опытом? Объектом геометрии, по учению Пуанкаре, является изучение особой группы; общее же понятие группы предсуществует в духе не как форма чувственности, в противоположность мнению Канта, а как форма рассудка. Но если так, то первоосновы геометрии должны быть даны нам логикой, что противоречит первому тезису Пуанкаре. Сказать: нечто «предсуществует» как форма рассудка — ведь, очевидно, то же, что сказать: оно обосновано на логике.

Перевод И. В. Яшунского

ВИЛЬГЕЛЬМ ВУНДТ

МЕТАФИЗИКА

Введение

Гегель, говорят, сказал однажды, что из всех его учеников его понял только один, да и тот неверно. Этот эпизод, может быть, и вымышлен, но он весьма характерен для всего, что известно под именем метафизики или что, отказываясь от этого обозначения, занимает это место. Перво-го настоящего метафизика, которого знает история, Гераклита, уже древние называли «Темным», указывая этим на глубокомысленную непонятность его изречений. Даже смысл, связываемый нами в настоящее время с названием метафизики, обязан своим возникновением недоразумению. В порядке аристотелевских учебников она следовала «после физики» (μετά τὰ φυσικά), неоплатоники же истолковали это чисто внешнее обозначение, как «то, что выходит за пределы природы», и эта интерпретация удержалась по сегодняшний день.

Сами метафизики поддерживают это недоразумение тем, что многие из них не без известного пренебрежения взирают на работу эмпирических и практических дисциплин, при этом у большинства метафизиков это пренебрежение еще связывается с глубоким презрением к остальным метафизическим системам. Древний Гераклит служит и в этом отношении образцом. В одном из своих изречений, относящемся, вероятно, к современным ему философам, он называет их «людьми, которые не умеют ни слышать, ни говорить», и весьма недвусмысленно присовокупляет, что рассудок и большие знания — вещи обоюдоострые, как это-де можно видеть на Пифагоре и Ксенофоне. С тех пор с его легкой руки каждый из метафизиков объявлял свою собственную систему единственно истинной. Что причина этого явления кроется не в личном сомнении, а в своеобразии самой метафизики, было в свое время весьма верно отмечено Кантом, когда он претендовал на подобную же непогрешимость своей критической философии. Если, говорил он, наша философия выступает как философия, подобной которой еще не было, то она поступает так, «как поступают, будут поступать и должны поступать все философы, вырабатывающие философию по собственному плану».

Этих двух издревле ей присущих свойств — неясности и претензии каждой системы на исключительную обязательность — было бы, пожалуй, достаточно, чтобы дискредитировать метафизику в общественном мнении как ученого, так и неученого мира, тем более, что сюда привходит еще и третье свойство, а именно: что она, согласно всеобщему признанию, наука совершенно бесполезная. Можно добиться в свете степеней известных, ничего не зная о метафизике, можно даже очень много важного сделать в отдельных областях, посвященных познанию природы или духовной жизни, ни разу не обратившись к ней. Нет ни одной, даже отдаленной естественнонаучной проблемы, решение которой не могло бы в будущем приобрести практической ценности. Филология и история, раскрывая духовные сокровища прошлого, тем самым косвенно способствуют развитию нравственности. Даже другие части философии, как, например, логика, эстетика, этика, могут в качестве общих духовных средств образования служить рычагами жизни. О метафизике же ничего подобного сказать нельзя. Поэтому с точки зрения пользы с ней, как с отчасти лишней, отчасти отсталой псевдонаукой, боролись, начиная с великого утилитариста Фрэнзиса Бэкона вплоть до позитивизма XIX века.

Правда, метафизику склонны все эти недостатки вменять себе в заслугу, считать их достоинствами. Если их упрекают за их непрерывные споры, то они, ссылаясь на Гегеля, отвечают, что именно то и служит показателем высшей формы знания, что всякая система содержит в себе предыдущие в качестве своих упраздненных моментов. Если указывают им на бесплодность их стремлений, то они, опираясь на Шопенгауэра, возражают, что в том и состоит благородство гения, чтобы производить бесполезное. Однако подобные изречения совершенно не могут импонировать исследователю, уверенно работающему в своей резко отграниченной специальной области. Упраздненные моменты всюду существуют, но он предпочитает называть их просто ошибками и полагает, что лишь то имеет истинную ценность, что долго *не* оказывается ошибочным. Бесполезное он оставляет там, где оно служит украшению жизни, а для этого искусство, по его мнению, более пригодно, чем какая бы то ни было философия.

Спрашивается теперь: что произошло бы, если б мы, после того как мир так долго и с таким сомнительным успехом — хочется сказать: так несомненно неудачно — трудился над метафизикой, решились поставить крест над ней и надо всем, что похоже на нее, но прикрывается другим именем? Из внимания к роли, которую она играла в культуре прошлых времен, ей можно было бы, правда, отвести почетную могилу в трудах по истории философии. Но разве все задачи, которые наука еще может себе ставить, не поставлены себе, с одной стороны, естествознанием, включая математику, а с другой — историческими дисциплинами, к кото-

рым присоединяется еще и психология? Я не ошибусь, если скажу, что эти мысли сильно распространены в широких кругах научного мира — частью открыто, частью скрыто. Люди, которым присуща склонность к философским обобщениям, идут еще дальше. Они говорят: в настоящее время решать «мировые загадки» должна не метафизика, которая есть не что иное, как скрытая мифология, а естественная наука. С другой стороны, выдвигается утверждение, что истинная философия — это история, ибо ее объект — человек вместе со своими творениями — есть единственно ценная проблема философии. Партикулярный позитивизм (я позволяю себе охватить этим названием все подобные убеждения) также, стало быть, переливается самыми различными цветами, отражение которых вытекает из понятного человеческого мотива считать важнейшими те вещи, которыми занимаешься сам.

Успокоение на том или ином взгляде не может, однако, заглушить человеческое стремление обозреть весь мир, раскинувшийся за изгородью собственной области. Благодаря этому разыгрывается удивительное зрелище: в тот момент, когда старая метафизика якобы погребена, неожиданно возникает новая, которая, правда, не желает считаться метафизикой, однако так очевидно отличается всеми признаками, присущими метафизике всех времен, что волей или неволей ей приходится примириться с причислением ее к метафизике.

Историки новейшей философии уже заняты перенесением только что возникших систем в великий мавзолей бывшей метафизики и снабжением их теми ярлычками, по которым будущие поколения сумеют их отыскать. При этом в высшей степени любопытна одна особенность новейшей метафизики: за небольшими исключениями она строится не «философами», т. е. лицами, философствование которых вытекает из их профессии, а возникает среди позитивных наук, в среде физиков и химиков, зоологов и физиологов, юристов, политико-экономов, теологов и историков. Одна только филология не соблазнилась до сих пор песнями сирены, напеваемыми умозрением, отличаясь этим от своего собственного прошлого в эпоху Канта и Шеллинга. Но одно из наиболее характерных явлений настоящего времени — это то, что из всех указанных областей преимущественно пред другими занята концепцией метафизических идей наиболее точная и позитивная — область естествознания.

Можно быть какого угодно мнения об этом явлении, во всяком случае, оно говорит не в пользу мнения, усматривающего в метафизике лишь науку прошлых времен. Вместе с тем оно выдвигает пред нами вопрос о том, в чем источник умозрительного инстинкта, который, как только, казалось, исчез из философии, тем сильнее начал шевелиться в науке позитивной... Вникнув в то, к чему всегда стремилась метафизика, мы

сможем, не задумываясь, сказать: это инстинкт человеческого разума, который не может удовлетвориться познанием отдельного, а в рамках ограниченной сферы, к которой это отдельное принадлежит, приводит его в связь с другим отдельным и стремится к выработке такого мировоззрения, в котором были бы объединены в одно целое разрозненные или слабо связанные обрывки нашего знания. Это, конечно, потребность, которая не у всех людей и не во всякое время одинаково сильна, но она так же, как и религиозная и нравственная потребности, никогда не исчезнет. Можно сомневаться в том, достигнет ли когда-нибудь своей цели этот инстинкт умозрения; больше того, можно допустить, что эта цель так же, как и нравственный идеал, может только соответствовать наличному состоянию культуры и духовной жизни. Но именно ввиду того, что цель инстинкта умозрения отодвигается все дальше, чем ближе, казалось, к ней подошли, позволено не без основания сомневаться в том, что он когда-нибудь совершенно исчезнет.

Этим, однако, не вполне точно определено содержание метафизики, ибо не все попытки образования мировоззрения, вытекающие из этой потребности в единстве, мы называем метафизикой. В противном случае пришлось бы считать метафизикой все религиозные мировоззрения или поэтические образы мира, в которых душа и фантазия ищут себе удовлетворения. Но, хотя в действительности в этом случае понятия и вещи часто покрывают друг друга, мы все же ограничим собственное понятие метафизики тем, что причислим к ней лишь те попытки образования единого мировоззрения, которые вытекают из потребности *научного* познания и поэтому стремятся главным образом удовлетворить именно ее. Только ограничивая, таким образом, понятие метафизики, мы вправе причислить ее к науке как попытку дать выражение тому, что волнует современную ей науку. Итак, определение метафизики может быть сведено к следующему предложению: *метафизика – это попытка, предпринятая на почве всей совокупности научного сознания какой-нибудь эпохи или на почве наиболее выдающихся сторон содержания его, образовать мировоззрение, объединяющее составные части специального знания.* Этим определением уже сказано, что метафизика не может быть ни неизменной, ни развивающейся в одном направлении системой. Наоборот, она не только участвует в сложных судьбах научного мышления, но в ней также отражаются различные направления этого мышления, а на ее истории всегда запечатлевается преобладающее влияние тех или других определенных областей знания, служащих центром всеобщего интереса. Поэтому какая-нибудь эпоха обыкновенно порождает не *одну* метафизическую систему, а несколько, и в антагонизме подобных одновременных систем сказывается так же, как и в преобладающем влиянии определенных положительных облас-

тей, общий дух эпохи со всей сложностью ее стремлений и отличающих ее от других эпох моментов.

Тот, выше уже отмеченный нами, факт, что в настоящее время метафизический инстинкт меньше проявляется в философии, чем в позитивных науках, а среди последних естествознание занимает в этом отношении первое место, может быть поэтому понят как философское знамение нашего времени. Если это обстоятельство показывает, что потребность в единстве мышления составляющая, в конечном счете корень всякой метафизики, в настоящее время сильнее всего проявляется в естествознании, то оно вместе с тем служит и выражением того факта, что вообще с древних времен естествознание оказывало преимущественное влияние на философское умозрение, вследствие чего его влияние и теперь еще сильнее сказывается в метафизическом мышлении, чем влияние истории или инспирированной ею философии истории. Эта мощь традиции, которой не может без ущерба для собственной самостоятельности избежать отдельная личность, сказывается в данном случае в известном, в определенных рамках обязательном и для научного мышления, правиле, что нет ничего нового под луной. Это правило относится не столько к действительности, порождающей новые творения или открывающей, по крайней мере нашему рассмотрению, свои новые и новые стороны, сколько к мышлению, опутывающему своими нитями эту действительность. Объем и содержание пережитого и познанного могут обогащаться и приобретать новые формы, старые же средства мышления перетерпевают лишь незначительные изменения и вместе с ними с чудесным постоянством проходят через все времена и определенные общие воззрения, приспособляясь, конечно, к измененным условиям. Больше всего это относится к метафизическим мировоззрениям, ибо в них больше всего заметна окраска, приносимая нашим мышлением к данному изменчивому содержанию. Само собою разумеется, что это не значит, что метафизика застыла на одном месте в то время, как наше специальное познание мира и отчасти сам мир пошли дальше. История только показывает нам, что уже в сравнительно раннее время развились основные черты тех мировоззрений, между которыми еще в настоящее время движется метафизическое мышление. Поэтому, хотя древние уже давно не служат для нас образцом ни в одной какой-нибудь отдельной области природы или истории, за исключением искусства изображения, в философии они по-прежнему наши учителя и именно потому, что, чем более сравнительно упрощены внешние условия знания по содержанию и объему, тем яснее выступают общие мотивы основных мировоззрений.

И в самом деле: уже философия греков прошла те три ступени, которые можно считать общеобязательными для развития метафизического

мышления. Правда, третья из этих ступеней не успела в греческой философии достаточно резко отмежеваться от второй. Принципиальная разработка этого последнего и, поскольку это можно теперь предвидеть, не могущего быть превзойденным направления произошла лишь в новейшей философии. Те три ступени мы с полным основанием можем назвать *поэтической, диалектической и критической*. Поэтическая стадия совпадает с периодом зарождения философии. Возникнув из мифологии, она по произвольности и чувственной созерцательности своего мышления еще вполне сродственна мифу. Но господствующая в ней идея *мирового единства* и постепенно развивающаяся мысль об *имманентной миру закономерности* выводят ее за рамки мифа и постепенно готовят вторую, диалектическую, стадию. В этой стадии картина всеобщей закономерности превращается в требование *необходимости в понятиях*. Мировой закон понимается уже не как нечто внешне созерцаемое, а как внутренне понимаемое и именно поэтому не могущее быть другим. Эта имманентная мышлению необходимость относится и к истинной действительности самих вещей. Наконец, в третьей, критической, стадии все содержание миропознания подвергается критическому анализу, испытывающему отдельные элементы знания в отношении их происхождения и связи с общими функциями познания. При этом требование необходимости мышления превращается в *требование доказательства логического происхождения познания и упорядочивающих его содержание понятий*.

Эти три стадии, которые прошла метафизика в своем развитии, следовали друг за другом не только так, что между ними вплетались самые разнообразные переходные ступени, но никогда последующая стадия не в состоянии была окончательно вытеснить предыдущую. В расцвете диалектической метафизики еще продолжает господствовать поэтическая и уже показываются симптомы намечающегося критического направления. После возникновения критической философии все три направления существуют рядом. Это имеет место не только в метафизических системах философов, но и в расцветающих в отдельных дисциплинах метафизических мировоззрениях, особенно характерных для философского духа времени.

I. Поэтическая метафизика

С ясно выраженной поэтической метафизикой мы встречаемся уже у старейших греческих космологов. Она то и по содержанию своему приближается к космологической поэзии, как, например, у пифагорийцев и других теологов, состоящих в каких-нибудь отношениях с орфейским культом; то она занята разработкой понятий, как у ионийских физиков

и главным образом у Гераклита и в школе элеатов. Идея неизменной закономерности и разумности мирового процесса у Гераклита и идея неизменного бытия, скрывающегося за чувственными отражениями, у элеатов позволяет этим мыслителям предвидеть, как бы с высокой башни, впоследствии столь чреватые выводами понятия причинности и субстанции. Точно так же можно ясно проследить стремление к логическому обоснованию учений у младших ионийцев, в учении Эмпедокла и Анаксагора о качественных элементах и в системе механической атомистики Демокрита. Если атомы должны быть, то ведь проще всего свести все случающееся к толчкам и движениям атомов. Но почему должны быть атомы, почему вообще должны быть элементы? Или почему должна существовать единая изначальная материя или вечно возвращающееся течение вещей? Эти вопросы остаются без ответа, ибо они даже не поднимаются. Каждый из этих поэтических метафизиков мыслит мир по-своему, как это больше всего подходит к его эстетической или этической точке зрения. В построении этих систем господствует не закономерность строгого логического мышления, а произвол творческой фантазии. Именно этот произвол, а не более или менее фантастическая природа концепций и составляет поэтическое начало этой метафизики. В этом смысле механические вращательные движения Демокрита так же, как заполняющее пространство и лишенное всяких изменений и сложности «бытие» элеатов или в непрерывной закономерной смене вещей все разрушающий и все вновь возрождающий мировой огонь Гераклита, суть не что иное, как космологическая поэзия, отличающаяся от мифологических произведений старейших космологов и теологов лишь тем, — правда, значительным — обстоятельством, что движение мира вытекает уже не из воли и судеб человекоподобных богов, а сама природа несет в себе свои законы. Поэтому уже эта метафизика ведет весьма оживленную борьбу против политеизма народной религии, на место которой она стремится поставить монотеистическое воззрение.

II. Диалектическая метафизика

Диалектическая метафизика вытекла из поэтической не прямо (при помощи непосредственного превращения произвольных творений фантазии в логические необходимости), а своеобразно кружным путем, который, однако, при ближайшем рассмотрении оказывается весьма понятным с исторической и психологической точек зрения. Да и как могла бы возникнуть из наполовину мифологической поэзии система, оперирующая принципом логической необходимости, если б не было попытки показать, что произвол той поэзии есть не что иное, как несомненное противоре-

чие строгому обоснованию? В процессе борьбы поэтических космологий между собой выработался новый способ мышления. Происхождение диалектики коренится, таким образом, не в обосновании собственной поэзии мышления, подобным попыткам недоступной, а в опровержении чужих мирозерцаний. В этом — своеобразии позиции, занимаемой элеатом Зеноном в истории древнейшего умозрения. Орудие, при помощи которого он защищает основные идеи элеатов против ходячих воззрений на мир и против учений космологов, заимствовано им из собственного арсенала противников, которых он стремится победить при помощи впервые блестяще примененного искусства диалектического способа доказательства. Если множественность предметов, движение и изменение — понятия противоречивые, то, стало быть, все космологические произведения, предполагающие эти понятия, несостоятельны. Неизменно сущее остается только потому, что диалектика его щадит, и близок день, когда эта диалектическая борьба направится против всех космологических умозрений. В *софистике* отрицательное течение диалектики и делает этот шаг. Но, разрушая натурфилософию, она вместе с тем подвергает сомнению и нравственное мировоззрение, господствовавшее до тех пор над религией и государством. Несмотря на прочие противоречия во мнениях, космологи до такой степени единодушно акцентировали это мировоззрение, что житейские максимы, сохранившиеся, например, в изречениях Гераклита или Демокрита, отличаются друг от друга скорее благодаря различию в темпераментах этих мыслителей, чем в сущности содержания.

Эта сторона вновь возникшей и, в первом упоении своей победоносной силы, все разрушающей диалектики является той именно стороной, которая вызывает противодействие и, таким образом, приводит диалектическое мышление к службе у новых реформаторских идей. В высшей степени важно то обстоятельство, что это превращение разрушающей диалектики в позитивную, творческую, протекает под знаком нравственной и религиозной реформации. Ибо трудно предположить, чтобы на почве естественнонаучного умозрения, на которой преимущественно оперировала поэтическая метафизика, могли вырасти достаточно мощные импульсы и выработаться достаточно сильные средства для осуществления этого величайшего переворота из всех, какие когда-либо пережила история философии. Этические и религиозные интересы оказались здесь, как, впрочем, всегда, более мощными в сравнении с теоретическими вопросами. На заре развития строгого, жаждущего истины мышления этическая проблема обладала еще тем огромным преимуществом, что факты, о которых шла речь, можно было наблюдать в явлениях повседневной жизни и в требованиях гражданской жизни и [они] не нуждались поэтому ни в какой особой подготовке, чтобы стать доступными более

строгому научному рассмотрению. Этим объясняется то обстоятельство, что одно и то же лицо, *Сократ*, выступает пред нами одновременно и как нравственный реформатор своего времени, и как основатель творческой диалектики. Если впоследствии Аристотель назвал Зенона изобретателем диалектики, то это несомненно верно в самом общем смысле. Но наиболее крупный шаг по пути превращения диалектики в плодотворное, не разрушающее идеи, а созидющее идеи орудие сделан тем человеком, который пользовался удивительным искусством ведения своих бесед и усовершенствованием этого орудия для разработки проблем, всюду выступавших в практической жизни. Превратив проблемы нравственной жизни в проблемы знания, он тем самым подготовил перенесение диалектики на весь объем тогдашней науки, которая в величайшем ученике Сократа, *Платоне*, впервые привела к универсальному мировоззрению, всецело построенному на этой новой почве мышления в понятиях.

Если Зенон создал первые эвристические формы диалектики, а Сократ превратил эти формы в творческие, открывающие новые источники знания, то Платон можно считать основателем новой науки, выросшей из этого сократовского мышления, основателем диалектической метафизики. Правда, тогда еще не настало время для возведения стройного здания этой новой науки. Как ни стремился Платон культивировать в своей школе различные области отдельного знания, в особенности математику и ее приложения; как он ни стремился отыскивать пригодные отправные точки в более старых космополитических системах, у элеатов, у Гераклита и пифагорийцев, — он все же не сумел избежать поэтических дополнений, и потребность в них росла в той мере, в какой он переходил от наиболее общих проблем к частным их применениям. В «Федре», «Филебе» и «Государстве» он часто, когда средства строгого мышления отказываются ему служить, прибегает к мифу; «Тимей» же, посвященный разработке проблем, выступающих у старейших космологов, весь состоит из мифологической ткани. Таким образом, принцип диалектической метафизики выступает здесь, у ее источника, не столько в общем построении системы, сколько в отдельных, часто совершенно второстепенных рассуждениях, служащих прекрасными точками опоры для пользования диалектическим методом. Среди доказательств бессмертия в «Федоне» Платона имеется одно, не занимающее даже никакого особого места среди прочих доказательств, но так ярко отмеченное печатью диалектической метафизики, что оно содержит, собственно говоря, все, что в будущем породило в этом направлении глубокомыслие метафизиков. «Душа — так приблизительно сформулировано доказательство — это принцип жизни; но то, что, по понятию своему, имеет признак жизни, не может отличаться противоположным признаком, стало быть, душа должна вечно жить». Здесь пред нами

образец знаменитого онтологического доказательства бытия Бога: «Идея абсолютно Величайшего включает в себя, как признак, действительное существование этого Величайшего. Ибо если б этого не было, то могло бы существовать нечто еще большее, что противоречит этой идее».

Из этого онтологического доказательства бытия Бога, намеченного уже у Августина, а потом развитого и сформулированного Ансельмом Кентерберийским, вытекла руководящая идея новейшей онтологической метафизики, как она сформулирована *Спинозой* в классических словах первого определения его «Этики»: «Под субстанцией я понимаю то, сущность которого включает существование, или то, природа которого только может быть представлена существующей». Наряду с заменой теологической формы понятия более общей, философской, существенным шагом вперед является замена доказательства определением. Понятие, само себя доказывающее силой логической очевидности отличающих его признаков, не нуждается ни в каком доказательстве; стоит только определить его при помощи тех необходимых признаков, чтобы увидеть, что оно обладает действительностью. Эта мысль господствует и в последних, пользовавшихся большим влиянием на умы произведениях диалектической метафизики — в учении о науках Фихте и логике Гегеля, который выразил ее формулой: «тождество мышления и бытия». В действительности это тождество имеется налицо уже в платоновском доказательстве бессмертия из понятия души как основания жизни, но там оно скрыто за частным случаем. Онтологическое доказательство расширяет этот частный случай до понятия абсолютного бытия. Спиноза лишает его специфически религиозного значения и в своем определении, которым он основную мысль элеатов переносит из сферы поэтической инспирации в сферу диалектической аргументации, возвышает его в совершенно абстрактное понятие бывающего. Но и в новой своей форме понятие бытия неизбежно перерастает самого себя. В тот момент, когда абсолютное бытие познается как вполне тождественное мышлению, оно не может уже исключать многосложности вещей или относиться к ней отрицательно. Поэтому бесконечная субстанция Спинозы содержит бесконечную полноту форм бытия, развивающихся в действительности вещей. Понять это развитие не как данное, более не выводимое, а как такое же необходимое, как само бытие, — было задачей Гегеля, приведшей его к чудовищной попытке доказать, что весь мир явлений есть необходимое в себе развитие абсолютной идеи.

Несколько в стороне от этой разработки платоновских идей, хотя в конечном счете и родственное им, находится *реалистическое* направление диалектической метафизики, стремящееся провести мыслящее объединение понятий в более тесном общении с эмпирической действительностью. Если раньше все конечное рассматривалось сквозь призму

бесконечного, то теперь, наоборот, желают из области конечных вещей подняться в царство бесконечного. Образцовым представителем этого направления является *Аристотель*. Его метафизика действительно следует «после физики» в том первоначальном значении слова, по которому понятия вытекают из отдельных мысленных определений нашего познания, на которые может быть разложено содержание опыта. Но затем они снова понимаются как принципы, принадлежащие сверхчувственному миру, так что все явления в конце концов опять оказываются осуществлением общих идей, отличающихся универсальной и необходимой природой. Таковы понятия материи и формы или динамики и энергии (*potentia* и *actus*, как их впоследствии окрестила схоластика), которые сами конституируют вещи именно потому, что они получаются нами из определений понятий вещей. Так как эти понятия служат формами, содержащими существенные черты явлений, то они образуют постепенный ряд, завершающийся в идее чистой формы, как высшей сверхчувственной ступени этого ряда понятий. Но именно поэтому эта чистая форма, в свою очередь, является высшей причиной, из которой в конечном счете вытекают все отдельные определения форм, или движения и дифференциации. Таким образом, и тут решающую роль бытия и небытия играют понятия, и по ту сторону чувственного мира они возводят мир сверхчувственный, который достижим лишь в понятиях. Но толчок к образованию этого мира понятий исходит все же от отдельной чувственной вещи, от «субстанции» в самом строгом смысле этого слова, как ее называет Аристотель. Таким образом, в этом своеобразном ослаблении диалектической метафизики уже скрыта тенденция к критическому способу мышления. Он отказывается конструировать мир из понятий, *à priori*, а стремится получить сами понятия путем исследования конкретных содержаний мира. Поэтому он отдает предпочтение логической абстракции пред метафизическим расчленением понятий. Но принципы, почерпаемые им из логической абстракции, в свою очередь, применяются как орудия диалектики, воздвигающей мир из понятий.

Это отношение особенно ясно проявляется у одного из новейших метафизиков, который по универсальности знаний может быть назван современным Аристотелем и сам охотно прибегает к аристотелевским разделениям понятий, хотя в остальном его мировоззрение отличается своеобразными чертами, коренящимися в строе идей эпохи Возрождения. Мы имеем в виду *Лейбница*. Аргумент, при помощи которого он пытается доказать, что его система монад и их гармония не только удовлетворительна с этической и эстетической точек зрения, но и необходима в понятиях, состоит в том положении, что сложное требует, как предпосылку, простое. Огромная сложность мировых явлений указыва-

ет на простые существа, как на первичных субстанциональных носителей этой сложности. Очевидно, что сложная природа мира явлений есть не что иное, как абстрагированное из опыта понятие. Из этого опытного понятия выводится при помощи диалектического движения мышления по принципу соотношения противоположных понятий, что простое есть истинная сущность вещей. Здесь сам собой навязывается вопрос: могло ли бы чистое мышление достигнуть такого прогресса в понятиях, если бы и этот прогресс не был заранее предначертан в опыте? И действительно, простота и сложность, как относительные определения, всюду присущи самим вещам, и диалектической метафизике приходится лишь эти свойства возвысить в абсолютное, чтобы в простом усмотреть первичное мировое основание.

III. Критическая метафизика

Эти мысли привели к последней, критической ступени метафизики, самые разнообразные предвосхищения которой мы встречаем уже у Лейбница. Из чистых понятий нельзя построить действительности — эта основная тема *кантовской* критики традиционной диалектической метафизики возвращается при всех отдельных идеях, которые, подобно бессмертию души, бесконечной причинности мира, бытию Бога, служили главными объектами диалектических доказательств. Правда, построенная на этом опровержении умозрительных систем критическая философия стремится не вообще упразднить метафизику, а лишь отвести ей другое место в системе знания и относительно позитивных отдельных наук. Отныне метафизика не должна возводить системы из чистых мысленных определений, и эта система не должна в качестве высшего знания возвышаться над эмпирическим, лишенным необходимого единства знанием; она должна лишь служить посредницей между ближайшим делом философии, критическим анализом источников и форм познания, и отдельными областями знания. Ее главной задачей, стало быть, будет доказать, что те общеобязательные формы, которые открыты при помощи критического анализа познавательных способностей, всюду господствуют над отдельным знанием, ибо они устанавливают те основные положения, которые, наряду со сложным содержанием опыта, нужно считать *á priori* необходимыми. Взаимоотношение, существующее между критической и диалектической метафизикой, проще всего определяется по положению, занимаемому и тут и там теорией познания. В диалектической метафизике теория познания занимает подчиненное место, ибо она, считается, сама нуждается в метафизическом обосновании. Критическая же метафизика не только считает теорию познания своей, так сказать, начальницей,

но и руководствуется указаниями опытных наук относительно всего, в чем она может быть им полезна. Это ограничение показывает нам противоречие, существующее между критической и диалектической метафизикой, а также усилившееся, преимущественно под влиянием естественных наук и эмпирического направления в философии, стремление восстановить опыт в его правах как последний источник познания. Так как критическая метафизика, с одной стороны, находится под сильным влиянием эмпирического мышления, а с другой – под влиянием прежних априористических систем, то и область, в которой она, по общей своей тенденции, может двигаться, довольно велика; и несомненно, было бы так же одно-сторонне измерять это направление по критической философии Канта, как, например, измерять всякую диалектическую метафизику по диалектике и учению об идеях Платона. Скорее можно сказать о Канте, что, стремясь известным образом играть роль «честного маклера» между эмпиризмом и рационализмом, он не сумел избавиться от довольно значительных следов влияния древнейшей формы диалектической метафизики, а именно метафизики Платона, подобно тому как, наоборот, в чудесном диалоге (в «Теэтете»), где Платон вплотную подходит к теории познания, уже можно найти зачатки искусно применяемого критического метода. Эта роль посредничества между эмпиризмом и рационализмом главным образом и определяет основной, наиболее важный для положения кантовской метафизики, вопрос: что в отдельных науках надлежит рассматривать как *a priori* необходимое и что эмпирического происхождения. Подобная постановка вопроса отнимает у диалектической метафизики всю ее огромную мощь и воистину оставляет ей лишь тень былого величия. Дело в том, что критический анализ чистых познавательных способностей привел Канта к выводу, что нормы познания, предшествующие всякому опыту, ограничиваются необходимыми при образовании математических понятий формами созерцания – пространства и времени – и (если не считать нескольких для метафизического применения почти безразличных второстепенных понятий) общими категориями субстанции и причинности. Таким образом, метафизика как натурфилософия означает для Канта не больше, как самый общий очерк абстрактной механики, включающий наиболее существенные определения понятия материи. Он исключает из метафизики все остальное содержание естествознания и, конечно, психологию. Все эти области он считает чисто эмпирическими, метафизическому рассмотрению недоступными; в них возможно только описание последовательности явлений, но отнюдь не причинное познание. Практическая часть философии, опирающейся на критический анализ чистых волевых способностей, собственно говоря, еще более тоща, чем параллельная ей теоретическая часть. Правда, общая формула категори-

ческого императива: «поступай так, чтоб максима твоей воли могла служить вместе с тем и принципом общего законодательства» — достаточно эластична и без затруднений уживается со всей рационалистической философией морали; это особенно ясно сказывается в кантовском «Метафизическом учении о праве», где снова находит себе убежище, по крайней мере в главных своих чертах, старое естественное право. Рамки, которые Кант отводит метафизике, поэтому весьма узки. Отныне она должна идти не во главе наук, а довольствоваться скромной ролью посредницы между критикой разума и эмпирическим знанием. Но, согласно известному закону о контрастах, это ограничение должно было возыметь лишь то действие, что поднявшаяся затем метафизическая волна поднялась еще выше. И в самом деле, критическая эра метафизики не надолго вытеснила свою диалектическую предшественницу, а, наоборот, новыми методами дедукции понятий лишь влила в нее новые силы.

IV. Возрождение диалектической метафизики в философии XIX столетия

Так случилось, что именно в этой новой эре возникла дерзновеннейшая форма диалектики, какую до сих пор видел мир, — система *Гегеля* и в то же время в системе *Гербарта* снова возродилась старая, казалось, навсегда похороненная Кантом онтология. Весьма характерны для отношения этих новейших диалектиков к Канту выражения, в которых Герbart превозносил критическую философию. «Если бы Кант, — писал он, — ничего не написал, кроме одной своей фразы: сто действительных талеров содержат ничуть не меньше ста возможных талеров, — то этого было бы достаточно, чтобы распознать в нем человека, призванного свергнуть старую метафизику, ибо это показывает, что он знал, что возможное означает понятие, действительное же — предмет и его позицию». В свободном переложении эта фраза значит: «Старая онтологическая метафизика похоронена — да здравствует новая!» Дело в том, что словами «предмет и его позицию» Герbart намечал уже свою позднейшую попытку возвысить до действительности чистое понятие бытия при посредстве будто бы ему имманентной мысленной необходимости, с тем чтобы потом при помощи чистых мысленных определений построить из него же мир явлений.

Так в любопытном параллельном течении, каких немало в истории философии, возобновились в XIX столетии те два направления диалектической метафизики, которые еще в древний период противостояли друг другу в виде платоновского учения об идеях и реализма аристотелевской философии. В системе Гегеля искусство диалектики понятий, которое Платон первый стремился развить в систему, объемлющую всю сово-

купность знания, достигает своего апогея. Если творец «учения об идеях» был вынужден то молча, то открыто прибегать к помощи поэзии, где средства чистого мышления оказывались недостаточными, то Гегель неумолимо нанизывал одно звено за другим в своей цепи понятий, выходящей из свободного от предпосылок бытия и снова, через полноту явлений, возвращающейся к своему началу. Его система охватывала, таким образом, все содержание человеческого знания в странном отражении, вышедшем от почвы опыта, на которой движутся позитивные науки, в сфере чистого мышления, познающего вещи в их имманентной необходимости. Его система охватывала как связь абстрактных логических понятий, так и процессы природы и историю духа. Таким образом, она фактически была диалектической метафизикой высшего стиля, хотя ее творец, памятуя, что уже в древности диалектика была матерью метафизики, и отказывался от этого названия. И все же, взглядевшись поближе, мы видим, что тенденция этой новой диалектики таким коренным образом отличается от старого учения об идеях, что в сравнении с ней Кант, этот критический философ и разрушитель старой онтологии, несомненно был настоящим платоником. Дело в том, что учение об идеях задалось целью превратить веру в сверхчувственный мир в прочное знание, сиречь превратить этот самый сверхчувственный мир в единственно действительный мир, так что таким образом все чувственное оказалось окутанным дымкой обманчивой призрачности. Новая же диалектика, наоборот, направила свое внимание на то, чтобы показать, что именно этот чувственно действительный мир есть единственно действительный и что закономерное сцепление явлений есть только необходимое развитие того абсолюта, который учение об идеях гипостазировало как существующее в себе бытие, ложно отдавая связанное и по сущности своей идентичное. Диалектическая форма осталась, стало быть, старая, но содержание этой формы оказалось совершенно новым. В этом отношении система Гегеля далеко опередила не только старую метафизику, но и критическую метафизику Канта. Нет поэтому ничего удивительного в том, что впечатление, которое произвела и отчасти еще теперь производит, и влияние, которое оказывает эта система, состоящая из подобных противоречий, были весьма различны. В той области, где творцу системы не хватало более глубоких знаний и, собственно говоря, интереса, в натурфилософии впечатление от диалектического схематизма было так сильно, что вся система надолго была отвергнута, как отпугивающий образец бесплодной и совершенно ненаучной игры понятиями. Когда, начиная с середины XIX столетия, под влиянием увеличивающегося разделения научного труда ослаб интерес к более общим проблемкам, выходящим за рамки ближайших задач специальных наук, крушение гегелевской философии

окончательно укрепило и без того назревавшее в широких кругах убеждение в том, что времена философии и в особенности метафизики прошли безвозвратно. Тем не менее та же самая гегелевская система принимает совсем другой вид, когда мы, игнорируя диалектическую форму, обращаем внимание на содержание и здесь выдвигаем на первый план то, что ближе всего было творцу системы: области общества, истории, искусства, религии и, наконец, развития самой философии. Здесь нам необходимо задуматься над тем обстоятельством, что не только такие историки философии, как Эдуард Целлер и Куно Фишер, эстетики, как Фридрих Фишер (Vischer), теологи, как Эмануэль Бидерман и Рихард Роте, находились под влиянием Гегеля, отчасти длительным, отчасти только в своих исходных точках, но что это влияние распространялось также и на более радикальных философов религии, как Людвиг Фейербах и Давид Штраус, и на социальных философов новейшего времени — Фердинанда Лассалю и Карла Маркса. И в настоящее время, когда замечается ослабление этого непосредственного влияния, мы все же не должны забывать, что система Гегеля, как она ни ошибочна в отдельных своих деталях, привила гуманитарным наукам две великие идеи: идею эволюции и идею закономерности, господствующей в духовной жизни, хотя и в других формах, но не меньше, чем в царстве природы.

Подобно тому как в Гегеле возродилось идеалистическое течение диалектической метафизики, так в то же время в *Гербарте* возродилось реалистическое направление, но, конечно, на более высокой степени. Понятно, что вместе с этим внутреннее противоречие этих направлений проявилось резче, чем то, в чем они в конечном счете сходятся между собой. И действительно: оба эти современные метафизики — диалектики. Из своеобразного возрождения и преобразования Фихте платоновской диалектики вышли как гегелевское самодвижение понятий, так и гербартовская дедукция абсолютно простой реальной субстанции, эта сведенная к самой абстрактной форме монада Лейбница. Но как бесконечно различны были выводы! В то время, как абсолютное бытие Гегеля кроет в себе всю бесконечность мира явлений в его вечном нарождении, простые субстанции Гербарта образуют замкнутую в себе систему, лишенную развития, нечто вроде высшего атомного мира, систему, стоящую в близких отношениях к популярным гипотезам естественных наук о материи и к понятиям души в старой психологии. Поэтому общая теория совершающегося, построенная Гербартом с большим остроумием, представляет собою одновременно новую форму физической механики и своеобразную духовную механику. Тем не менее эта косная система не содержала никаких более или менее значительных импульсов к дальнейшей ее научной разработке. Правда, в свое время она пользовалась известным влиянием

среди тех кругов, которые не могли примириться с гегелевской диалектикой понятий, а именно среди физиков и математиков; своим требованием точных методов она оказала также известное влияние и на новейшую психологию. Общим своим влиянием, однако, она не сумела ни вытеснить умозрительного идеализма, ни заменить его, когда он потерял свое общественное значение. Так, обе эти попытки возрождения диалектической метафизики изжили себя задолго до конца века. Тем не менее они не были безрезультатными. Но их длительное влияние вышло за пределы философии, и здесь еще теперь можно проследить его, хотя редко где сознается происхождение этого влияния.

V. Метафизика в философии настоящего времени

Если бы в то время, когда системы Гегеля и Гербарта пришли в упадок, кто-нибудь захотел предсказать будущее метафизики, он, вероятнее всего, считаясь с аналогичным развитием ее в XVII и XVIII веках, предположил бы, что наступит новая эпоха *критической* метафизики. И действительно, в последние десятилетия прошлого столетия такое чувство было сильно распространено среди официальных представителей философии, которым при историческом изучении их предмета сами собою навязывались подобные выводы. «Назад — к Канту» — в этом лозунге это чувство нашло себе преимущественное выражение. Но и в этом случае снова сказалось, что философия какой-нибудь эпохи не делается или только в незначительной степени делается теми, кто призван ее учить, и что связана она с общими духовными течениями, зачастую яснее и раньше проявляющимися в искусстве, литературе и общественной жизни, чем в успехах науки. Так, философ, в котором общее настроение его времени нашло себе наиболее красноречивое выражение, Шопенгауэр, стоял совершенно вне осмеянной им и ненавистной ему «университетской философии». Его главное сочинение осталось, подобно другим попыткам найти новое решение мировой проблемы, совершенно незамеченным. Но когда настало время, оно было заново открыто, с тем чтобы спустя почти полвека после своего первого появления стать одним из наиболее популярных метафизических трудов, когда-либо существовавших. Любопытно было уже то явление, что снова, после того как со всех сторон был провозглашен конец метафизики, настало время, буквально жаждавшее метафизики. Правда, этим внезапным метафизическим угаром оказались охвачены не представители строгой науки и не представители профессиональной философии. В лучшем случае их сердцу были близки теоретико-познавательные или, в силу их практического значения, этические проблемы. Но вот на философию набросились толпы художников, литераторов

и вообще образованных людей. Они весьма мало интересуются тем, является ли причинность априорным или эмпирическим принципом, достоверен ли текст первого или второго издания «Критики» Канта, и тому подобными вопросами, над решением которых возбужденно бьются профессиональные философы. Они требуют метафизики, которая могла бы истолковать им загадку жизни, быть руководителем в искусстве и выборе деятельности, в вопросах религии, в жизни. Им не важно, достаточно ли точна эта метафизика. Гораздо ценнее, если она является выражением личности, открыто и всецело сказавшейся в ней. В этой области, где, как им казалось, все равно невозможна никакая уверенность, они требуют не доказательств, а личного убеждения и, главное, настроения, соответствующего их собственному. Этой потребности Шопенгауэр вполне шел навстречу. Его философия действовала убедительно, как сила настоящего переживания, а настроение, прорывавшееся сквозь нее, жило во времени, когда произведения этого философа многим казались настоящим откровением. Правда, и эта метафизика была проникнута тем же стремлением вернуться к Канту, которое так живо проявлялось в остальной философии того времени. Но отношения ее к критической философии остались, собственно говоря, чисто внешними. Ведь Шопенгауэр здесь поставил во главу угла как раз тот пункт, где даже критический философ не мог отрицать известной мистической черты, а именно учение о воле как об «умопостигаемом характере» человека. На этом основании Шопенгауэр воздвиг метафизическое учение, которое, в сущности, было насквозь поэтическим произведением и своими наиболее сильными сторонами — изображением воли в природе, ее борьбы и стремлений, изложением форм искусства, как символических выявлений этого тщетного, но в иллюзии момента доставляющего блаженство стремления, и, наконец, в картине безотрадности существования — было одной из наиболее действенных форм метафизики, какие когда-либо знала история.

Этот обратный переход от скептического и критического настроения разорвавшей со своими идеалами эпохи к поэтической стадии метафизического мышления, как мы встречаем его в Шопенгауэре, является между тем не отдельным явлением, а резкой характерной чертой всего этого фазиса развития новейшей философии. Из философов, выступивших на арену после распространения философии Шопенгауэра, ни один не пользовался в ближайшее время таким широким влиянием, как Эдуард фон Гартман со своей «Философией бессознательного». Он остроумно, хотя и не совсем безукоризненно связал поэтически-мистическую метафизику с позитивными науками, в частности с руководящими естественными науками того времени, и пытался перебросить мостки не только к Шопенгауэру, но и к Гегелю и Шеллингу. Совершенно отличный характер носило

проникнутое жизнерадостным и вместе с тем глубоко религиозным оптимизмом философское credo *Густава Теодора Фехнера*, собравшее вокруг себя, после того как оно долго не привлекало ничего внимания, небольшой круг тихих почитателей. Но и это творение было поэтическим произведением, хотя оно и стремилось найти опорные пункты в естественной науке. В качестве последнего явления необходимо причислить к этому поэтическому направлению еще блестящую фигуру Фридриха Ницше; правда, в нем поэт и пророк почти совершенно вытеснили философа, но отклик, возбужденный выражением его настроений, может служить наиболее красноречивым доказательством философских потребностей, которыми было проникнуто это время. Эта потребность была направлена на мирозерцание, в котором отражались бы собственные мышление и чувствование, независимо от того, как к этому относилась более строгая философская критика. В этом мотиве коренится любопытная, общая всем этим явлениям черта философии, оперирующей больше фантазией и чувством, чем вспомогательными средствами науки. Философская картина настоящего времени была бы не полна, если бы мы наряду с этими течениями поэтической метафизики не коснулись и других, которые, стремясь сохранить более тесный контакт с позитивными науками, в большинстве своем пошли по совершенно другим направлениям. Но тут нам бросается в глаза то в высшей степени характерное для нашего времени обстоятельство, что эти метафизические течения большей частью возникают вне официальной философии, в рамках отдельных позитивных наук.

VI. Метафизика в естествознании настоящего времени

То обстоятельство, что метафизика нашего времени больше укоренилась в отдельных областях знания, чем среди профессиональных философов, представляется мне одним из наиболее характерных своеобразий этого времени, которым оно, очевидно, отличается от непосредственно предыдущей эпохи. В то время как философы, в собственном смысле этого слова, усердно занимаются логикой, теорией познания, этикой и особенно разработкой истории философии, в специальных областях знания заметно растет метафизический интерес. В ряду философов вне философии или, как их еще можно назвать, метафизиков поневоле естествоиспытатели занимают безусловно первое место. Но чем больше здесь вырастает метафизика из свободной потребности в умозрении, тем меньше она считается с мыслительной работой прошлых времен; точка зрения, добытая в ограниченной опытной сфере, имеет вначале, как это вполне естественно, решительное влияние на характер развиваемой ею мировой картины. С другой стороны, непринужденность и нередко

известная наивная первобытность таких систем обладает своеобразной ценностью; и именно потому, что их авторы официально борются против всякой метафизики, эти системы служат любопытными свидетельствами неискоренимого умозрительного инстинкта человеческого духа. Кстати, в этих, по существу своему возникших совершенно независимо от философских традиций, концепциях особенно сильно наблюдается высказанное нами положение, что новые стадии метафизики не устраняют предыдущих, а оставляют их рядом с собой. Ибо как раз в этих свободно возникших образованиях новейшей естественнонаучной литературы отражается до известной степени все прошлое метафизики. Я назову здесь только трех представителей таких новейших философских течений, которые вместе с тем являются и характерными представителями тех трех родов метафизики, с которыми мы познакомились выше как с общими формами развития умозрительных систем: Эрнст Геккель, Вильгельм Оствальд и Эрнст Мах. Я останавливаюсь именно на них потому, что они наиболее известны и популярны, и потому, что у них выражены если не вполне, то в главных чертах мировоззрения, господствующие в естественнонаучно заинтересованных кругах. Я называю их в этой последовательности, хотя хронологически и в отношении степени философского значения обратный порядок был бы более правильным. Но избранный нами порядок соответствует упомянутым трем общим метафизическим стадиям. «Мировые загадки» Геккеля, последнее из всех этих явлений, вводят нас прямо в круг поэтического и наполовину мифологического умозрения. В лекциях Оствальда о натурфилософии мы встречаемся с своеобразным видом метафизики, которая во многом, против его собственного желания, напоминает онтологию Аристотеля и Лейбница. Мах, наконец, в своем «Анализе ощущений» и некоторых дополняющих его трудах выступает пред нами как представитель критической метафизики, которая основательнее остальных разделяется с традиционной философией и в которой мы снова сталкиваемся с весьма поучительными перипетиями скептицизма и критицизма — переходом абстрактно-эмпирической теории познания в мистическую метафизику.

«Мировые загадки» Эрнста Геккеля — это по числу и величине изданий наиболее распространенное произведение современной популярно-философской литературы — служило, как известно, объектом страстных нападок, которые были направлены главным образом против достоверности его сообщений в тех местах, где автор выходит за пределы своей специальной области. Мы оставляем это обстоятельство совершенно без всякого рассмотрения. Нас интересует только своеобразная метафизика, которую содержит произведение и которую в интересах правильной ее оценки необходимо рассматривать по возможности отдельно от специ-

фических условий индивидуального образования и своеобразной специализации научного труда, при которых оно возникло и симптомом которых оно является до известной степени. Решившись так поступить, мы, как мне кажется, находим соответственный угол зрения, под которым можно правильно оценить это решение мировых загадок. Оставив по возможности в стороне все те выражения, которыми современная наука вторгается в эту систему — атомистику и энергетику, механизм и витализм, биогенезис и филогенезис и многое другое, — мы получим приблизительно следующее прочное, независимое от изменчивых представлений и наименований ядро этого мировоззрения. Все предметы состоят из материи и силы. Материя состоит из тяжелой массы и легкого эфира. Ни то, ни другое не мертво: присущая им сила выражается в ощущении и воле или, другими словами, в чувствовании и стремлении. Последние связаны с движениями материи: атомы испытывают удовольствие при сгущении материи и неудовольствие при ее напряжении и разрежении. Поэтому всякое выражение избирательного сродства элементов сопровождается удовольствием так же, как и совокупление полов. Это же само вытекает из того, что указанное чувствование и стремление атомов в органической природе повышается в ощущения, сопровождающие жизненные явления клеток, каковое повышение достигает наконец своего апогея в специфических клетках (душевных), причем эти последние вместе с тем распадаются на клетки ощущения и воли. В этом высшем развитии материи происходит потом то отражение чувствований и стремлений, в котором состоят сознание и образование мыслей.

Таковы существенные, основные черты этой метафизики. Если б мы захотели найти в истории философии ближайших родственников этой системы, нам пришлось бы искать их среди позднейших ионийских физиков. Аналогии в виде аналогии между соединением и разделением материи и соединением и разъединением полов совершенно в духе этой старой, наполовину мистической натурфилософии. Поэтому Гёккель мог бы с таким же успехом — вместо чувствования и стремления, притяжения и отталкивания — сказать, как и Эмпедокл: любовь и ненависть. Но просвещенный Демокрит отверг бы, вероятно, эту мировую картину не потому, что она произвольна — в этом отношении и атомистика не выходила за пределы измышляющей метафизики, — а потому, что она лишена внутреннего единства мыслей; а суровый Гераклит высказался бы, вероятно, об этой философии не мягче, чем о системах других своих современников. И действительно, это умозрение принадлежит совершенно к поэтической стадии метафизики. Оно движется и оперирует рядом произвольных соображений и неопределенных аналогий, вызывающих, несмотря на современные заигрывания, представление о том добром старом

времени, когда искусство строгого логического мышления еще не было открыто, а позитивная наука еще находилась на младенческой ступени. Но как раз эти свойства придают «Мировым загадкам» типическую ценность. Они показывают на образцовом примере, что если кто-нибудь приступает к выработке миросозерцания по собственной потребности, не считаясь при этом с данными истории мышления, то он всегда будет начинать с того, с чего начала и философия — с поэзии и мифа. Большинство эта форма примитивной метафизики избирается под влиянием религии. Там, где это не имеет места, где отдельная личность свободно следует своим умозрительным наклонностям, все же всегда будет возникать подобное более или менее туманно очерченное образование, составленное из поэзии и наполовину забытых мифов, — примитивная философия в новом, изукрашенном орнаментами современной науки облачении. Большинство людей осторожно скрывает от чужого глаза эти свои фантастические экскурсии в царство метафизического умозрения. Геккель же набросал с полной откровенностью свою свободно сочиненную систему. То обстоятельство, что столько просвещенных, хотя и не особенно отягощенных документами духовной истории умов нашли в его изображении отражение собственных продуктов фантазии, не должно нас удивлять. Прием, который встретили «Мировые загадки», показывает, что та примитивная поэтически-мифологическая метафизика — не единственный феномен, а что она, или нечто очень похоже на нее, сильно распространена в кругах, переросших религиозную метафизику своего детства и испытывающих потребность в чем-нибудь, что могло бы заменить ее.

Совершенно другого характера произведение Вильгельма Оствальда «Натурфилософия». В одном отношении оно стоит на одной и той же почве, что и «Мировые загадки» Геккеля, а именно: что содержит оно не только натурфилософию (в этом смысле название его вводит в заблуждение), но и многообъемлющее мировоззрение — короче, метафизику. И действительно, энергетический взгляд на природу сводится к рассуждениям о сознании, духовной жизни, прекрасном и благом. Хотя эти части по ценности своей значительно ниже натурфилософских рассуждений, а психологические и этические мысли выступают в книге в несравненно более скромных формах, так как в этих областях автор стремится подчеркнуть свое единомыслие с великими философами прошлого, особенно с Кантом и Шопенгауэром, все же вся книга проникнута одной мыслью: подчинить все — природу и дух, жизнь единичного и человечества — *одному* принципу энергии с его положениями, играющими столь важную роль в естествоведении. Но этим своим беспощадным подчинением всего действительного выдержанному с упорной последовательностью понятию это произведение оказывается истинным потомком диалектической метафизики.

Если до сих пор всеобъемлющими понятиями были бытие, субстанция, то почему не избрать и энергии? Тем более, что и без того умозрение прошлого содержит достаточно исходных пунктов: в древнем — у Аристотеля, в новейшее время — у Лейбница. Если сам автор при развитии своих мыслей может быть и не сознавал этих отношений, то ненамеренное и несознанное совпадение снова свидетельствует о том, что метафизическое мышление при всей своей многосложности все же вращается вокруг одних и тех же полюсов. Из обоих видов диалектического умозрения — платоновского, стремящегося отыскать господствующее понятие совершенно *à priori*, как имманентное мышлению, и аристотелевского, выводящего понятие из данного, чтобы затем распространить его с беспощадной последовательностью на все вещи, — из этих обеих систем энергетическая система, ясное дело, примыкает ко второй и гораздо теснее, чем это можно было бы предположить, принимая во внимание огромное различие временных условий. Понятие формы у Аристотеля, названное им «энергией», выступает здесь пред нами, хотя и в модернизированной и измененной форме (введен принцип постоянства и принцип постепенного нивелирования энергий — т. н. «энтропия»). Даже дополняющее понятие аристотелевской «динамики», возможности или способности, имеется налицо. Оно возвращается в форме «потенциальной энергии» и скрывается под разными другими обозначениями. Точно так же современная энергетика не может совершенно освободиться от неопределенности, присущей понятию «возможного»; оно приобретает только более точную редакцию, примыкая к количественным отношениям меры энергии. Само собою разумеется, что это указание на идейную связь этой остроумной попытки с физикой и метафизикой, в остальном столь чуждых нашему современному мышлению, не должно наносить ни малейшего ущерба оригинальности ее. Все мы эпигоны. Чем новее и плодотворнее мысль, чем шире ее горизонты, тем скорее можно будет доказать, что она содержится в зародыше в прежних взглядах, от которых ведут к нам различные посредствующие звенья. Таким образом, Лейбниц действительно является мостом между Аристотелем и современной энергетикой. Ибо он уже понял принцип постоянства в его, почти ничем существенным не отличающейся от современного понимания, форме. Думается нам, что значительности натурфилософского дела не наносит ущерба и то обстоятельство, что оно едва ли осуществимо в естественной науке, а также и то, что согласно закону движения в противоречиях, особенно резко проявляющемуся при образовании гипотез, в современной «теории электронов» снова выдвигаются совсем было устраненные атомистические представления.

Впрочем, эти натурфилософские вопросы выходят за рамки нашей задачи. Энергетика Оствальда потому является продуктом метафизики,

развившейся среди позитивной науки, что она не ограничивается энергетической натурфилософией, а стирает границы между естественными и гуманитарными науками и, переходя к идеям красоты, добра, человечества и его назначения, расширяется до энергетического мироотношения в самом широком смысле. И именно в этом пункте она принимает одну из форм диалектической метафизики, как она впервые успешно и с поразительной силой логического расчленения проведена Аристотелем, подчинившим всякий опыт единому схематизму понятий. Правда, новейшая энергетическая метафизика исходит больше, чем метафизика древних философов, из естественной науки и, конечно, из естествоведения исключительно современного. Она должна поэтому стремиться доказать, что принципы, добытые ею для общего понятия энергии, обязательны также и в духовной и этической областях. Первый из этих принципов — принцип непрерывности. Если существует специфическая духовная энергия, как того требует энергетическое мирозерцание, то она должна быть также подчинена закону превращения и сохранения энергии. И действительно, ежедневное наблюдение показывает нам, а физиология это подтверждает, что духовное напряжение вызывает телесную усталость, т.е. трату собранных в мозгу и клеточках ценностей энергии. Можно себе поэтому отлично представить, что при «мысленном процессе» химическая энергия непосредственно переходит в «духовную энергию» и, таким образом, израсходуется. Если, несмотря на этот давно известный факт, в последнее время все же обычно отказывались допускать этот переход, то как раз с энергетической точки зрения достаточное основание для этого отказа кроется в том, что химическая энергия, исчезающая при душевных процессах в мозгу, возвращается, насколько мы знаем, в форме физической энергии — то в виде теплоты, то в виде механического напряжения мускулов или же принимает другие формы превращения энергии. С естественнонаучной точки зрения здесь, стало быть, нет никакого повода к введению «духовной энергии» как новой формы энергии. Тем резче здесь расходятся дороги естествоиспытателя и метафизика. Первый предоставляет духовное, как мир, которого его специальная область нигде не касается, психологии. Метафизик же стремится применить и здесь всеобъемлющее понятие, принятое им в основание своего миропонимания. И действительно, согласно учению Оствальда химическая энергия переходит в духовную, а последняя затем снова превращается в ценности физической энергии, которые до сих пор принято было считать непосредственными продуктами происходящего в организме превращения энергии. Оствальд их в действительности этим не считает. Постулат подчинения всего бывающего понятию энергии требует введения здесь «духовной энергии» как промежуточного члена. Непосредственному измерению она,

конечно, не поддается, а измеряется при посредстве ее обратного превращения в физическую энергию. Но согласно принципу превращения энергии это непротиворечащая инстанция. Оно не могло считаться ею и в том случае, если бы в цепь процессов природы были введены в качестве промежуточных членов еще другие анонимные энергии, может быть, даже энергии трансцендентного характера, в случае появления умозрительной потребности в них. Ясно также, что это энергетическое основоположение психологии нисколько не предвосхищает положения вещей психического процесса, т. е. решительно ничего не высказывает относительно того, как, собственно, надлежит себе мыслить связь последнего. Во всем этом оно носит на себе печать истинной метафизики. Подобно субстанции Спинозы, энергия содержит все мыслимые возможности, и поэтому она необходимо содержит и действительное, которое прежде всего должно быть возможным, чтобы стать действительным. Какова в остальном природа этого действительного — для метафизика как такового совершенно безразлично. Энергия в качестве метафизического мирового принципа напоминает субстанцию Спинозы еще ее применением в области этики. Та же идея самосохранения, которую Спиноза берет краеугольным камнем своего нравственного мирозерцания, выражается и в энергетической этике. Здесь совпадающие мотивы достаточно очевидны. Принцип покоя связан с обоими этими понятиями. Правда, наряду с этим понятие в достаточной мере неопределенно, так что без особых трудностей может быть связано с различнейшими этическими второстепенными мыслями, как того требуют настроение эпохи или индивидуальные склонности.

Оствальд посвятил свое произведение Эрнсту Маху. Этим он ясно засвидетельствовал, что обязан разнообразнейшими импульсами этому глубоко-мысленному естествоиспытателю и философу. Однако при близком рассмотрении оказывается, что в решительном пункте, где расходятся дороги метафизиков, это влияние не сказалось, именно в отношении к теории познания. Оствальд — метафизик с самого начала. Энергия для него — изначально данное понятие, которому все должно подчиниться. Для Маха же главное — критический анализ познания. Метафизические мысли, где они вообще у него встречаются, возникают у него только на этом гносеологическом основании. Этим он заявляет себя с самого начала в качестве *критического* метафизика; в известном смысле его можно было бы, если проводить сравнение между ним и прежней формой критицизма, назвать Кантом наизнанку. Канту было главным образом важно найти находящиеся в человеческом разуме а priori условия познания; как известно, пространство и время он считал такими созерцательными формами, а основные понятия рассудка, как единство, множественность, реальность, субстанция, причинность и т. д., — логическими формами познания. Ко всем этим

априористическим формам должно присоединиться содержание ощущения, чтобы сделать возможным познание, заключенное всегда в рамки опыта. Но эта «материя ощущения» Канта в дальнейшем не занимает. Он берет ее как данное. Мах — наоборот. Он также исходит из положения, что вне опыта невозможно никакое познание. Но первичными элементами опыта он считает как раз пренебреженную Кантом «материю ощущения». Созерцательные формы, пространство и время, принадлежат, по его мнению, к ощущению. Ибо всякое зрительное или осязательное ощущение имеет как таковое место в пространстве, протяженность, временную продолжительность и т. д. Что касается основных понятий рассудка, то он считает возможным обойтись без них. Фактически он заменяет их общей способностью нашего рассудка произвольно связывать данные ему содержания ощущений. Так как избрание тех или иных путей для достижения этой цели вполне предоставлено нашему свободному разумению, то мы выбираем наиболее удобный путь, именно тот, где данные ощущения *простейшим* образом связываются между собою. Задача всякой науки сводится к тому, чтобы согласно этому принципу «экономии мышления» связывать первичные содержания опыта и ощущения; то, что получается таким образом, остается только различного рода описанием содержания опыта. Такие выражения, как «объяснение» или «объясняющая наука», должны быть отвергнуты, ибо не существует другого содержания познания, кроме ощущений, а связь данных содержаний ощущения есть не что иное, как описание, и ничего больше. Возможны различного рода описания. Каждый раз надлежит отдавать предпочтение простейшему и объемлющему наибольшее количество опытов. В этом смысле каждая математическая формулировка так называемого закона природы, как, например, закона падения или закона качания, есть не что иное, как описание, идущее навстречу принципу экономии тем, что оно охватывает очень многие отдельные явления одним выражением. Математические операции, ставящие подобные различные формулы во взаимоотношения, суть не что иное, как технические вспомогательные средства для упрощения описаний. Но способ связывания может преследовать двоякую цель. Мы можем себе поставить целью описать ощущения в их взаимоотношении: тогда мы стоим на точке зрения естествоиспытателя. Либо мы можем желать описать отношения ощущений к ощущающему субъекту — «я»: тогда мы станем на точку зрения психолога. У того и у другого, стало быть, первичное содержание опыта одно и то же, и оба описания должны поэтому в конечном счете совпасть.

Мах сам рассматривает эти мысли не как законченное мирозерцание, а лишь как очерк такого, нуждающийся еще во всех пунктах в дальнейшей разработке. Поэтому мы и тут отказываемся от критического

разбора этого интересного наброска. Мы могли бы легко доказать, что ограничение первоначальных содержаний опыта ощущениями и привлечение к ним временно-пространственных представлений с психологической точки зрения несостоятельно и что сведение задач естествоиспытателя к описанию комплексов ощущения неосуществимо. Но в данном случае этот опыт нас интересует лишь как пример критической метафизики, возникшей в сфере естествоиспытания. Нас не должно смущать то обстоятельство, что сам Мах себя называет «антиметафизиком» и усматривает доказательство этого в сведении всех научных задач к «описанию», т. е. в отказе от всех априористических принципов и всех выходящих за пределы опыта выводов. Уже у Канта критерий *критического* направления метафизики заключается в том, что она (метафизика) должна сообщать не сверхэмпирическое знание, а лишь служить применению на опыте вскрытых критическим анализом принципов. Если учение Маха о науке соответствует общей тенденции критической метафизики, то оно и в отношении общей природы этих принципов совпадает с нею. Несомненно, что так же энергично, как Кант подчеркивал априорность тех принципов, Мах признает «чистый», отклоняющий всякую априорность, опыт. Но иногда заверениям метафизиков нужно как раз меньше всего доверять там, где они, казалось, наиболее надежны. Кант отвел довольно видное место в своей метафизике, наряду с принципами а priori, которыми он главным образом руководствовался, и «материи ощущения», и не только вследствие ее необходимости вообще, а именно ей в ее специфических формах. У Маха все, что разлагается на содержание ощущений и их связь — «чистый опыт». Но так как для опыта чистое ощущение весьма маловажно, между тем как способ его связи означает почти все, то центр тяжести, оказывается, падает на принцип «экономии мышления», который при ближайшем рассмотрении оказывается чисто априористическим. Ибо, очевидно, невозможно допустить, что этот принцип найден при посредстве опыта. В таком допущении заключалась бы предпосылка, что образец простейшего способа связи дан уже в самих вещах, и он, стало быть, не субъективный принцип описания, а объективный закон природы, что Мах категорически отвергает, так как такой закон был бы метафизическим и его нахождение было бы «объяснением природы» в старом смысле. Если же, как Мах энергично подчеркивает, принцип экономии субъективен, другими словами, априорен, то, естественно, недопустимо предположение, что он когда-нибудь возник внезапно. Нужно думать, что он всегда господствовал над научным мышлением, хотя, понятное дело, своей полной чистоты он мог достичь лишь постепенно. Все метафизические понятия, которыми пользовалось прежнее естествоведение — материя, причинность, можно рассматривать, как менее совершенное приме-

нение той же экономии мышления, так как они в действительности так или иначе служили упрощению описания, как показывают добытые при их господстве формулировки явлений, как, например, закон падения, закон качания и др. Каково же более глубокое отличие принципа экономии от этих его метафизических предшественников? Единственно то, что он уже не объективируется наивно, как некогда понятия материи и причинности, но рассматривается как чисто субъективный принцип нашего собственного мышления. Но это ведь как раз то, что уже Кант подчеркивал относительно догматически традиционных понятий естествоведения. Они, по его мнению, имманентны нашему рассудку и только поэтому объективно законодательны для мира явлений. Это та же критическая точка зрения, которую занимает и Мах. Только принятые принципы изменили свои имена. Вместо множественности категорий остался один принцип экономии. Пусть это упрощение является преимуществом, все же придется, с другой стороны, согласиться, что Кант сделал по крайней мере попытку вывести свои категории из общих функций мышления. Принцип же экономии сваливается как бы с неба, неизвестно откуда; больше того, он отличается тем несомненным недостатком, что он, собственно говоря, является в высшей степени неопределенной телеологической максимой и, подобно всякому целевому рассмотрению, допускает много толкований. Применение этого принципа к «материи ощущения» в целях нахождения наиболее пригодных формулировок для связи явлений указывает *mutatis mutandis* на тот же путь, которым уже пользовался Кант в своих «Первоначальных метафизических основаниях естествоведения», именно путь от а priori выставленного принципа к опыту. Таков именно путь критической метафизики. Правда, можно было бы найти различие в том, что в аргументации Канта наряду с принципами в понятиях играет роль и априорность созерцательных форм, между тем как Мах причисляет пространство и время к эмпирически данным ощущениям. Но и это различие исчезает, как только мы знакомимся с тем, как Мах представляет себе возникновение этих ощущений времени и пространства. Мы узнаем, что определение какого-нибудь места в пространстве в конечном счете зависит от нашей воли и что ощущение пространства и воля видеть что-нибудь где-нибудь, собственно говоря, тождественны; точно так же и «ощущение времени» рассматривается как функция «внимания». Таким образом, в так называемое «ощущение пространства» вкладывается тихий отзвук не кантовской априорности созерцательных форм, а волевой метафизики Шопенгауэра — интересный поворот к поэтической стадии метафизики, который тем менее удивителен, чем скептичнее в остальном эта критическая точка зрения отвергает всякую метафизику. Величайшие скептики были большей частью вместе с тем и величайшими мистиками.

VII. Будущее метафизики

Каковы выводы, добытые нами из экскурсии по лабиринту новейшей метафизики? Должны ли мы заключить, что метафизика, как выражается Мах, только мнимая наука? Или мы должны ее — что, пожалуй, встретит более общее признание — только отличать от областей позитивного знания? Я лично присоединился бы, может быть, к последнему мнению, если бы наряду с другими соображениями пример только что названных трех выдающихся естествоиспытателей ясно не показывал бы нам, что очень легко выступить против метафизики, но что, очевидно, очень трудно следовать своим добрым намерениям. Все трое — резко выраженные антиметафизики. Тем не менее они все в действительности метафизики и являются представителями всех стадий, пройденных метафизикой в своем развитии: поэтическо-мифологической, диалектически-онтологической и критической. Почему невозможно изгнать метафизику даже при лучшем желании? Примеры этих трех философствующих естествоиспытателей дают, как мне кажется, лучший ответ на этот вопрос: от метафизики нельзя избавиться потому, что метафизические проблемы и гипотезы совсем не являются специфической собственностью какой-нибудь особой науки, а встречаются всюду, во всех областях. Над ними бьется физик, когда он разбирает вопрос о том, что может сослужить лучшую службу его теоретическим исследованиям — атомы или непрерывный эфир, или когда на основании «энтропии» он размышляет о будущем энергетических превращений или о будущем мира; над ними бьется астроном, когда он взвешивает, применимо ли и в каком смысле применимо математическое понятие бесконечности к мировой системе; они витают пред физиологом, когда он размышляет о происхождении жизни или об отношении физических жизненных явлений к психическим; они возникают пред социологом, когда он задается вопросом о последних целях социальных образований и о смысле истории. И так далее, и так далее. Обсуждение этих или подобных вопросов не может быть воспрещено. Выгоните их в одну дверь — они войдут в другую. Стоит только как будто избавиться от метафизического понятия материи, как мы немедленно оказываемся во власти метафизики энергии. Поэтому, если б метафизика исчезла как философская наука, она продолжала бы существовать как метафизика позитивных наук. В настоящее время мы именно находимся в состоянии, в известном отношении близко граничащем с этим пределом. Философы стали весьма сдержанны и осторожны в отношении метафизических умозрений, между тем как физики, физиологи и социологи занимаются умозрением во все тяжкие. Таким образом, со всех сторон снова вырастает старый вопрос, поставленный еще Кантом: возможна ли вообще метафизика как наука?

На этот вопрос прежде всего нужно ответить следующее: если она необходима, то она должна быть и возможной. Если метафизические проблемы, все снова и снова возникающие в позитивных областях, свидетельствуют о необходимости метафизики, то они, может быть, указывают вместе с тем и на путь, на котором мыслима подобная предельная наука, не впадающая, подобно многим метафизическим системам прошлого и настоящего времени, в противоречие с научным сознанием времени, в целом или в отдельных направлениях. Философу следовало бы отказаться от желания заново решить мировую проблему во всех ее частях, вместо этого ему следовало бы брать попытки таких решений, предлагаемые ему позитивными науками, сравнивать их, примирять их различные тенденции и стремиться таким образом довести их до конца. Согласно этой программе философский метафизик перестает быть суверенным зодчим, осуществляющим свои планы, руководствуясь исключительно собственной фантазией или пользуясь случайным, им накопленным опытом, а превращается в архитектора, который строит и завершает свое здание на почве позитивного знания, под наблюдением и согласно потребностям отдельных собственников и везде должен заботиться о сцеплении всех частей в одно гармоническое целое. В этом или, говоря более образно, в примирении требований, вытекающих из отдельных наук, в разрешении возникающих между ними мнимых противоречий и, наконец, в строгом учитывании общих гносеологических принципов для него останется еще много работы. К тому, что философская метафизика находит в отдельных областях, она привносит предпосылку, что различные части человеческого знания в конечном счете не могут находиться в антагонизме друг с другом и что там, где нечто подобное имеет место, причина коренится не в самом предмете, а в нашем одностороннем или ошибочном понимании. Этот установленный позитивными науками сначала в их отдельных областях, а затем постепенно перенесенный в универсальную науку логический принцип исключенного противоречия, а отнюдь не телеологический принцип экономии мельчайшего напряжения, господствовал в действительности с самого начала над научным мышлением, и он, естественно, должен постепенно перейти от отдельных областей к целому. Но непротиворечивое и простое отнюдь не всегда совпадают. Наоборот, нам очень часто приходится предпочитать более сложные решения проблем простейшим, так как они больше соответствуют действительности.

Здесь не место разбирать, каким образом на этой почве возможен опыт метафизической системы в адекватной научному сознанию эпохи форме. В другом месте я попытался дать очерк такой системы. Здесь важно было лишь наметить мотивы, из которых возникают метафизические вопросы, и пути, которые могут быть избираемы при их разрешении.

Укажем еще только на *два* недоразумения, с которыми метафизические рассуждения нередко встречаются как среди философов, так и среди нефилософов; эти недоразумения, надо заметить, большей частью поддерживаются самими метафизиками. Одно состоит в предположении, что метафизические предпосылки, добываемые путем перехода от фактов действительности к первичным, предполагаемым условиям, содержат в себе «высшую действительность», в сравнении с которой весь опытный мир, как он нам дан в природе и истории, лишь обманчивое отражение. Это все то же старое смешение явления с отражением, все снова и снова возвращающееся, начиная со времени элеатов до возрождения Шопенгауэром поэтическо-мифологической индийской философии Веданты. Как нужно представить себе отношение гипотетических предельных понятий метафизики к этой действительности, показывают нам эти понятия именно там, где они вперед образованы уже в отдельных областях знания. Фехнер жаловался, что физика превратила теплую, звучную и светлую природу в холодный, наполненный бесконечной сумятицей вращающихся атомов хаос. Жалоба эта неосновательна. Ибо вращающиеся атомы не могут упразднить живой действительности мира явлений: они могут ее лишь дополнить при посредстве понятий, раскрывающих объективную связь этого мира явлений. Точно так же и последние выводы метафизики оставляют действительность совершенно незатронутой. Они стремятся только привести ее к единству, охватывающему всю полноту явлений.

Второе недоразумение состоит в том, что пред первичными предельными понятиями метафизики ставится та же задача, которую отчасти выполняют в отдельных областях возникающие в последних вспомогательные метафизические гипотезы, именно задача дедукции явлений. Подобно тому как физик, исходя из определенного состояния материи, интерпретирует световые и электрические феномены, так и возвышающаяся над всеми отдельными областями философская метафизика должна дедуцировать весь мир явлений из последних и высших идей единства, к которым она пришла. В самой философии это ошибочное понимание очень распространено. Оно возникло в то время, когда разделение труда, составляющее столь существенную характерную черту новейшей науки, еще было мало развито и отдельный человек мог при помощи более ограниченных средств значительно легче проникнуть во все части многогранного целого. В настоящее время попытка заново и по возможности лучше проделать все то, что уже проделано специальными науками, превратилась в грубый анахронизм. Поэтому неизбежно должны были потерпеть крушение не только попытки Шеллинга и Гегеля, но и более скромная натурфилософия Гербарта в тех пунктах, где эти мыслители не стояли до известной степени в центре отдельных исследований. Для метафизики возможен

регресс, приводящий к первичным идеям единства, на которые метафизические предельные понятия отдельных областей указывают как на свое дополнение и объединение; но не может быть специфически метафизике присущего *прогресса*, выводящего из этих идей единичное, подобно тому, как, например, физик выводит из определенных предпосылок известные явления природы. Если бы вообще даже был возможен подобный нисходящий метод, то, правильно примененный, он неизбежно должен был бы снова привести к тем рядам, которые из отдельных областей способствовали образованию регресса. Итак, никогда метафизика не может совершить того, что гораздо лучше призваны совершить отдельные науки. С другой стороны, и эти последние никогда не будут в состоянии выполнить задачу претворения всей совокупности человеческого знания, как оно дано на известной ступени его развития, в единое мировоззрение. Когда подобные попытки все же делаются, они ведут к неполным взглядам, односторонне обобщающим известные точки зрения, обладающие значением в ограниченной сфере. Может быть, не несправедливо видеть в этом главный недостаток приведенных выше в виде примера трех метафизических ступеней новейших систем. Но и все отдельные области знания вместе взятые не могут заменить того, что совершается здесь. В лучшем случае эти разрозненные члены относятся друг к другу равнодушно. В худшем случае они противоречат друг другу — и возникает спор, который, с точки зрения отдельного рассмотрения, может быть разрешен лишь при помощи аподиктического приговора, признающего факты, наиболее близкие или ценные наблюдателю, единственно обязательными. Избежать подобной односторонности, примирить результаты отдельных областей и объединить их в единое, свободное от противоречий и адекватное данному состоянию науки мирозерцание — такова останется и впредь, как всегда до сих пор, задача науки. Пусть метафизика неоднократно ошибалась и еще будет ошибаться в выполнении этой задачи, попытка ее решения должна непрерывно делаться. Цепь этих попыток и впредь будет составлять важную главу истории человеческого мышления, в которой, может быть, более, чем в других явлениях, отражается духовный характер времен.

Литература

Метафизика составляла такую важную часть философии (в особенности в прежнее время, до Канта), что ее литература почти совпадает с литературой последней. Здесь мы указываем лишь главнейшие произведения, которые мы имели в виду при предыдущем изложении.

К с. 115. Приводимые здесь изречения Гераклита, равно как дошедшие до нас положения этого и других досократовских философов, можно

найти в прекрасном, приложенном к греческому тексту переводе *Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin, 1903).

К с. 123. Приводимое здесь онтологическое доказательство бессмертия является четвертым и последним из числа приводимых Платоном доказательств, см.: «Федон». В остальном для платоновской метафизики важны главным образом диалоги «Парменида», «Фэдра», «Теэтета» и «Государства».

К стр. 124. Отношение реалистического направления метафизики к идеалистическому, как оно впервые выработалось в системах Платона и Аристотеля, особенно ясно, хотя, разумеется, в несколько одностороннем освещении, подчеркнуто в многочисленных местах аристотелевской метафизики, направленных против учения об идеях Платона. В частности, первая книга характерна как в этом отношении, так и для выяснения отношения Аристотеля к его старейшим предшественникам.

К с. 125. Из многочисленных произведений о Лейбнице, в которых развиты отдельные части его философии, для основных его метафизических мыслей важны главным образом следующие: *Erdmann. Nouveaux Essais sur l'entendement humain*; *Gerhard. Philosophische Schriften, V.*; *Erdmann. La Monadologie*; *Gerhard. VI.*; *Erdmann. Principes de la nature et de la grace*. В качестве экзотерических и написанных под сильным влиянием мотива приспособления к догматическому христианству могут быть использованы лишь с большой осторожностью следующие произведения: *Erdmann. Essais de Theodicée*.

К с. 126. Общее представление об отношении критической метафизики к догматической дает введение к «Пролегомены ко всякой будущей метафизике». Сама метафизика, или, как Кант ее называет, «доктринальная» часть философии, развита им, с одной стороны, в «*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*» (1786), с другой — в «*Metaphysik der Sitten*» (1797). Относительно последнего произведения не следует забывать, что оно было написано Кантом на закате его жизни. Так, естественное право школы Вольфа возвращается здесь, особенно в «*Metaphysische Rechtslehre*», почти в неизменном и мало напоминающем критического философа виде. Весьма интересных дополнений можно ожидать от предполагаемого издания берлинской академией лекций Канта о метафизике. Не следует, однако, забывать, что в XVIII веке преподаватели гораздо строже, чем в настоящее время, держались определенных учебников, так, например, Кант брал обычно в основание своих лекций «*Metaphysica*» Баумгартена.

К с. 128 и др. Для правильной оценки философских воззрений Гегеля мы советуем обращаться не к трехтомной «*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*». Лучшим введением в систему Гегеля — если избрать в качестве руководства его собственные произведения или обработки его

лекций — могут служить предисловие и введение к философии права (том 8 полного собрания его сочинений), философия истории (том 9), эстетика (том 10 в 3-й части) и история философии (тома 13–15). Прекрасное изложение системы Гегеля дает Куно Фишер в томах 7 и 8 истории новейшей философии.

К с. 130. *Герbart*. Hauptpunkte der Metaphysik (1808); Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre (1828). Изд. Гартенштейна. Т. 3 и 4.

К с. 132. *Шопенгауэр*. Die Welt als Wille und Vorstellung (1-е изд., 1819, 2-е — 1844). Первое издание осталось почти совсем незамеченным, и издательство уже намеревалось продать на макулатуру остаток экземпляров, как вдруг общественное внимание стало обращаться к одинокому философу. Сам Шопенгауэр дожил еще до третьего издания (1859). Но главное распространение его произведения нашли после его смерти, когда Юлий Фрауэнштедт издал полное собрание его сочинений в шести томах.

К с. 132. *Э. фон Гартман*. Philosophie des Unbewussten. Первое издание в 1869 г., десятое — в 1890 г. в трех томах. В первые годы своего выхода в свет это произведение породило богатую литературу. Ср. данный самим Гартманом в предисловии к 7-му изданию (1876) обзор этой литературы. Из многочисленных позднейших произведений Гартмана для метафизики имеет значение его «Учение о категориях», появившееся в 1896 г. В смысле философского содержания оно несомненно стоит выше «Философии бессознательного». Относительно общих философских заслуг Гартмана ср.: *Arthur Drews*. Eduard von Hartmanns philosophisches System im Grundriss (1902).

К с. 133. *Fechner G. T.* Zendavesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits, 3 Bd. (1851), 2-е издание (Kurd Lasswitz) — 1902 г.

Кс. 134. *Ernst Häckel*. Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien zu einer monistischen Philosophie (1899). С тех пор вышло многими народными изданиями. В последующие годы это произведение вызывает богатую, большей частью полемическую, литературу, из которой мы называем: *Fr. Paulsen* в Preussische Jahrbücher. Bd., 101; *E. Adicker*. Kant contra Häckel (1906) и критический очерк *O. D. Chwolson*. Hegel, Häckel, Kossuth und das Zwölfte Gebot (1896). Что мысли, подобные изложенным в произведениях Геккеля, можно встретить и у представителей точных естественных наук, тому наглядным свидетельством могут служить: Populäre Schriften von L. Boltzmann.

К с. 136. *W. Ostwald*: Vorlesungen über Naturphilosophie (1902). Культивированию отношений между естественной наукой и философией посвящены кроме того выходящие с 1902 г. Annalen der Naturphilosophie. Наряду с энергетикой неовиталистическое течение в новейшей естест-

венной науке привело отчасти к попыткам образования своеобразных систем, отчасти — к отдельным теориям, соприкасающимся с метафизическим мировоззрением. Я извлекаю из этой литературы лишь следующее: *P. N. Cossmann*. Elemente der empirischen Teleologie (1899); *I. Reinke*. Die Welt als Tat (1899) и Einleitung in die theoretische Biologie (1901); *Camillo Schneider*. Vitalismus (1903); *Hans Driesch*. Analytische Theorie der organischen Entwicklung (1894); Die «Seele» als elementarer Naturfactor (1903); Naturbegriffe und Natururteile (1904). Ср. мою книгу «Naturwissenschaft und Psychologie» (заключительная глава к пятому изданию «Physiolog. Psychologie», 1903).

К с. 139. *Ernst Mach*. Die Analyse der Empfindungen (1885, 2-е. изд. — 1900); Populär-wissenschaftliche Vorlesungen (1896); Prinzipien der Wärmehhre (1896). Из последнего особенно заключительные отрывки.

К с. 144. *W. Wundt*. System der Philosophie. 1889. 2-е. изд. — 1897.

Перевод И. В. Постмана

ВИЛЬГЕЛЬМ ОСТВАЛЬД

НАТУРФИЛОСОФИЯ

Введение

Натурфилософия в качестве впервые исследованной области стоит во главе всех наук и философии, и, вероятно, она и впредь будет составлять одну из главных составных частей философии до тех пор по крайней мере, пока будет существовать такая наука. Не только греческая философия начинается группой мыслителей, характеризуемых общим названием натурфилосов, но и первые попытки человеческого духа охватить природные явления, как они сохранились в историях мироздания различных религиозных систем, выливались обычно и главным образом в формы рассказа о том, как возник или создан был окружающий нас внешний мир.

Итак, на первый взгляд вся философия представляется натурфилософией, т. е. учением о всех явлениях природы, включая и человека. Только начиная с Сократа и особенно Платона, наступает поворот в другую сторону, и человек с его внутренними процессами становится все больше и больше предметом преимущественного размышления. Христианство первое довело эту тенденцию до крайних пределов обострения, дойдя до презрения природы как носительницы греха. Однако в процессе неизбежного прогресса общей культуры произошло и необходимое ослабление этой точки зрения, и с расцветом точных наук, начавшимся с XV столетия, наряду с ростом ознакомления с явлениями природы снова развилась и соответственная философия. Декарт перенял в свою философию заимствованное церковью из платоновского круга идей противоположение между духом и природой, и по сегодняшний день это различие сохранило свое практическое значение в виде разделения наук на естественные науки и гуманитарные, хотя теоретическое его значение с каждым днем становится все сомнительнее.

Как показывает этот ход развития, в натурфилософию входит вся область так называемой внешней природы — от астрономии до биологии и социологии. Между тем оказывается, что строгое отграничение этих областей от внутренне человеческих вещей совершенно невозможно.

Не задумываются причислить к астрономии геометрию и математику, а философствование по поводу возникающих здесь проблем издавна составляло важную часть натурфилософии. От общих же исследований в математике неотделимы исследования в области логики. Пыталась же последняя, в целях достижения возможной строгости и всеобщности, заменить неуверенные операции словами математическими средствами точно установленного языка значков.

Если это доказательство переходной области верно относительно одной границы естественных наук, то соответственное можно сказать и о границе с другой стороны. Человеческая физиология составляет часть биологии и притом часть довольно сильно развитую. А как тесно связано учение о человеческом мышлении, ощущениях и поступках с физиологическими проблемами, показывает хотя бы то обстоятельство, что большая и все возрастающая наука — физиологическая психология — себе ставит задачу разобраться в этих духовных вещах при помощи физико-химических методов. То же можно сказать относительно социологии. Так, в наши дни снова намечается объединение бывших столь долгое время разъединенными частей великой универсальной науки. Характерно для этого поворота то обстоятельство, что в настоящем сборнике призван высказаться по данной теме не специалист-философ, а естествоиспытатель.

До сих пор мы не делали никакого различия между натурфилософией и естественной наукой. Подобное различие выработалось лишь в последнее время. Греческие натурфилософы могут быть все причислены к естествоиспытателям или по крайней мере к естествоведам в современном значении этого слова. Относительно Аристотеля это нам известно вполне достоверно, и хотя невозможно определить, в какой мере естественнонаучные знания и взгляды, разбросанные в его произведениях, принадлежат лично ему, однако несомненны его заслуги в качестве наблюдателя и в особенности систематика объектов и явлений природы. В новое время произошло разделение областей. Наряду с настоящими естествоиспытателями XVI века, которым мы обязаны расширением науки в виде позитивных познаний и общих законов природы, выступают другие люди, которые, проходя мимо специальных исследований, возвышаются до самых общих вопросов человеческого духа. Вначале они обыкновенно опираются на определенные успехи точных наук, но пользуются этими своими исходными точками только для того, чтобы далеко за их пределами искать при помощи фантазии (или умозрения, как это называется в философии) ответов на такие вопросы, которые исследователь, связанный с доказуемым и измеряемым, отказывается разрешать.

Были две эпохи, когда наряду с успехами естественнонаучного исследования сильно развивалось и натурфилософское умозрение. И та и дру-

гая эпохи наступили после того, как точные науки проложили себе новые пути, точное исследование которых потребовало напряжения целого ряда поколений. Попытка предвосхитить эти результаты путем дедуктивного мышления слишком соблазнительна, чтобы не предприниматься снова и снова. Поэтому первый расцвет естествоведения в XVI столетии сопровождался очень сильными натурфилософскими явлениями. Вторая подобная эпоха в конце XVIII века и в начале XIX была главным образом обусловлена открытием Ньютоном всеобщего притяжения, чудеса же электричества способствовали ее скорейшему развитию.

Постепенно, однако, реакция точных исследователей по отношению к умозрительному предвосхищению естественнонаучных выводов становилась все сильнее и враждебнее. В то время как в древности нам ничего неизвестно о подобной реакции, реакция же XVI века была весьма умеренной; в XIX веке, после крушения натурфилософии, возрожденные точные науки прошли, подобно жестокому победителю, по полю сражения и изгнали философию почти на целое столетие из этой области. По крайней мере им казалось, что они изгнали; на самом же деле они изгнали лишь некоторые, слишком уж фантастические формы ее; те же, которые сумели облечься в тогу точного знания, они оставили нетронутыми наряду с их действительно точными выводами. В особенности это относится к *механическому пониманию природы*, допускающему, что все происходящее в природе, без исключения, может быть сведено к механическому воздействию подвижных атомов. Это допущение так же умозрительно, как любое из философских или метафизических представлений, выходящих за рамки существующего или возможного опыта. Но так как это допущение облакалось в математические формы (хотя и с незнакомыми и потому неподдающимися проверке функциями), то и естествознание, гносеологически недостаточно искушенное, не сумело или не пожелало отличить его от действительных опытных выводов. Это отношение необыкновенно сильно распространено еще и в наше время, в особенности более старым естествоиспытателям трудно критически понять метафизический характер подобного допущения.

Здесь, естественно, возникает вопрос: нуждается ли наука в таких гипотетических предвосхищениях, которые стремится делать натурфилософия, рискуя, почти с уверенностью, что при дальнейшем точном исследовании обнаружится ошибочность этих догадок? С точки зрения строгой критики, хочется всякую подобную попытку отвергнуть без обиняков и отвести, таким образом, натурфилософии роль патологического сопроводительного явления при истинной науке. Тем не менее если бы даже при более тщательном исследовании мы и пришли к такому выводу, то того исторического факта, что до сих пор наука всегда сопровождалась

этим явлением, оказывавшим, со своей стороны, отрицательное и положительное влияние на развитие науки, было бы совершенно достаточно, чтобы оправдать подобное, более тщательное исследование. Очевидно, что наука только тогда сможет избавиться от этой специфической помощи, когда польза, приносимая ею, сможет быть добыта другим, по возможности более действительным, путем. Для обсуждения возможности, или вероятности, подобной замены необходимо предпослать некоторые, более общие рассуждения.

Понятия натурфилософии и естествоведения не были сначала дифференцированы, и еще теперь известная область точной науки (та, что известна под именем теоретической или математической физики) называется по-английски «natural philosophy». Это указывает на большое сродство этих областей. С другой стороны, в Германии еще несколько лет тому назад охарактеризовать какой-нибудь взгляд или труд словом «натурфилософский» было равносильно тому, как сказать, что он не мог быть создан серьезным исследователем и на него не следует обращать никакого внимания. Если же мы теперь снова наблюдаем, как бывшему до сих пор в загоне имени снова отводится почетное место, то это указывает на то, что в понятии натурфилософии кроется что-то необходимое или по крайней мере желательное и что отрицание было направлено на существовавшие *злоупотребления*.

При определении сферы деятельности натурфилософии мы должны прежде всего остерегаться той иллюзии, будто существует определенное неизменное понятие, связанное с этим словом, и стоит только установить его содержание, чтобы быть в состоянии ответить на все сюда относящиеся вопросы. Содержание понятия, с которым связано название натурфилософии, значительно изменялось и, подобно всякому научному названию, подвергалось постоянным переменам. Мы не займемся поэтому исследованием того, мыслима или возможна вообще натурфилософия: она существовала и существует теперь, стало быть, она не только *возможна*, но и *действительна*. Но нам придется установить, в чем заключается различие, существующее между нею и естествоведением, и по этим данным определить специальные задачи и методы ее собственной сферы. Однако и это может быть достигнуто не априорно, а эмпирически-сравнительным путем. Границы, отделяющие обе эти области, оказываются при свете истории слишком текучими, поэтому всегда будут существовать известные задачи, принадлежащие как натурфилософии, так и естествоведению. Больше того, на основании исторического учения о том, что в универсальной философии одна область за другою становится самостоятельной и принимает характер особой науки (в наши дни мы наблюдаем это на психологии), *мы можем предположить то же самое и относительно*

но натурфилософии, а именно: что она одну область за другую уступала и будет уступить естествоведению и что эта точка зрения окажется самой целесообразной для понимания всей проблемы.

I. Естествоведение и натурфилософия

Мы начнем с описания метода естественных наук. Он состоит в том, что похожие объекты сравниваются между собой в целях установления того, какие части или стороны этих объектов совпадают. Результат подобного исследования обыкновенно обозначается каким-нибудь *именем* после того, как образовано соответствующее *понятие*. Цель каждого подобного исследования состоит в том, чтобы сделать возможным предсказание содержания: если некоторые из тех совпадающих и выраженных в понятии частей или форм встречаются в каком-нибудь новом объекте, то и неисследованные еще части или стороны окажутся совпадающими в соответствии с понятием. Целью же подобных предсказаний является предвидеть строй человеческих жизненных условий, и если возможно, и влиять на него. Вся культура возможна лишь на основании подобного предвосхищающего знания; весь прогресс состоит в нахождении или выработке средств влияния на предвиденные события в направлении расцвета человеческой жизни.

Данные нами определения относятся в одинаковой мере как к естественным наукам, так и к гуманитарным, хотя у последних они нередко почти совершенно исчезают под слоем второстепенных явлений. Особенно резко это заметно на теологии и юриспруденции. Здесь предвидение выливается в форме норм и законов, стремящихся вперед урегулировать будущее, ожидаемые на основании известных обстоятельств, действия людей. Возможные отступления от этих предвосхищающих установлений по возможности задерживаются тем, что устанавливается их наказуемость.

Наиболее существенный момент различия, поведший к этому кардинальному разделению, заключается в том факте, что за явлениями природы мы не признаем той *свободы*, которую мы приписываем человеческим действиям. Присвоит ли себе человек плоды, выросшие в саду его соседа, или нет, в сильной степени определяется психическими влияниями. Но нельзя предписать, чтоб сера была желтой или голубой, а приходится брать как данное, что она желтая. Упомянутые моральные и правовые правила были известны раньше, чем была отмечена широкая закономерность в явлениях природы; поэтому перенесли понятие закона с правовых отношений на природные и назвали совпадения, служащие поводом к образованию понятий, *законами* природы.

Естественнонаучное образование понятий и законов покоится на таких духовных операциях, которые в глазах прежней логики обладали небольшой ценностью. Основание создается неизбежно *неполной индукцией при помощи простого перечисления*, а применение покоится на заключении по аналогии: *если до сих пор известные своеобразия были связаны между собой, то они, вероятно, и впредь будут связаны между собой*. Если мы заключаем: все люди смертны; Кай — человек, значит, Кай смертен, — то верхняя предпосылка покоится на неполной индукции. Многие из известных доселе людей умерли. Правда, еще живы многие другие существа, у которых с умершими общие свойства, на основании которых мы их называем людьми, но они не умерли. Так как мы до сих пор убедились на опыте, что подобные существа по достижении возраста 70, 80, 90, редко больше лет обыкновенно умирают, то мы допускаем относительно еще неумерших (среди которых находится и Кай), что по достижении такого возраста они также умрут. Это — неполная индукция, связанная с заключением по аналогии.

Неправильно поэтому считать подобные заключения *аналитическими*, т. е. такими, которые содержат нечто такое, что уже дано в содержании верхней предпосылки. Что Кай смертен, т. е. умрет, является утверждением, истинность которого не устанавливается ни большим, ни маленьким членом; никакая логика не может помешать ему остаться в живых, если он случайно изобретет жизненный эликсир и не будет иметь поводов к отказу от жизни. Заключение это, наоборот, *синтетическое*: оно сводится к утверждению, что Кай, наряду со своими доказанными человеческими свойствами, обладает еще недоказанным свойством смертности, и это заключение несомненно выходит за рамки того, что мы фактически знаем о Кае — пока он жив.

Совершенно такова природа всех естественнонаучных законов. Когда мы говорим: сера горюча, то мы этим утверждаем, что материал желтого цвета, плотность которого равняется двум, кристаллизующийся в ромбическую систему с определенным соотношением осей, не проводящий электричества и т. д. — что такой материал при нагревании в воздухе превращается в газ, давая при этом пламя. Мы это всегда находили и поэтому допускаем, что и в настоящем случае, и в будущем оно будет иметь место. Точно такое же рассуждение приложимо ко всякому другому закону природы, и мы, таким образом, приходим к следующему общему заключению: *всякое установление какого-нибудь закона природы предполагает превращение опыта*. Дело в том, что когда мы пытаемся оставаться в рамках опыта и говорим, например: вчера шел дождь, то мы этим выражаем не закон природы, а единственный факт. Если мы выражение закона природы строго приурочиваем к имеющемуся опыту и говорим, например, так: до сих пор все материалы, отличавшиеся свойствами серы, оказывались горючими, то мы скоро убе-

ждаемся, что это сообщение для нас не имеет никакого значения. Что нам хочется знать, так это окажется ли подобный материал горючим теперь, завтра или когда-нибудь в будущем. И мы снова очутились у своей исходной точки: наука существует для предсказания. Но вместе с тем мы видим, что всякое пророчество неизбежно является выхождением за рамки возможного опыта. Так как мы знаем только прошлое, то о будущем мы неизбежно должны утверждать нечто большее, чем достоверно нам известно. При этом мы совершенно не говорим о неуверенности, связанной со всяким воспоминанием или прошлым опытом. Она только увеличивает неуверенность научных утверждений. Эта неуверенность характеризует и текущие границы, отделяющие естествоведение от натурфилософии.

Но в неуверенности, сопряженной с различными научными предсказаниями, существуют очень значительные различия, обусловленные пропорциональным отношением между количеством сбывающихся предсказаний и несбывающихся. Вероятность наступления высчитанных вперед солнечных и лунных затмений почти не отличается от уверенности, между тем как предсказания погоды хотя бы на три дня вперед уже содержат массу неправильных пророчеств, даже в том случае, когда они добыты при помощи целого научного аппарата метеорологического института. Если мы под этим углом зрения исследуем, к какой группе принадлежат высказывания естествоведения, а к какой — высказывания натурфилософии, то полученный нами ответ несомненно будет гласить так: натурфилософские высказывания неуверенные, ибо уверенные входят в состав науки.

Таким образом, первым отличительным признаком натурфилософии будет то, что она занята разработкой менее известных областей естествоведения. Эта характеристика не исчерпывает, однако, ее понятия. Так, например, метеорологию, несмотря на ее неуверенность, не причисляют к натурфилософии. Стало быть, должен существовать другой, более существенный признак.

Каков он, мы узнаем, когда обратимся к высказываниям греческих натурфилософов. Центральное положение Фалеса: все возникло из воды. Остальные натурфилософы того времени отличаются от своего предтечи не постановкой вопроса, а ответом на него. Печатью резко выраженной неуверенности отмечены все эти ответы, но они отличаются еще и другим признаком, а именно признаком очень широкой всеобщности высказывания.

Это — второй, более существенный признак натурфилософии: она занимается высказываниями самого общего свойства и естественнонаучного характера. Нам придется поэтому заняться исследованием вопроса о том, какое влияние оказывает всеобщность ее естественнонаучного высказывания на степень его уверенности. Поскольку такие высказывания считаются точными, их обычно причисляют к естественной науке, поскольку они не точны — их

причисляют к натурфилософии. Текучая природа различия между большей или меньшей уверенностью соответствует такой же природе демаркационной линии, отделяющей естествоведение от натурфилософии.

Как известно, в понятиях, а стало быть, и в законах природы различают между *содержанием* и *объемом*; существует правило, что с ростом содержания обыкновенно уменьшается объем и наоборот. Под содержанием следует понимать совокупность различных сторон, свойств, признаков и т. п., связь которых составляет понятие; под объемом разумеют совокупность отдельных предметов, входящих в понятие, т. е. обладающих теми признаками. Таким образом, становится понятным вышеприведенное правило: чем больше различного высказываешь о каком-нибудь предмете, тем меньше найдется случаев, когда все совпадает. Если представить себе понятие в виде поверхности прямоугольника, высота которого измеряется содержанием, а ширина объемом понятия, то все такие области понятий будут прежде всего иметь приблизительно одинаковую поверхность, ибо поскольку оно становится выше, постольку оно становится и уже.

Задача науки состоит в том, чтобы увеличивать поверхность подобных прямоугольников понятий за пределы обычного, т. е. по возможности одновременно увеличивать и содержание и объем. Так, например, химией было установлено понятие «элемент», когда была известна всего лишь пара дюжин материй, к которым подходило содержание этого понятия. С течением времени они разрослись до слишком шести дюжин, объем понятия увеличился, стало быть, втрое. Но вместе с тем значительно расширилось и содержание понятия, так как, кроме в свое время известных общих свойств элементов, были открыты еще многие другие свойства, также присущие всем элементам и потому увеличивающие содержание понятия. Всякое подобное увеличение находит себе выражение в соответственном законе природы.

Всякое такое открытие или формулировка увеличения содержания или объема (или обоих) сопровождается новым фактором неуверенности. Исследователь принужден ограничиваться доказательством, что, например, вновь открытый им элемент обладает *некоторыми* признаками, содержащимися в понятии «элемент», и допускает, что и остальные признаки окажутся налицо, если будет произведено соответственное исследование. Точно так же, открыв на некоторых элементах какое-нибудь новое своеобразие, он припишет его и всем другим, им еще не исследованным, элементам. И только после того, как будут сделаны необходимые исследования, выяснится, было ли обобщение правильно или ложно. Отсюда следует, что естествоведению приходится постоянно оперировать большим количеством допущений, доказательство которых еще не дано и действительность которых допускается по аналогии. Поэтому, если естество-

испытатель делает какое-нибудь новое открытие, противоречащее тому, что наукой считается обязательным, он прежде всего должен просмотреть допущения, которыми он пользовался при работе, и проверить их правильность, если это не сделано им предварительно.

Очевидно, что между прочностью данного основания аналогий и высотой возводимого на нем здания из заключений нельзя предписать никакого определенного соотношения хотя бы уже потому, что это величины неизмеримые. Но во многих случаях сделанное заключение может быть проверено на опыте, откуда в случае подтверждения заключения опытом, т. е. когда было возможно и подтвердилось какое-нибудь предвидение на основании на пробу высказанного закона природы, выводится правильность метода. Отсюда получается строго научный метод в том смысле, что упомянутые заключения по аналогии сообщаются лишь постольку, поскольку они могут быть проверены на опыте. Подобная наука тоже не была бы, правда, свободна от ошибок, но их возможность была бы сведена к малым размерам. Подобная наука не оставила бы места шаткой части натурфилософии, но зато, добившись значительных общих результатов, она предоставила бы натурфилософии материал величайшей ценности.

Из всех наук математика больше всего соответствует этому идеалу, и поэтому она вместе с неотделившейся еще тогда от нее геометрией уже в древности считалась истинным преддверием философии. Нам придется, следовательно, посмотреть, на чем покоится эта особенная ценность, причем мы должны будем, в противоположность современному пониманию, оправдать употребление математических обобщений в целях натурфилософии, ибо причисление математики к естественным наукам часто отрицается и довольно видными представителями науки.

Еще Кант считал математические положения синтетическими *a priori* и вопрос о возможности их сделал основным вопросом всей своей философии мышления. Его понимание зиждилось на том, что математическим положениям он приписывал априористическую, т. е. непосредственную, очевидность, так что их противоположность совершенно немислима. И действительно, это трудно отрицать относительно математических положений, вошедших в обиход ежедневного употребления, так как сильно затруднено исследование соответствующих духовных функций. Ибо при слишком частом повторении какого-нибудь процесса последний обыкновенно спускается из области сознательного в бессознательное (как мы то ежедневно можем наблюдать при изучении какого-нибудь фокуса), и это обстоятельство в высокой степени затрудняет его исследование. Но стоит нам спросить себя относительно более сложных математических законов (в частности, относительно законов из теории о числах), даны ли они нам *a priori*, как мы должны сознаться, что без соответ-

ственного исследования нам не известно даже, правильны ли они или нет; в этом отношении они ничем не отличаются от законов физики или химии, опытный характер которых стоит вне всякого сомнения.

Таким образом, мы и законы математики, этой наиболее точной из всех наук, должны признать такими же абстракциями опыта, как и положения, образуемые путем абстракции в других областях опыта. Кант верно понял это, когда заявил, что, например, $7 + 5 = 12$ – не аналитическое положение, не умножающее наше познание, а синтетическое. Оно означает следующее. При помощи перечисления получаем сначала многообразие 7, затем – также многообразие 5. Если мы вторую операцию проделаем над тем же многообразием, но непосредственно после первой операции, то полученный результат будет тождествен с получаемым после операции счета до 12. Что это положение содержит нечто новое, следует из того, что оно высказывает нечто о процессе сложения двух считанных многообразий, который не содержится в простой операции счета, сколько ни продолжать счет. Но, что результат не априорен, следует из того, что при более крупных числах мы должны установить это при помощи подсчета и на готовом счете не можем непосредственно заметить, правилен ли он или нет.

Попутно было против этого выставлено то соображение, что мы не можем представить себе ложного математического положения. Но когда я говорю $17 \times 35 = 585$, то я отлично могу себе это представить, хотя это и неверно, ибо ошибку я устанавливаю только при проверке. В положении $5 \times 7 = 45$ я нахожу ошибку, не прибегая к помощи исследования, потому что я знаю правильное положение наизусть, но я его так же могу мыслить, как и положение: бромистые соли дают красную окраску пламени. На самом деле они дают зеленую окраску, но только химик скажет, что это, само собою разумеется, неверно. Само по себе это положение так легко может быть себе представлено, что неопытный человек должен предварительно подумать, верно ли оно или нет.

Доказав эмпирический характер математических положений, мы должны еще остановиться на часто выставляемом возражении, что математика уже потому наука неэмпирическая, что предполагаемые ею вещи в опыте не существуют. Особенно часто это соображение выставляется применительно к геометрии. Не существует-де ни геометрической точки, ни геометрической прямой или плоскости, ибо все действительные точки, прямые и плоскости безнадежно отстают от идеальных, рассматриваемых геометрий.

Все это совершенно верно, но беда в том, что так обстоит дело во всех науках, ибо во всех случаях речь идет о результатах общего метода отвлечения. Пользуясь им, мы умышленно отказываемся учитывать фактически существующие свойства и рассматриваем объект не так, как он есть, а так, каким он был бы, если б этих свойств не было. Чем общее какая-нибудь

наука, тем больше свойств отпадает при методе отвлечения; поэтому-то их и остается так мало в математике, этой наиболее общей из всех наук. Когда физик указывает плотность какого-нибудь тела, то он при этом формально исходит из предпосылки, что его тело совершенно однородно, т. е. что его плотность в исследуемом куске везде совершенно одинакова. Слишком хорошо известно, что подобная предпосылка никогда не бывает строго верна. Но определенная физиком плотность относится к недействительному, идеально однородному телу точно так же, как положения геометрии относятся к идеально ровным плоскостям. По *существу своему* значение нашего исследования можно резюмировать так: в той же мере, в какой действительный объект приближается к идеальному, положение, высказанное об идеальном объекте, относится к объекту действительному.

Из сказанного вытекает значение так часто подчеркиваемого обстоятельства, что математика есть свободное создание человеческого духа, ибо она рассматривает объекты произвольной природы, которые она связывает по произвольно данным законам. В действительности употребляемые понятия не произвольны, а подобраны так, чтоб они могли быть применены при приблизительном изображении возможно большего количества действительных вещей и их отношений и чтоб научное оперирование им было сопряжено с минимальными затруднениями. Мы могли бы, например, в геометрии употреблять вместо прямой линии линию зигзагообразную, и, придавая зубцам зигзага соответственную величину, мы могли бы достигнуть любого приближения к предложенной нам действительной линии. Но рассмотрение подобной линии было бы сопряжено с чрезвычайно большими трудностями при исчислении и конструкции, которые не были бы возмещены соответственными выгодами в смысле научных результатов. Выбор научной абстракции обусловлен, как это впервые показал Э. Мах, *экономическими* соображениями, т. е. выбирают то, при помощи которого возможно достижение наибольших результатов при наименьшей трате. Так как подобная задача, в общем, не может быть окончательно решена при первой попытке, то наука, как мы видим, постоянно озабочена заменой нецелесообразных понятий лучшими, преимущества которых обнаружены соответственными исследованиями.

Так же мало произвольны и математические *законы*, по которым связываются эти образованные применительно к природе понятия. Возьмем одно из основных употребительных в математике положений, например: две величины, порознь равные третьей, равны между собой. Смастерив две величины, равные третьей данной величине, и сравнив эти величины между собою, мы можем убедиться в обязательности этого закона и для избранного примера. Точно так же нельзя произвольно допустить необязательность этого положения, не удалившись от возможности изложения фактически-

го положения вещей. Те же соображения относятся к любому другому математическому положению, которое служит таким же отражением опытных отношений, как и всякое другое естественнонаучное положение.

Но, возразят нам, математические законы *абсолютно точны*, между тем как точность их проверки на опыте ограничена. С последним несомненно нужно согласиться, первое же утверждение лишено какого бы то ни было смысла. Равны ли две величины или нет, т. е. может ли при определенных предпосылках одна величина быть заменена другой без изменения существующих отношений — этот вопрос может быть предложен только опыту. При математическом исследовании произвольно ограничиваешься одной стороной объектов, их величиной, и категорически отказываешься от рассмотрения других их сторон. На эмпирических величинах математические законы были признаны практически правильными и поэтому им было дано теоретически общее выражение. Так как наблюдаемые отклонения всегда зависят от точности измерения и сравнения, то при помощи той же индукции, которая лежит в основе всех законов о природе, было выведено заключение, что при неограниченно большой точности ошибки могут быть доведены до неограниченно малых размеров. Так называемая математическая точность оказывается, таким образом, допущением, справедливость которого до сих пор подтверждалась при всех проверках, но отнюдь нельзя утверждать, что оно застраховано от изменений или ограничений при каких-нибудь иных, нами еще не достигнутых условиях. Кроме того, из всех допущений оно наиболее простое и для практического употребления наиболее целесообразное.

Особенно ясно эмпирический характер математических наук проявляется в знаменитом споре по поводу теоремы о параллельных линиях в геометрии. Положение Эвклида, что две линии, пересекающие третью под прямыми углами, никогда не пересекаются, есть прежде всего плод опыта. Так как опыт на бесконечность не простирается, то остался открытым вопрос, не пересекаются ли они в бесконечности, причем, разумеется, оставалось выяснить предварительно понятие бесконечности. Возникший по этому поводу спор был улажен, когда Лобачевский и Болей разработали геометрию, не содержащую в себе теоремы о параллельных линиях и тем не менее вполне связную и последовательную. Эта геометрия переходит в обыкновенную или эвклидову геометрию, если, кроме обобщенных положений опыта, которыми она пользуется, ввести в нее еще положение о параллельных линиях. Вопрос о том, какая из них «правильна», может быть решен не иначе, как путем соответственного *экспериментального* исследования: какой-нибудь вывод, вытекающий из положения о параллельных линиях, проверяется на опыте, например вопрос, действительно ли сумма углов всех треугольников равна двум прямым. Если какое-нибудь отклонение существ-

вует, то его легче всего открыть в очень больших треугольниках. До сих пор не обнаружено ничего подобного, и эвклидову геометрию приходится считать правильной. Это, однако, означает лишь то, что до сих пор эвклидовская геометрия экспериментально лучше всего совпадает с опытом, т. е. что употребляемые ею абстракции и законы — наиболее целесообразны.

Все изложенное нами выше было необходимо для того, чтобы обеспечить за натурфилософией право такого же пользования общими выводами математики, как и другими законами о природе, опытный характер которых несомненен. Обратимся теперь к систематическому построению этой науки.

Содержание систематической натурфилософии образуют самые общие понятия, при помощи которых мы ориентируемся во внешнем мире. Так как образование и обработка подобных понятий является задачей, над которой непрерывно работает человечество, стремясь одновременно к их расширению и обогащению (см. с. 157), то с самого начала приходится отказаться от мысли собрать их в какое-нибудь данное время, например в начале двадцатого столетия, и создать таким образом систему обязательную для всех времен. Этим признанием натурфилософия XX века существенно отличается от предыдущих стадий развития этой науки, которые все еще исходили из предпосылки, что если вообще достижимы *абсолютные истины*, то во всяком случае в их области. Даже Кант, этот наиболее тонкий и глубокий философ, какого когда-либо порождает немецкий народ, выставивший, как итог своей философии, положение: *всякое познание о вещах из чистого рассудка или чистого разума есть не что иное, как призрак, и только в опыте истина*, — все же полагал, что познал нечто абсолютно данное в том, что он назвал «формами» чистого разума — пространстве, времени и двенадцати категориях — а свои изыскания об этих формах он считал неизменным отныне достоянием науки. Из того обстоятельства, что теперь даже убежденнейшие сторонники Канта больше не придерживаются категорий, мы заключаем, что и они суть не что иное, как эмпирические понятия, и выводим дальнейшее, исторически обоснованное заключение по индукции, что в дальнейшем развитии абсолютное будет изгнано из последних, еще удерживаемых им позиций.

Отыскивая наиболее общее понятие, которым мы пользуемся, мы находим, что это *переживание*. Под этим словом мы понимаем всякое содержание нашего сознания, поскольку оно отличается от другого подобного содержания. Мы различаем переживания *внутренние* и *внешние*, т. е. такие, за возникновение которых мы возлагаем ответственность исключительно на себя самих, и такие, относительно которых мы допускаем содействие вне нас существующих отношений. Последние мы называем *вещами*, или *объектами*, а совокупность их — *внешним миром*.

Тут пред нами встает вопрос, в какой мере можно быть уверенным в существовании внешнего мира. На основании выставленного уже Декартом соображения нет ничего достоверного, кроме моего сознания и поэтому, как это категорически подчеркивал Шопенгауэр, весь остальной мир есть не что иное, как мое представление. Если я продумываю эту мысль строго до конца, то то, что я знаю, ограничивается фактически лишь тем, что в *настоящий* момент составляет содержание моего сознания, ибо у меня нет ни малейшей уверенности в том, что мои воспоминания о только что промелькнувшем мгновении или — еще больше — мои воспоминания о вчерашнем и позавчерашнем не успели измениться за это время, подобно тому, как меняется вид предмета по мере того, как я пространственно удаляюсь от него.

Таким образом, мы, допуская, что наши воспоминания о прежних переживаниях в известных существенных пунктах совпадают с самими переживаниями, при первом же шаге из рамок данного момента покидаем почву абсолютно достоверного; при этом мы еще оставляем в стороне вопрос о том, могу ли я вообще настоящему содержанию моего сознания приписать абсолютную достоверность. Оправдание этого допущения мы видим в том, что оно нам позволяет предсказать, как протекут подобные переживания. Соответственно с этим мы называем ошибочными те воспоминания, которые противоречат позднейшим переживаниям.

Из возможности таких противоречий мы выводим заключение, что течение какого-нибудь переживания иногда зависит не от нас одних только, ибо если б это было так, то почему бы переживанию не быть таким, каким мы его ожидаем. Эти, от нас независимые вещи мы и называем внешним миром. Это название неудачно постольку, поскольку оно указывает на пространственное отношение. Но речь идет не об этом: важно подчеркнуть только то, что часть наших переживаний зависит не непосредственно от нас. Рассмотрением этих переживаний, или объектов, занята натурфилософия.

II. Логико-математические науки

Очертив, таким образом, поле деятельности натурфилософии, я позволю себе в дальнейшем изложении набросать в крупных чертах картину ее состава. При этом я не мог, да и не хотел избежать того, чтобы не придать этому очерку личную окраску, обусловленную моими собственными усилиями по возрождению натурфилософии в наше время.

Определенное сочетание различных объектов называется *многообразием*; прежде всего нам необходимо установить законы многообразий, которые согласно предпосылке должны быть независимы от особой при-

роды составляющих ее объектов. Мы находим, что все многообразия делимы и составляемы и что в результате такой операции всегда получится опять-таки многообразие. Деление невозможно только в том случае, когда многообразие состоит из одного объекта. Соединяя части какого-нибудь многообразия, мы снова получаем первоначальное многообразие. Сравнивая несколько многообразий, мы получаем важное понятие *соответствия*. Мы приводим в соответствие одно многообразие с другим, когда устанавливаем, что объект одного многообразия должен соответствовать объекту другого многообразия. Если природа двух многообразий такова, что одно может *совершенно* соответствовать другому и наоборот, то они называются *равными*, в противном случае — *различными*. Два многообразия, совершенно соответственные третьему, могут, как показывает опыт, соответствовать друг другу, или два многообразия, равные третьему, равны между собою.

При приведении в соответствие различных многообразий, одно исчерпается скорее другого; мы называем его *беднее* другого, которое будет богаче. Благодаря приведению в соответствие мы очень скоро убеждаемся, что если многообразие А богаче многообразия В, а это богаче многообразия С, то и А богаче С.

Если над данными многообразиями А, В, С... производить какие-нибудь операции деления или сложения, то над другими равными многообразиями А', В', С'... или А'', В'', С''... можно проделывать с тем же успехом те же операции, как это вытекает из применения приведения в соответствие.

Это показывает нам, какое огромное значение имеет метод приведения в соответствие для знания и овладения вещами, ибо он позволяет нам доказать, что раз проделанная операция общеобязательна для всех других случаев, допускающих совершенное соответствие. В дальнейшем мы убедимся, что в действительности на соответствии зиждется научный метод.

Развитые нами до сих пор положения обязательны для всякого рода многообразий, и особенно необходимо подчеркнуть, что до сих пор мы не пользовались и не выдвигали ни понятия величины, ни понятия числа. Они получаются лишь тогда, когда мы делаем особенные допущения о природе объектов.

Прежде всего мы делаем допущение, что отдельные вещи, из которых состоит многообразие, *не отличаются друг от друга*. Вынужден или доволен этот отказ от различения — это не имеет влияния на свойства подобного многообразия. Затем мы можем предложенное многообразие подвергнуть делению и полученные части снова делить, пока наконец ни с одной частью многообразия нельзя произвести дальнейшего деления, так как каждая окажется состоящей из одной вещи. Из этих отдельных вещей или единиц мы можем снова составить многообразие, причем

это может произойти любым образом, ибо согласно нашей предпосылке отдельные вещи ничем друг от друга не отличаются.

Это сложение мы продельваем постепенно: сначала берем одну вещь, присоединяем к ней другую, затем еще одну и т. д. Операцию эту мы называем *счетом*, а отдельные результаты снабжаются определенными названиями и значками, называемыми *числами*. Каждое число представляет собою многообразие определенного богатства, которое называется *ценностью* этого числа, а все свойства этого числа относительно деления его и сложения обязательны для всех многообразий той же ценности. Все законы, касающиеся взаимных отношений чисел, обязательны, в силу принципа соответствия, для всех подобных многообразий, и на этом зиждется необозримая область применения этого вспомогательного средства.

Место понятий «богаче» и «беднее» занимают относительно числовых количеств понятия «больше» и «меньше». Если какое-нибудь число А больше В, или В больше С, то и А больше С. Это хорошо известное положение есть лишь частный случай более общего положения о многообразиях.

Всякое отдельное число обозначает прежде всего многообразие особой природы, являясь воплощением всех равных между собою и отличных от других поддающихся счету многообразий. Объединив совокупность всех чисел, мы можем образовать новое многообразие, в котором отдельные вещи или члены уже отличаются друг от друга. Далее, каждый из членов (за исключением единицы) обладает тем свойством, что он может получиться из другого (и только одного) члена при помощи присчитывания единицы. Вследствие этого возникает определенное отношение между всеми членами числового многообразия, которое можно назвать *порядком*. Количество чисел можно расположить в таком порядке, чтобы относительно всякого числа все последующие были больше его и все предыдущие — меньше. Это достигается тогда, когда каждое следующее число на единицу больше предыдущего, как в этом легко убедиться, применяя высказанный в предыдущем абзаце закон.

Это отнюдь не единственный способ порядка, хотя во всяком случае простейший. Необходимо поэтому подробнее развить понятие порядка.

Порядок возможен лишь тогда, когда каждая вещь многообразия может быть отличима от других, так что ее можно распознать и следить, так сказать, за ее судьбой. Я могу сделать так, чтоб каждый объект какого-нибудь многообразия находился в каком-нибудь определенном предписанном отношении к каждому из остальных объектов. При этом немедленно выясняется, что кроме отношений, необходимых для однозначного образования порядка, в упорядоченном количестве могут быть вскрыты многочисленные другие отношения подобного рода, которые, в свою очередь, могут при известном подборе служить для установления такого же порядка.

Простейший вид порядка — это *последовательность*; она характеризуется тем, что к каждой вещи приурочивается та или другая вещь многообразия, с которой она находится в неизменном отношении. Подобная последовательность получается, например, если относительно каждой вещи определить, какая другая будет следовать до нее во времени; точно так же возможна и *пространственная* последовательность. Отсюда видно, что при помощи такого способа для всякой вещи однозначно устанавливается не только следующая за ней вещь, но и предыдущая, но и предближайшая.

Упорядоченное многообразие обладает свойством делимости, присущим всякому многообразию, но если мы пожелаем из частей заново восстановить прежнее упорядоченное многообразие, то нужно обратить внимание и *на порядок этих частей*, так как в противном случае будет нарушено принятое правило порядка; части упорядоченного многообразия могут быть поэтому вновь сложены только *одним* способом.

Та вещь, которая при применении правила порядка относится к данной вещи, называется высшей, последняя же — низшей. Всегда поэтому в конечном многообразии существует один член, к которому не может быть отнесен высший потому, что количество исчерпано, равно как существует один член, к которому не примыкает низший, ибо им начинается ряд. Между низшим и высшим членами лежат все остальные. Если какой-нибудь член *a* выше, чем *b*, и *b* выше, чем *c*, то и *a* выше *c*, в чем легко убедиться при установлении порядка. При этом необходимо заметить, что язык, к сожалению, не позволяет нам выразить необходимые здесь всеобщие, независимые от времени и пространства, отношения, так что мы бываем вынуждены пользоваться такими образными оборотами, как выше и ниже, позже и раньше. Категорически подчеркиваем поэтому, что в действительности наши рассуждения не содержат временных или пространственных предпосылок.

Замечательно, что отношения, подобные найденным на с. 164 и др. для *двух* упорядоченных многообразий, имеются налицо и в рамках одного многообразия, если оно упорядочено. Это вытекает из того, что способ упорядочения проведен здесь в рамках самого многообразия.

Далее, достойно упоминания, что по тому же закону возможно расположить во взаимном порядке несколько уже расположенных в порядке многообразий. Указанные на с. 164 законы подойдут и сюда, в частности повторятся отношения, имевшие место между членами упорядоченного многообразия.

Кроме описанной последовательности, существуют еще другие виды внутреннего порядка многообразия, так, например, если к каждому члену одномерно ставятся в известные отношения два, три или больше членов. Эти более сложные виды порядка мы здесь только наметим.

Обычно число называют либо *основным*, либо *порядковым* в зависимости от того рассматривают ли его *ценность*, или его *последовательность*. Между тем вся техника счета покоится на том, что и основные числа одновременно считаются порядковыми; порядок служит при этом только для облегчения работы, ибо ценность от порядка не зависит. С другой стороны, упорядоченный ряд чисел употребляется как тип в целях приведения в соответствие других рядов и служит, таким образом, также для обозначения последовательностей, которым не присущ характер величины или ценности. Так «нумерируются» строфы какого-нибудь стихотворения или места в театре, что облегчает нахождение нужной строфы или нужного места, ибо каждый человек знает наизусть последовательность чисел и легко может ориентироваться. Порядковые числа не представляют собою, однако, единственного типа последовательности, для этой же цели пользуются и буквами.

Из только что описанных чисел можно при помощи определенных операций или предписаний вывести отрицательные и дробные числа. Впрочем, их изображение завело бы нас слишком далеко. Укажем поэтому только на результаты. При помощи *отрицательных* чисел мы превращаем их ряд, бывший до сих пор неограниченным лишь в смысле более крупных чисел, неограниченным с обеих сторон. При помощи *дробных* чисел мы получаем возможность вставить между двумя следующими друг за другом (целыми) числами любое количество лежащих между ними чисел.

Весьма важное применение находят себе только что развитые понятия в (специализированных) понятиях *времени* и *пространства*. Начиная с Канта, привыкли уделять им как формам нашего созерцания особенно выдающееся место, между тем развитые нами до сих пор понятия *переживания*, *вещи*, *многообразия*, *числа*, *порядка* — все общее времени и пространства, и последние получаются из первых при посредстве дальнейших ограничений. Обратимся сначала к *времени*.

Наши переживания образуют, как известно из опыта, упорядоченную последовательность *одночисленного* рода, т. е. каждое переживание находится только с одним переживанием в непосредственном отношении выше и ниже (см. с. 166), или, как мы это назовем здесь, *раньше и позже*. Пользуясь образом, заимствованным из пространственного созерцания, мы говорим, что это ряд *линейный* или *первого измерения*. Этот порядок наших внутренних переживаний мы называем *временем*, и, таким образом, оно подчинено тем же условиям, что и они. Это значит, что мое время прерывается довольно регулярными интервалами снов, когда прекращаются мои переживания, с тем чтобы снова начаться при пробуждении.

При рассмотрении подобных переживаний, на которых отражается влияние внешнего мира, оказалось целесообразным заменить это субъек-

тивное определение времени объективным и одновременно произвольно выйти из субъективно испытываемого времени. Мы находим, что процессы внешнего мира, вероятно, не прекращаются с нашим сознанием, но и потом оказываются такими же, словно и в течение нашего сна протекло известное время. Поэтому мы допускаем, что такие времена действительно прошли, только мы не сознавали этого. Далее выдвигается возможность такого установления этого *объективного* времени, чтобы было возможно закономерное, т. е. повторяемое и могущее быть предсказанным, понимание многих событий. В качестве подобной объективной нормы времени оказались наиболее целесообразными (мнимые) движения солнца и звезд, и поэтому нашу объективную систему времени мы основываем на этой норме.

Субъективное время мы испытываем как непрерывное. Это значит, что мы его можем делить в любой точке и что при любом продолжении деления данного времени мы не находим ни одного явления, которое исключало бы дальнейшее деление. Другими словами: между двумя точками времени, как бы близки они ни были, мы всегда можем мыслить еще одну точку времени. Тем не менее мы обычно изображаем это непрерывное время при помощи прерывного числового ряда, разделяя его на правильные части (годы, дни, часы, минуты и т. д.) и располагая эти следующие друг за другом части в числовой ряд. Впервые здесь возникает важный вопрос: как можно непрерывный ряд привести в соответствие с прерывным?

Это совершается так: в рамках непрерывного ряда производят деление на части и *границы* каждых двух следующих друг за другом частей, которые ведь прерывны, приводят в соответствие с числами, чем устраняется это основное затруднение. Другими словами: каждому числу соответствует нерастяжимая точка в непрерывном течении времени. Пользуясь дробными числами, можно любую лежащую посередине точку обозначить с желанной степенью точности, так что фактически числами может быть обозначена любая точка времени и любая лежащая между двумя точками длина времени.

Так как время прежде всего изображается как порядок, то с ним не связано понятие *величины*. Исходя из того, что мы считаем верчение земли вокруг своей оси равномерным, можно этот период или один день считать единицей величины времени и его подотделения определять как соответствующие частям верчения. Так как другие по возможности ненарушаемые процессы оказываются, как показывает опыт, при употреблении этой меры времени равномерными, то не видно ничего, что противоречило бы ее всеобщему применению, и постольку можно времени приписать величину. Как видно из выведения, возможность эта покоится на том, что определенные временные явления *повторяются*, т. е. протекают так, словно время начинается каждый раз снова. Приблизительно то же самое имеет место и в наших

внутренних переживаниях, где при регулярном образе жизни каждый день приносит то же самое, только то, что над этими периодическими явлениями наслоятся непериодические явления старения. Отсюда вытекает существенная разница между субъективным и объективным временем. В то время, как первое протекает вполне односмысленно, так что каждый момент отличается от другого, мы объективному времени приписываем разнородность, т. е. не допускаем подобного различия времени, а оставляем лишь фактические отличия в отдельных образованиях, временную изменимость которых мы наблюдаем. Считая себя самих подобными временно изменяемыми образованиями, мы можем не считаться с неоднородностью субъективного времени. Тот же прием мы встречаем и при образовании понятия пространства, к которому мы теперь и обратимся.

Когда пред нами холодный и теплый предмет и мы при помощи осязания попеременно вызываем связанные с этим внутренние переживания ощущений холода и тепла, то мы узнаем эти переживания, хотя и одно после другого, в различное время, но считаем эту разницу во времени несущественной, так как мы можем произвольно изменить порядок. Это обстоятельство заставляет нас считать то, чего мы отменить не можем, именно различие наших движений, новой сущностью, и мы образуем новое соответственное невременное понятие, которое мы обозначаем *пространством*.

Понятие пространства получается, таким образом, из того факта, что однозначной последовательности времени недостаточно для удовлетворительной формулировки и обозрения наших переживаний. Подобные переживания, которые мы можем вызвать в различное время, мы переносим в пространство. Переживания, для которых мы устанавливаем пространственный порядок, по существу своему состояются из тех, которые доводятся до нас при посредстве глаза и чувства осязания; менее существенно при этом участие слуха, обоняние же и вкус совершенно не идут в счет. Из суммы переживаний, получаемых при посредстве чувств, мы называем пространственными лишь определенную часть. В основании выбора опять-таки лежит целесообразный произвол, как то нами было неоднократно отмечаемо раньше по другому поводу.

Точно так же, как и относительно времени, мы различаем *субъективное* и *объективное* пространство. Первое разделяется областями осязания и зрения на две друг в друге находящиеся области весьма различной и изменчивой растяжимости и природы; обе области могут при помощи (механических и оптических) орудий быть значительно растянуты и уточнены. Объективное пространство есть абстракция из самых разнообразных субъективных пространств нашего опыта, из которого опущены изменчивые составные части. Мы допускаем, что объективное пространство всюду равномерно и однородно, и согласно опыту должны, для того

чтобы вполне выразить воспринятые в понятии пространства отношения, приписать ему *трехзначное многообразие*. Иначе говоря: для определения пространственного отношения какой-нибудь точки к данной части пространства (геометрическому телу) нам нужны три независимые друг от друга отправные точки. Для этого обычно служат три перпендикулярные друг к другу прямые, и соответственно с этим то трехзначное многообразие называется тремя *измерениями* пространства.

Пространство также прежде всего изображается как *порядок*, и его измерение основывается на допущении его однородности. Другими словами: мы допускаем, что твердый предмет, служащий мерилом, не меняет своей пространственной природы (длины, ширины, высоты), когда мы его переносим с одного места на другое. Доказательства этого допущения не существует, но можно доказать, что если длина изменяется с переменной места, то этому изменению подвергаются в одинаковой степени все твердые тела. Точно так же две гири остаются везде равными себе, если они изготовлены в одном и том же месте, ибо хотя вес и меняется вместе с местом, но это изменение отражается в одинаковой степени на всех тяжелых телах. При пространственных отношениях до сих пор не было повода допускать различия в зависимости от места, и поэтому придерживаются более простого допущения равенства.

Так как пространство непрерывно, то относительно его приведения в соответствие в (прерывный) числовой ряд можно выставить те же соображения, которые были высказаны нами выше (с. 168) относительно времени. Простого численного ряда, однако, недостаточно для приведения его в соответствие с пространственными условиями; вместо одного, пространство должно быть изображено тремя независимыми друг от друга числовыми рядами.

Бросая ретроспективный взгляд на все изложенное до сих пор, мы распознаем в нем основания целого соответственного ряда *наук*. Наиболее общей наукой было бы *учение о многообразии*, ибо оно требует меньше всего особенностей в объектах, могущих быть в многообразии. Затем следовали бы *учение о порядке*, *учение о числах*, *учение о времени* и, наконец, *учение о пространстве*, в каждой из этих наук растет содержание основного понятия и соответственно уменьшается его объем.

Сравнивая с этой систематикой фактический состав науки, мы находим, что признаны только две области — учение о числах или математика и учение о пространстве или геометрия. При более тщательном рассмотрении оказывается, однако, что вся область математики охватывает значительные части учения о многообразии и учения о порядке. Первое образует часть алгебры, второе расположилось в качестве комбинаторики в низшем анализе. Фактически, стало быть, предмет математики состав-

ляют первые три науки, нет только налицо систематического разграничения их. С другой стороны, наиболее общая часть учений о многообразии и о порядке разрабатывается в формальной *логике*. В соответствии с этим за последнее время установились весьма тесные и плодотворные отношения между логикой и математикой.

При этом следует принять во внимание следующее обстоятельство. Всякая следующая наука воспринимает общие отношения или законы предыдущих, ибо раз ее объекты попадают под более общее понятие этой, то они должны соответствовать и ее законам. Так, например, законы учения о многообразии образуют необходимую составную часть учения о порядке, они только проявляются здесь не в самой общей форме, а ограничены особыми условиями более узкого понятия. Открытие и развитие этих особых применений общих законов в позднейшей науке и создает возможность ее прогресса еще до того, как эта более общая наука вообще возникла как таковая. Это имело место в математике, и оживившиеся за последнее время стремления к установлению самых общих законов влекут за собой постепенное выделение этих более общих наук. Впрочем, в области учения о порядке или комбинаторики весьма оживленно работал уже Лейбниц, отдававший себе полный отчет о ее, выходящем за пределы математики, значении.

Науки о времени самой по себе также не существует, но благодаря общему применению понятий пространства и времени из геометрии возникает новая наука — *кинематика*, или учение о движении. Это стоит в связи с тем обстоятельством, что пространство и время не находятся, подобно многообразию, порядку и числу, в отношении *соподчинения*, а существуют *рядом* и вместе составляют ближайшее высшее образование понятия.

III. Физические науки

В иерархии наук рядом с кинематикой выступает механика; возникает вопрос: какое понятие здесь было решающим? Исследуя состав науки в этом направлении, мы находим два главных понятия: *силу* и *массу*, вокруг которых исторически развилась механика. Примыкая к этим понятиям, возникли затем и другие понятия, в частности понятия *работы* и живой силы, или *энергии движения*; относительно степени важности этих различных понятий существует довольно распространенное различие во мнениях.

В большей своей части эти различия во мнениях возникли от того, что и относительно принадлежности механики к физике господствовали сомнения. Благодаря тому обстоятельству, что известные, очень абстрактные, т. е. очень отдаленные от фактических явлений, области механики разрабатывались больше как исходные точки математических исследо-

ваний, нежели поле более точного изложения действительных явлений, возникло мнение, что в механике важна вообще не опытная наука, а свободное творение человеческого духа, другими словами, игра. В настоящее время это ложное понимание можно считать в главных его чертах опровергнутым, выясняется все более и более, что механика составляет лишь часть физики и что своим «чисто математическим» видом механика обязана была лишь своему собственному удалению от научной задачи.

При исследовании целесообразнейшего общего понятия механики мы поэтому лучше всего сделаем, если сразу посоветуемся и с другими частями физики и спросим себя: существуют ли понятия, находящие себе применение во всей области этих наук? За ответом, кажется, не приходится далеко ходить: понятие *материи* выступает в механике и распространяется отсюда на большинство частей физики.

Правда, для полного изложения фактических явлений одного этого понятия недостаточно. Оно встречается поэтому всюду сплетенным с понятием движения (которое, в свою очередь, состоит из пространства и времени), и нередко можно встретить утверждение, что все известные явления можно свести к материи и ее движениям.

Между тем в настоящее время несомненно известно, что фактическое сведение немеханических явлений к механическим, вытекающее из подобного понимания, несмотря на бесчисленные усилия в этом направлении, удалось весьма несовершенно, если вообще удалось. Наиболее роковым является то обстоятельство, что для этой цели всегда в науку должны быть введены *гипотезы*, т. е. допускаются такие массы и движения, которых нельзя ни измерять, ни наблюдать и которым приписываются такие мыслимые свойства, согласно которым известные отдаленные результаты могут быть изображены как их следствия. При этом никогда невозможно доказать, что совершенно другие предпосылки не привели бы к тем же результатам, стало быть, эти допущения всегда витают в области неизвестного.

Ввиду этих неудовлетворительных условий вполне уместен вопрос: не дает ли нам наука возможности более целесообразного образования понятий, а именно такого, которое избегало бы гипотетического допущения скрытых масс и незримых движений и оперировало бы только поддающимися измерению и нахождению величинами? На этот вопрос можно ответить, что действительно существует такое понятие; имя его — *энергия*.

Продолжавшиеся на протяжении ряда веков усилия сконструировать *perpetuum mobile*, т. е. такую машину, которая при своем движении не только содержала сама себя, но по возможности могла бы двигать и другие машины, привели, как известно, к выводу, что это невыполнимо. В лучшем случае из машины получают столько работы, сколько в нее вложено.

На первый взгляд все остроумие и все усилия, потраченные теми исследователями, кажутся тщетными; между тем добытое отрицательное положение — *regretuum mobile* невозможен — обладает также весьма важной положительной стороной. Она состоит в знании того, что для всех механических машин существует определенная величина, *работа*, которая не может быть ни количественно увеличена, ни создана из ничего, а сохраняет свой состав даже тогда, когда проходит через машину и тем полнее, чем лучше построена машина. Около середины XIX столетия (1842 г.) немецкий врач И. Р. Майер сделал дальнейшее открытие, а именно: что во всех тех случаях, когда исчезает работа, на ее месте возникает определенное количество теплоты или какой-нибудь другой вещи, которая, в свою очередь, снова может быть превращена в работу. Эта вещь и есть то, что теперь называется *энергией*; согласно только что данному определению мы энергией называем *работу и все, что возникает из работы и может быть превращено в нее*.

Определенная таким опытным путем энергия может принимать самые различные формы, фактически до того различные, что каждая область физики (включая и химию) характеризуется особым родом энергии, свойствами и превращениями которой она занимается. Так, кроме нескольких родов *механической* энергии (к которым принадлежит и работа), существуют еще *тепловая* энергия, *электрическая* и *магнетическая*, *лучистая* (от которой зависят явления света) и, наконец, *химическая*. Эти роды энергии достоверно найдены и однозначно характеризуются; кроме того, можно надеяться подвести под понятие энергии специальные явления жизни и духовных процессов.

Часто ставился вопрос, можно ли энергии приписать *реальность*. Этот вопрос возник благодаря тому, что понятие энергии было образовано сравнительно поздно, так что прием абстракции, приведший к нему, еще был, так сказать, у всех на глазах. Кроме того, указывалось на то, что вообще существует лингвистическая двусмысленность слов, которыми обозначают понятия. С одной стороны, под этим понимают абстрактное понятие само, с другой — индивидуальную вещь, подпадающую под понятие. В этом смысле общее понятие энергии абстрактно; отдельные же энергии реальны. Это легче всего видно из того, что энергия в самых различных ее формах является предметом торговли и сообщения. Абонирующиеся на электричество получают за ежегодный взнос определенное количество электрической энергии, которую они, смотря по надобности, могут превратить в свет (лучистую энергию) или работу (механическую энергию), применять к электролизу (химическая энергия) и т. д. Ценность «силы воды» лежит в энергии, заключенной в падающей воде, что яснее всего видно из того обстоятельства, что после того, как вода выполнила свою работу на мельнице или турбине, ее выпускают: после потери своей энер-

гии она потеряла и ценность. К тем же выводам мы приходим при исследовании с этой же точки зрения употребления топлива или пищи.

В ряде повышающихся общих понятий энергия примыкает, таким образом, непосредственно к пространству и времени, и физические науки, от механики до химии, также характеризуются этим понятием, как геометрия — понятием пространства, а арифметика — понятием числа. Говоря иначе, физика является учением об энергии или *энергетикой* в самом широком смысле этого слова. Подобно тому, как все наши переживания выливаются в формы пространства и времени, так они подчинены и формам энергии. Это вытекает, с одной стороны, из того, что любое физическое событие исчерпывающе может быть характеризовано или описано указанием участвующих в нем энергий наряду с пространством и временем; затем еще из следующего обстоятельства. Все наше знание внешнего мира мы получаем при посредстве наших чувственных аппаратов, но необходимым и достаточным условием деятельности такого чувственного аппарата является наличие обмена энергии между ним и внешним миром. В большинстве случаев этот обмен состоит в том, что в чувственный аппарат переходит энергия из внешнего мира, но бывают отдельные случаи (например, прикосновение к холодному телу), когда происходит и обратное движение энергии.

О значении энергии при образовании нашей мировой картины мы можем получить хорошее представление, если представим себе, что различные чувственные аппараты функционируют отдельно друг от друга. Для существа, обладающего только ощущениями *вкуса и обоняния* (вызываемыми химической энергией), весь объем известного ему мира будет ограничен объемом полостей его рта и носа. Существо, наделенное только органами *осязания*, имеет приблизительно шарообразный мир величиной в ту область, которую он может осязать, т. е. в лучшем случае в несколько метров протяжения. *Слух* расширяет этот мир, хотя неопределенно, на расстояние, имеющее километр в радиусе. Наконец, благодаря *зрению* мир приобретает те размеры и ту сложность, которыми он обладает у человека нормального. Границы нашего мира установлены тем, что член чувствителен не ко всем световым впечатлениям, а только к тем, энергия которых превосходит определенный состав, «ценность порога». Так как свет, направляющийся к нам от внешних светящихся тел, уменьшается с квадратом расстояния, то звезды, которые при данной величине отдалены более, чем на известное расстояние, для нас не существуют. Они вступают в наш мир, как только испускаемый ими свет мы собираем в чечевицы и сообщаем нашему глазу; таким образом, каждое увеличение астрономического телескопа влечет за собой соответственное увеличение нашего мира. Поэтому наш мир в общем и исчерпывающе может быть охарактере-

ризован как *область, от которой мы получаем такие количества энергии, какие лежат над ценностью порога наших чувственных аппаратов.*

Разберем какой-нибудь каждодневный опыт. Предо мною в стакане роза. Я замечаю ее благодаря лучистой энергии, которая исходит от ее лепестков в виде красного света и наряду с знанием ее цвета сообщает мне и знание ее формы. Что это не образ, а «настоящая» роза, я узнаю через прикосновение, пуская в ход механическую энергию между нею и моим пальцем; аромат или действие ее химической энергии позволяет мне распознать, что это роза свежая, а не искусственная, если я не пришел к этому убеждению уже при прикосновении к ней. Короче, в какое бы отношение я ни стал к этому предмету, любое наличное отношение характеризуется и обуславливается соответственным проявлением энергии.

Как относится понятие энергии к понятию материи? Ответ на этот вопрос необходим, ибо последнее понятие часто употреблялось для той же цели, что и энергия, но правильность ответа сильно затруднена тем, что отсутствует как общепризнанное определение материи, так и согласованное употребление этого понятия. В большинстве случаев под материей разумеют то, что обладает весом и массой, этим определением исключаются явления электрические и лучистые — для них создали свободное от массы и веса понятие *эфира*. Что касается определения последнего, то известно только, что он «носитель» тех явлений, причем сделана недоказанная предпосылка, что они нуждаются в таком носителе. Исследуя в каком-нибудь направлении логико-систематическую ценность этого понятия, мы находим везде, что она сомнительна и что это понятие отлично может быть заменено понятием энергии, выиграв от этого только в смысле строгости и стройности изложения.

Итак, мы можем свои рассуждения закончить выводом, что при помощи понятия энергии возможно охватить одним общим понятием все физические явления. Закон взаимных превращений родов энергии обеспечивает, с одной стороны, *единство* всей области, а с другой — *многосложность*, необходимую для изображения фактических явлений.

Кроме описанных до сих пор свойств, энергия обладает еще особым, существенно важным для понимания мира свойством. Оно выражается так называемым вторым принципом энергетике (закон количественного сохранения энергии при качественном ее превращении образует первый принцип).

В предыдущем изложении было показано, что невозможность создать *perpetuum mobile* послужило основанием для открытия первого принципа. Но то, к чему стремились изобретатели *perpetuum mobile*, было бы достигнуто, если бы вместо создания энергии из ничего можно было *привести в движение покоящуюся энергию*. При переезде корабля из Гамбурга

в Нью-Йорк расходуются, как известно, огромные запасы энергии, которые берутся на корабль в виде каменного угля и приводят в движение паровую машину. Работа паровой машины сводится не к чему иному, как к преодолению трения воды, при этом вся энергия, как нам достоверно известно, превращается в теплоту и возвращается снова в океан. Если бы мы, стало быть, теплоту океана могли заставить делать работу, нужную для приведения в движение паровой машины, и затем снова вернуться в океан, то у нас не было бы надобности в угле и мы обладали бы также чем-то вроде *perpetuum mobile*. Но это невозможно, и за этой невозможностью также стоит новый закон энергии, *второй принцип*.

Невозможность вытекает из того, что теплота одинаковой температуры никогда свободно не расчленяется на две части различной температуры. Точно так же ровная масса воды не расчленилась сама собою на высшую и низшую часть, как не потечет вверх по горе. Для каждого рода энергии существует подобная невозможность; покоящаяся энергия никогда добровольно не приходит в движение. Наоборот, подвижная энергия какого бы то ни было рода всегда в конце концов добровольно переходит в покоящуюся, по крайней мере при тех условиях, которые мы знаем на земле.

Эта особенность обуславливает то, что все нам известные процессы в отношении временного прохождения протекают *односторонне* в том смысле, что подвижные энергии, увеличиваясь, выравниваются, обратное же изменение никогда не имеет места. Благодаря этому возникает основное различие во времени между *раньше* и *позже*. В то время как по смыслу разобранных законов время симметрично и вперед и назад — каждое движение может протекать как вперед, так и назад, — благодаря второму принципу оно приобретает известный из опыта односторонний характер, согласно которому прошедшее никогда не возвращается.

IV. Биологические науки

Ближайшая область, к которой мы должны обратиться, это область *жизненных явлений, биология*. Прежде всего живые существа представляются энергетическими образованиями с той только особенностью, что они не обладают, подобно неорганическим предметам, составом существенно покоящейся энергии, а их существование, наоборот, покоится на постоянном *обмене энергии*. Обычно этот факт выражается названием «*обмен веществ*»; но более тщательное исследование показывает нам, что простой обмен весомых составных частей в организме для его сохранения несуществен, а важны при этом только освобождающиеся при превращении материи количества энергии. При этом выдвигается новый общий факт: зависимость этих образований от *времени*.

Не без основания мы допускаем, что разобранные до сих пор общие законы неорганического мира от времени не зависят; кристаллическая форма кварца, например, была, поскольку мы можем об этом судить, во все времена такой же и, согласно научной вероятности, всегда останется такой. С другой стороны, опять-таки не без основания, мы полагаем, что формы жизни на земле прежде были существенно отличны от нынешних форм, и мы ждем соответственных изменений и в будущем. Таким образом, относительно всей совокупности жизненных проявлений организмов выдвигается на сцену новая проблема: проблема их временного изменения или — как это обозначается менее подходящим словом — их *развития*.

При этом наблюдаются следующие два явления во времени: каждый индивидуум подвергается ряду временных изменений, ведущих в конце концов к смерти, причем предварительно производятся новые индивиды того же вида. Во-вторых, тип, в соответствии с которым вырабатываются индивиды и их потомки, подвергается медленному изменению. В то время как первое явление так часто и так закономерно, что знание его наблюдается уже на очень ранних ступенях опыта, второе стало известно лишь столетия тому назад и, в смысле своих размеров и значения, образует еще теперь предмет спора.

В соответствии с этим биология распадается на две весьма неравные части: первая занимается формами и условиями жизни индивидуумов, причем различные типы и виды пока что рассматриваются как постоянные (с большей или меньшей амплитудой колебания), предметом же второй части служит как раз односторонняя изменчивость этих видов и типов во времени. Последняя называется развитием.

Для понимания этих областей существенно важно знание того обстоятельства, что форма и природа живого существа должны находиться в известном отношении к условиям, при которых оно живет. Лишь при выполнении известных предпосылок определенное существо может жить и размножаться. Но если раз дано такое состояние, то оно не обязательно должно быть самым благоприятным для продолжительности жизни и возможности размножения; если же образуются исключительные индивиды, обладающие в этом отношении более счастливыми свойствами, то они переживут других. Если отклонения эти передаются по наследству, то можно ожидать вытеснения хуже организованных индивидуумов лучшими, устанавливая тем самым длительную причину медленных изменений типа. При этом следует заметить, что, чем более развито такое приспособление, тем незначительнее возможности изменения вида.

Жизнь и развитие являются, таким образом, наиболее существенными новыми понятиями, вводимыми биологией. В соответствии с большой

запутанностью общих явлений и научная обработка значительно отстала от обработки того же материала в неорганической области. Мы видели, что жизнь есть *устойчивый поток энергии*; для сохранения устойчивости ему необходимо *самоуравновешивание*, т. е. он должен обладать свойством находить или порождать условия, сохраняющие это состояние, и избегать или парализовать те условия, которые этому состоянию мешают. Всеобщий факт смерти показывает нам, что самоуравновешивание не всегда совершенно и что наступает момент, когда оно отказывается служить и существование индивида прекращается. Мы должны сознаться, что до сих пор нам не достоверно известна причина столь всеобщего явления, как естественная смерть, т. е. мы не можем указать, почему не может существовать организм с длительно действующим самоуравновешиванием.

В предыдущем изложении мы уже познакомились с основными чертами *развития* или приспособления к наличным условиям существования. И в этом пункте нам придется сознаться, что понятие это в своих применениях страдает различными неточностями, так что в отношении ясности и точности оно значительно уступает понятиям более общих наук.

Отношение организма к условиям своего существования служит, далее, поводом к образованию нового важного понятия — понятия *целесообразности*. Так как образование и развитие организма совершается в смысле его приспособления к наличным условиям, то относительно всякого свойства организма можно поставить вопрос, способствует ли оно сохранению организма или нет. Так как, далее, первые свойства всегда будут преобладать (в противном случае организм не существовал бы), то в большинстве случаев вопрос будет стоять так: в каком отношении свойство целесообразно или, короче, *какую цель преследует свойство?* Как видно из его выведения, вопрос о цели должен быть направлен исключительно на то, способствует ли данное обстоятельство существованию организма во времени и пространстве (в качестве индивида или вида): других целей в смысле биологического рассмотрения не существует. Но недопустимо о каждом своеобразии предполагать целесообразность в этом смысле. Ибо бывает, что организм вследствие законной естественной связи, наряду с целесообразными свойствами, развил свойства нецелесообразные, неразрывно связанные с первыми, если только целесообразность одних превышает нецелесообразность других. Точно так же и целесообразные свойства могут, в силу наступившего изменения в жизненных условиях, превратиться в свою противоположность без того, чтобы организм их заменил свойствами более пригодными.

Все эти обстоятельства развиваются дальше по принципу *общения*, наблюдаемому в организмах в самых различных сочетаниях. Благодаря данным предпосылкам процесса размножения привходит то обстоятель-

ство, что существа одинакового вида нарождаются и вырастают пространственно близко друг от друга. На первый взгляд кажется, что возникающая благодаря этому конкуренция за пищу и другие условия существования должна была бы явиться причиной возможно скорейшего рассеяния индивидумов; вместо этого мы не только замечаем, что они очень часто живут вместе, но и видим, что они соединяются во все более и более тесные союзы, так что и высшие организмы, состоящие из бесчисленных несамостоятельных клеток, мы, по существу, можем рассматривать как соединение стольких же индивидов в один общий организм. Мы выводим заключение, что, невзирая на конкуренцию, пространственное соединение многих индивидов может быть целесообразно в смысле их сохранения; более тщательное исследование этих общеорганизмов вскрывает главный фактор повышенной целесообразности. Это — принцип *разделения труда*.

Дело в том, что, в то время как отдельное живое существо должно само выполнять всю совокупность функций, необходимых для его видового сохранения и поэтому должно быть устроено целесообразно, в собирательном индивидуме эти отправления могут быть распределены между различными частичными индивидами. Таким образом, собирательный индивидум, отказываясь от известных отправлений, может быть сугубо целесообразно устроен в другом отношении — между тем как другие частичные индивиды заботятся о его других потребностях — также целесообразно.

Подобные общеорганы мы наблюдаем во всех переходах от величайшей самостоятельности до величайшей связанности индивида. Гнездо червей или рой саранчи состоит из самостоятельных отдельных существ, в совокупности же своей может совершать такие вещи, которые отдельные существа, если бы они были рассеяны, совершить не могли бы. В общинах пчел, муравьев и термитов уже выступает разделение труда отдельных индивидов в виде различного строения тела (у сифонофоров эти индивиды спаяны в один ствол) — и так этот принцип распространяется дальше вплоть до человеческого организма, клетки которого вне организма немедленно погибают. Больше того: мы дальше заметим, что из подобных общеорганизмов могут возникать новые общеорганизмы высшего порядка. Так, каждая пчела или каждый муравей представляют собой особое «государство клеток» с соответственным разделением труда, и, наоборот, человеческое общество мы рассматриваем как определенную ступень общеорганизмов, ведущую от семьи к кочевой общине, политической общине и, наконец, общечеловеческой общине. Каждая из этих групп обусловлена тем, что она выполняет полезное дело, которого меньшая организация не в состоянии выполнить.

В человеческое общество привходит еще то обстоятельство, что благодаря пространственной самостоятельности отдельного человека группо-

вые образования могут быть поглощены другими, так что один индивидуум может быть составной частью различных общеорганизмов. Так, например, ученые образуют в настоящее время один общеорганизм, который, независимо от политических и национальных границ, распространяется на весь культурный мир, причем сознание принадлежности к этому организму может достигать самых разнообразных ступеней развития.

Наши рассуждения привели нас от биологии к наиболее общим проблемам *социологии*, или учения о человеческих сообществах. В противоположность к биологии, в более тесном смысле, эта наука обладает, в качестве отличительного признака, новым понятием: понятием человеческого *самосознания*. Ибо, хотя бесчисленные явления социологии и протекали при незначительном или незаметном воздействии этого фактора, он все же все больше и больше выступает на первый план и требует образования новой науки — психологии, или учения о духовных функциях человека.

Мы достигли той точки, по которой обычно происходит отграничение натурфилософии: психологию как науку о человеческом духе отделяют от естественной науки и противопоставляют ей. Вместе с тем, однако, выяснилась вся произвольность этого отграничения и невозможность проведения точной демаркационной линии. Другими словами, натурфилософия уже предполагает психологию. Этим указанием мы можем здесь ограничиться, так как возникающие здесь вопросы разобраны в других частях этой книги.

Заключение

Еще одного вопроса мы должны коснуться в самой общей форме: выше мы коснулись его лишь мимоходом. Это вопрос о временном течении природных явлений.

Относительно них установлен закон (второй принцип), согласно которому они протекают всегда в *одном* смысле и именно так, что наличные энергии, увеличиваясь, выравниваются. Всякая ограниченная область энергии подвергается поэтому в известном смысле изменению, которое никогда не может пойти обратно, разве только если привходит энергия из другой области. Рассматривая известный нам мир, как подобную замкнутую область энергии, мы говорим, что он подвергся ряду изменений в смысле рассеяния энергии. Возникает, таким образом, вопрос об *истории мира*, которая распадается на историю всего звездного неба, историю нашей солнечной системы и, наконец, историю земли.

Часто делалась попытка применить идею эволюции и к этим вопросам. В частности замечательно то, что Кант еще в 1755 г. пытался набросать историю эволюции солнечной системы, между тем как впоследствии

он же категорически отказался, как от безнадежной попытки, от перенесения той же мысли на живые существа.

Здесь прежде всего нужно сказать, что о развитии в смысле совершенствования здесь не может быть речи. Наличная у живых существ цель, направленная на сохранение индивида и вида, в данном случае отпадает, ибо мир, поскольку мы знаем, ни в чем не состязается ни с каким другим миром. Он, стало быть, подвергся только ряду событий, обусловленных исключительно непосредственным влиянием бывших в наличности энергий.

Но далее следует принять во внимание еще следующее. Наше знание мира охватывает прежде всего лишь то, что существует в наше время. Из настоящего его состояния и известных нам законов мы можем приблизительно заключить, каким он был раньше. Однако при неполноте наших знаний с обеих сторон эти выводы будут тем более шатки, чем больше они будут удалены от настоящего времени. Относительно прошлого создается то же положение, что и относительно будущего, — только то, что мера вероятности быстрее уменьшается вперед, чем назад. Желать что-нибудь высказать о начале земли или мира значит совершать экскурсию из настоящего состояния в бесконечность и обусловлено, согласно известным законам, степенью вероятности, равной нулю.

Поэтому нам приходится считать атавистическим явлением, остатком мифического века, когда еще и по сей день продолжают разрабатываться с непомерным усердием вопросы о начале и конце мира. Так как в данном случае все вероятности равны, т. е. равны нулю, то на этот счет можно себе делать всевозможные допущения, не опасаясь быть опровергнутым. Естественной науке поэтому нечего делать с подобными вопросами, *а стало быть и натурфилософии.*

Бросая в конце наших рассуждений ретроспективный взгляд на пройденный путь, мы видим, что натурфилософия в современном смысле есть не что иное, как обобщение и приведение в связь всей совокупности нашего знания о природе в самом широком смысле этого слова. По *цели* своей современная натурфилософия ничем не отличается от предыдущих эпох, что же касается ее *метода*, то она вполне сознала необходимость применения во всей своей области орудия научной критики, успевшего за это время оформиться и отточиться.

Литература

Относительно древней натурфилософии позволено будет указать здесь на многочисленные изложения истории философии, ибо она обычно составляла весьма значительную составную часть всей философии. В новейшей натурфилософии, начало которой мы относим к эпохе эман-

сипации естественных наук от античного идеала, т. е. к XV веку, различаются два рода литературы. Первый, главным образом претендующий на название натурфилософии, носит умозрительно-фантастический характер и больше мешал, чем способствовал, развитию натурфилософии в научном смысле слова. Второй, который мы должны считать истинным и научным, разбросан в главных произведениях естествоиспытателей, от математиков до социологов, и только в новейшее время возникла собственная литература научной натурфилософии. Некоторые пользующиеся особенным влиянием произведения этого рода мы и приводим, но заранее отказываемся от претензий на полноту.

С. 151. Прекрасный пример проникновения естественнонаучного исследования в античный, считавшийся законченным, строй идей представляют собою Galileo Galilei's Discorsi (на немецкий язык переведено A. v. Oettingen в «Klassiker der exakten Wissenschaften herausg. von. W. Ostwald»).

С. 154. Важные мысли о естественнонаучном методе встречаются у Ньютона в «Philosophiae naturalis principia mathematica».

С. 158. *Кант*. «Критика чистого разума».

С. 160. Произведения *Маха*: «Analyse der Empfindungen»; «Populäre Vorlesungen»; «Erkenntnis und Irrtum», 2 Aufl.; «Die Mechanik in ihrer Entwicklung».

С. 162. *Шопенгауэр*. «Мир, как воля и представление».

С. 164. Значение этого метода впервые было оценено Лейбницем.

С. 167. К систематике математических понятий ср. Gius. Peano: «Formulaire des mathématiques».

С. 168. Ср. также: *Mach*. «Erkenntnis und Irrtum», 2 Aufl.

С. 170–171. Развитая здесь систематика наук примыкает к систематике, данной О. Контом в «Cours de philosophie positive».

С. 173. Ср.: *A. Helm*. «Die Energetik»; *В. Оствальд*. «Натурфилософия» (лекции).

С. 177. *Darwin*. «Origin of species» и многие другие его произведения; *I. Loeb*. «The dynamics of living matter»; *E. Hering*. «Das Gedächtnis als allgemeine Funktion der organisierten Materie» («Klassiker der exakten Wissenschaften»).

С. 180. Ср. также: *W. Ostwald*. «Individuality and immortality» (Boston, 1906).

ГЕРМАН ЭББИНГАУЗ

ПСИХОЛОГИЯ

Введение

Психология имеет долгое прошлое и очень краткую историю. Тысячелетия ее существования почти не отмечены эпохами длительного и непрерывного развития и обогащения. В IV веке до Р. Х. она благодаря изумительному гению Аристотеля опередила в своем развитии все другие науки того времени. Но воздвигнутое им здание осталось неизменным вплоть до XVIII и даже XIX столетия, если не считать незначительных перемен и перестроек. Лишь в самое последнее время замечается сперва медленное, а затем более скорое развитие психологии.

Причины этого явления, этого продолжительного застоя, а следовательно, и отсталости нашей науки в самых общих чертах не представляют трудностей для объяснения.

«Как бы далеко ты ни ходил, ты не дойдешь до границ души, настолько она глубока» — гласит изречение Гераклита, который сам не сознавал, какая глубокая истина заключается в этих его словах. Образования и процессы нашей душевной жизни представляют такие трудности для научного изучения, каких не представляют даже родственные им в некоторых отношениях явления телесной жизни высших организмов. При их непрерывной смене и быстроте, при их невероятной запутанности и наличности многих несомненно играющих роль, но скрытых моментов с трудом удастся хотя бы запечатлеть их и описать их истинное содержание, и тем труднее проникнуть в их причинную связь и понять их значение. Собственно говоря, мы теперь только начинаем понимать все значение этих трудностей. Во всех областях психологического исследования, где интенсивные занятия в новейшее время привели к углублению и раскрытию деталей, как, например, в области зрения, слуха, памяти, — всюду первый результат был один и тот же: в действительности вещи оказались несравненно тоньше, развитее и искуснее, чем это можно было себе до того представить при помощи самой смелой фантазии.

Наряду с этим имеется еще одно препятствие. Если истинная сущность и связь явлений душевной жизни раскрывается нам с таким тру-

дом, то по внешнему, так сказать, виду они нам чрезвычайно хорошо знакомы. Еще задолго до того, как начались научные изыскания, язык для практических надобностей общежития и взаимопонимания людей дал особые названия важнейшим встречающимся в обиходе проявлениям душевной жизни; так создались слова «рассудок», «внимание», «фантазия», «страсть», «совесть» и т. д., и мы беспрестанно пользуемся ими как самыми известными величинами. Но привычное и ходячее становится для нас само собой разумеющимся и не возбуждает больше никаких вопросов; никто не задумывается над его особенностями, никому не любопытно с ним поближе ознакомиться. Ходячей психологии чужда всякая мысль о том, что в только что названных проявлениях душевной жизни таится много удивительного и загадочного; простота слов закрывает для нее всю сложность самих явлений; для всякого отдельного душевного явления она находит соответствующее ходячее выражение; говоря, например, о напряженности внимания такого-то или о том, что такой-то дал волю своей фантазии, она полагает, что этим явление объяснено и сказано все, что можно было сказать о нем.

Наконец, имеется еще третье обстоятельство, которое замедляло развитие психологии и впредь, наверно, еще долго будет действовать в том же направлении. Есть целый ряд психологических проблем первостепенной важности, к которым мы не можем подойти беспристрастно, так как мы слишком заинтересованы в том, чтобы они были разрешены именно в таком, а не ином смысле. Представление строгой закономерности всего совершающегося в душевной жизни, т. е. полнейшей определенности нашего поведения, которое должно быть положено в основу всякого серьезного занятия психологией, удалось, например, изобразить Фридриху Вильгельму I в виде учения, которое разрушает все основы государства и армии и лишает его права наказывать дезертирство среди гренадеров, да не только его одного удалось убедить в этом — и теперь есть много людей, усматривающих в этом «опасность». Это-де представление отнимает всякую возможность наказания и награды, оно делает бессмысленным всякое воспитание, наставление и увещание, оно ослабляет нашу энергию, а посему должно быть признано вредным и предосудительным. Аналогичная тесная связь с глубочайшими потребностями и важнейшими запросами человеческой души мешает спокойному рассмотрению других основных вопросов психологии, например, вопроса об истинной сущности души, ее отношения к телу и к его жизни и смерти или недавно выдвинутого вопроса о развитии душевной жизни от низших животных организмов до высшего — человеческого. То, что, в сущности, представляется только наиболее вероятным истолкованием познаваемых фактов и относится исключительно к чисто научной теории, становится предметом

веры и благонамеренности или, наоборот, признаком мужественной независимости духа и свободы от суеверий и ходячих предвзятых суждений. При громадной практической важности этих вопросов это вполне понятно, но это все чрезвычайно затрудняет отыскание наиболее правильных по существу ответов на вопросы и вместе с тем отвлекает от трудного и все более расширяющегося пути исследования отдельных научных проблем.

Несмотря на все это, психология, как уже выше отмечено было, все-таки стала на путь непрерывного развития. Каковы же были те благоприятные обстоятельства, которые дали возможность хотя бы отчасти преодолеть имеющиеся препятствия?

Можно было бы указать на много таких обстоятельств, но *в сущности* все они сводятся к одному: к подъему и развитию естествознания, начиная с XVI столетия. Это развитие в двояком отношении отразилось на психологии, и лишь второе его действие подняло нашу науку на должную высоту. Изучение природы — если отвлечься от неясного отождествления духовного и материального, к которому оно приводило, — прежде всего послужило для психологии блестящим и поучительным *образцом и примером*. По аналогии с представлениями, добытыми в мире материальном, стали образовываться соответствующие психологические представления, и, кроме того, были сделаны попытки использовать в психологии *методы* естествознания. Так сказывалось влияние естественных наук преимущественно в XVII и XVIII и даже еще позже, в XIX столетии. Но затем началось прямое воздействие естествознания на психологию: естествознание стало *непосредственно* проникать и завоевывать целые отрасли психологии. Нормальный ход развития приводил естествознание к целому ряду вопросов, которые одновременно касались, собственно, области естественных наук и сферы психологического исследования. Естествоиспытатели не останавливались пред такими вопросами, стали ими усердно заниматься, и это побуждало психологов не отставать от них, а также заниматься указанными проблемами, развивая их притом самостоятельно, применительно к особым задачам психологического изучения. Таково было положение дела в XIX столетии, особенно во второй его половине.

Некоторые отдельные моменты и результаты этого двойного влияния естествознания на психологию заслуживают более подробного рассмотрения.

Самым значительным результатом влияния первого периода, влияния по аналогии, следует считать возрождение только что упомянутого представления о непреложной и всеобщей закономерности всей психической жизни — представления, лежащего в основе всякого серьезного занятия психологией. К концу древней эпохи оно пользовалось уже всеобщим признанием, но в Средние века его вытеснили представители теологиче-

ской философии и психологии. Правда, размышление о всемогуществе и всеведении Божиим толкало их назад к этому представлению. Ибо если Господь всемогущ, то и в будущем ничто не может совершиться во внешней природе или внутри человека, что не зависело бы только от Него; а если Господь и всеведущ или же если в Божестве без времени вообще исчезает человеческое различие настоящего и будущего, то ведь будущее уже теперь должно быть известно Господу, т. е. быть неизменно установленным. Но, с другой стороны, ходячее психологическое и этическое мышление, а особенно созерцание святости и справедливости Божией отталкивало ученых теологов от таких детерминистических мыслей и усиливало в них убеждение в свободе (т. е. не полной определенности) духовной жизни. Ибо как можно думать, что Господь желает и, хотя бы непосредственно, служит причиной *зреховного* поведения людей? Далее, как бы мог Он наказывать людей за то, что они сделали, будучи к этому принуждаемы неизменными, Им же созданными законами? Люди хотя и происходят всецело от Бога, но все-таки не абсолютно связаны присутствием им Божественным началом, они могут от него отступать без причины и по собственному произволу.

Размышление о жизни природы уже в самом начале приводит к иному решению вопроса. Гоббс и Спиноза защищают его с ясностью и определенностью, которые и теперь еще производят впечатление; Лейбниц тоже принимает это решение, хотя и стремится при этом несколько прикрыть его отличие от прежнего решения; с тех пор оно стало прочным достоянием психологии. Учение этих мыслителей сводится к тому, что явления душевной жизни в *одном* отношении вполне однородны с явлениями внешней природы, с которыми они к тому же тесно связаны: они всегда вполне и однозначно определены своими причинами, и никогда они не могут быть иными, чем они бывают в действительности. Свобода в смысле беспричинности есть понятие без содержания. Можно говорить только о свободе в смысле отсутствия принуждения, в смысле определяемости вещи или существа исключительно своей собственной природой, присущими ему особенностями. Мы говорим, что вода свободно течет, когда она не встречает на пути препятствий в виде скал или плотин; мы говорим, что лошадь свободно бежит, если она не привязана и не заперта в конюшне; точно так же совершенное человеком благодеяние можно назвать его свободным поступком, если оно явилось следствием его собственных соображений и побуждений и не было вынуждено насилием или угрозами. Но все эти явления: благое дело человека, течение воды и бег лошади — все суть закономерные действия определенных причин. Одно только неведение постоянно закрывает от людей эту однородность и вселяет в них веру в ложно истолкованную свободу. Люди большей частью

видят только некоторые из перекрещивающихся мотивов, обуславливающих их поведение, поэтому в их непосредственном сознании поступки часто действительно оказываются беспричинными. «Если бы деревянный волчок, — говорит Гоббс, — который заводится детьми и затем вертится по направлению то к одной стене, то к другой, сознавал свое движение, он бы думал, что он движется по собственной воле, разве только он сознавал бы, что его заставляет вертеться». Так и человек, который бежит по своим делам туда и сюда и думает, что он делает все это по собственной воле: он не видит того, что направляет его волю. Для того чтобы действительно понять человеческие мысли и побуждения, нужно, следовательно, отнестись к ним совершенно так же, как к телам природы или к математическим линиям и поверхностям. Мнимая опасность такого взгляда на вещи исчезает, если только подойти к нему без предубеждений и стараться понять его. При этом, конечно, возможны злоупотребления, особенно со стороны незрелых умов; но «какое бы употребление ни делали из истины, истина остается истиной», а затем ведь речь идет не о том, «что годится для хорошей проповеди, а о том, что истинно».

На основе этого убеждения во всеобщей закономерности психической жизни развивается, опять-таки благодаря естествознанию, мысль о важной закономерности особого рода. В обычном представлении появление и исчезновение мыслей решительно ни от чего не зависит и не поддается никакому определению. Между тем уже Платон и Аристотель познали и с определенностью высказали мысль, что в действительности и здесь господствует порядок, что течение мыслей определяется их сходством с совпадающими по времени впечатлениями или их прежним совпадением с этими впечатлениями. Но теоретическое значение этой мысли совершенно не было тогда оценено, к ней отнеслись примерно как к констатированию любопытного факта. Только новое время привело ее в связь с вновь открытыми физическими истинами. Закономерная последовательность мыслей, рассуждает Гоббс, основана на том, что наши представления находятся в тесной связи с материальными движениями нервов и других органов; эти же движения, будучи раз вызваны, сразу не прекращаются, а требуется ряд сопротивлений, чтобы их остановить. Законы последовательности мыслей представляются ему чем-то вроде *закона инерции*, перенесенного из мира материального в мир духовный. Столетие спустя Юм основывает их на особого рода *притяжении*, в чем несомненно сказывается влияние Ньютона. А так как притяжение и инерция были признаны важнейшими основными явлениями материального мира, то, естественно, возникло стремление признать аналогичную им ассоциативную закономерность основным явлением духовной жизни и таким путем дойти до столь же существенных и разнообразных выводов, к каким при-

шло изучение физического мира благодаря инерции и притяжению. Так возникла английская *ассоциационная психология*, попытка понять все разнообразные способности души, которые издавна были гипостазированы и считались отдельно и независимо друг от друга существующими, как, например, память, фантазия, разум, а также важнейшие результаты их проявления, особенно сознание своего «я» и внешнего мира, как естественные, так сказать, механические результаты движения представлений, подчиненного законам ассоциации. При всей своей односторонности и присущим ей недостаткам эта попытка, нашедшая свое выражение и в сенсуалистической психологии во Франции, несомненно означала громадный шаг вперед по сравнению с прошлым.

Объяснительное естествознание Галилея и Ньютона вызвало ассоциационную психологию, а описательному естествознанию Линнея и Бюффона соответствует *эмпирическая психология* эпохи немецкого просвещения. Но за некоторыми исключениями, как, например, Тетенс, ее значение преимущественно отрицательное. Собственно говоря, эта психология также задается целью объяснить душевные явления, т. е. сперва узнать их путем тщательного самонаблюдения, а затем дойти посредством их разложения до тех простейших сил, которыми они вызываются. Но фактически она почти не идет дальше простого описания доступных непосредственному наблюдению процессов, и достигнутые результаты убедительно говорят о том, что описание остается бесполезным занятием, если оно не является вместе с тем и объяснением, как это практикуется иногда в последнее время. Многочисленные и разнообразные проявления души, отличающиеся уже в народной психологии, располагаются эмпирической психологией по известным группам, находящимся между собой в различных степенях подчинения, и все объяснение состоит в том, что каждая группа рассматривается как действие особой *способности*. Мы получаем, таким образом, целую массу сложных и во многих отношениях родственных между собой продуктов душевной жизни, как, например, восприятие, рассудок, разум, силу воображения, а также способность абстракции, остроумие, способность обозначения, в виде ряда совершенно самостоятельных и друг другу чуждых способностей, и, подобно маленьким гомункулам в большом человеке, они действуют то сообща, то друг против друга. Примеры: «Поэтическая способность есть проявление силы воображения в связи с рассудком». В соединении с разумом та же самая сила воображения дает «способность предвидения». «Остроумие зачастую мешает силе суждения и приводит ее к ложным суждениям... Сила суждения посему должна остерегаться остроумия». Если это направление послужило прогрессу психологии, то этим мы обязаны заключавшимся в нем элементам оппозиции, которая, между прочим, была направлена и против ассоциационной психологии.

Одним из крупнейших недостатков ассоциационной психологии является то, что она не дает никакого объяснения для явления внимания. Ассоциативное сочетание представлений не в состоянии объяснить того факта, что из массы чувственных впечатлений или представлений, которые одновременно, так сказать, предлагаются душе, только весьма немногие проникают в душу и оказывают свое действие. Приверженцы ассоциационной психологии поэтому или обходят этот чрезвычайно важный факт полным молчанием, или пытаются отделаться совершенно недостаточными объяснениями и этим оказывают услугу противникам стремления к закономерному объяснению психических феноменов. Благодаря вниманию, как его понимает ходячее воззрение, душа как будто в самом деле оказывается самостоятельной реальностью, противостоящей своему собственному содержанию.

Крупная заслуга Гербарта состоит в том, что он познал невыясненность этого вопроса и пытался найти ему какое-нибудь объяснение. Он убежден в том, что «закономерность душевной жизни вполне похожа на закономерность звездного неба»; весь вопрос в отыскании правильных предпосылок для ее понимания. При этом он, хотя и не высказывает этого, также руководствуется физическими аналогиями. Представления он мыслит в виде эластичных тел, которым отведено пространство определенного измещения и которые сжимаются и уменьшаются в нем под влиянием взаимного давления, но никогда совершенно не исчезают. И вот, когда вызывается много представлений сразу, то вследствие единства души, в которой им приходится одновременно находиться, с одной стороны, а с другой — вследствие существующей между ними противоположности они направляются друг против друга. Они взаимно *ослабляются*, т. е. теряют в отчетливости, с какой они представляются, и в энергии, с какой они проникают в сознание. Но ни одно представление не исчезает; поскольку они ослабляются, они лишь превращаются в *стремления* к представлениям, и, как только уменьшается сопротивление, они выступают из состояния вынужденной подавленности в область ясного сознания. Герbart вводит далее еще некоторые простые предположения относительно степени ослабления и, таким образом, находит, что уже двух представлений достаточно, чтобы совершенно вытеснить из сознания третье представление; отсюда он с чувством радостного удовлетворения заключает, что путем простого механизма ему удалось «объяснить наиболее общее из всех психологических чудес», а именно то обстоятельство, что в каждый отдельный момент нас из всей совокупности наших знаний, мыслей и желаний занимает весьма малая часть по сравнению с той, какая имела основание дойти до нашего сознания, но что не занимающее нас все-таки не пропадает для нас совершенно. При этом Герbart отводит в своих предположени-

ях место и ассоциативному принципу в соответственно измененном виде; а располагая такими двумя орудиями объяснения, как сопротивление и ассоциация, он мог с успехом выйти на решительную борьбу с только классифицирующей и гипостазирующей психологией способностей. Все обычно считавшиеся самостоятельными проявления душевной жизни, даже чувствования и желания, он берется объяснить исключительно как различные результаты механики представлений.

Кроме того, Герbart указывает еще одно средство, которым он надеется «создать изучение души, не уступающее естествознанию: ...где только возможно, пользоваться измерением величин и счислением». Мысль о применении такого метода к изучению психологии и до того мимолетно возникала несколько раз; громадные услуги, которые были оказаны естествознанию измерением и исчислением, естественно, наводили на размышления, нельзя ли ими воспользоваться с таким же успехом и в психологии. Но так как не находили должных способов, как их применять к психологии, то успокаивались на утверждении о невозможности такого применения, избавлявшем от дальнейших поисков. Наибольшей известностью пользовалось мнение Канта, что математика неприменима к феноменам внутреннего мира и их законам, так как время, в котором приходится конструировать психические явления, имеет только *одно* измерение. Герbartу также не удалось проложить здесь новые пути; ни на одном примере он не показал, как следует производить измерения, имеющие хоть какое-нибудь отношение к психическому миру. Но, во всяком случае, он познал, что душевная жизнь допускает измерение не только во времени, но и в других отношениях. К тому же он так сильно подчеркивал эту сторону дела, на которую до тех пор никто не обращал внимания, что вскоре были найдены и более правильные пути к ее выяснению.

Герbart оказал на психологию сильное и продолжительное влияние. Но дальнейшие успехи психологии были достигнуты не непосредственным следованием по указанному им пути. Некоторые из его общих предположений и особенно основы его расчетов были слишком проблематичны, чтобы их можно было принять только на основании приблизительного совпадения отдельных выводов с данными опыта. К тому же давно возникла сильная оппозиция вообще против *интеллектуализма*, на котором строили свое учение как Герbart, так и приверженцы ассоциационной психологии. Если душевная жизнь действительно исчерпывается движением представлений, сосуществованием и конкуренцией рядов и групп представлений, то как понять, например, такое явление, как религия? Неужели это небольшой комплекс истинных и допускающих разумное обоснование представлений с придатком громадной массы суеверных выдумок, исходящих или распространяемых священниками и князьями,

чтобы удержать народ в повиновении? Такой низкой оценкой никак невозможно было удовлетвориться. А что такое искусство? Неужели искусство, например лирика Гете или симфоническая музыка Бетховена, в самом деле есть орудие для передачи познаний путем одних чувств, на что указывает название «эстетика»? Но труднее всего было, с точки зрения простой механики представлений, объяснить сущность единой индивидуальности и своеобразной личности, которая во всех разнообразных проявлениях душевной жизни остается неизменной основой, всему придающей единый характер и определенность. И вот все громче и убедительнее раздаются голоса таких людей, как Руссо, Кант, Фихте, Шопенгауэр, которые наряду с жизнью представлений ставят жизнь чувствований и волевою жизнь души или даже отводят ей первое место как проявлению ее самой настоящей и истинной сущности. Интеллектуализму противопоставляется *волюнтаризм*, как это учение ныне принято называть.

Дело в том, что применение воззрений естествознания к изучению психологии, давшее громадный толчок развитию этой науки, имело и свои теневые стороны. Первые крупные завоевания нового естествознания относились преимущественно к области физики, в частности механики. Неудивительно, если исследователи, желая достигнуть столь же крупных результатов в психологии, обращались прежде всего к механико-физическим процессам. Инерция, притяжение и отталкивание, о которых мы уже упоминали, затем агрегат и химическое сродство — вот каковы были категории, которыми они оперировали. И нет ничего удивительного в том, что благодаря этому зачастую насиловали факты и заблуждались в их объяснении. Если даже признать, что душа есть механизм, то все же нельзя себе представлять ее в виде хотя бы самых усовершенствованных часов или гальванической батареи. Душа связана с органическим телом, прежде всего с нервной системой, и строение и функции этой системы так или иначе определяют ее собственное бытие и процессы. Поэтому если уж хотеть пользоваться материальными аналогиями для объяснения душевных образований, то следует заимствовать их из органической жизни, которая хотя тоже обусловлена физико-химически, но только наиболее сложным образом. Для таких явлений, как индивидуальность и характер, жизнь чувствований и волевая жизнь души, следует искать аналогий в единой сущности растительного и животного организма, в своеобразной определенности его самого глубокого жизненного инстинкта и в многообразных отдельных инстинктах, в которых организм не перестает проявляться и как бы находить свое удовлетворение. В течение XIX века механические категории в узком смысле действительно-таки постепенно исчезли из психологии и уступили место биологическим категориям, каковы рефлекс, подавление рефлекса, упражнение,

ассимиляция и т. п. Великое приобретение новейшей биологии, принцип эволюции также был воспринят психологической наукой и с успехом применен к объяснению душевных процессов в душе индивидуума, а также среди человеческих общений.

Уже выше было отмечено, что наряду с влиянием естественных наук на психологию, которое основано на аналогиях и заимствовании, эти науки в течение XIX столетия стали оказывать на психологию иное, непосредственное влияние. Естественное развитие изучения природы поставило его лицом к лицу со многими психологическими вопросами; естественное познание, преследуя вначале свои собственные цели, усердно занялось ими и тем самым непосредственно открыло новую эпоху в психологии.

Первым в этом направлении и самым сильным было влияние, оказанное развитием *физиологии чувств*. В 30-е годы XIX столетия начинается чрезвычайно деятельная и плодотворная работа в этой области. Многочисленные физиологи и физики соперничают друг с другом в тщательном изучении строения и функций органов чувств, и понятно, что они не ограничиваются только материальными функциями, на которые прежде всего направлено их внимание: им приходится включить в круг своих занятий изучение также и духовных результатов, душевных ощущений, без которых остаются непонятными сами обуславливающие их материальные функции. Особенно привлекает ученых глаз, который снабжен целым рядом диоптрических и механических вспомогательных аппаратов и отличается тонкостью и разнообразием своих функций; но кожные чувства и слух также находят своих исследователей. Иоганнес Мюллер, Э. Вебер, Брюстер и более всех замечательно разносторонний, изобретательный и отличающийся широким кругозором Гельмгольц выделяются из ряда многих других, занимавшихся исследованиями этого рода. Они обогатили психологию такими работами, каких она до тех пор совершенно не знала, — работами, основанными на тщательно продуманном самостоятельном обращении с вопросами к природе, на искусном создании благоприятных условий для получения ответа на них — на *эксперименте* и на возможно более точном *измерении* результатов и их причин. Когда Э. Вебер проявил в 1829 г. как будто мелочное любопытство и захотел узнать, с какой отчетливостью два отдельных прикосновения к коже в разных местах познаются именно раздельно; когда он, далее, задавался вопросом, с какой точностью мы в состоянии различить вес двух положенных на руку гирь, или когда он раздумывал, как бы ему при поднятии тяжестей исследовать получаемое чрез посредство мускулов восприятие отдельно от восприятия, получаемого через кожу, — во всех этих случаях психология выигрывала больше, чем от всех различений, определений и классификаций, сделанных за время от Аристотеля до Гоббса, вместе

взятых. Тогда же было сделано поразительное открытие новых, т. е. оставшихся до тех пор незамеченными, органов чувств: мускулов и полукружных каналов уха. Открытие это, хотя оно только впоследствии было окончательно установлено, чрезвычайно расширило кругозор психологии, так как новые органы дают нам сведения не о внешних раздражениях, подобно прежде известным органам, а о внутренних, т. е. о том, что происходит внутри нашего тела.

Один частный результат исследований в области физиологии чувств по особому стечению обстоятельств послужил толчком к работам в совершенно новом направлении. Во второй четверти XIX столетия развитие биологии шло по пути методического и точного исследования эмпирических данных, прежние натурфилософские умозрения были оставлены. Но еще долгое время во многих умах недавнее прошлое уживалось с зачатками будущего. Одним из замечательнейших представителей этой переходной эпохи был Г. Фехнер. С одной стороны, он под влиянием натурфилософии Шеллинга и гербартовских идей о применении математики в психологии фантазирует в области философии. Он рассуждает о возможных точных отношениях между душой и телом, хочет выразить в математических формулах зависимость психики от соответствующих нервных процессов, и в одно прекрасное утро в октябре 1850 г. он, лежа в кровати, находит формулу, которая кажется ему приемлемой. Но Фехнер вместе с тем весьма точный физик: он привык на опыте проверять результаты умозрения; ему совершенно чужда боязнь многих спекулятивных натур прикасаться руками, а не только мыслями к предметам исследования. И вот, развивая свои идеи, он знакомится с некоторыми результатами работ Э. Вебера, продолжает его исследования, пользуясь более точными методами, устраивает ряд труднейших опытов, принимает во внимание массу оставшихся не оцененными чужих наблюдений и, таким образом, приходит к установлению первого математического закона психической жизни, названного им *законом Вебера* и формулируемого так: равномерное приращение в психике вызывается равномерным геометрическим увеличением внешних раздражений (см. с. 210). Все свои исследования, формулировки и выводы Фехнер объединил в новую отрасль знания — *психофизику*, которую он определяет как «точное учение об отношениях между телом и душой».

Новая наука вызвала необъятную литературу. Стали писать за и против нее, стали подтверждать и развивать далее, а также оспаривать ее выводы. Вначале спор вертелся главным образом вокруг вопроса о правильности установленного Фехнером закона, постольку он теперь потерял почти все свое значение. Но труды Фехнера независимо от этого оказали на психологию влияние в трех отношениях. Совершенно необоснованные

математические фикции Гербарта, которые Лотце еще в 1852 г. непонятно каким образом предпочитал отысканию эмпирических формул, Фехнер заменил точным измерением психических образований и опирающейся на реальную почву численной формулировкой психической закономерности. Далее, он вновь установил связь всей психологии, указал на связь того, что казалось мелким и несущественным, с важнейшими психологическими проблемами и, таким образом, привлек к новой отрасли психологии и тех исследователей, которые стояли на философской точке зрения и обращали мало внимания на физиологию чувств. Наконец, он разработал тщательные методы психофизических изысканий, которые стоят значительно выше неудовлетворительных приемов физиологов и до сих пор еще оказывают большие услуги при изучении процессов ощущения и восприятия.

В 60-е годы, к которым относится начало психофизики, развитию психологии дан был и третий толчок. Уступая по значению первым двум, он все-таки немало содействовал расширению области психологических вопросов, доступных экспериментальному изучению. Еще в 1796 г. было замечено, что при наблюдении прохождения звезд через меридиан в Гринвичской обсерватории всегда оказывается очень большая разница между записями директора обсерватории и его помощников, но никто не заинтересовался этим обстоятельством и не стал искать объяснения ему. Лишь примерно четверть века спустя Бессель открыл, что такие различия в результатах наблюдений различных индивидуумов составляют общее и нормальное явление, которое зависит от того, что каждый человек по-своему начинает одновременно обращать внимание на зрительное впечатление и на периодически повторяющееся слуховое впечатление, например на бой секундных часов. Прошло опять несколько десятилетий, пока изучение этого явления, так называемого «личного уравнения», которым вначале интересовались только в практических видах астрономии, привело к двойному ряду важных психологических изысканий опять-таки экспериментального и измерительного свойства. Первый ряд изысканий был посвящен сравнительно простым вопросам о продолжительности простейших психических процессов, например, простого восприятия впечатлений, различения нескольких впечатлений, реагирования обыкновенным действием или репродукцией представления и т. п., и о зависимости всего этого от различия впечатлений, от побочных обстоятельств, индивидуумов, направления их мыслей. Изыскания второго рода касались высших проявлений активности души, внимания и хотения: отношения, например внимания, ко многим впечатлениям, последовательности их восприятия, максимума впечатлений, могущих войти в состав одного акта, превращения представлений в движения и т. п.

В самое последнее время, начиная с 70-х годов прошлого столетия, когда Брока открыл центр речи, а Фритш и Гитциг — двигательные участки мозговой коры, на психологию из естественных наук стали оказывать влияние *физиология и патология мозга*. Подчас замечается стремление не придавать этому влиянию особого значения, а из ошибок и незрелых представлений отдельных исследователей пытались сделать вывод, что для психологии нет ничего поучительного в их трудах. Мне такое отношение представляется несправедливым. Не говоря уже о частностях, необходимо признать, что изучение мозга обогатило психологию двумя чрезвычайно важными открытиями. Ему мы обязаны прежде всего познанием того, что упорные, продолжавшиеся столетиями поиски так называемого сидлища души в мозге, т. е. точки, где душа соприкасается с материальным органом, беспредметны. Познание этого обстоятельства не может, понятно, не отразиться на наших представлениях о сущности души (ср. с. 199 и сл.). Далее, работы по патологии мозга впервые, собственно, раскрыли психологии всю чрезвычайную реальную сложность даже тех душевных процессов, которые кажутся весьма простыми. Непосредственным размышлением уже можно познать, что наши представления о вещах прежде всего являются воспроизведением разнообразных чувственных впечатлений, которые нам доставляют о них чувство слуха, зрения, обоняния и т. д., или что наше обращение с вещами основано на опыте, полученном при ошупывании их правой рукой, левой рукой и т. д.; все это так и было познано. Но что все эти различные слагаемые и тогда еще продолжают реально существовать, когда наше непосредственное сознание ничего о них не знает и имеет пред собой якобы совершенно простые процессы, — это было познано лишь при изучении тех случаев, когда вследствие особых повреждений мозга возникло расстройство обыкновенно гармоничной совместной деятельности этих факторов и некоторые из них перестали действовать. Благодаря этому психологии удалось впервые прийти к правильной постановке многих интересующих ее вопросов. Она познала, что при чрезвычайной сложности явлений психики во многих случаях прямо бессмысленно подходить к ним с ходячими понятиями, как, например, воля, рассудок, память и т. п., и только теперь, имея правильно сформулированные и относящиеся к делу вопросы, она может надеяться прийти со временем и к уразумению явлений.

В течение последних десятилетий все эти ростки новой психологии были — впервые Вундтом — привиты к дереву старой науки и объединены с ним в одно целое. Старое, местами, казалось, уже засохшее дерево получило приток свежих сил, стало вновь расти и пустило много новых ветвей. В учебниках и с кафедр стали излагать не ту психологию, что раньше; к тому же возникли новые храмы науки, психологические лаборатории,

учреждение которых нагляднее всего показывает, какой переворот совершился в приемах психологического исследования.

Вместе с тем психология стала, наконец, самостоятельной наукой, существующей прежде всего для самой себя. До тех пор она постоянно служила интересам других. На изучение душевной жизни смотрели не как на самоцель, а как на полезную и необходимую подготовку для достижения иных, более высоких целей. Большинство считало психологию отраслью или службой философии. Одни занимались ею преимущественно для того, чтобы узнать, как складываются наши познания или как образуются представления о вещах внешнего мира, и затем на этом основании делать различные метафизические и этические выводы насчет духовности или материальности мира, сущности души, разумного образа жизни и т. п.; другие — для того, чтобы находить подтверждение уже готовым, исходящим из других источников мнениям относительно всех этих вещей. Иные занимались психологией, преследуя главным образом практические цели. Для них все значение психологических тезисов заключалось в их приложении к практической жизни и ко многим другим наукам, например, в том, что «они дают возможно точные понятия об истинном учении о нравственности» или научают людей развивать свою память. Конечно, всегда нужно желать того, чтобы психология не утратила настолько своей связи с философией, как это случилось со многими отраслями естествознания и с философией к ущербу для обеих сторон. Далее, вряд ли когда-либо более чем теперь понимали все практическое значение психологии и ее огромную важность для воспитания, права и морали, языка, религии и т. д., и вряд ли когда-либо появлялось больше работ на эти темы. Но именно в наше время постигли вместе с тем, что и для целей философии и для практических потребностей будет гораздо полезнее, если в психологии перестанут думать прежде всего о них и для них искать каких-либо результатов, а отдадутся всецело углублению в изучение проблем самой психологии, исключительно ради выяснения *самих* этих проблем, оставляя пока в стороне то, что со временем из них, быть может, будут сделаны очень важные выводы. И вот в наше время психологией стали заниматься как особой, самодовлеющей наукой, которой исследователь всецело должен посвятить свои силы.

Для иллюстрации наших положений мы приведем несколько данных о внешнем росте психологии. Вплоть до последних десятилетий прошлого века эта наука не имела ни одного обеспеченного специально ей посвященного журнала. Уже к концу XVIII столетия были, правда, сделаны попытки издавать психологические журналы, например, «Magazin zur Erfahrungsseelenkunde» и «Psychologisches Magazin», но оба издания прекратились на первых выпусках. Даже в 50-х и 60-х годах XIX столетия небольшие психологические сочинения появлялись довольно редко,

и работы этого содержания публиковались обычно в философских, физиологических или даже физических журналах. Но, начиная с 80-х годов XIX столетия наступил большой поворот, пожалуй, не имеющий себе равного в других научных областях. С этого времени в главнейших культурных странах начали сначала реже, а потом все чаще выходить в свет *специально психологические журналы*, из которых ни один еще не прекратил существования за неимением материала или за недостатком сочувствия со стороны читателей. В настоящее время издается 15 таких журналов, из них 6 — на немецком, 4 — на английском, 3 — на французском, 1 — на итальянском языке и 1 — на скандинавских наречиях. В это число не входит по крайней мере такое же количество периодических публикаций отдельных ученых или учреждений, а также многочисленные ценные для психологии труды, печатаемые в философских, физиологических, психиатрических, педагогических, криминалистических и т. п. изданиях.

А. Общие воззрения

Тому, кто приступает к изложению психологии, всегда приходится сталкиваться с одним большим затруднением: как бы он ни повел свое изложение, он вызовет против себя резкую критику. Чтобы не оставить читателя без руководства, чтобы осмыслить ему связь частных, необходимо в основу изложения положить общие воззрения, которые были получены путем предварительного, конечно, рассмотрения известных отдельных фактов. Но суть в том, что как раз наиважнейшие по содержанию общие воззрения относительно мира психического не являются общими и в смысле всеобщего признания. Они отнюдь не пользуются всеобщим признанием, как это обычно бывает в других областях знания без всякого ущерба для эволюции воззрений; в самое последнее время как раз вновь разгорелся этот никогда не прекращавшийся спор об основах психологии. Читатель должен запомнить это и не ставить в укор дальнейшему изложению, что в нем развиваются мысли, разделяемые не *всеми*: таких мыслей никто не сумел бы ему изложить. Можно, однако, сказать, что предлагаемые здесь общие воззрения разделяются большим количеством выдающихся исследователей и что они принимаются за наиболее вероятные основные воззрения для изучения душевной жизни всеми теми, кто считает существенно важным, чтобы их общие воззрения о мире духовном находились в согласии с тем, что ныне считается правильным для мира материального.

1. Мозг и душа

Вышеупомянутые отдельные факты, из которых выводятся рассматриваемые нами основные воззрения, относятся к области отношений между

духовным и физическим бытием. Всякий знает, что процессы нашей духовной жизни находятся в самой тесной связи с функциями нервной системы и особенно ее главного органа — мозга. Не бесполезно составить себе отчетливое представление, на чем именно покоится убеждение в существовании этой связи. Покоится оно главным образом на двух основаниях. Увеличение и развитие мозга, наблюдаемое по мере восхождения к высшим родам животных, сопровождается, вообще говоря, большим развитием и богатством духовной жизни — таково первое основание. Оно особенно бросается в глаза при сравнении человека с животными. То, что мозг, подобно всякому другому органу, находится в определенной зависимости от размеров всего организма, несколько мешает познанию этого обстоятельства, так что нельзя сравнивать человека с *любым* животным, а нужно выбирать для сравнения таких, которые с ним приблизительно одинаковой величины. При таком сравнении резко бросается в глаза особенное положение, занимаемое человеком в отношении не только духовном, но и материальном. Наиболее близко к нему стоящих животных — человекоподобных обезьян — он по абсолютному и относительному весу мозга превосходит в 3 раза, а самых развитых из нижестоящих животных, например больших собак, даже в 8–10 раз. Внутри самого рода человеческого замечается такое же соотношение. Но, конечно, и здесь вследствие невероятной сложности явлений нельзя его обнаружить на любом примере сравнения отдельных индивидуумов, а нужно брать средние величины, получаемые из сравнения больших групп, подобно тому, как нельзя полагать, чтобы физическая сила человека или руки человека оказывалась всегда строго пропорциональной массе его мускулов, хотя обе величины связаны друг с другом самым тесным образом. Но если взять среднее из многочисленных отдельных наблюдений, в котором случайные отклонения взаимно уравниваются, то постоянно оказывается, что индивидуумы или расы, стоящие на более высокой ступени духовного развития, отличаются от низших рас и индивидуумов и более крупным или более развитым мозгом.

Второе основание, по которому мы судим о тесной связи между духовной жизнью и мозгом, состоит в том, что нарушение их нормального состояния отражается на обоих равномерно. Болезни или повреждения мозга обычно сопровождаются расстройством душевной жизни, и обратно: душевное расстройство обычно сопровождается изменениями в структуре мозга. Не трудно понять, что это есть только *общее* явление, от которого в отдельных случаях возможны отступления. Весьма часто бывает очень трудно с уверенностью констатировать душевное расстройство. Бывают случаи, когда специалисты психиатры после долгих наблюдений все же не могут прийти к вполне достоверному заключению относительно этого. Констатирование материальных изменений в мозге точно так же сопряже-

но с крупными трудностями. Несмотря на чрезвычайные успехи научного исследования, сделанные в этой области в последнее время, оно все еще находится в зачаточном состоянии; лишь постепенно научаются открывать для глаза более тонкие последствия болезненных процессов и отличать в них существенное от несущественного. К тому же необходимо принять во внимание, что некоторые повреждения мозга, пожалуй, никогда не станут предметом нашего непосредственного наблюдения, а именно такие расстройства функции живого органа, которые еще не привели к окончательным изменениям его формы. Мы до сих пор, например, не знаем, какие материальные повреждения соответствуют нервности, истерии, душевным болезням в тесном смысле и многим другим душевным расстройствам. Но необъятное количество фактов, на которых была доказана правильность нашего общего положения, убеждает нас в его правильности вообще и приложимости ко всем тем случаям, в которых мы его по понятным причинам непосредственно доказать не в состоянии.

Но для наших общих воззрений чрезвычайно важно еще установить, какова именно природа этой тесной связи, существующей между мозгом и душевной жизнью.

Обычное воззрение склоняется к представлению, что эта связь существует в пространстве, т. е. важнейшие проявления деятельности души оно мыслит связанными с отдельными частями мозга. Ходячее мнение убеждено, например, в том, что высокий лоб мыслителя прикрывает его разум. Френология Галля, не затруждаясь, указала, какие части мозга являются специальными органами религиозности, чувства собственного достоинства, любви к порядку и многого прочего, и если не специалисты анатомы и физиологи, то большая публика отнеслась к этому учению весьма сочувственно.

Но все такого рода объяснения сами создавали новую трудность. В обычном представлении душа все-таки есть нечто простое, неделимое, единое, в полную противоположность протяженной материи. Если так, то как же душа могла быть повсюду связана с таким материальным органом, как мозг, состоящим из бесчисленного множества отдельных частей? Очевидно, эта связь имеет место только в *одной-единственной точке* — был вывод отсюда. К этой точке должны передаваться все материальные возбуждения, которым надлежит отразиться на нематериальной душе, и из этой же точки исходят обратные действия души на мир материального; только в этом одном, надо всем господствующем, центре душа приходит в непосредственное соприкосновение с мозгом. И вот, в течение многих столетий искали без устали эту точку, это «седалище души», и нет такой части в мозгу, где ее когда-нибудь не пытались бы открыть.

Приблизительно уже лет 40 как мы знаем с полной достоверностью, что эти оба воззрения ошибочны, но что первое все-таки ближе подхо-

дит к истине, чем второе. Седалища души в виде точки в мозге *не существует*. Нервные пути, идущие в мозг, вообще в центральную нервную систему, не оканчиваются в одном общем центре, где непротяженная душа могла бы сообщаться с ними, точно так же нет центра, из которого исходили бы нервы, идущие из мозга. На самом деле направляющиеся в мозг нервы около места вступления в него распадаются на отдельные волокна, которые там и оканчиваются совершенно; аналогично этому исходящие нервы исходят из клеток, лежащих непосредственно у выхода их из мозга. Волокна, которые идут дальше к большому мозгу и составляют продолжение тех концевых частей или расположены пред началом исходящих нервов, тоже не обнаруживают ни малейших признаков централистического строения. Напротив того, они децентрализованы самым идеальным образом: они проходят друг мимо друга и оканчиваются в различных местах; но совокупность их все-таки образует одно замкнутое целое благодаря чрезвычайно многочисленным соединениям отдельных частей между собой. Отношение же души к этому искусственному строению таково: *распределение душевных функций между отдельными частями мозга вполне соответствует разделению труда, имеющему место на периферии тела между органами чувств и движения.* Кора затылочной доли мозга, которая имеет большую анатомическую связь с находящимися в диаметрально противоположном месте глазами, психически служит для зрения, зрительных ощущений и представлений; другая часть мозга, относящаяся анатомически к уху, височная доля обслуживает слух. Теменная доля имеет отношение к чувству осязания и к ощущениям, связанным с движениями членов; другие части мозга являются центрами обонятельных и вкусовых ощущений. Из области, расположенной между теменной и лобной долями, исходят импульсы к произвольным и целесообразным движениям конечностей и туловища; другие мозговые области производят движения глаза, органов речи и т. п. Одним словом, душа, в виде различных первичных элементов жизни, ощущений и представлений и планомерных действий расположена, так сказать, в различных частях мозга; такова ее связь с мозгом. Так что, при всякой сколько-нибудь сложной комбинации этих элементов, например, когда лаской и увещанием пытаются унять плачущего ребенка, душа заставляет функционировать одновременно различные части мозга, но не сплошь, во всей его массе, а особым образом, по сети сложных разветвлений.

II. Взаимодействие и параллелизм

Спрашивается теперь: как следует понимать эти тесные отношения между душой и мозгом? Обычное воззрение, ближе всего соответствующее не только мыслям, но и желаниям людей, представляет себе дело так, что мозг есть *необходимый* орган, которым совершенно от него по существу

отличная душа должна пользоваться, чтобы войти в сношения с внешним миром, а также с другими душами. Душе свойственна особая, своеобразная жизнь, независимая ни от чего материального и проявляющаяся, например, в мышлении по логическим нормам, а не по обманчивым чувственным впечатлениям, в произвольном обращении внимания и т. д. Но душа все-таки находится в сношениях с окружающим ее миром, а посему ей необходимо *орудие*, принадлежащее к этому миру. Таким орудием и служит ей мозг, с которым она находится в чисто внешнем отношении взаимодействия. При его посредстве она узнает обо всем том, что происходит во внешнем мире, не будучи, однако, рабски связана при этом доходящими до нее впечатлениями; в известной степени душа свободно стоит над внешними впечатлениями. При посредстве того же орудия она может обратно влиять на объективный ход вещей, — будучи и здесь опять-таки свободна и не находясь в полной зависимости от определенных причин, — и осуществлять свою волю в мире.

Это воззрение сталкивается, однако, со многими трудностями. Прежде всего оно мало согласуется с фактами локализации; в сущности, оно исходит из опровергнутого этими фактами представления о непротяженной точке как седалище души. Ибо если душа может воспринимать и оказывать определенные влияния лишь в особых для каждого рода, определенных материальных органах, то как можно говорить, что она по сущности своей есть нечто, совершенно отличное от материи и пространства? Ведь несомненно, что в этом случае она сама становится существом с определенной формой и протяженностью в пространстве.

Но не меньшую силу имеют и два обратных довода. Если душа как особая сущность может свободно брать и давать материи нервной системы, то приходится отказаться от основоположения, принадлежащего к надежнейшим приобретениям современного естествознания — от принципа сохранения энергии.

При всех изменениях и превращениях, коим подвержены вещи материального мира, в них нечто, как известно, постоянно остается неизменным, а именно: способность совершить при соответственных условиях механическую работу; эта способность и называется энергией. Она имеется в вещах во всевозможных видах: в виде силы удара (когда они движутся), силы притяжения (когда они друг от друга удаляются), теплоты, химического средства и т. д. Постоянно путем самых разнообразных процессов происходит переход энергии из одного вида в другой, так называемое превращение энергии, но все эти превращения независимо от направления, а также от того, происходят ли они быстро или медленно, непосредственно или косвенно, всегда подлежат действию определенных неизменных количественных соотношений. Количество энергии, кото-

рым обладает отдельная вещь, зависит от ее скорости в данный момент, ее положения, температуры, но внутри того комплекса вещей, к которому она принадлежит, количество энергии при всех превращениях остается неизменным. Случаи свободного вмешательства души в материальную жизнь организма или свободного отклонения от этой жизни, очевидно, совершенно при этом немислимы. Если бы душа была в состоянии вызвать материальное возбуждение, для которого нет всех необходимых данных в непосредственно предшествовавшем состоянии материи и души, то этим сызнова создавалась бы энергия; если бы она была в состоянии предотвратить материальный процесс, энергия которого требуется данным положением вещей, то уничтожалась бы энергия.

До недавнего времени можно было еще сказать по этому поводу: ну да, для области мира неорганического принцип сохранения энергии пусть-таки будет доказан. Но разве мыслимо доказать его и для невероятно сложных процессов органической жизни? В этой области постоянство энергии есть гипотеза, которой мы с одинаковым правом можем противопоставить гипотезу непостоянства энергии. Уже скоро десять лет, как этого нельзя больше говорить: сохранение энергии у живых существ и даже у высшего их представителя — у человека — непосредственно *доказано* на опытах. Когда животное или человек не совершает никакой внешней работы, то вся энергия его жизненных процессов выделяется им в виде теплоты. Движение крови в сосудах нагревает стенки, движения членов нагревают поверхности суставов и прилегающие слои воздуха; обмен веществ, сокращение мускулов, взрывы возбуждения в нервах — все это имеет отношение к производимой телом теплоте, излишек которой по сравнению с окружающей средой непрерывно излучается вовне. Источником этого потока энергии являются средства питания организма; соответствующий им эквивалент энергии, за вычетом эквивалента выделений, и есть то количество энергии, которое претерпевает всевозможные превращения в жизненном процессе и, наконец, в виде теплоты опять возвращается к внешнему миру. Рубнер путем самых тщательных измерений, продолжавшихся неделями, действительно-таки показал, что в среднем за долгий период наблюдения энергия теплоты, выделяемая ежедневно животным, отличается от эквивалента энергии принятой им пищи не больше, чем на $\frac{1}{2}$ процента, т. е. что обе величины вполне *совпадают*, если принять во внимание неизбежные ошибки подобных наблюдений. «Счет идет гладко и просто... В этом домоводстве не бывает никогда недостачи или излишка». Возражение, что от животного с его сравнительно малоразвитой духовной жизнью нельзя делать заключений к несравненно вышестоящему человеку, тоже стало невозможным после работ *Атватера*. Он произвел ряд сложных опытов над пятью лицами с высшим образованием при самой разнообразной обстановке, например,

при различном питании, при физическом покое, связанном с духовной работой, и при физической работе. Каждая группа наблюдений, простиравшаяся на несколько дней, давала еще в результате небольшое несоответствие, в 2 %, между количествами усвоенной и отданной энергии; но когда подвели итоги за все 66 дней наблюдения при обстановке работы, то разница упала до 1/10 процента, а за 41 день наблюдения за состоянием покоя вовсе никакой разницы не оказалось. Отсюда ясно, что и в человеческом организме нет места для свободной деятельности самостоятельных душ.

Гипотеза несвободного, т. е. строго закономерного взаимодействия самостоятельных душ и тела тоже не имеет ни малейшей вероятности. Наиболее общим возражением против нее будет то, что гипотеза орудий есть последний остаток воззрения, которое когда-то господствовало повсюду, но при более тщательной проверке обнаружило свою *несостоятельность во всех без исключения областях*. Примитивное мышление населяет весь мир духами, демонами, домовыми — одним словом, бестелесными существами, отношение которых к окружающим вещам представляется точь-в-точь таким же, как отношение душ к мозгу. Развитие истинного познания вещей обнаружило всю наивность и незрелость подобных воззрений. Люди относились к ним с особой любовью, не хотели от них отказываться, и если они хоть где-нибудь соответствовали бы истине, то это давно бы обнаружилось. Но в результате столетиями накопленного опыта и применения все более усовершенствованных способов проверки, неотразимая сила фактов заставила принять то воззрение, что все материальные явления происходят исключительно от материальных причин и сами производят исключительно материальные действия, другими словами, вселила убеждение в замкнутости причинности природы. Не какая-нибудь особая наша симпатия к этому воззрению и не скоропреходящая мода, а вся совокупность нашего опыта со всей силой говорит о невозможности существования всякого рода отделимых душ.

Мы видим, что популярное воззрение на отношения между душой и мозгом неизбежно приводит к противоречиям и трудностям. Как же нам в таком случае изобразить это отношение? Ясно, что если мозг и душа не противостоят друг другу в качестве самостоятельных, друг на друга воздействующих существ, то остается только предположить, что они суть *одно* существо. Это, конечно, приходится понимать в особом смысле, так как двойственность и различие души и мозга есть в то же время факт, не подлежащий никакому сомнению. Приходится мыслить их как одно существо, способное проявлять себя двояким образом. Во-первых, оно непосредственно, без всякого посредничества, само о себе узнает. В этом отношении оно представляется непротяженным, непрерывно меняющимся и все-таки во многих отношениях тождественным соединением ощу-

щений, представлений, чувствований, желаний и т.д.; это мы называем *душой*. Но то же самое существо обладает способностью при посредстве чувств давать знать о своем бытии и другим однородным существам. Тогда оно представляется чем-то совершенно иным: протяженным, мягким, богатым извилинами, искусно построенным соединением бесчисленного множества клеток и волокон, — и вот это есть *мозг* или вообще нервная система. Душа и нервная система — это не две отдельные стороны, которые только внешне влияют друг на друга, а одна сторона, *одна и та же реальность в двух проявлениях*: в том, как она непосредственно сама о себе знает и для себя существует, и в том, как она представляется другим однородным существам, когда они ее видят или ощупывают.

Видимость явлений такова, что внешние впечатления влияют на душу и побуждают ее к проявляющимся вовне противодействиям, но на самом деле соотношение совершенно иное. Поскольку явления видимы или осязаемы, они образуют непрерывную цепь материальных превращений в нервной системе. Но в то же время, поскольку они совершаются в нервной системе, они независимо от материальной видимости и как бы наряду с ней имеют еще особую жизнь, образуя ряд превращений совершенно особого рода: из чувственных восприятий в мысли, чувствования, хотения. Члены этих двух рядов не вызывают друг друга и не перекрещиваются, но каждый член одного ряда имеет все-таки самое близкое отношение к известному члену другого ряда: *оба ряда параллельны друг другу*, как принято неточно выражаться, потому что по истинной своей сущности оба ряда представляют одно и то же.

Познавши, таким образом, что душа есть то же, что мозг и нервная система, и отличается от них только формой своего проявления, мы расширяем наше понимание ее еще в другом отношении. Нервная система в известном смысле представляет собою весь организм. Вся жизнь организма как бы сконцентрирована в ней, она связует в одно целое функции его отдельных органов. Нервная система сама вызывает большинство этих функций, и, во всяком случае, она устанавливает их взаимодействие и приспособляет их к осуществлению общей цели. В наиболее же общей своей сущности организм, как известно, является системой, направленной на собственное развитие и сохранение, *машиной самосохранения*, для осуществления которого организм располагает двумя важными средствами.

Первым таким средством является *борьба*. В видах самосохранения организм ведет постоянную борьбу с окружающей его средой и присущими ей силами, с одушевленной и неодушевленной природой, с однородными и отличными существами, а внутри самого организма отдельные его части также ведут между собой борьбу за место, за предметы питания, вообще за господство. Цель борьбы всегда одна и та же: с одной стороны, устранить,

ослабить, уничтожить все вредное для самосохранения, а с другой — использовать, усилить, приобрести все для него полезное. Второе средство состоит в проявлении известной своеобразности, вернее говоря, многих, образующих, однако, единое целое, особенностей. Млекопитающие иначе реагируют на окружающую среду, чем птицы, а львы не так, как лошади. Каждое из этих существ имеет свои средства для реагирования на вещи, и в зависимости от этого каждое относится к ним особым образом и особенным же образом ведет с ними борьбу. Но проявление этих особенностей организма, упражнение органов и отправление их характерных функций необходимо для его существования не меньше, чем борьба. Органы сохраняются только в том случае, если они упражняются, иначе они гибнут.

В громадном большинстве случаев применение обоих средств самосохранения происходит совместно, в виде одного акта. Борьба за существование производится чрез проявление своеобразности, а это проявление состоит именно в том, что индивидуум в борьбе сохраняет и обеспечивает свое существование. Но в известных пределах оба средства применяются раздельно: одни душевные изъяснения служат преимущественно целям борьбы, другие — целям проявления активности.

Все, что правильно относительно организма, вместе с тем правильно и относительно души. Душа — существо такого же рода, как нервная система, а потому и как все тело, т. е. она представляет систему внутренне переживаемых образований и функций, направленных на самосохранение. Спиноза, а в новейшее время Фехнер являются типичными представителями этого воззрения. Самосохранение же осуществляется душой двояким способом. Во-первых, посредством борьбы с тем, что нам внешне является в качестве внешнего мира; убеждение в этом пользуется со времени Дарвина всеобщим признанием. Во-вторых, посредством проявления своей особой индивидуальности посредством развития всех присущих ей сил и способностей, что, собственно, является уже мнением Аристотеля. Соответствующее соединение воззрений этих мыслителей — Спинозы или Фехнера, Дарвина и Аристотеля — и есть то общее воззрение на сущность души, которое положено в основу нашего изложения. Исходя из него, мы в дальнейшем попытаемся объяснить важнейшие элементарные явления, а также *некоторые* из высших, более сложных явлений душевной жизни.

Б. Элементарные явления душевной жизни

Чтобы сохранить себя в борьбе с внешним миром, душе необходимо ориентироваться в этом мире, а для того, чтобы проявить свою индивидуальность, ей нужен материал, который опять-таки доставляется ей из внешнего мира. Этот материал она обрабатывает различнейшими спо-

собами, соединяя, разъединяя, видоизменяя его, и конечные результаты этой деятельности обнаруживаются в видимых движениях органов тела. Все эти процессы самым тесным образом соединены и сплетены друг с другом, иногда они даже не распадаются во времени, но посредством абстракции и анализа их все-таки можно разъединить. Мы поэтому рассмотрим отдельно: 1) впечатления, получаемые от явлений внешнего мира; 2) их переработку внутри души и 3) вызываемые ими противодействия.

1. Первичные элементы душевной жизни

Душа ориентируется во внешнем мире посредством передаваемых органами чувств ощущений, например, тонов, красок, запахов и т. д. Наши знания об ощущениях в течение XIX столетия чрезвычайно расширились и углубились. Прежде всего сильно увеличилось количество ощущений, доступных нашему знанию. Прежде, как известно, насчитывали пять органов чувств. Но если на самом деле сосчитать количество органов или соответствующих им видов ощущений и все их принять во внимание, то это число придется по меньшей мере удвоить.

Первый толчок к расширению наших сведений об ощущениях был дан затруднением, представившимся при теоретическом объяснении одного явления. Когда пожелали свести все наши познания к данным опыта, то столкнулись с невозможностью дать удовлетворительное объяснение возникновению в нас сознания протяженных, способных к сопротивлению тел. Впечатления чувства осязания, чисто пассивные ощущения давления, равно как ощущения одной протяженности в пространстве, оказывались недостаточными для этого. Очевидно было, что для разгадки необходимо обратиться к движениям наших членов и связанным с ними активным усилиям. И вот возник дальнейший вопрос: откуда знаем мы об этих движениях, об ощущаемых при этом сопротивлениях и о затрате сил с нашей стороны для преодоления сопротивлений? Ответ был дан такой: мы узнаем об этом при посредстве *мускулов*, которые при помощи центростремительных раздражений сообщают центральному органу нервной системы о своих сокращениях и напряжениях. Часть истины заключалась уже в этом ответе, а в 70-х годах действительно были найдены чувствительные мускульные нервы. Дальнейшие изыскания показали затем, что окружающие мускулы фасции, сухожилия, а особенно суставы и синовиальные связки тоже играют роль при возникновении рассматриваемых ощущений. И теперь наряду с чувством осязания пользуется всеобщим признанием еще одно чувство, которое, собственно, само образует маленькую сводную группу. Органы этого чувства в различных формах и в большом количестве распределены по всему телу, и ощущения его, хотя и связаны всегда с осязательными впечатлениями, представляют,

однако, отличные от них переживания положения и движения наших членов, сопротивления и напряжения. Всю эту группу ощущений обычно называют *кинестетическими* ощущениями, так как первоначальное название, «мышечные ощущения», оказалось слишком узким.

Последние десятилетия минувшего века ознаменовались дальнейшим обогащением наших знаний об ощущениях: единое чувство осязания старой психологии оказалось сочетанием нескольких различных чувств. В мире понятий давно уже различали передаваемые этим чувством впечатления давления, температуры и боли от укола или пореза. Но в 80-х годах было сделано открытие: что здесь мы имеем дело с гораздо более глубоким реальным отличием. Когда стали исследовать кожу посредством весьма тонких раздражений, возбуждавших по возможности только отдельные точки, то обнаружили два обстоятельства. Обнаружилось, во-первых, что кожа чувствительна не на всей своей поверхности, а только в отдельных, изолированных, хотя местами и весьма друг к другу близких, точках, а во-вторых, что точки, чувствительные к теплу и холоду, к давлению и боли, совершенно отличны друг от друга и имеют каждое свое особое расположение на поверхности кожи. Кожа оказывается, таким образом, не одним простым органом чувств, а вмещает три совершенно различных чувств — чувства температуры, чувства давления и чувства боли, концевые аппараты которых все расположены в коже, тесно переплетаясь между собой, но все-таки не совпадая в пространстве.

Но самым характерным своим обогащением психология ощущений обязана наполовину случайным наблюдениям, которые долгое время оставались непонятыми. Самым сложным по строению своему из органов чувств является внутреннее ухо. Оно состоит из трех частей: спиралевидной части (улитка), системы трех друг к другу почти перпендикулярных полукружных трубок (полукружные каналы) и расположенных между обеими этими частями двух небольших мешочков, в каждом из которых находится по твердому телу из известковых кристаллов (отолит). Так как все эти три части анатомически связаны между собой и обнаруживают известное сходство в основных чертах своего строения, то полагали, что все они служат для слуха, хотя и не могли указать, какое отношение к этой функции имеет каждая из этих частей. Велико было поэтому удивление, когда оказалось, что раздражение и повреждение этих полукружных каналов и мешочков у животных ведет не к расстройству слуха, а к расстройствам в движении и положении, а именно: вызывает неловкость и неуверенность в движениях, шатание, повороты в одну сторону, потерю равновесия и падение вперед или назад, головокружение и т. п. Продолжалось около полувека, пока отдельные исследователи дошли до понимания этих явлений, а затем лишь постепенно установилось всеобщее признание

данных ими объяснений. Полукружные каналы и отолитовые мешочки, гласит это объяснение, представляют оба вместе особый орган чувств, не имеющий никакого отношения к слуху и связанный не со слуховым нервом, а с особым, рядом с ним расположенным нервом. Этот орган служит для передачи ощущений движения и положения головы в каждый момент, а посему – косвенным образом – и положения тела вообще. В большинстве случаев, впрочем, эти ощущения столь тесно связаны с кинестетическими и осязательными ощущениями, что трудно отличить их особую природу, но при известных обстоятельствах этого все-таки можно достигнуть. Если с закрытыми глазами несколько раз повернуться кругом на каблучке и затем сразу остановиться, то чрезвычайно явно чувствуется вращение в сторону, противоположную прежней; это и есть ощущение полукружных каналов. Когда быстро движутся по большому кругу, например в карусели, то испытывают наклон тела наружу: это есть ощущение отолитовых органов. Если на животных произвести эксперимент искусственного раздражения или повреждения этого органа чувств, то животные чувствуют себя связанными принудительными движениями и пытаются освободиться от них движениями в противоположном направлении; если разрушить этот орган, то совершенно пропадает один из источников сведений о положении и движениях тела. У человека, теряющего иногда этот орган вследствие ушных болезней, это не так ощутительно: для ориентирования в положении и движении своего тела он еще может пользоваться зрительными, кинестетическими, а также осязательными ощущениями. Но для животных водяных и живущих в воздухе, у которых какое-нибудь из этих последних чувств обычно не развито, этот орган чрезвычайно важен и, можно сказать, необходим для жизни. К сожалению, для нового чувства до сих пор еще не найдено вполне подходящего названия. Употребляемые иногда названия «статическое чувство» или «чувство *равновесия*» имеют в виду только одно из действий его функционирования, да к тому же они подходят и для других чувств.

Перечень наших чувств и передаваемых ими видов ощущений, однако, еще не закончен. Что такое голод и жажда, пресыщение и тошнота? Это, несомненно, есть нечто, в известной степени похожее на тоны или запахи, т. е. ощущения, с той лишь разницей, что мы их относим не к окружающему наше тело внешнему миру, а к самому телу, да и вызываются они процессами внутри самого тела. А каким образом они достигают до нашего сознания? Опять-таки приблизительно так, как тоны или запахи: они раздражают какие-нибудь нервные концевые аппараты, а вызываемое раздражение передается центральным нервным органам. Местом этих раздражений, по всей вероятности, являются какие-нибудь части органов питания, и, значит, их приходится рассматривать как своего рода орга-

ны чувств. То, что какой-нибудь орган может наряду с другими функциями исполнять и функцию органа чувств, доказано ведь на примере кожи, мускулов, суставов. Но все эти рассуждения приложимы и к другим системам органов тела, например, к органам дыхания с ощущениями удушья и легкого дыхания, к половым органам, органам циркуляции, выделения и т. п. Одним словом, большие системы органов тела, первая и важнейшая задача которых состоит в отправлении общих жизненных функций, служат вместе с тем и органами чувств, так как об исправлении своих функций они сообщают центральным нервным органам. Ощущения этого рода столь же самостоятельны и различны между собой и по сравнению с прочими ощущениями, как, например, цвета, отличны от тонов и вкусов. Они не так богаты оттенками и в большинстве случаев их труднее разобщать, чем ощущения высших чувств, но в душевной жизни аффектов они играют большую роль. Так как их, как уже упомянуто было, относят не к внешним предметам, а к органам собственного тела, то их обычно принято называть *органическими ощущениями*.

Мы видим, что посредством ощущений душа получает самые разнообразные сведения о внешнем мире. Но указать точное число видов этих ощущений или передающих их органов все-таки невозможно. Число это колеблется в зависимости от того, считать ли, например, мускулы и суставы, органы дыхания и питания каждый отдельно или рассматривать их как групповые единицы. Можно только сказать, что душа снабжена всем ей необходимым. О самом отдаленном душа узнает при помощи глаза, о самом близком, о том, что непосредственно соприкасается с телом или внутри его происходит, — посредством кожи или органов, расположенных внутри тела. Особенно же много и самых разнообразных сведений о предметах, находящихся на небольших расстояниях от тела, дают душе глаза, уши и нос, вместе взятые.

В общих отношениях между ощущениями и порождающими их процессами внешнего мира две стороны представляют особенно большой интерес. Во-первых, поразительный *объем* различных степеней интенсивности определенного рода внешних явлений, за которыми душа способна следить посредством одного и того же органа. Известно, что органы чувств все обладают очень высокой чувствительностью, т. е. что даже объективно самые слабые по силе раздражения способны породить ощущение. Нет, например, такого физического аппарата для воспринимания звука, который бы обладал большей чувствительностью, чем ухо. Но этого мало; особенность, о которой здесь идет речь, состоит в том, что то самое ухо, которое не хуже самых тонких резонаторов воспринимает самые слабые звуки, выдерживает и громовой выстрел из большого орудия, а глаз, воспринимающий даже небольшую долю мерцания светлячка, может безна-

казанно смотреть и на слегка затемненное солнце с его в миллионы раз бóльшим сиянием. Ни один искусственный аппарат по объему своей продуктивности не может сравниться с этими двумя чувствами, аналогично которым и большинство прочих чувств функционирует в очень больших пределах интенсивности.

В этом проявляется общая закономерность зависимости ощущений от силы соответствующих раздражений (закон Вебера), которая, пожалуй, основана на своеобразной раздражаемости нервной субстанции. При постепенном приращении объективных раздражений ощущения, как известно, также усиливаются, но только все медленнее и слабее, по мере того, как растет приращение. Приблизительно эта зависимость выражается так, что для получения равных приращений в ощущении нужно прибавлять *относительно* равные приращения к раздражению, т. е. помножать его на постоянную дробь. Пусть, например, имеется один источник света и другой, объективно его превосходящий по интенсивности в 10 или 100 раз; для того чтобы одинаково повысить яркость обоих, т. е. повысить их на одинаковую ступень *кажущейся яркости*, во втором случае, требуется приращение объективных раздражений в 10 или 100 раз большее, чем в первом. Другой пример. Пусть, например, опытный почтовый чиновник в состоянии просто взвешиванием на руке письма в 21 грамм определить, что оно весит больше предельной нормы в 20 граммов; чтобы обнаружить превышение предельной нормы в 250 гр., ему потребуются перевес в 12½ гр., а при предельной норме в 5 кг — в 250 гр. Душа, значит, различает даже самые большие приращения внешних раздражений, что вполне целесообразно, но при этом она все больше отстает от объективных приращений, иначе она не могла бы обойтись одним и тем же аппаратом.

Другая характерная особенность зависимости ощущений от внешнего мира состоит в том, что в совершающемся и изменяющемся ощущения несравненно лучше ориентируются, чем в постоянном и неизменном. По скорости восприятия яркостей и цветов глаз превосходит самые чувствительные фотографические пластинки; глаз, так сказать, способен делать моментальные снимки со звезд 5-го и 6-го классов. Но зато он не годится для снимков с продолжительной выдержкой. Уже по истечении сравнительно короткого промежутка времени ясное кажется фиксированному зрению более темным, темное — более светлым, а цвета становятся сероватыми. Глаз с течением времени приспособляется к действующим на него раздражениям, так что получаемое им впечатление становится все более слабым и нейтрально средним в отличие от первоначально сильного и отчетливого. С тем же явлением приспособления мы встречаемся почти во всех прочих областях ощущений. Длительные прикосновения, длительные температуры или длительные запахи мы почти совершенно

перестаем ощущать. Напротив, все, что выделяется из окружающего, все новое обыкновенно немедленно и с особенной силой достигает сознания и именно потому, что последнее приспособилось к предшествовавшей обстановке. Такое устройство, очевидно, весьма полезно организму и душе для целей борьбы: наиболее опасными в борьбе всегда ведь являются неожиданности.

В отношении органов чувств человек вряд ли превосходит высших животных. Птицы превосходят его остротой зрения (удивительной способностью ориентирования почтовые голуби обязаны только глазу), собаки и другие животные — тонкостью обоняния. Так как запахи большей частью исходят из почвы, то человек при своей прямой походке не мог упражнять способность обоняния, и она у него осталась неразвитой. Слухом зато человек, кажется, не уступает никаким другим существам. Тонкостью кожных ощущений он, пожалуй, даже превосходит всех. В *одном* отношении человек особенно богато обставлен: для восприятия положения и движений собственного тела он, как мы уже указали, располагает органом полукружных каналов и отолитов, который безусловно необходим для водяных животных, но не для него. Но, подобно животным, человек очень слабо одарен в другом отношении, а именно органами для *непосредственного* восприятия электромагнитных процессов, играющих такую крупную роль в природе. Только маленькая частица их, шириной примерно в одну октаву, доходит до человеческого сознания в виде своеобразных, отличающихся амплитудой колебаний процессов, — различных цветов.

Относительно того, какая зависимость существует между особенностями и закономерностями разного рода ощущений и особенностями передающих их органов, т. е. относительно теории слуха, зрения и т. д., как это принято называть, мы пока еще сравнительно недостаточно осведомлены. Предшествовавшему нам поколению многое казалось уже вполне ясным и понятным, но впоследствии опять возникли неясности. Быстрое обогащение наших знаний о фактических отношениях вещей показало, что они значительно сложнее, чем мы это себе до того представляли. Мы ограничимся поэтому сообщением сведений только о *глазе*, так как их можно считать достаточно правильными. Наш глаз является двойным органом; он соединяет в себе два друг друга дополняющих, но служащих все же различным целям аппарата, а именно: один для того, чтобы видеть в сумерки и в темноте, и другой — чтобы видеть при свете. Для осуществления каждой из этих целей в сетчатке глаза имеются особые элементы, соединенные между собой в виде мозаики. Для зрения в сумерках служат так называемые палочки, содержащие светочувствительную субстанцию, зрительный пурпур. Они расположены преимущественно в периферических частях сетчатки; по мере приближения к середине число их уменьшается,

а в центре их совершенно нет. Единственная их функция состоит в передаче ощущения слабой белизны или, вернее, голубоватой белизны, какая бывает, например, при лунном сиянии, но только в разной степени интенсивности. Для зрения при свете служат так называемые колбочки, которые сплошь заполняют центр сетчатки, желтое пятно, имеются в изобилии поблизости к нему и встречаются лишь в малых количествах на периферии. Колбочки служат нам для передачи всех цветовых ощущений. Этим объясняется, почему ночью «все кошки серы», т. е. почему мы ночью воспринимаем только различие в яркости, но не в цветах: дело в том, что аппарат для зрения при свете тогда не функционирует. Этим же объясняется, почему мы в сумерки не можем ясно различать формы, не можем, например, читать: тогда уже не функционирует как следует область желтого пятна. Для того чтобы воспринимать самые слабые световые впечатления, например, самые слабосветящиеся звезды, приходится даже направлять зрение не прямо на них, а мимо них, как это хорошо известно астрономам. Если человек снабжен обоими аппаратами, то из животных некоторые снабжены только одним из них. Курицы, например, и змеи обладают только аппаратом для зрения при свете; а у ночных животных если не исключительно, то преимущественно развит аппарат для зрения в темноте. Вследствие этого курицы идут спать с заходом солнца, а летучие мыши тогда только появляются. В исключительных случаях — так называемой полной цветной слепоты — и люди обладают только одним из обоих аппаратов, а именно аппаратом для зрения в темноте. Таким людям все представляется серым, а кроме того они не переносят света, так как у них нет светового аппарата, и обладают малой остротой непрямого зрения, так как центр сетчатки у них не функционирует.

Ощущения сообщают душе о том, что происходит во внешнем мире. Но плохо пришлось бы душе, если бы она этим должна была довольствоваться. Для нее не существовало бы тогда ни того, что было в прошлом, ни того, что случится в будущем, ни того также, что спрятано за ближайшим холмиком. Поэтому для деятельности души во внешнем мире чрезвычайно важным оказывается то обстоятельство, что она узнает о нем посредством еще одного рода впечатлений, а именно представлений или мыслей. Душа как бы в состоянии видеть вещи с закрытыми глазами или слышать с заткнутыми ушами. Я думаю о льве и отчетливо представляю себе, что он совсем не похож на лошадь, или я думаю о своей комнате в гостинице и отчетливо вижу, как она отличается от моего рабочего кабинета.

По содержанию представления не содержат ничего нового в сравнении с ощущениями. Существует столько же родов представлений, сколько и ощущений, и со столькими же особенностями. Чего нельзя ощущать, того нельзя себе и представить, а там, где представления отличаются

от ощущений или выходят за их пределы, как, например, в произведениях фантазии, мы имеем дело лишь с иной комбинацией элементов, первоначальная комбинация которых была нам дана в качестве ощущений. Но содержание ощущений воспроизводится в представлениях не вполне точно, а с некоторыми характерными изменениями. Сравнивая представления с ощущениями и их осязаемостью и, так сказать, материальностью, мы замечаем у первых бледность и бестелесность, которые не поддаются более точному описанию, но хорошо всем знакомы. Представляемое солнце не светит, представляемый солнечный зной не греет. Только в особых случаях, например в молодости, а также у исключительных людей представления достигают такой степени чувственной жизненности, что их можно сравнивать и даже смешивать со слабыми ощущениями. Далее, чем ощущения богаче по содержанию, тем соответствующие представления менее полны и беднее отличительными признаками и, наконец, в-третьих, отличаются характерной для них поверхностностью и непостоянством. Хочешь удержать их и замечаешь, как они исчезают; их заменили уж другие представления, или же они меняются и сливаются, как в калейдоскопе.

Все это, конечно, понижает значение представлений как замены ощущений, но вместе с тем составляет их громадное преимущество. Благодаря тому, что представления являются изображениями, но в то же время только знаками и сокращениями ощущаемых вещей, они чрезвычайно облегчают душе обладание ими: при слишком большом сходстве с вещами они вводили бы в заблуждение, подобно галлюцинациям. Далее, как раз неполнота их и мимолетность дают душе возможность в каждый отдельный момент или в течение известного промежутка времени овладеть наибольшим количеством доходящих до ее сознания вещей; представления помогают душе быстрее и разностороннее ориентироваться во внешнем мире.

Наряду с ощущениями и представлениями в качестве третьего класса элементарных психических образований ставят обыкновенно *чувствования удовольствия и неудовольствия*, хотя их следовало бы рассматривать как нечто особое. Они не самостоятельны и не являются сами по себе, а всегда лишь сопровождают ощущения и представления, с которыми они связаны. Но вся трудность надлежащего понимания этого соотношения состоит в том, что эту связанность не следует себе представлять слишком тесной. Чувствование, возникающее в связи с известными ощущениями и представлениями, отнюдь не вполне определено породившими их внешними причинами; не только по силе, но и по виду оно может быть весьма различным в, по-видимому, однородных случаях. Звуки мелодии в различные времена вызывают почти тождественные чисто чувственные переживания. Но эти тождественные чувственные впечатления, смотря

по обстоятельствам, могут сопровождаться чувствованием сильного удовольствия, могут быть индифферентными или даже вызывать чувствование неудовольствия.

Связь чувствований с соответствующими ощущениями и представлениями оказывается, значит, связью особого рода. Чувствования определяются не только содержанием соответствующих ощущений, но и многим другим, например, прочими ощущениями и представлениями, находящимися в душе, и возникающими благодаря этому сочетаниями и противоречиями. Из одних и тех же красок и линий можно составить красивый и безобразный рисунок, из одних и тех же описаний и мыслей — увлекательную и отталкивающую книгу. Далее, чувствования зависят от того, как часто повторяются одинаковые душевные переживания. При этом наблюдается явление, аналогичное вышеописанному (с. 210) приспособлению: при частом повторении одинаковых содержаний сопровождающие их чувствования становятся все слабее и слабее; к тому, что переживается очень часто, мы относимся уже совершенно безразлично. Наконец, большую роль играют всегда уже имеющиеся налицо чувствования, вызванные какими-либо иными впечатлениями. Тот, кто удручен или не в духе, переживает известное событие совершенно иначе, чем тот, кто весел или исполнен надежды.

Итак, чувствования, которые сопровождают ощущения и представления, не вполне определяются последними, а зависят — и в этом их огромное общее значение — еще от одного фактора, а именно от отношения влияющих на душу объективных событий к благосостоянию *организма* или его внутренней, душевной жизни. Чувствования дают впечатлениям о внешнем мире *оценку*, которая нужна душе для того, чтобы в борьбе за самосохранение правильно относиться к внешним предметам. А именно: чувствования удовольствия указывают на то, что вызывающие их впечатления или причины этих впечатлений при данных обстоятельствах полезны для организма или для ближайшим образом занятых ими органов; чувствования неудовольствия, напротив, указывают на вред и опасность подлежащих внешних воздействий.

Некоторые особенности чувствований вызывают большие осложнения душевных образований и вследствие этого очень затрудняют их понимание. Чувствования, связанные с представлениями, отражают, например, характер соответствующих ощущений: представляемые розги неприятны, потому что действительно полученные розги тоже были неприятны. Но благодаря сочетанию представлений часто получают совершенно превратные результаты: воспоминание о неприятном происшествии может при всей своей мучительности стать источником удовольствия. Далее, мы уже упомянули, что чувствования бывают связаны не только

с отдельными ощущениями и представлениями, но и с их сочетаниями и отношениями, например, совпадением в пространстве, последовательностью и т. д. Всякая совокупность ощущений и представлений сопровождается, значит, невероятным количеством разнообразных чувствований. Но при всем своем различии все они являются членами одного и того же многообразия, разными степенями чувствования удовольствия и неудовольствия. А вследствие этого они до известной степени опять соединяются и объединяются: поскольку они однородны, они сливаются и усиливают друг друга; поскольку же они противоположны, они целиком или отчасти друг друга покрывают и компенсируют. Отсюда происходит единство и вместе с тем неисчерпаемое разнообразие таких образований, как любовь, гордость, чувство чести.

В качестве последнего класса элементов психики обычно называют инстинкты и волевые акты, но для этого нет никаких оснований. Они, правда, тоже представляют нечто элементарное, но не в том смысле, как до сих пор рассмотренные образования. В чем выражается, например, такой инстинкт, как инстинкт питания у маленького ребенка? Прежде всего в причиняющих сильное неудовольствие ощущениях голода или жажды и в разнообразных рефлекторных движениях, как крик, метание и т. п. Движения эти, в свою очередь, доходят до сознания в виде ощущений напряжения мускулов и передвижений членов, т. е. в виде кинестетических ощущений (с. 206), за которыми обычно следует устранение неудовольствия. Итак, мы здесь и аналогично во всяком другом инстинкте различаем две группы ощущений: одну группу разного рода ощущений, сопровождаемых сильными чувствованиями, и другую группу, вызываемую рефлекторными движениями, объективный результат которых состоит в устранении неудовольствия или в длительном сохранении удовольствия; ничего другого в душе быть не может. Но когда такие инстинкты и их проявления переживаются неоднократно, то запечатлевается все более отчетливое представление о благоприятном конечном результате всего процесса. И в конце концов эти представления уже имеются в сознании, как только начинается ведущий к ним процесс. Как только возникают, например, мучительные ощущения голода, дитя уже представляет себе насыщающую его бутылку, мать, которая спешит к нему с этой бутылкой и т. д. Инстинкт превратился, таким образом, в простой волевой акт. Воля содержит, во-первых, инстинкт с входящими в состав его ощущениями и чувствованиями, а затем еще следующее: духовное *предвидение конечного результата* ощущаемой деятельности, который вместе с тем представляется в виде связанного с удовольствием прекращения наличного неудовольствия или в виде сохранения наличного удовольствия. Воля — это инстинкт с придачей предвидения результатов. О каких-либо новых

элементах, кроме уже до того рассмотренных, говорить, как мы видим, не приходится; кроме ощущений, чувствований удовольствия и неудовольствия и представлений, ничего больше нет.

II. Основные законы душевной деятельности

Душа не просто воспринимает впечатления внешнего мира, как они доходят до нее, а реагирует на них многообразными способами, в которых сказываются ее особенности и еще больше особенности ее целей. Главным образом следует отличать четыре таких способа, составляющих две пары в известном смысле противоположностей. Для простых обозначений этих способов пользуются названиями: внимание и память, упражнение и утомление.

Корабль, подверженный действию нескольких сил одновременно, например, действию своего винта, ветра, течения, одинаково подчиняется всем этим действиям, и по истечении некоторого промежутка времени он достигает того самого места, какого он достиг бы, если бы эти силы последовательно действовали на него столько же времени каждая отдельно. При одновременном действии нескольких сил движение корабля, как и любого предмета внешнего мира, определяется законом образования равнодействующей. Совершенно иначе обстоит дело с душой. Если душе сразу предлагается много объектов для зрения, например сцена из народной жизни в театре, и много для слуха, например музыка оркестра, и если независимо от этого толчка к возникновению разного рода мыслей душа испытывает еще иные толчки, например слышится тихий шепот поблизости, то результат получается совсем не такой, как в том случае, если бы все эти воздействия производились на душу разновременно. Имея в своем распоряжении достаточно времени, душа может увидеть, услышать и представить себе все, что ей предлагается. Но сделать все это сразу она не в состоянии; ее дееспособность ограничена. Поэтому не все ощущения и представления, объективные причины которых имеются налицо, доходят до сознания. Отдельные, особо благоприятствуемые, воздействия пробивают себе путь и действительно производят те действия, на какие они способны. Но это всегда происходит за счет многих других. И чем энергичнее прокладывает себе дорогу действие отдельных причин, т. е. чем сильнее и отчетливее соответствующие отдельные представления или зрительные и слуховые впечатления, тем слабее и незаметнее действие прочих причин. Они не совершенно потеряны для души; душа только не различает их, а получает от них одно общее более или менее цельное впечатление; они образуют расплывчатый фон для ярко выступающих сознательных переживаний.

Это явление выбора называют суженностью сознания, или — гораздо чаще — *вниманием*, а противоположное явление — *рассеянностью*. Во всей

неорганической жизни нет ничего подобного этому явлению, которое господствует над всей душевной жизнью и характерно для всех ее проявлений. Умственной работе мешает детский крик, при исправлении корректурных ошибок невозможно обращать внимание на смысл читаемого и т. д.

В ходячем представлении внимательность состоит в чисто произвольных актах души. Душа вполне по своему желанию «обращает свое внимание» на то или другое. Невозможность такого мифологического воззрения очевидна без всяких объяснений. Предпочтения или пренебрежения, в которых выражается внимательность или состояние рассеянности, являются строго закономерными следствиями известных особенностей или известных отношений производимых на душу впечатлений. Существенное значение имеют здесь главным образом два обстоятельства.

Во-первых, *ценность* впечатлений для *чувствований*. Ощущения и представления, сильно окрашенные удовольствием или неудовольствием, легче пробивают себе путь в душе и проявляются сильнее, чем индифферентные переживания. Если поблизости кто-нибудь станет обо мне худо или хорошо отзываться, то я легко услышу это, если даже оно было сказано шепотом и физически, значит, не легко могло быть воспринято. В этом состоит то, что называют возбуждением внимания посредством *интереса*. Интерес есть ведь не что иное, как чувствование удовольствия, вызываемое благожелательным отношением прежних представлений к новому впечатлению. Но мы уже показали, что чувствования удовольствия или неудовольствия следует рассматривать как симптомы того, что полезно и вредно для души и для организма. Значит, из всех производимых на душу впечатлений внешнего мира преимущественной силы достигают те, которые наиболее важны для нее самой, для ее собственного благосостояния.

Вторую причину внимательности составляет *родство* производимых на душу впечатлений с теми, которые как раз в тот момент имеются в ней. Если в нашем сознании имеются представления, то внимание скорее всего обращается на такие ощущения, которые дают чувственно-реальное воплощение содержания этих представлений, и на такие представления, которые родственны им или их точнее определяют. На этом основано, например, более легкое сознавание того, что наблюдают. Итак, кроме собственного блага души выбор между доходящими до нее воздействиями определяется еще их отношением к господствующему в данный момент ходу мыслей.

Внимание есть явление выбора и ограничения. Но, к счастью для души, в ней кроме этой первой закономерности господствует еще одна: душа не ограничивается тем, что непосредственно требуется от нее внешними причинами, а при известных обстоятельствах делает гораздо больше этого. А именно: если то, что в данный момент проникает в душу и доходит до сознания, однажды уже было ею пережито в том же самом или

хотя бы в ином виде, то душа сама *обогащает* и *дополняет* это новое переживание представлениями того, что с этим раньше было связано или следовало за этим независимо от того, имеются ли теперь налицо причины этих добавочных представлений. Когда я вижу, как небо покрывается тучами и деревья силой ветра клонятся к земле, я знаю, что будет гроза. Если я слышу запах карболки или йодоформа, я смотрю вокруг: нет ли поблизости человека с повязкой. Прежний опыт постоянно дополняет и расширяет то, что дается мне непосредственно.

Описанную общую способность души называют *памятью*, а ее проявления — воспроизведением, или *ассоциацией*. Громадная важность этой способности не нуждается в пояснениях. Природа повторяется. При повторении одинаковых или похожих обстоятельств она опять дает все то, что первоначально сопровождало или следовало за этими обстоятельствами; бывают из этого исключения, но только чрезвычайно редко. Мысленно воспроизводя процессы прошлого, душа часто узнает об объективно существующем еще до того, как началось его непосредственное на нее воздействие, а благодаря этому она оказывается в состоянии применяться в своих противодействиях и к тому, что во времени и пространстве лежит еще впереди, и может проявлять осторожность и дальновидность в борьбе с предметами внешнего мира.

Понятно, что душа со сколько-нибудь богатым опытом может при всяком данном переживании воспроизвести целое множество переживаний прошлого. Лежащий предо мной лист бумаги или мысли, которые сейчас как раз занимают меня, имелись уже в моей душе в связи с всевозможными другими предметами, и по сходству они также могут напоминать мне много предметов. Какой же из многих возможных путей изберет моя способность представления? Это зависит от большого числа всевозможных причин. Но всегда избранный путь определяется строго закономерной равнодействующей всех участвующих в конкуренции факторов, обладающих, смотря по обстоятельствам, различной силой. В течение последних десятилетий удалось подвергнуть большинство этих факторов экспериментальному исследованию, и при этом были окончательно подтверждены и доказаны некоторые результаты прежних, не вполне надежных, опытов, а также найдены были некоторые новые результаты.

Мы вкратце ознакомимся здесь с несколькими из них.

В течение некоторого времени непосредственно после запечатления какого-нибудь содержания возможность его воспроизведения уменьшается с большой быстротой. Но затем этот процесс идет дальше с поразительной медленностью: спустя больше 20 лет, например, я мог доказать наличность в памяти несомненных следов однажды заученного наизусть стихотворения. Ничто, значит, не пропадает целиком для души, хотя уже

по прошествии некоторого времени не так легко воспроизвести что-нибудь по желанию.

Лучшим средством для обеспечения возможности воспроизведения известного содержания, помимо сосредоточения на нем внимания, является частое его повторение. Исследованием этого фактора занимались особенно много, и результаты подтвердили, между прочим, целесообразность одного приема, давно уже доказанного практикой преподавания. Чтобы запечатлеть в памяти и долго что-нибудь помнить, не годится повторять это много раз подряд, а гораздо полезнее распределить эти повторения на большой промежуток времени, т. е. все вновь возвращаться к этому самому предмету, повторяя его в каждом случае хотя бы только по нескольку раз. Владеть каким-нибудь предметом в течение продолжительного времени оказывается невозможным без постоянного повторения, которого *нельзя также заменить более краткими по времени, хотя бы зато и значительно более интенсивными занятиями.*

Что разные индивидуумы одарены памятью в самой различной степени — это, понятно, всегда было известно. Но только новейшие исследования несколько разъяснили, какие бывают разновидности этих различий и в чем коренятся их причины. Этим было выяснено, между прочим, и различие так называемых *типов памяти* или усвоения. Разного рода ощущения, например тоны, цвета и т. д., часто играют весьма различную роль в жизни представлений разных индивидуумов. Одни (*зрительный тип*) предпочитают зрительные представления. Они легко и очень живо воспроизводят формы и цвета, они как бы наполовину чувственно видят пред собой то, что имеется только в мыслях, и отчетливо различают в нем, что находится справа и слева, наверху и внизу. У других (*слуховой тип*) преимущественную роль играют слуховые представления, у третьих (*моторный тип*) — представления движений, особенно производимых органами речи. Крайние случаи исключительной односторонности весьма редки. Но эти индивидуальные отличия все-таки обуславливают чрезвычайное разнообразие проявлений памяти. Человек резко выраженного зрительного типа смешивает, например при воспроизведении, элементы, схожие по виду, а слухового — элементы, похожие по звуку.

Если душе приходится очень часто проявлять свою деятельность в одном и том же направлении, то чем дальше, тем совершеннее она это делает, затрачивая притом всякий раз все меньше сил. Это явление называется *упражнением*. Оно проявляется в различных формах. В области чувственного ощущения упражнение выражается в утонченности действия: если объективные воздействия учащаются, то становятся слышны, видимы, обоняемы и т. д. даже самые слабые раздражения и, в частности, появляется способность воспринимать и правильно судить о небольших раз-

личиях в красках, тонах, прикосновениях и т. д. В других случаях упражнение приводит к расширению области действия: акт внимания обнимает большее количество мыслей, увеличивается совокупность представлений, сохраняющихся, так сказать, в памяти и постоянно могущих быть воспроизведенными и т. д. Бывают также случаи, когда результатом упражнения является ускорение действия: обзор определенного количества подлежащих восприятию частных совершается в меньшее время; меньше времени отнимает запечатление в памяти или воспроизведение определенного числа элементов; ускоряется темп чтения, мышления, движений.

Явление упражнения составляет замечательное усовершенствование приспособляемости души к среде, в которой она осуществляет свое самосохранение. Посредством ассоциации душа приспособляется к часто повторяющимся явлениям, предвидя их наступление и течение еще до того, как они стали для нее чувственной действительностью. Упражнение есть еще более совершенное приспособление к наиболее частым, а посему, вообще говоря, и к наиболее важным явлениям.

Если душе приходится много раз подряд проявлять себя в одном каком-либо действии, то наступает явление *утомления*, т. е. постепенное ухудшение действия. Ощущение внешних раздражений и их различий притупляется; внимание труднее сосредоточивается и распространяется на меньший объем, труднее становится запечатлевать в памяти новые представления и т. д.

Утомление, очевидно, является для души средством защиты и предохранения. Слишком продолжительная и вместе с тем интенсивная работа в одном каком-либо направлении могла бы повредить душе, поэтому она не справляется с такой работой и отказывается от нее. Но при непрерывности органического устройства душа не могла бы с успехом защитить себя от излишка, если бы она с самого начала не стояла на страже своих интересов. Первые следы усталости сказываются потому уже в самом начале душевной деятельности, состоящей в многократном повторении, а именно: результаты упражнения постепенно становятся все менее успешными. Довольно часто обнаруживается поэтому такое странное явление, что непосредственно по возобновлении деятельности, прерванной хотя бы на продолжительное время, она идет успешнее, чем в конце предшествовавшего периода. Дело в том, что результаты прежнего упражнения имеются налицо, хотя бы в ослабленном виде, но исчезло утомление, не позволявшее им раньше проявиться во всей силе, и вот получается парадоксальное явление, будто способность к известного рода деятельности увеличилась за тот промежуток времени, когда в ней не упражнялись.

Большое практическое значение утомления и его связи с расстройством душевной жизни и организма обратили на него в последние годы внимание

целого ряда исследователей. Особенно много интересовались утомлением, поскольку оно вызывается школьным обучением. Но при крайней сложности этих явлений для сравнительно немногих удалось найти удовлетворительное объяснение. Особенности трудности представляются при решении вопроса о надлежащих методах испытаний. А затем еще если в известном случае и удастся несомненно установить наличие духовного утомления, то мы до сих пор не располагаем данными для решения вопроса, следует ли это утомление признавать вредным и если да, то с какого момента.

III. Душевные противодействия

Приходящие из внешнего мира и воспринимаемые душой впечатления вызывают всегда много противодействий, которые проявляются в виде движений органов тела и переходят опять во внешний мир. При сложности развитой душевной жизни это соотношение не всегда легко установить. Но первоначальное его существование несомненно. По существу, всякое воздействие внешнего мира на душу вызывает в ней самые разнообразные движения: движения посредствующих органов чувств, рук и ног, головы, органов речи, затем движения внутренних органов, например, сердца, кровяных сосудов, легких и т. д.

Эти движения реакции имеют двойной характер. Одни непосредственно направлены на *сохранение организма*. Раздражения, полезные для организма в целом или для его органов, удерживаются, чтобы их воздействие дольше продолжалось, или совсем воспринимаются телом. Вредные и расстраивающие раздражения, напротив, устраняются, и тело по возможности защищает себя от их дальнейшего воздействия.

Наряду с этим существует еще второй класс движений реакции. Когда кошка увидит мышь, она ее схватывает и пожирает: это полезно для ее сохранения. Но обычно кошка пару раз позволяет мыши убежать и каждый раз опять ловит ее, хотя при этом не исключена возможность того, что мышь ускользнет. А когда кошка увидит клубок ниток или катящийся шар, то сейчас начинается та же история, что с мышью, хотя в несъедобности этих предметов кошка убеждается уже с самого начала. Точно так же и человек реагирует на внешние воздействия не только вышеупомянутыми реакциями сохранения, но и такими движениями, которые не имеют никакого прямого отношения к его сохранению: топанием и барахтанием, раздиранием, бросанием и т. п. Люди и животные не только борются с вещами, но и *играют* ими. В такого рода играх производится работа органов и их сил, чем достигается *развитие, упражнение и сохранение существующих им способностей*, и в этом их смысл. В игре развиваются, конечно, те самые силы и способности, какими организм пользуется и в борьбе с внешним миром. Так что, упражняя и развивая в игре свои силы и спо-

способности, человек делает нечто полезное и для своего сохранения. Движения игры, по характеру своему и ближайшим целям отличные от движений сохранения, следует поэтому рассматривать вместе с тем как подготовительные упражнения к этим последним.

Организму прирождены самые разнообразные движения сохранения и игры. Это для него целый клад, которым он пользуется при реагировании на внешние впечатления. Для души они, правда, являются сначала чем-то как бы посторонним. Вследствие известного сочетания нервных путей отдельные воздействия вызывают всегда одинаковые определенные реакции, и это происходит рефлективно, без всякого участия сознания. Далее, эти движения только следуют друг за другом простыми рядами. Известное впечатление вызывает определенное движение: например, вид какого-нибудь предмета вызывает его схватывание и поднесение ко рту. Этим изменяется кое-что в окружающем или в отношении организма к окружающему (предмет, скажем, оказался горьким), и это изменение при известных обстоятельствах может послужить толчком к новому движению. Но в том и другом отношении дело постепенно принимает иной вид: движения, которые первоначально сопровождали душевные процессы чисто рефлективно, втягиваются в известном смысле в круг душевной жизни; вместе с тем они осложняются и становятся движениями, при которых принимаются в расчет сразу многие впечатления или даже объективно еще не осуществленные впечатления, т. е. они становятся так называемыми *поступками*.

Причины этих изменений коренятся в двух особенностях отношений души к производимым ее телом движениям. Первая особенность направлена, так сказать, на душу: если совершаются какие-либо из первоначально чисто рефлективных движений, то они, по крайней мере в большинстве случаев, воспринимаются; *у них нет душевных причин, но имеются душевные действия*. Отчасти они видимы, отчасти они вызывают кожные ощущения, но главным образом они отражаются в душе как кинестетические ощущения (с. 206), т. е. посредством впечатлений, материально исходящих от суставов, сухожилий, мускулов. Эти кинестетические ощущения затем, понятно, ассоциируются с другими одновременно вызванными в душе впечатлениями оптического, акустического и т. п. характера. И вот, когда впоследствии повторяются когда-нибудь эти иные впечатления, но уже без сопровождавших их тогда движений, то в сознании все-таки репродуцируются в виде представлений и соответствующие им кинестетические ощущения. А это, в свою очередь, существенно важно для второй закономерности, которая, так сказать, направляется от души: *кинестетическим представлениям свойственна тенденция вызывать как раз те самые движения, которым они обязаны своим возникновением*; одна только мысль о том, как

себя чувствуешь при совершении известного движения, при достаточной живости вызывает уже *само движение*. Непроизвольное произнесение шепотом слов, о которых много думаешь, качание тела или хотя бы одной головы при слушании мелодии танца, движения играющих на бильярде или в кегли, в которых сказывается желательное им направление шаров, — это все пояснительные примеры изложенной закономерности.

В силу этих двух закономерностей первоначально чисто рефлексивные движения становятся душевными переживаниями и проявлениями душевной деятельности. Дитя, скажем, видит что-то белое и блестящее, оно хватает его и рефлексивно, как все дети, подносит ко рту. Случайно это оказался кусок сахара, он замечательно вкусен, ребенок держит его крепко, сосет и впитывает в себя. Все пережитые при этом впечатления — вид предмета, движения рук, сильное удовольствие от вкусной вещи, сосательные движения — так близки друг к другу во времени, что они ассоциируются, а с каждым повторным переживанием подобного случая эта ассоциация становится прочнее. Впоследствии поэтому, как только ребенок увидит кусок сахара, он сразу же представит себе его приятный вкус, а также связанные с ним ощущения, вызываемые движением рук и сосанием. И вот эти представления станут стимулами большей или меньшей силы для соответствующих движений — рука протянется, рот и язык станут делать сосательные движения, и это даже в том случае, если сахар будет лежать так, что его не так просто взять, а приходится только смотреть на него издали. Ребенку *хочется* тогда получить этот кусок сахара; т. е. движения, первоначально только чисто внешним образом следовавшие за впечатлением, и результаты этих движений теперь, так сказать, проходят сперва через душу, по крайней мере как представления, и их объективному осуществлению наряду с первоначальным механизмом рефлексии содействует и это душевное предвидение. Аналогично отражаются в душе обстоятельства, сопровождавшие или следовавшие за совершением движений, а соответствующие им моторные реакции видоизменяют реакции, вызванные главным впечатлением. В конечном результате движения совершаются не слепо и по первому порыву, а приспособляются к духовно предвидимым результатам, т. е. становятся *осторожнее и дальновиднее*.

В. Сложные явления душевной жизни

1. Восприятие

В каждый момент бодрствования душа получает огромное множество внешних впечатлений; глаза и уши, кожа и другие органы чувств не перестают доставлять ей сведения о происходящем во внешнем мире и об изменениях ее собственного тела. Но то, что *фактически* пережи-

вается душой как результат всех воздействий, значительно отличается от суммы ощущений, которые могли быть вызваны этими внешними раздражениями, т. е. от того, что достигло бы сознания души, если бы она обладала одной только *чувственной* организацией. Фактически переживаемое соопределяется также всеми прочими закономерностями душевной жизни; в отличие от простого ощущения, мыслимого изолированным, мы его называем *восприятием*.

Возьмем в руки газету и затем перевернем ее заголовком вниз: вид ее совершенно изменится. Перед нами расплывчатая масса непонятных деталей, тогда как вначале мы видели определенные знакомые нам вещи, осмысленно соединенные в отдельные группы и слагающиеся в одно большое целое. Вид перевернутой газеты есть результат деятельности почти одних только чувств. Обычный же вид газеты есть действительное переживание развитой души при нормальных обстоятельствах. Разница между обоими видами покоится на действии внимания, памяти и упражнения.

Во всяком акте восприятия прежде всего достигает сознания только *часть* того, что в данный момент могло бы достигнуть сознания в силу воздействующих на душу объективных раздражений, взятых по себе. В зависимости от ценности воздействий для чувствований, от предшествовавшего опыта души, от мыслей, которые в данный момент занимают душу, некоторые воздействия достигают своей цели за счет многих других, объективные причины которых также имеются налицо и действуют на органы чувств. Из вещей, изображения которых имеются в данный момент на сетчатке моего глаза, я с полным сознанием воспринимаю только очень немногие, да и то лишь некоторые их особенности, а если я воспринимаю видимые вещи, то очень легко случается, что я вовсе не обращаю внимания на имеющиеся одновременно с ними слышимые или осязаемые вещи.

Но зато восприятие, с другой стороны, заключает *гораздо больше* того, что дается одними только объективными раздражениями: душа на основании прежнего опыта обогащает и наделяет доходящие до нее чисто чувственные впечатления разного рода представлениями. Душа мысленно разъясняет или дополняет данные чувства тем, что она до того обычно или часто переживала при условиях, подобных теперешним, и чем чаще бывали эти переживания, тем живее и неотступнее эти добавочные представления. Мы, например, прямо-таки видим, каковы вещи на вкус или на ощупь, холодные они или теплые, тяжелые или легкие, хотя чувственные глаза нам никаких сведений об этом, понятно, доставлять не могут. Если мы по слуху или по глазомеру судим о расстоянии вещей от нашего тела, то это покоится именно на таком пояснении чувственных признаков, например величины или окраски предметов, силы шумов, посредством ассоциации привходящих на основании прежнего опыта представ-

лений. Вообще, все наше знание вещей, их свойств и названий, все наше понимание их значения и употребления состоит не в чем ином, как в мысленном прибавлении впечатлений, полученных от них раньше посредством разных иных чувств. Патологические случаи весьма поучительны в этом отношении. Болезненные процессы в мозгу иногда рассматривают описанные процессы ассоциативного обогащения; тогда мы имеем пред собой чисто чувственное ощущение без познания и понимания объектов, как это наблюдается обычно только на первой поро жизни. Известного рода больные, например, у которых не наблюдается никакого расстройства кожной чувствительности, все-таки не могут познавать предметы одним осязанием (паралич осязания), но стоит им только разрешить посмотреть на предметы, и они уже знают, с чем они имеют дело.

Далее, для восприятия характерна еще третья его особенность: в восприятии мы сознаем вещи в *совершенно ином распределении*, чем то, какое было бы дано одними раздражениями ощущения. Когда мы смотрим на перевернутую газету или на опрокинутую картину, мы внутри целого тоже различаем отдельные части. Но это различие мы делаем по чисто внешним признакам. До нашего сознания отдельно доходят, скажем, части, отделенные друг от друга пустым промежутком или заключенные в черную рамку, или, например, сплошные пространства вполне или приблизительно одинаковой окраски; но то, что мы называем родством вещей по содержанию, не играет при этом никакой роли. Совершенно иначе обстоит дело при восприятии развитого сознания. Поверхностного взгляда на комнату достаточно, чтобы различить столы, стулья, картины и т. д. как особые самостоятельные вещи; точно так же мы при первом же взгляде на ландшафт различаем дома, деревья, дороги и т. п. И происходит это не потому, что отдельные части этих вещей связаны между собой в пространстве, а также не вследствие каких-либо иных побочных особых обстоятельств. Вся суть в том, что мы различаем и сочетаем группы раздражений по их принадлежности, т. е. сообразно *тем сочетаниям, в которых они обычно встречаются*. А поступаем мы так под влиянием прежнего опыта, который показал нам, какие сочетания нормальны и встречаются постоянно и какие обусловлены только случайностью.

Итак, с виду весьма простой и чисто пассивный переход внешних впечатлений в чувственное восприятие оказывается в действительности довольно сложным процессом. Вся душа участвует в нем и пользуется им для осуществления своих целей. В громадном большинстве случаев ей удается достигнуть цели. Но бывают исключения. При известных обстоятельствах как раз деятельность, следующая рассмотренным закономерностям, приводит к характерным промахам, что следует считать неизбежным при громадной сложности этих процессов.

Уже выше отмечено было, что если какое-нибудь явление повторялось много раз, то оно, вообще говоря, и впредь будет повторяться. Поэтому если душа, воспринимая отдельные члены неоднократно пережитой группы впечатлений, сама уже производит в виде представлений и остальные ее члены еще прежде, чем их чувственные причины успели на нее воздействовать, то это есть весьма целесообразное предвосхищение объективной действительности. Но природа идет все же своим путем. Если, вообще говоря, она и повторяет прежнее, то бывают все-таки и исключения. Сложность жизни природы нередко приводит к отклонениям: отдельные моменты процесса повторяются не в том сочетании, что в подавляющем большинстве случаев. И вот в случае таких отклонений душа неминуемо делает ошибки. Происходит так называемый *обман чувств*. Если я, житель равнины, ясно и отчетливо вижу перед собой предметы, то мне нужно лишь немного времени, чтобы приблизиться к ним. Но высоко в горах предметы видны ясно и отчетливо и на дальнем расстоянии, и если я на основании моего повседневного опыта думаю, да и должен думать, что они находятся близко от меня, то я ошибаюсь. Противоречие между обусловленным закономерностью душевной жизни предвосприятием объективной действительности и основанным на закономерности природы исключительным в единичном случае отклонением объективной действительности от обычного — таков общий тип обмана чувств.

II. Воспоминания. Абстракция

Если в душе начинают действовать причины, могущие воспроизвести в виде представлений прежние, ассоциативно с ними связанные восприятия, то происходит вполне то же самое, что при воздействии внешних раздражений. Действие, которое эти причины могли бы произвести сами по себе, а именно точное повторение прежнего переживания, всегда еще соопределяется особенностью души, т. е. *воспоминания* совершенно так же, как восприятия, постоянно обусловлены и различными закономерностями душевной жизни.

Воспоминания поэтому прежде всего еще более недостаточны и ограничены, чем восприятия, т. е. в отношении полноты они составляют еще больший контраст с богатством объективных раздражений, которые являются их внешними причинами. Представим себе ландшафт, уличную сцену, знакомого человека; всегда не хватает массы деталей, в том числе и таких, которые в свое время в самом восприятии, наверно, достигли сознания. Но зато воспоминания, с другой стороны, богаче восприятий. В них содержатся дополнения и пояснения, внесенные по ассоциации из других, похожих восприятий; припоминая, например, картину какого-нибудь ландшафта, мы относим к нему и башню, которой на самом деле вовсе не было

в том месте. Наконец, воспоминания подвергаются влиянию других, возникающих в душе, представлений и в большей или меньшей степени видоизменяются ими; такое действие оказывают, например, вопросы относительно воспринятого, которые приближают душу к известным представлениям (внушающие вопросы), желание произвести впечатление, импонировать и т. п.; так что образы воспоминания являются неточным воспроизведением воспринятого не случайно и не в исключительных случаях, а в силу природной закономерности, как это недавно было доказано непосредственными опытами над точностью воспоминаний, и в каждом отдельном случае может быть речь только о степени отклонения.

На пояснении и видоизменении образов воспоминания посредством представлений, возникающих в силу ассоциации или сосуществующих во времени, покоится так называемая *фантазия*; это не новая, долженствующая быть отделяемой от других основная функция души, а результат тех самых элементарных проявлений, которые, складываясь при иных обстоятельствах, образуют прямо противоположное явление воспоминания. Но мы здесь остановимся несколько подробнее не на этой особенности, а на вышеупомянутой неполноте репродуцированных представлений.

Подобно неполноте восприятий, она вытекает прежде всего из отбора, производимого деятельностью внимания. В вещах, которые достигают нашего сознания в восприятии, нас не все одинаково интересует. Ребенка, например, в карманных часах больше всего заинтересует тикание и блеск золотых крышек, хотя бы он обратил внимание и на некоторые иные детали; в собаке его заинтересует главным образом лаяние или то, что она ходит на четырех ногах. Если восприятия часов или собаки часто повторяются в сопровождении какого-либо другого, но *всегда одинакового* впечатления и если затем при повторении этого *знака* они воспроизводятся в виде представлений, то эти репродукции будут содержать отнюдь не все, что дошло до сознания в восприятии, но только выдержку из него, а именно наиболее заинтересовавшие детали, как тикание или лай в нашем примере.

В таком же направлении отбора действует еще одно обстоятельство: именно то, что группы раздражений внешнего мира, а посему и вызываемые ими восприятия не представляют ни полного сходства, ни полного различия, но повторяются, образуя известную смесь сходства и различия. Тожественные черты однородных образований, конечно, воспринимаются несравненно чаще, чем несхожие черты, потому что первые повторяются во всех, а последние только в единичных случаях. Поэтому при воспроизведении, общие черты также выступают на первый план; их гораздо легче представлять себе, чем остальные черты, которые мешают друг другу благодаря своему большому количеству. При повторении одно-

го и того же знака, ассоциированного со схожими восприятиями, тождественные их черты, таким образом, все больше отделяются от несовпадающих черт и мало-помалу сами по себе складываются в представление.

Итак, закономерности душевной жизни приводят при образовании представлений к своеобразному результату: они в несравненно большей степени, чем в восприятиях, устраняют случайные соединения внешних впечатлений и создают представления или только отдельных выдающихся черт воспринимаемых вещей (*абстрактные представления*), или же общих черт группы объективных вещей (*общие представления*), что во многих случаях оказывается одним и тем же. Отнюдь не произвольно и не стремясь сознательно к достижению какой-либо цели, а проявляя без всяких намерений свои особенности, душа образует представления, которые в своей фактически мыслимой простоте и изолированности объективно не имеют никаких прообразов, но наличие которых в душе не может подлежать ни малейшему сомнению; таковы, например, представления одной только длины, или одного только красного цвета, или представления цвета вообще, собаки, дерева вообще и т. п.

Для высшего духовного развития эти образования имеют огромное значение. Мы здесь ограничимся только двумя указаниями. Во-первых, они содействуют распределению чувственно данных комплексов по внутреннему содержанию, зачатки чего мы отметили выше (с. 225) при рассмотрении восприятия. Окружающие нас и нами воспринимаемые вещи обычно являются для нас случайным, пестрым, невероятно запутанным скоплением разных предметов. Но когда мы при мысленном воспроизведении впечатлений сознаем только некоторые их черты, общие многим вещам, когда мы, значит, мысленно выделяем то, что в вещах есть *общего*, мы их духовно распределяем по классам и видам. Мы высвобождаем вещи из случайностей среды и особенностей единичных случаев, мы их сочетаем по их внутренним отношениям, по родству их, как принято выражаться, и, таким образом, мы мало-помалу начинаем духовным взором различать *тройные системы* в невероятном разнообразии бессистемного данного. Но общее для нас почти всегда сочетается с познанием *закономерного* в отношениях вещей, без которого мы ведь не могли бы владеть ими; единичное и индивидуальное для этого слишком богато и сложно. Итак, обнаружение порядка и закона есть следствие абстрагирования.

Второе важное следствие абстрагирования имеет место при обратном ходе процесса воспроизведения: мы говорим о *мышлении по аналогии*. Если отдельные черты, общие различным вещам или процессам, постоянно или чрезвычайно часто сопровождаются другими восприятиями или представлениями всегда одинакового содержания, то они тесно с ними связываются, и когда эти черты повторяются в совершенно иной обста-

новке, то неминуемо вместе с тем воспроизводится и представление указанного содержания. В немецком языке существительные на «е», вообще говоря, суть женского рода; между окончанием на «е» и членом женского рода возникает поэтому тесная связь, независимо от содержания слов. Существительное «Sonne» (солнце) по-немецки поэтому женского рода, чего нет ни в одном из родственных языков, а когда в немецком языке укореняются иностранные слова с окончанием на «е», то они по аналогии становятся женского рода, хотя бы в своем языке они были иного рода: например, Etagе, Loge, Blamage. После того как доказано было, что в целом ряде инфекционных болезней носителями заразы являются микроскопически маленькие организмы, все, кому это было известно, не могли думать о прочих инфекционных болезнях, не представляя себе по аналогии и для них таких же носителей заразы.

III. Язык

Общие представления несомненно развиваются и у высших животных, так как субъективные основы таких представлений — внимание и память — у них, наверно, имеются. У комнатной собаки несомненно есть представление о «комнате» вообще и о «вне комнаты» вообще. Но при всем том эти образования, основанные на одних способностях животных, не могут достигнуть высокой степени абстракции, а посему значение их ограничено. Как мы уже знаем, для возникновения общих представлений требуется, чтобы лишь отчасти совпадающие восприятия чаще всего переживались в связи с одним и тем же посторонним впечатлением, которое всякий раз возбуждает эти восприятия в виде представлений. Но при естественном ходе явлений внешнего мира такие сочетания весьма различных вещей очень редки. Существует ли, например, что-нибудь такое, что всегда, не изменяясь, сопровождало бы восприятия всех деревьев, или часов, или книг и т. д. и было бы притом легко от них отделимо? Вряд ли можно указать нечто подобное. Поэтому чрезвычайно важно то обстоятельство, что человек одарен способностью, которая вполне ему заменяет этот недостаток. Человек себе сам создал то, чего ему не дает природа, — неменяющиеся знаки, прочно связанные с наполовину постоянными, наполовину изменчивыми восприятиями, — и тем самым он приобрел средство возвести абстрагирующее мышление до высшего мыслимого совершенства. Этим созданием является *язык*.

С психологической точки зрения, язык есть соединение двух частей посредством прочных ассоциаций: предложений и слов, с одной стороны, их значения, предметов — с другой стороны. Представителями второй составной части могут быть душевные образования всевозможного содержания — ощущения, представления, чувствования, взятые отдельно,

изолированно, или в любом сочетании и соединении. Представители первой составной части, наоборот, всегда берутся из определенных классов ощущений и притом только из незначительного числа их. Если оставить в стороне литературную речь, которая сравнительно позднего происхождения и является достоянием не очень большого меньшинства говорящих людей, то подлинная сущность слов и предложений окажется состоящей опять-таки из двух составных частей: тонов и шумов, производимых деятельностью органов речи и вызываемых именно этой деятельностью ощущений движения и положения, т. е. из слуховых впечатлений и кинестетических, или впечатлений речи.

Громадное значение всех этих сочетаний прежде всего, понятно, состоит в чрезвычайной важности языка как средства взаимного понимания членов человеческого общежития. Но совершенно независимо от этого язык имеет очень большую ценность и для индивидуальной душевной жизни и ее развития. Язык, как уже отмечено было, дает возможность поднять абстрагирующее мышление до самых высших возможных его пределов, разложить на первичные элементы данные мира созерцания, мыслей и чувствований и создать новое их распределение, расчленив их сначала по сходству и затем сочетая по известным целям. Чем, например, были бы без языка такие представления, как высота тона, иррациональное число, атомная теплота, действительность, блаженство? Их прямо-таки нельзя мыслить без языка. Но эта высшая степень абстракции означает в то же время и повышение силы нашего мышления о вещах в разных направлениях. Во-первых, улучшаются наши средства нахождения присущих вещам закономерностей. Законы физики, химии, языка, психологии и т. д. в большинстве случаев связаны с образованием высших абстракций: ускорение, электродвижущая сила, молекулярный вес, изменение звуков и т. п. Без языка не может быть речи о таких абстракциях, а следовательно, невозможно и познание законов. Далее, более высокая степень абстрактности равносильна большему объему представлений, большей массе вещей, которым присущи мысленно выделенные черты, т. е. она равносильна росту богатства заместительного мышления. Возьмем любое общее предложение: твори правду и не бойся никого; или любой стих, или какое-нибудь общее указание на совокупность обстоятельств (события последних тридцати лет) — какая ими вызывается масса мыслей, воззрений, сочетаний, настроений! Весьма ничтожная доля всего этого непосредственно достигает сознания; прямо сознается лишь то, что необходимо для понимания слов. Но как только в силу особых обстоятельств в этом оказывается необходимость, то в сознание проходит и все прочее богатство содержания и отдает себя в распоряжение души на служение ее целям, не затрудняя ее, однако, пока нет этих особых обстоятельств.

Но язык оказывает вместе с тем и еще одну, чрезвычайно важную услугу. Представления, вызываемые одинаковыми внешними впечатлениями, а также связанные с одинаковыми словами, у различных индивидуумов весьма различны, и даже у одного и того же индивидуума они отличаются особого рода непостоянством и поверхностностью. Это сопряжено с довольно существенными неудобствами: внимание часто обращается на случайные особенности вещей, а не на крупные и по своей общности важные черты; передача и правильное понимание мыслей затрудняются. Благодаря языку эти недостатки если не вполне, то, во всяком случае, значительно устраняются. Язык устанавливает смысл слов, употребляемых для обозначения предметов, посредством прибавления известного числа разъясняющих и ближе определяющих слов, посредством *определений*, и, таким образом, он поднимает образование неопределенных и колеблющихся представлений до *мышления в понятиях*. Чего только в обиходе не обозначают словами: энергия, масса, свобода! Но физика дает определение: под энергией я понимаю способность совершать механическую работу, и только это; философ говорит: свободно существо, которое, не испытывая никакого внешнего принуждения, действует само в силу закономерности своей природы; слова, которым было дано определение, получают, таким образом, постоянное, для всех одинаковое значение. Если, впрочем, быть вполне точным, то о словах, входящих в состав определений, должно сказать то же самое, что о словах вообще: их смысл также не вполне ясен и установлен; поэтому и их следовало бы сперва определить и т. д. Итак, нельзя мыслить до конца понятие, чтобы оно стало вполне определенным и для всех во все времена тождественным представлением; это есть идеал, требование, которое мы начинаем осуществлять и затем останавливаемся. Несмотря на это, достигаются невероятные успехи по сравнению с мышлением не в понятиях, и на них основано все широко охватывающее знание — наука.

IV. Мышление

Если из восприятий в одну сторону, в высоту, так сказать, развивается абстрактное представление, то в другом направлении — вширь и глубь — идет основанное на них развитие *мышления* и размышления. Что это такое — мышление, т. е. упорядоченное и связанное мышление? Пожалуй, ответ будет более ясен, если мы сперва укажем, что не есть мышление, чему оно противопоставляется.

Мышление прежде всего не есть мечтание. В мечтах отдельные составные части, правда, также связаны между собой. Но эта связь обыкновенно напоминает связь звеньев в цепи, где каждое звено связано только с двумя соседними звеньями. Нет того, что связывало бы *все* звенья в одно единое

целое. Это только звенообразное сочетание достигает своей высшей степени в бредовых идеях у душевнобольных.

Далее, мышление не есть умствование и не длительное существование или непрерывное повторение одного-единственного, неизменного представления, как это бывает, например, когда человека не перестает мучить тоскливое ожидание чего-то или преследует какая-нибудь мелодия. Эта противоположность мышлению также находит свое высшее выражение в известных душевных болезнях, в навязчивых представлениях у помешанных, например, в овладевающим всем существом представлении собственной греховности и испорченности.

Упорядоченное мышление есть, можно сказать, нечто среднее между бредовыми идеями и навязчивыми представлениями. Оно состоит в следовании представлений, которые не только ассоциативно связаны как члены одного ряда, но вместе с тем все подчинены одному *господствующему представлению*, к которому они все находятся в известных отношениях и которое всех их объединяет в одно целое. Единая мысль, например, мысль о собственном признании, о каком-либо переживании, о будущем Германии состоит в последовательном мышлении в известном порядке заключающихся в ней частичных мыслей. Когда кончилось одно, господствовавшее при этом представление уступает место другому. Мышление идет дальше. Различные верховные представления, сменяющиеся в этом процессе, могут быть или просто связаны между собой в виде ряда, или новые восприятия могут их вызывать даже без всякой связи с предшествовавшими. Или же они могут быть в виде групп подчинены высшим верховным представлениям, которые, в свою очередь, опять-таки подчинены еще более высоким представлениям и т. д., так что все вместе взятое образует подчас весьма обширную и расчлененную систему представлений разных степеней господства и подчинения. При мышлении, например, руководимом известным намерением, все прочее всегда подчинено мысли о цели. То же самое мы имеем в хорошо продуманной лекции, в отделах и главах книги, наконец, в книге, взятой в ее целом, и т. д.

Свойство процесса образования восприятий, дополняющих и изыскующих чувственные впечатления, предвосхищать данные чувственного опыта еще до того, как началось их прямое воздействие на душу, присуще и мышлению, еще меньше связанному с чувственными переживаниями. Мышление черпает свое содержание из опыта, наиболее часто повторяющиеся опыты оказывают на него наибольшее влияние; неудивительно поэтому при однообразии объективных процессов, что при известных обстоятельствах оно совпадает с фактически предстоящим опытом, тем более что человек имеет много оснований стремиться к такому совпадению. С точки зрения этого отношения к тому, что подлежит опыту, мыс-

ленные образования обозначаются особыми именами. То, что согласуется с возможным опытом мыслящего, называется *истиной, познанием*; то, что не согласуется, — *заблуждением*. Познания и заблуждения являются, подобно восприятиям и обманам чувства, закономерными результатами процессов душевной жизни; своеобразие душевной жизни в связи с особенностями процессов внешнего мира с одинаковой необходимостью приводит к тому и к другому.

Производство истин, разумеется, чрезвычайно различно у разных душ. Отчасти это объясняется тем, например, что в силу более богатого опыта воспроизведения непроизвольно и независимо от намерений идут по пути лучшего и более полного приспособления к пережитому; но очень много значит и то, что различные индивидуумы сами по себе, от природы, одарены различной способностью познавательного мышления. Эту способность называют *рассудком, умом, интеллигентностью*. В чем же она состоит? Не в одной только хорошей памяти, поскольку мы понимаем под этим способность особенно хорошего воспроизведения известных переживаний или способность воспроизводить их даже спустя большой промежуток времени. В интеллигентности имеется элемент памяти в этом смысле, но роль памяти ограничивается, так сказать, одной только доставкой материала. И у глупых людей, даже у идиотов, часто встречается удивительная способность сохранять в памяти хронологические даты, стихи, мелодии и т. п. Хорошая память может приспособить мышление только к простейшим и наиболее часто повторяющимся комбинациям объективных процессов; с более сложными обстоятельствами она уже не может справиться, для этого требуется еще кое-что другое.

Слуге дано какое-нибудь поручение, но исполнить его почему-либо оказалось невозможным. Для глупого вопрос исчерпан. Случай неисполнимости поручения хозяином не был предусмотрен, и вот у него нет иного представления, кроме того, что ему больше делать нечего и остается вернуться домой. Мышление интеллигентного человека идет гораздо дальше. Оно обнимает не только поручение, но воспроизводит и хозяина, который дал поручение, и много иного, что имеет сюда отношение по аналогии схожих случаев. Что, собственно, имелось в виду поручением; нельзя ли каким-либо иным путем достигнуть той же цели; и т. д.?

Итак, ограниченность кругозора и неизменное следование представлений по обычным путям, с одной стороны, *предусмотрительность и подвижность мышления*, с другой стороны, — таковы отличительные черты глупости и интеллигентности. Подвижность мышления, необходимо, однако, заметить, не должна идти в ущерб единству его и не должна быть похожа на ту, которая проявляется в рассеянности и бредовых идеях. Познавательное мышление концентрировано, подобно мышлению вообще. Даже

там, где оно не руководится каким-либо намерением, т. е. там, где не имеется представления определенной цели, оно находится под сознанием единой связи составляющих его моментов.

V. Вера

Вышеизложенное нуждается, однако, в дополнении. Об истинах и познаниях говорят в двойном смысле. До сих пор мы говорили о них в одном смысле, мы говорили о мысленных образованиях, которым свойственно совпадать с действительностью, находящейся вне мира мыслей представляющего, совпадать с ней объективно, независимо от того, мыслится ли это соотношение или нет. В другом смысле истины и познания суть мысленные образования, которые *субъективно представляются* совпадающими с действительностью, — мысли, соединенные с *верой* в их действительность, с убеждением в наличии чего-то им соответствующего в объективном. По общераспространенному мнению, конечно, оба понимания тождественны, и сущность познаний именно в том и состоит, что они объективно правильны и в то же время субъективно необходимы. В очень многих случаях действительно имеется это тождество, но это еще не значит, что не бывает противоположных случаев. Существуют, выражаясь кратко, объективные истины, в которые решительно никто не верит; это бывает при всяком непризнании учения, которое впоследствии все-таки оказывается правильным. Точно так же бывают, наоборот, субъективные истины, в которые люди верят с такой силой, что готовы отстаивать их ценой собственной жизни, но которым все-таки нельзя найти соответствия в объективной действительности. Оба свойства наших представлений — объективная правильность и субъективная очевидность — значит, не совпадают, а перекрещиваются; их должно поэтому тщательно различать.

Каким образом душа необходимо приходит к одному — к объективно правильному мышлению, это мы уже видели. Спрашивается теперь, как она приходит к другому мышлению — мышлению, связанному с верой, и как оно проявляется?

Вера, сказали мы только что, состоит в представлении действительности чего-либо или его принадлежности к действительному. Ее противоположность есть неверие или безверие, представление недействительности чего-либо. Действительность и недействительность связаны между собою самым тесным образом, как правая и левая сторона, верх и низ. Действительность ничего не означает, не будучи противопоставлена недействительности. Но как может недействительность быть первоначальным представлением? Совсем маленький ребенок ничего не знает ни о том, ни о другом. У него имеются просто ощущения, имеются про-

сто восприятия, без всяких посторонних мыслей о таком различии между ними. Но очень скоро опыт заставляет его открыть это различие. Ребенок голоден. Он кричит; воспроизводя свой прежний опыт, он думает вместе с тем о еде, которая устраняет голод, и о матери, которая приносит эту еду. И вот на самом деле открывается-таки дверь, и с пищей в руках действительно входит в комнату мать, очень похожая на ту мать, которую он только что представлял себе, и в то же время столь от нее отличающаяся своей чувственной живостью и неотступностью, осязаемостью и определенностью своего облика и своих слов. В другой раз ребенок фантазирует. Случайная игра его ассоциаций создает ему причудливые образы: принцев с золотыми коронами на голове и роскошными подарками в руках. Но, сколько бы он ни озирался вокруг, он всюду наталкивается не на соответствующие, а на противоположные чувственные переживания. Понятно, что все эти переживания со всем их сопровождавшим оставляют следы в жизни представлений ребенка. Если ему впоследствии опять доводится криками звать к себе мать, то он представляет себе не только мать, но и все, что случилось в первый раз: смену бледного и призрачного представления чувственным восприятием матери и отношение между ними; точно так же в случае повторения фантазии он представляет себе различие между тем, что после представилось его взорам, и тем, о чем он раньше мечтал, и несовместимость того и другого. Сотни таких опытов, которые имеют громадную важность для интересов ребенка, должны постепенно привести к двойному результату. Во-первых, они оставляют все более глубокий след в мире мыслей ребенка. Он замечает следующее: для таких-то и таких-то представлений имеются совершенно похожие или подходящие переживания, но только не бледные и бестелесные, а весьма жизненные, неотступные и чрезвычайно постоянные; а для таких-то и таких-то других представлений никогда не имеется ничего подобного, напротив, то, что доступно чувственному зрению, противоречит им, и существуют они только как мимолетные схемы. Такого рода опыт накаплиется далее у ребенка не только относительно видимых, но и относительно слышимых, осязаемых и т. д. вещей, вследствие чего происходит абстракция. Характерное различие обеих групп, рассуждает ребенок, состоит в том, что образования, входящие в состав одной группы, могут быть *тем или иным образом* чувственно восприняты, что им в том или ином виде присуща та ясность и определенность, какая имеется у всего чувственно видимого, осязаемого, обоняемого и т. д., в то время как образования второй группы не встречаются среди чувственно воспринимаемого. Но тем самым ребенок относит одни свои представления к действительным, другие — к недействительным. Ведь таков и есть первоначальный смысл слов «действительный» и «недействительный»: принадлежащий

к миру чувственно воспринимаемых вещей как однородный с ним в главных отличительных особенностях и к этому миру не относящийся и находящийся только в мире мыслей.

Но как только представления действительности или недействительности появились у человека, они тотчас же находят самое широкое применение. За важными случаями и менее важные оказываются поводом к их возникновению; в конце концов они чисто по аналогии мыслятся и там, где вовсе нет таких поводов. Но при этом имеется различие огромной важности для всей душевной жизни. Из восприятия возникают в конце концов *все* представления. Соединения их, правда, уже только отчасти соответствуют воспринимаемому, отчасти они ему противоречат; но даже в комбинациях последнего рода элементы заимствованы из восприятия и могут быть найдены в чувственном восприятии. А если так, то поводы к мышлению действительности, очевидно, несравненно многочисленнее поводов к мышлению недействительности. Вследствие этого привычка мышления действительности неминуемо должна развиваться значительно сильнее противоположной привычки, и поэтому на нейтральные случаи переносятся по аналогии почти исключительно представления действительности. Другими словами, это значит: ребенок, который первоначально не знал ни веры, ни неверия и потом познал и то и другое, *бывает вначале невероятно легковерен.*

Маленькие дети верят, как известно, почти всему. Ограниченность их опыта дает им только в очень немногих случаях возможность проверить, совпадают ли возникшие у них представления или расходятся с воспринимаемым. Но, не предпринимая такой проверки, они не остаются безучастными, нейтральными, а в громадном большинстве случаев обнаруживают тенденцию принимать все за действительное. В этом укрепляет их и язык, который одним и тем же словом «быть» вообще обозначает принадлежность к действительному миру и одно нахождение в мире мыслей; но ведь эта особенность языка сама вытекает из указанной примитивной легковерности. Однако опыт ребенка непрерывно расширяется, и это расширение оказывает на совокупность его первоначальных верований двойное влияние, не прекращающееся часто в продолжение всей человеческой жизни.

Расширение опыта прежде всего влияет на веру исправляющим и вытесняющим образом. То, что противоречит разрастающемуся опыту, выбрасывается из области предметов веры и сознательно относится к сказкам и выдумкам. Но, с другой стороны, это самое расширение кругозора доставляет вере надежнейшую опору и поддержку. Многочисленные разрозненные данные опыта и отдельные предметы веры оно соединяет *в одно связное целое*, ставя, таким образом, все в одинаковую связь

с абсолютной основой всего действительного и высшей нормой всего достоверного — с моими настоящими чувственными восприятиями, вообще со всем моим бытием в настоящий момент. Если мне приходится, хотя бы самым поверхностным образом и в самых сжатых заместительных представлениях, думать о том, что в такое-то и такое-то время, после которого случилось то-то и то-то, я в таком-то месте переживал нечто с той самой осязательностью и определенностью, с какой я вижу теперь эту бумагу и напечатанные на ней слова, то моя вера в действительность этого происшествия непоколебима. Если, далее, что-нибудь можно на основании опыта привести в согласованную связь с этой определенной точкой, то и оно получает прочно обоснованную достоверность; мы это называем *доказанным*, а про то, во что мы верим в силу этой связи, мы говорим, что мы это *знаем*.

Устранение известных мысленных образований из круга предметов веры и отнесение их к безусловным предметам неверия, с одной стороны, а с другой — объединение других мыслей в единую систему твердо обоснованных и пользующихся незабываемой верой истин — вот что дает опыт. Но большое количество созданий нашего мышления находится между этими двумя крайностями: их нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Как же складываются отношения души к ним?

Из опыта человек несомненно извлекает для себя то важное поучение, что в мире область того, во что должно верить, значительно меньше, чем он себе это представлял первоначально. Очень многое перестает быть предметом веры, но чрезвычайно редко бывают случаи превращения первоначальных заблуждений в истины. Итак, благодаря опыту человек необходимо становится объективно более реалистичным, а субъективно — более скептическим и осторожным. Но столь сильная первоначально тенденция веры окончательно никогда не исчезает. Что она продолжает существовать, но в более тесных пределах (и как мы сейчас увидим, оказывает этим большие услуги душе), сказывается в том, что она проявляется только в особых случаях, а именно: когда представления, которых опытом нельзя ни опровергнуть, ни доказать, имеют *особую живость* и *особенно энергично* заявляют о себе в душе. Такой характер представления приобретают благодаря двум весьма важным для веры причинам.

«Сказать три раза народу, и он верит». «Любой пророк с достаточно могучим голосом, жестикуляцией и силой речи в состоянии направить веру народных масс по какому угодно руслу». Вера масс, друзей, товарищей по сословию оказывает затем такое же действие, как частое повторение. Если мое собственное мышление совпадает с тем, что исходит из души других, то это его укрепляет и наделяет элементом веры. К тому же разве мыслимо предположить, что такая масса людей заблуждается? На всеоб-

щем убеждении, *consensus omnium*, всегда принято было строить высшие истины; *vox naturae* — голосом природы назвал его Цицерон. Итак, представления, которые вызываются категорическими, убедительными или достаточно часто повторяемыми утверждениями и не имеют против себя прямо противоречащих показаний опыта, становятся предметом веры часто даже в том случае, если опыт их оспаривает. Это одна из самых длительных по влиянию причин веры. Ее можно назвать *авторитетом* и говорить поэтому *о вере, основанной на авторитете*.

Вторую причину составляют *потребности* человека, т. е. его сильные и глубокие потребности. Пока они существуют и не находят себе удовлетворения, они все вновь живо воспроизводят представления средств, которые по аналогии прежних опытов пригодны для такого удовлетворения; и, поскольку эти представления опять-таки не имеют против себя противоречащих показаний опыта или поскольку это противоречие не особенно резко, они становятся предметом веры. Возникающую таким образом веру называют *практической верой* — верой, основанной на *потребностях, на чувствованиях*. Наравне с другими видами веры она наполняет всю нашу жизнь. Всякий человек верит в свое будущее, всякая мать — в своего ребенка. Генерал, который не верит, что он выиграет предстоящее сражение, наполовину уже проиграл его. Может ли он доказать, т. е. на основании прежнего своего опыта конструировать, необходимость своей победы? Об этом он не думает. Он, конечно, сделает все, что по данным опыта требуется для того, чтобы выиграть сражение, но знание не перестает ему твердить, что исход сомнителен. А все-таки он верит, *должен* верить, что это не так. От этого зависит все его существование; честь, будущность, родина — все будет потеряно, если он не выиграет сражения. Ему необходима победа в бою. Противоположное представление не имеет поэтому никакой почвы, а энергия все вновь вырастающего представления о победе такова, что он начинает верить в нее.

VI. Религия

По мере развития и накопления опыта мышление души о прошедшем и предстоящем становится все более совершенным. Все более глубокое проникновение в соотношение вещей, естественно, наделяет душу способностью все лучше к ним приспособляться, а также вмешиваться в их процессы и принуждать их к работе на пользу ее сохранения и развития. *Наука и техника* — вот крупные результаты этой интеллектуальной деятельности души. Но при всем том удел ее не особенно завиден. Сущность души настолько сложна, что именно тем, что она создает себе благополучие и устраняет ближайшие невзгоды, она навлекает на себя новые невзгоды, которые требуют новых средств для своего устранения. «La gré-

voyance, la prévoyance, — жалуется Руссо, — voilà la véritable source de toutes nos misères» (предусмотрительность, предусмотрительность — вот истинный источник всех наших бедствий). Кто хочет повлиять, должен преувеличивать. Но если не *все* беды, то мало бед вытекает-таки из предусмотрительности и ее последствий. Можно различать треугого рода нежелательные и неприятные следствия предусматривающего мышления.

Наши знания и наши способности расширяются; но именно благодаря этому мы начинаем чувствовать, что нам поставлены известные пределы. Дитя живет себе радостно и беззаботно, но опытный человек, который сознает свои знания и свои силы и научился широко ими пользоваться, — тот хотел бы знать все и уметь все, а вместо того он все больше убеждается, что этого ему никогда не достигнуть. Как много важного остается для него непонятым! Он не в состоянии с уверенностью предсказать даже, какая завтра будет погода, чем кончится предстоящая борьба. А как много вещей, которые сильнее его! Могущественные враги, хищные звери, бури, землетрясения, голод, болезни и прежде всего — неминуемая смерть! Он видит все эти грозящие ему ужасы, но вместе с тем он видит, что он против них бессилен; так предусмотрительность наряду с удовольствием доставила человеку большие страдания.

Чтобы помочь себе в этой двойной беде, непроницаемой неизвестности будущего и непреодолимой мощи враждебных сил, душа создает *религию*. У человека, мучимого неизвестностью и страшными опасениями, возникают, по аналогии с пережитым в прежних случаях неведения и бессилия, представления о том, как себе помочь и в настоящем случае. Естественным руководством служит при этом другое перенесение по аналогии: первоначально человек считает все вещи оживленными и одушевленными, как самого себя, а все совершающееся в природе он рассматривает по аналогии со своим собственным поведением. Но на самого себя человек очень рано научается смотреть как на двойственное существо, состоящее из внешнего, видимого всем и малоподвижного тела и из находящегося в нем подвижного тонкого призрачного существа — души. Ему кажется, например, что во сне ясно проявляется самостоятельность обеих частей: душа покидает тогда тело, улетает в иные знакомые и незнакомые местности и переживает самые удивительные вещи. Тому же учит потрясающее явление смерти. Сегодня человек говорит, движется и причиняет другим добро или зло, а завтра он недвижно лежит, ни на что больше не способный. Нельзя, правда, видеть, чем именно вызвано это огромное различие, но ведь несомненно имеется нечто такое, что находилось в живом человеке в качестве истинного носителя всех его сил, потребностей, дружественных и неприязненных чувств, а теперь улетело из трупа и незримо обретается где-то в другом месте.

Исходя из таких представлений, примитивный человек населяет все находящееся между небом и землей — не только зверей и растения, но и скалы и бревна, моря и ручьи, явления погоды и звезды — огромным количеством демонов, духов, бесплотных душ, призраков, и полагает, что они снабжены силами, наподобие людей, но значительно превосходят их своим знанием и способностями и причастны всему, что совершается в природе. Рассуждая так, он руководствуется своими насущнейшими практическими интересами: он хочет воспользоваться этим своим детским знанием, правильное, незнанием соотношения вещей, чтобы справиться с ними. Очеловечив все вещи, примитивный человек получил возможность обращаться с ними так, как он привык и считает целесообразным обращаться с людьми, т. е. он приобретает над ними некоторую власть. Итак, духи существуют и *должны* существовать, потому что они *крайне нужны* примитивному человеку, без них всюду царили бы растерянность и бессилие.

С самого начала, естественно, возникают двоякого рода духи в полном соответствии с тем, что человек различает двоякого рода отношения *людей между собой*. Одни духи враждебны, коварны, злы. Они-то причиняют людям все бедствия в виде болезней и опасностей, которых человек не может предотвратить собственными силами. В лучшем случае от них можно добиться лишь того, чтобы они перестали вредить. Они внушают чувства страха и боязни; люди пред ними дрожат. Духи второго вида, напротив, добры, приветливы и готовы прийти на помощь. Они оказывают людям поддержку в устранении бедствий, причиняемых злыми духами, они помогают им в борьбе с людьми же и, наконец, раскрывают пред ними тайны будущего. На них можно полагаться, им можно доверять; люди к ним испытывают чувства благодарности и любви. На низших ступенях культуры, когда человек чувствует себя еще совершенно бессильным, когда ему на каждом шагу мерещатся ужасные опасности, преобладает, конечно, чувство страха и в соответствии с этим вера в злых духов и демонов. На высших культурных ступенях, когда более зрелое понимание соотношения вещей и большая власть над ними вызывает большую уверенность в себе и большие надежды, на первый план выступают, наоборот, чувства доверия к незримым силам и в связи с этим вера в добрых, благожелательных духов. Но в конечном счете страх и любовь — оба [чувства] остаются одинаково характерными для того, как человек чувствует себя по отношению к своим богам.

Чтобы заполучить желанную помощь богов, нужно к ним подходить совершенно так же, как к людям, расположения которых желаешь снять. Нужно их настойчиво упрашивать, нужно им льстить, не мешает иногда прибегнуть и к угрозам, затем нужно обещать им в виде награды

за оказанную помощь дальнейшее почитание и строгое повиновение, но, главное, нужно заранее расположить их к себе подарками. Итак, молитвы, обеты и жертвы — вот те средства, какие должны быть применяемы, смотря по обстоятельствам. Очень рано уже возникает при этом еще одна мысль. В тех случаях, когда вмешательство демонических существ является для примитивного мышления наиболее ясным, например в случае лечения болезней, особенно душевных заболеваний, известные лица оказываются значительно искуснее других. Очевидно, эти лица особенно хорошо владеют искусством обращаться с духами, и, быть может, это объясняется тем, что в них самих есть нечто, родственное духам. Во всяком случае, полезно обращаться к ним за посредничеством. Таким вот образом знахарь становится жрецом, а при помощи разного рода придумываемых им церемоний и таинственных обрядностей или вследствие действительной необходимости понимать священные книги сношения с богами скоро становятся у него в руках весьма сложным и только ему одному доступным делом. Но уважение к жрецу покоится на том, что он на самом деле выполняет обе функции богов. Жрец должен пророчествовать и чародействовать, он должен предсказывать будущее и доставлять помощь в случае больших опасностей, в этом его назначение и вместе с тем знак подлинного его призвания. Даже апостолы еще свидетельствовали о своем призвании пророчествами и чудесами.

Таковы корни религии. Она есть явление приспособления души к определенным нежелательным последствиям ее предвидящего мышления и в то же время устранение этих последствий имеющимися в ее распоряжении средствами. Страх и нужда родили религию; но, хотя она после своего возникновения распространяется главным образом при помощи авторитета, она все-таки давно бы уже вымерла, если бы она все вновь не рождалась из этих двух источников. Если нужда и страх велики, то религия усиливается. Но даже когда они не особенно велики, они все же имеются и *всегда производят религию*, причем, конечно, предполагается отсутствие всякого постороннего вмешательства.

Чтобы вера в богов сохранилась, необходимо, конечно, совпадение веры с опытом или хотя бы отсутствие слишком резких противоречий между ними, особенно в вопросе о результатах божеских действий. Если предсказание о будущем оправдывается действительным ходом событий, если удалось, например, счастливо противостоять угрожавшей опасности, то имеется налицо очевидное доказательство помощи божества, его всемогущества и обоснованности веры в него. Очень часто, однако, результат молитв и жертвоприношений не соответствует ожиданиям. Но это явление допускает самые различные объяснения, потому что люди также не всегда оказывают просимую у них помощь. Быть может, молитва была

недостаточно усердной или жертва была принесена в ненадлежащем виде или в ненадлежащем месте. Или бог, может быть, захотел испытать просящего, не поколеблется ли его вера, когда он не получит в виде воздаяния за нее здоровье и внешние блага. Наконец, пути Господа неисповедимы. «Можешь ли совершенно постигнуть Вседержителя?» Он действует по мудрости своей, и человек должен смиренно преклоняться. Иногда, впрочем, это подчинение и приспособление веры к противоречащим данным опыта бывает очень трудно. Когда верующий и неукоснительно служащий Богу страдает, а безбожники и богохульники не только не претерпевают мучений, но «путь нечестивых благоуспешен и все вероломные благоденствуют», то нелегко удержаться от мятежных мыслей и не усомниться в Боге. Но вера и здесь нашла исход. Над земной жизнью она ставит упование на загробную жизнь. Именно это непонятное и есть желанный Богу порядок. Праведник *должен* страдать. Его земная жизнь — это только подготовительная и ничтожная стадия всего его бытия, покорностью Богу и отказом от земных наслаждений он готовится здесь к потустороннему бестелесному существованию. За это он там будет вознагражден несказанными радостями, каких не в состоянии дать сей мир, он приблизится к свободному от желаний блаженству божию; безбожников же постигнет вечная кара.

Определенные формы религиозных представлений зависят, как и всякая вера, основанная на потребностях, от состояния современного знания, вообще от культурного уровня эпохи. Этим объясняется чрезвычайное различие отдельных религий, а так как до новейшего времени ограничивались рассмотрением только близких к нам высших религиозных форм, то истинная сущность образований, о которых здесь идет речь, совершенно не была понята. В примитивной обстановке, когда каждый сам должен заботиться об удовлетворении всех своих потребностей, когда слабо развито понимание закономерной связи вещей и мир представляется беспорядочным скоплением самостоятельных мелких единиц, это воззрение целиком переносится и на богов. Каждый из богов, в сущности, может все, разве только не все одинаково хорошо, и каждый пользуется своим могуществом вполне по своему хотению и произволу. Одни боги сильнее, другие слабее, но эта разница невелика; в общем, они представляют неорганизованную массу равноправных индивидуумов, которые воюют и вступают в соглашения друг с другом, словно люди, по образу которых они созданы. Небольшие человеческие общезжития разрастаются в роды, кланы. В соответствии с этим боги становятся родовыми божествами и приобретают особые отличительные черты в зависимости от потребностей и условий жизни их рода. Общество расчленяется; сверху вниз устанавливаются разные степени господства и подчинения. Сей-

час же вслед за этим боги также организуются в иерархическое царство. Образуются отдельные сословия ремесленников, земледельцев, торговцев. Опять-таки боги проделывают то же самое: один печется о военном деле, другой о виноделии и т. д.

Громадное значение для развития идеи божества приобретают, однако, два других обстоятельства. Во-первых, развитие более сильного нравственного сознания: расширение нравственных требований за пределы первоначально обычных национальных границ, оценка поведения по убеждениям. С возникновением таких представлений и идеалов они тотчас же оказывают влияние на религиозные воззрения: *боги принимают нравственный облик*. Это приводит опять-таки к двойному результату. Во-первых, сущность божества становится более глубокой и внутренней. Внешнее сходство богов с человеком, низший антропоморфизм, отбрасывается. Боги перестают жить в храмах, созданных человеческими руками; они видят, слышат и движутся тоже не как человеческие существа; их природа чисто духовная. Падает и значение внешнего богопочитания, строгого соблюдения предписаний культа, жертвоприношений, всякого рода церемоний и обрядностей. Далее, нравственный характер богов устраняет их множество, их взаимные распри и их национальную ограниченность. Нравственность всюду одна; поэтому если она составляет главный атрибут богов, то все они опять становятся равноценными, как раньше, но вместе с тем они утрачивают свою индивидуальность. Если нравственность затем распространяется и на несоплеменников, если по отношению к врагам тоже следует соблюдать справедливость, то для богов как носителей нравственности отпадают тем самым всякие национальные рамки; много богов вообще больше не может существовать, должен быть только *один* Бог. Вот почему все великие люди, работавшие над углублением и одухотворением религии, — еврейские пророки, Иисус, Платон, Заратустра — были вместе с тем носителями идеи единого Божества. В том же направлении действовали и другие причины, а потому все высшие религии стремятся к монотеизму, хотя полуязыческие образования христианства показывают, как им трудно достигнуть этой цели ввиду противоположных потребностей массы.

Вторым моментом, чрезвычайно важным для развития понятия божества, является расширение знания. Мало-помалу человек замечает, что вещи отнюдь не подвержены совершенно произвольному обращению, как это может казаться по наблюдениям на себе самом; чем дальше, тем больше узнает он точных правил, которым они следуют. Смелые пионеры мышления тотчас же выступают с утверждением: это не простое, часто повторяющееся явление, а таков не знающий исключений порядок, и не только процессы материального, но и процессы духовного мира сле-

дуют непреложным законам. Религия оказывается как бы лишенной всякой почвы. Ведь если Божество не вмешивается произвольно в ход вещей и не влияет на людские сердца, то в чем же может выразиться Его помощь? Потребность в религии способна, однако, приспособиться и к этому изменению в воззрениях. Молитва, например, получает для молящегося чисто душевную ценность; она наполняет его надеждой и упованием, и тогда он, пожалуй, в самом деле может сам выполнить то, для чего в состоянии отчаяния ему казалась необходимой посторонняя помощь. Предсказывание становится делом ученых, причем, разумеется, меняется его характер. Но предсказывание в первоначальном смысле уже христианство — и, конечно, весьма целесообразно — ограничивает пророками и апостолами. Божество, которому грозит опасность оказаться совершенно отделенным от мира, так как возможность свободного в него вмешательства отрицается, напротив, целиком втягивается в мир, чем осуществляется заветное стремление многих верующих. Бог *есть* мир, т. е. мир в едином корне его бытия, источник всех вещей в нем. Законы соотношения вещей, а также законы души — это не внешние действия Бога, а подлиннейшие его проявления; Бог — в тебе, во мне, повсюду. Велико различие между верой Лютера и верой Спинозы: *Лютер* выгнал своего Господа за дверь и энергично указывает ему, что по данному им завету он непременно обязан внять мольбе относительно спасения Меланхтона, если он и впредь хочет пользоваться доверием, а черту он грубо, на солдатский манер, выражает свое полнейшее презрение; Бог же *Спинозы* относится к Богу Лютера, как небесное созвездие Пса к лающей на земле собаке, и жизнь его в Боге есть созерцание великой разумной связи всех вещей. Но при всем этом громадном различии оба ищут и *находят* каждый в своей вере совершенно одно и то же, а именно то, что есть общего во всех религиях: защиту от томительной неизвестности и от ужасающего всемогущества, покой для беспокойного сердца.

VII. Искусство

Вторая группа вызывающих неудовольствие действий предвидения вытекает из основанного на нем поведения. Оно ближайшим образом направлено на две необходимейшие цели: сохранение индивидуума со дня на день и сохранение рода. Но если поведение ограничивается достижением этого минимума, то человек гибнет. Натура человека в конечном счете, опять-таки в видах его сохранения, шире и богаче того, что требуется для жалкого существования в течение ограниченного промежутка времени, тем более что при известных обстоятельствах жизнь складывается очень однообразно. Особенно сильно проявляется у человека *одна* потребность, выходящая за пределы простого стремления к сохранению

своего существования: для человека важны не только переживания и деятельность известного содержания — для него существенно важно, чтобы наиразличнейшие переживания уложились в качестве частей *одного единого согласованного целого*, как это, например, бывает в симметрии, ритме, гармонии. К тому же действия, направленные на самосохранение, очень часто обладают еще одним недостатком, который дает себя чувствовать все сильнее по мере развития лежащей в основе поведения интеллигентности. Они доставляют человеку много радостей, но нелегко дают ему длительное *спокойствие*. Как только достигнут казавшийся столь заманчивым предмет страстных желаний, обладание им становится чем-то само собой разумеющимся, он перестает быть источником радости; оказывается, что он отнюдь не свободен от недостатков. И жадная мысль устремляется на другую цель, и так — без конца. Итак, неудовольствие от недостаточной деятельности, а также беспокойство и неудовлетворенность — таковы дальнейшие последствия предвидящего мышления.

Помощь против них душа находит в *искусстве*, т. е. в созерцании, вообще, в наслаждении произведениями искусства. Произведение искусства доставляет радость, возбуждая, как мы сейчас увидим, душевную деятельность по самым различным направлениям, но, кроме радости, оно ничего не доставляет. С картиной или песней я ничего не могу сделать в обычном смысле слова; если они меня радуют, то это не ввиду какого-либо их практического назначения, а также не потому, чтобы они подобно истине раскрывали свою связь с всеобъемлющим целым. Их назначение и связь состоят в них самих. Каждое произведение искусства есть покоящееся в себе и в себе завершенное целое. Поэтому произведение искусства успокаивает среди энергичной деятельности и ни на что не толкает душу. *Оно радует, но не возбуждает желаний*, в нем нет мысли о желании иметь и нет сожаления о невозможности иметь. Эта радость без хотений, это наслаждение без желаний называется *эстетической радостью, эстетическим удовольствием*.

Разнообразные пути привели, по-видимому, людей к этому особенному способу доставлять себе радость. Отчасти в этом сказалось действие религиозных представлений, так как искусство долгое время вообще находилось в самой тесной связи с религией. Желание, например, использовать сверхъестественные силы какого-нибудь считавшегося священным животного навело людей на мысль изготовить изображение этого животного, выцарапать его на оружии, носить при себе в виде амулета и т. п. Радость, которую доставляли продукты этой первоначально чисто практической деятельности изображения, дала толчок к дальнейшему. Благодаря ей художественный образ потерял связь с религией, т. е. перестал быть чудесным средством для практических целей, следы чего замечаются еще в изображениях Мадонны и святых, и приобрел сам по себе

ценность. Далее, большое значение в образовании искусства имели несомненно *игры*, т. е. упражнение нужных в борьбе за существование сил, которое основано на первоначальных задатках организма, но прямого отношения к этой борьбе не имеет (с. 221). В играх, как в искусстве, человеческие поступки не связаны с удовлетворением элементарнейших потребностей и не имеют отношения к насущным нуждам существования, поэтому они являются предвестниками искусства. Были еще и другие причины, содействовавшие возникновению искусства. Работая для своего сохранения, человек знакомится с вещами, которые полезны для этого, но вместе с тем уже сами по себе и независимо от пользы являются источником *значительного* удовольствия. Вначале, в примитивной обстановке, когда борьба за существование господствует над всем, особая ценность таких вещей остается почти совершенно незамеченной. Но мало-помалу, по мере того как борьба за существование облегчается, человек в минуты досуга начинает искать такие вещи во имя их собственной ценности; они становятся для него предметами искусства. Таковы, например, яркие краски и блестящие шнуры, которые раньше ценились им как средство привлечь расположение другого пола, или ритмические движения, которые первоначально только облегчали совместную работу.

Много причин содействовало, таким образом, возникновению искусства, и долго-таки оно существовало только в виде обусловленного этим множества различных отдельных искусств. Но искусство представляется множественным еще в одном отношении: единую цель, которой оно служит, доставление радости без желаний — оно осуществляет посредством множества средств. Как во всяком произведении человеческой деятельности, в произведении искусства следует различать три стороны, имеющие значение для жизни *чувствований*. Во-первых, определенное *содержание* или материал: картина изображает битву или ландшафт, поэтическое произведение посвящено жизни Агамемнона или Валленштейна. Во-вторых, это содержание всегда облечено в известную *форму*, получает определенный вид: стиль архитектурного произведения, единое построение драмы, размер стихотворения и построение строф — вот образчики этого. Но этим еще не исчерпано все, что имеется в каждом произведении искусства: остается еще трактование предмета, подчеркивание той или иной стороны его, техника изложения. В более широком смысле слова все, конечно, в произведении искусства зависит от личности художника; уже в выборе материала и в придаче ему известной формы сказывается его личность, но с особенной резкостью индивидуальность обнаруживается все-таки в трактовании и изложении. Все, относящееся к этому, мы назовем *личной* стороной произведения искусства. Итак, в каждом художественном произведении должно различать *содержание, форму и личный элемент*.

Установлено, далее, что произведение искусства по всем трем направлениям действует на душу в смысле возбуждения чувствований, а так как ценность его состоит в доставлении радости без желаний, то отсюда необходимо следует, что, для того чтобы быть полноценным, произведение искусства должно оказывать такое действие по всем трем направлениям. Различение этих трех сторон существует ведь только в нашем абстрагирующем мышлении; во всяком произведении искусства непременно имеются все три стороны, и если оно в каком-либо направлении не оказывает должного действия, не возбуждает радости или [не] принадлежит к миру желаний, то общее впечатление не только уменьшается, но *искажается положительным противодействием*. Что не за него, то против него. Если произведение искусства не обнаруживает, например, единства, то оно непременно обнаруживает двойственность или тройственность, а это не только менее радует, чем цельность, но действует прямо в противоположном направлении, доставляет мучения. Если предмет художественного произведения не в состоянии привлечь меня, то оно меня не трогает, и меня раздражает, что способности и остроумие были потрачены зря. Если художник не проявляет никакого умения, то для меня ясно, что он пачкун, который мне ничего не может дать, и его недостатки отталкивают меня.

Подобно тому как понимание религии затрудняется различием форм, в которых при различных условиях находит себе удовлетворение всегда *одна и та же* потребность, так и понимание искусства усложняется обилием факторов, в которых должна осуществляться *единая* цель. Форма, содержание, личность — каждый из этих элементов может похвалиться тем, что многие усматривают в нем единственное действительно существенное в искусстве. Это объясняется причинами, лежащими в предмете и в субъекте. У больших масс, которым трудно отрешиться от практической точки зрения, обычно преобладает интерес к содержанию, а затем и к техническому умению художника. Рассматривающему изображение хочется знать, соответствует ли оно истине; ему доставляет удовлетворение, когда он узнает, что все лица на картине представляют точные портреты, он с особенным увлечением следит за перипетиями внешнего действия. Теоретик, который пытается уяснить себе сущность искусства, допустим на музыке, не может придавать особенной ценности материалу, в данном случае — тонам; для этого они слишком малопривлекательны. Но сочетание и соединение тонов, «их созвучие и контраст, их полет и встречи, их подъем и замирание» при богатстве закономерно построенных форм — вот в чем состоит искусство. Итак, сущность его — форма. Напротив, тот, кто ориентируется на картине, на рассказе, на драме, где имеется столько непосредственно заимствованного из жизни или того, что по крайней мере могло быть взято из жизни, не может так высоко

ко ценить форму, которую придал всему этому художник; соответствие природе — вот что кажется ему самым существенным. Наконец, художник, который подходит к художественному произведению другого с особым практическим интересом, а именно с вопросом, как тот обработал сюжет; или художник, сознающий, что силой своего дарования он почти из любого материала может создать произведение искусства, легко склонен выдвигать на первое место исключительную оценку этой силы, этого своего художественного дарования, и он не далек от мысли, что искусство существует, собственно, для того, чтобы удовлетворять потребность в художественном творчестве, и для того, чтобы другие находили наслаждение в преклонении пред этим творчеством. Каждый видит то, что ближе всего касается его, а потому каждый видит только одну сторону предмета. Но это разные стороны одного и того же предмета, и, следовательно, они должны быть объединены. Не потому, чтобы в случае наличности различных мнений всегда надлежало все их признать правильными и в этом усмотреть исход, а потому, что в нашем случае брать каждую сторону отдельно значило бы рвать на куски то, что реально составляет одно неразрывное целое. Произведение искусства ценно для меня известным своим действием. Если же творец его не заботится о том, чтобы оно производило действие во всех подлежащих отношениях, то он к ущербу для себя сам отказывается от средств достигнуть того, к чему он стремился; он действует неумело.

К сказанному необходимо, однако, сейчас же сделать добавление. Пусть художник действовал неумело, но он человек, а разве существуют люди, которые умеют все делать? Люди не все одинаково наделены способностями, и очень редки случаи, когда один человек одарен всем. Затем ведь умение художника зависит не только от него одного, оно обусловлено его временем. Многое из того, что я себя теперь считаю вправе требовать от всякого, не может быть достигнуто индивидуальными усилиями, а является приобретением ряда поколений. И вот если художник, произведения которого интересуют меня, принадлежал к более ранней эпохе развития, то как могу я относить на счет его неспособности то, чего он в рамках своей эпохи даже не мог представлять себе достижимым? Я не могу подходить к художнику с иной меркой, кроме общечеловеческой. При рассмотрении художественного произведения сознание природной ограниченности человеческой индивидуальности и ее обусловленности временем и средой должно быть всегда одним из господствующих верховных представлений. Оно должно меня расположить к тому, чтобы я не обращал внимания на несомненно мешающие отклонения от совершенства идеального художественного произведения и находил радость в том, чего вообще можно было ожидать при данных общих условиях. Зато ведь

нередко огромное величие одной или некоторых сторон произведения искусства меня настолько вознаграждает, что у меня даже не хватает духу еще чего-либо требовать.

Наряду с таким величием односторонности существует, понятно, и мелкая односторонность: такого рода преимущественное выдвигание отдельных существенных для художественного произведения факторов, которое по ничтожности своего действия не может вознаградить за пренебрежение другими факторами. Так создаются уродливые произведения искусства. Чрезмерная оценка момента содержания создает материальное искусство, в котором место художественной формы и дарования занимает интерес к увлекательному, сенсационному, страшному, или к патриотизму, благородству, или к воспоминаниям. Чрезмерное подчеркивание формального элемента порождает пустой пафос, бессодержательную банальность, что особенно часто бывает в подражаниях античным образцам, а иногда и игрушечность; слепое подражание приводит к убогому мыслями и бесформенному натурализму, один навывк — к искусничанью.

Мы указали выше, что душа может не обращать внимания на несовершенства художественного произведения; это ей легко дается, потому что по отношению к целому классу произведений искусства ей это всегда приходится делать еще в ином отношении. Деятельность, направленная на достижение практических целей, из которой обычно происходит художественное творчество, не предоставляет, однако, искусство целиком свободному, самостоятельному развитию и не порывает с ним всех связей; часть художественного творчества сохраняет свою прочную связь с практической деятельностью, и это выражается, например, в создании художественной утвари, художественных украшений, в архитектуре. Продукты этого рода творчества имеют, таким образом, двойную природу: они относятся к миру потребностей и хотений и в то же время к миру радостей без желаний. Для того, впрочем, чтобы оценить такой предмет с художественной точки зрения, чтобы почерпать в нем радость без желаний, требуется известная подвижность и сила души. Свободное произведение искусства *принуждает* душу к эстетическому созерцанию; содержание или форма его таковы, что его нельзя отнести к миру предметов потребления. При полезных произведениях искусства душа *сама* должна себя принудить к этому; она должна себя заставить не обращать внимания на нити, отчетливо связывающие предмет с практическим назначением. Как во многих иных случаях, душа пользуется для этого аналогией. Форма полезного произведения искусства несомненно подвержена действию тех же законов, что и форма свободного художественного произведения; архитектура — это окаменелая музыка. Далее, художественная внешность, если и не отрывает предмет от мира полезностей, все-таки подымает его над средним его уровнем. И вот душа при созерцании

этих предметов без всякого почти принуждения скоро становится на такую точку зрения, с какой она привыкла рассматривать предметы иного рода.

Такого рода частое упражнение в умении не обращать внимания на моменты, мешающие эстетическому наслаждению, развивает в душе — если не всегда и не у всех, то при более высоком культурном уровне у очень многих людей — особого рода чрезвычайно ценную способность, которая выводит их, так сказать, за пределы искусства. Постепенно развиваемая аналогиями душа в конце концов научается получать наслаждения без желаний даже там, где нет ничего непосредственно вызывающего эстетическое созерцание, где нет ни преобразования предметов мира полезностей, ни возвышения над ними, а именно: при наблюдении вещей и процессов самого мира полезностей, при созерцании *природы*. Душа научается рассматривать с эстетической точки зрения ту самую природу, с которой она связана и остается связанной всеми интересами борьбы за существование, так что она вполне по своему желанию может рассматривать одну и ту же вещь сейчас с точки зрения хотения, а немедленно вслед за тем — без всякого хотения. Понятно, что эта способность приобретается душой не без труда. Поэтому большие культурные общения людей, а также отдельные личности среди них лишь сравнительно поздно открывают эстетическую красоту природы.

В эстетическом созерцании природы достигается поразительная по высоте степень развития. Душа идет как бы против своих собственных начал. Но не потому, чтобы сила, враждебная этим началам и порождающим их особенностям души, проникла в душу и породила там раздор и двойственность. А потому, что из сокровенной своей сущности душа черпает способность путем более совершенного приспособления преодолевать бедствия, сопряженные с первыми проявлениями ее деятельности и приспособления.

VIII. Нравственность

Третий ряд зол проистекает тоже из предвидящего поведения человека, но не столько из его значения для самого действующего человека, сколько из его последствий для прочих. По средствам, которыми природа наделила различных индивидуумов для борьбы за сохранение, по телесной силе и ловкости, по красоте, духовному развитию и опыту они чрезвычайно отличаются друг от друга. В зависимости от этого разные люди имеют различный успех в борьбе за существование. Те, которых природа оделила более щедрой рукой, преуспевают лучше других и возвышаются над ними. Возникает пропасть между господствующими и подчиненными. В конце концов противоречия крайне обостряются: на одной стороне оказывается кучка людей, пользующихся благами господства, а на другой — тысяче-

головая масса несчастных рабов. Общий итог безотраден: преобладают несчастье и неудовольствие, т. е. в результате прогрессирующей борьбы за существование получается подавление жизни. Но это бедствие обращается вместе с тем и против тех баловней судьбы, которые вызвали его. Бедствия разлагают общежитие, к которому и они принадлежат и от которого человек по всему своему укладу не хочет, да и не мог бы уйти, не подвергая опасности своего существования; озлобленность и классовая вражда разрывают общество на части и уменьшают его силу противодействия внешним нападениям. Затем боязнь беспорядков и возмущения со стороны угнетенных не дает покоя господствующим и не позволяет им вполне наслаждаться благами господства. Что же предпринимает душа против этих бедственных последствий высшего развития своей собственной жизни? Это будет последний вопрос, которым мы здесь займемся.

Общий характер помощи, которую себе доставляет душа, указать не трудно: наряду с эгоистическим поведением, направленным на собственное сохранение, развиваются признание и осуществление действий, направленных на сохранение того *общения*, к которому принадлежит индивидуум. Это развитие начинается, как только маленькие группы, которыми первоначально живет человек, разрастаются в большие союзы и возникает возможность борьбы за существование между членами одного и того же союза. Носителями такого развития мы должны себе представлять наиболее опытных и дальновидных членов общения. Не столько полное сознание, сколько своего рода верный инстинкт приводит их на основании многостороннего опыта к убеждению, что чисто эгоистическое поведение возбуждает раздоры, недоверие и т. п., вследствие чего необходимое для всех общение ослабляется и предается в руки врагов, в то время как иного рода поведение способствует, напротив, усилению общения и дает ему превосходство над другими. А посему эти люди сами для себя, быть может, и будут допускать исключения, но, в общем, они будут поощрять поведение второго рода и заботиться о его распространении, поведение же первого рода они будут подавлять и ограничивать. Другими словами, против опасных для него последствий поведения, направленного на сохранение в ближайшем будущем, общество само принимает меры, основанные на предвидении более отдаленного будущего.

По природе поведения общество может располагать двумя такими мерами. Одна из них — *принуждение*. Действия, угрожающие целостности общества, облагаются наказанием. Кто совершит такое действие, тот за полученную им выгоду должен будет поплатиться часто гораздо большей невыгодой, а это, в общем, способно утратить человека и удержать его от такого поведения. Сущность всех направленных к этой цели предписаний составляет *право: сохранение человеческих обществ посредством вынужденных действий*

их членов. Право, понятно, не возникает из сознательного размышления вроде только что изложенного, для исполнения его предписаний тоже не требуется понимания их значения, но мощь, которой право обладало и обладает, проистекает из объективно ему присущей, полезной для сохранения общества силы. Но права, однако, недостаточно для достижения цели, к которой оно направлено. Для сохранения общества недостаточно чисто внешних вещей, могущих быть вынужденными насилем. Для этого нужны и верность, искренность, тесная близость, которых наказаниями можно добиться только в самой несовершенной форме или вовсе добиться нельзя. Посредством права стремящееся к самосохранению общество влияет на поведение своих членов лишь с одной стороны, оказывая воздействие на их внешние поступки и направленную только на них, допускающую принуждение волю; чтобы не остановиться на полпути, общество должно влиять на поведение и с другой стороны, воздействуя на волю, которая принуждением не создается и сама по себе соответствует своим целям, т. е. на *свободную* волю. Для этого и служит *нравственность*: сохранение человеческих обществ *посредством действий, вытекающих из свободной воли их членов.* В нравственности одаренная способностью предвидения душа нашла наивысшее средство для преодоления бедствий, которые являются в результате эгоистической борьбы за существование с ее ограниченным кругозором. Вызывать обусловленное свободной волей поведение, объективный результат которого состоит в содействии сохранению общества, т. е. в содействии собственному благу и благу других, — таковы оба главных отличительных признака нравственности. Разумеется, что эта общая тенденция, именно вследствие объективности своей цели и субъективной свободы при ее осуществлении, принимает всюду формы, зависящие от обстоятельств, опыта, оценки. В бедной природной обстановке и в соседстве с могущественными врагами для общества, например, может стать нравственной обязанностью умерщвлять слабых детей и потерявших работоспособность стариков, так как племя не в состоянии тащить с собой дармоедов. На более высокой степени культуры нравственным становится прямо противоположное поведение, потому что подобное устранение ненужных членов общества чересчур резко расходится с другими предписаниями нравственности, а также еще потому, быть может, что при достаточном количестве средств питания для общества выгодно быть многочисленным. По воззрениям католической церкви, развод безнравствен, а японцы считают безнравственным вынужденное продолжение брачного сожительства при отсутствии внутренней связи. Так как предписания нравственности лишь очень медленно приспособляются к новым условиям, то существует, далее, целый ряд наполовину отживших нравственных явлений, истинного смысла которых приходится доискиваться в прошлом.

Но вот слышатся резкие возражения. Как, разве величайшие моралисты древнего и нового времени, и прежде всего *Кант*, не учили нас, что подлинная и истинная сущность нравственного состоит в совсем иного рода вещах? Разве они не учили, что второй из вышеуказанных признаков нравственности — ее важность для сохранения человеческого общежития — не имеет вовсе никакого значения и что вся суть только в первом признаке — в свободном хотении? Нравственное поведение не направлено на какую-нибудь вне его лежащую цель, цель его исключительно в нем самом: не цель, а *долг* является его побудительной причиной. Далее, это поведение ценно не потому, что оно фактически осуществляет то, на что его направляет сознание долга, а исключительно вследствие наличности вызывающей это поведение воли; не успех, а *образ мыслей* сообщает ему ценность.

Да, действительно, так оно и есть: вся суть — в сознании долга и в образе мыслей; это дальнейшие характерные и существенные черты нравственного. Но почему? Это является естественным результатом общественного характера нравственного поведения, и в этом истинная причина ценности этих признаков. Для всякого поведения чрезвычайно важна выработка определенной привычки, механической, так сказать, не требующей никаких размышлений тенденции к такому поведению. Но для поведения, направленного к сохранению общества, наличность такой тенденции имеет, очевидно, особую важность. Ибо оно часто сталкивается с поведением, направленным на самохранение: оно требует жертв и отказа. Поэтому уже в ранней молодости следует внушать человеку максимы общественного поведения, а так как истинное их значение тогда еще не может быть понято, то их приходится внушать безо всяких указаний на смысл, т. е. категорически. Вполне естественно, что впоследствии и взрослые первоначально представляют их себе без сознания цели, как нечто безусловное, исключительно ради самого себя требующееся. Но если так, то даже в тех случаях, когда смысл максимы мог бы быть понятым, целесообразнее не особенно его подчеркивать, а тем более не ставить поведение в зависимость от достижимости цели, в которой все-таки заключается весь его смысл. Вышеуказанные необходимые жертвы, по всей вероятности, никогда бы не были приносимы, если бы решимость к ним в каждом отдельном случае зависела от индивидуального взвешивания доводов за и против. Посему никаких мудрствований и размышлений, никакой рискованной казуистики, а прямое поведение по чувству долга и с намерением творить добро по мере сил и возможности — таковы максимы, которые должны постепенно укорениться для обеспечения общественно полезного поведения. Высшая мудрость общества, которое в борьбе за сохранение целого преодолевает близорукость своих членов, проявляется, можно сказать,

и в том, что она снабжает общественно полезную деятельность наиболее целесообразными гарантиями: подлинный смысл этой деятельности она не доводит до сознания совершающего, она показывает ему только частичные цели, открывающиеся при небольшой дальновидности, и достижение их она обеспечивает авторитетом.

Нравственные заповеди всегда бывают тесно связаны с религией: в отличие от предписаний для познания или для художественного творчества они являются в виде заповедей богов или божества. И это опять-таки обусловлено их общественно полезным назначением. Мы уже отметили, что благодаря такому своему назначению мораль часто идет вразрез с интересами отдельной личности. Мораль нуждается поэтому в особом удостоверении, в усилении той защиты, какую ей может дать одна только вера в земные авторитеты. Где же естественнее всего искать этого, как не в религии? Требования морали являются в сознании каждого не имеющими никакого обоснования и вместе с тем безусловно повелевающими. Но откуда-нибудь они же должны исходить. Наверно, значит, они исходят от Бога, от которого все ведь исходит. *Божественная воля является естественным объяснением категорической формы нравственных предписаний*; в этом объяснении категоричность оказывается понятной.

Сближение с религией содействует, в свою очередь, укреплению *общеобязательности* нравственных предписаний, их распространению на сношения со *всеми* людьми, что для нас является уже само собой разумеющимся. Но это отнюдь не первоначальное свойство морали. Вначале она обязательна только среди тесных общений, в которых человек еще чувствует живую связь с другими членами, вплоть до высших из них; находящиеся за пределами своего племени, своего народа принципиально исключены из пользования ее благами. Однако, между прочим, благодаря сближению морали с религией и развитию последней до монотеизма, связанному, в свою очередь, с облагорожением богов, национальные границы мало-помалу падают. Когда каждый народ имеет своих собственных богов, то вполне понятно, что их повеления действительны только для одного народа. Но если существует *один* только Бог, один для всех народов, то он не может категорически повелеть «не лги» и остановиться на границе страны; это абсурд. И вот мы видим-таки внутри нашего культурного круга, что в последние века до нашего летосчисления наряду с монотеистической религией и с монистическим в известном отношении мышлением развилась постепенно и общеобязательная, распространяющаяся на всех людей нравственность. Справедливый не причиняет зла даже врагу, учил Платон, и его соплеменникам это, наверно, казалось новым и странным. В том же духе учит стоик Зенон: города, деревни и государственное устройство не разделяют людей, которые все являются гражданами *одного*

государства, членами одной паствы. Но выше всего по силе убеждения и по успеху стоит проповедь Христа: «Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших». Впрочем, это развитие еще не завершилось. Обкрадывание и грабеж невооруженного неприятеля на море, хотя и не считается теперь благим делом, как это было первоначально, но не рассматривается еще как позорное деяние, подобно грабежу на суше.

Заключение

Причудливо запутанным созданием кажется человек народному и, к сожалению, очень часто и не народному представлению. Человек обладает чувственностью, которая должна его поучать о мире, но она не годится для этого, так как вводит его в заблуждение. Наряду с чувственностью поэтому имеется совсем иного рода сила – разум, который по особым принципам опять все приводит в порядок, хотя эти принципы взяты им совсем не из мира. Мышление человека проявляется в представлениях, которые возникают и исчезают по своим законам. Но человек в то же самое время сидит в себе самом, как маленький человек в большом человеке, и вот он может, совершенно не обращая внимания на указанную закономерность, вполне произвольно распоряжаться представлениями, брать их или не брать, искать их, когда они теряются, закреплять наличные представления, соединять и разъединять их и т. д. Поведение человека направлено главным образом на развитие своего собственного «я», больше того, своего чувственного «я». Меж тем и это тоже не соответствует его истинной сущности; в человеке живут также прямо противоположные высшие принципы: любовь к ближним и умерщвление плоти, которым, впрочем, приходится очень трудно действовать наряду с теми началами. Итак, всюду разлад и раздоры, нельзя сделать двух шагов, чтобы не впасть в самые ужасные противоречия; все непонятно, настолько оно своим происхождением отличается от того, что вообще пользуется признанием; бессмысленной кажется цель всей этой раздираемой противоречиями организации, а объясняется все только тем, что мы здесь имеем дело с наивным, притязательным, раздробленным созерцанием вещей.

Но какая поразительная мудрость обнаруживается в организации человека, когда рассматриваешь его с цельной точки зрения, в совокупности его сил, в связи с прочими живыми существами, в связи со всей природой! И, с этой точки зрения, человек обладает различными способностями: зрения и слуха, представления и чувствования, воспроизведения и концентрации, но эти способности уживаются рядом, а не направлены друг против друга и не борются между собой. По своему виду эти основы

человеческого существа те же, что у прочих высших живых существ, наиболее общие цели деятельности у них также общие. Но человек отличается необычайно развитой способностью перерабатывать чувственно воспринимаемый материал: образовывать из него наиболее широко объемлющие ассоциативные сочетания и, изолируя, выделять самые последние частности. Благодаря этому человек по сравнению с прочими живыми существами достигает неизмеримо большего совершенства во владении совместностью и последовательностью вещей в природе и тем общим, что проникает все множество частичных явлений, а посему он осуществляет и свои наиболее общие жизненные цели в несравненно более богатых и высоких образованиях. Но как бы мы не оценивали все, что создается человеком, все это вытекает исключительно из самой подлинной сущности его души и порождается совместным действием одних и тех же основных сил, только в различной мере и при различных обстоятельствах. Душа — не какой-нибудь нечистый сосуд, в который неизвестно откуда, но, во всяком случае, по бессмысленному капризу попало несколько благородных семян, для которых этот сосуд, однако, вовсе не подходит, так что возникает нескончаемый разлад. Нет, душа есть совершенно единый организм, который, развивая свои способности и все лучше приспособляясь к наличным и им самим созданным обстоятельствам, достигает в своей деятельности все более совершенных результатов. Подобно тому, как одна и та же атмосфера из ветра, воды и тепла шлет нам то благодатный дождь, то разрушительный град и производит прекрасные облака наверху и коварный туман внизу, так и единая душа создает исключительно своими средствами заблуждение и истину, страстное наслаждение и радость без желания, себялюбие и нравственность.

Литература

К истории новейшей психологии. M. Dessoir. Geschichte der neueren Psychologie. Т. 1. 2-е изд. (1902); R. Sommer. Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Aesthetik von Wolff-Baumgarten bis Kant — Schiller (1892); Th. Ribot. La Psychologie anglaise contemporaine (3-е изд. 1870), La Psychologie allemande contemporaine (5-е изд. 1879); L. Ferri. La Psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours (1883).

Зачатки новейшей психологии. Th. Hobbes. Human Nature. Being a discovery of the faculties, acts and passions of the soul of man, from their original causes (1650). (Изд. F. Tönnies. Elements of Law by Th. Hobbes. 1889); Questions concerning Liberty, Necessity and Chance (1656). (Engl. Works ed. by Molesworth. Том 5. Отсюда цитата на с. 187); B. Spinoza. Ethica (1677). Ч. II и III; J. Locke. Essay concerning Human Understanding (1609). Т. 2.

Ассоциационная психология (Англия). *D. Hume*. Treatise on Human Nature. В 3-х т. (1739–1740); *D. Hartley*. Observations on Man (1749); *Th. Brown*. Lectures on the Philosophy of the Human Mind. В 3-х т. (1820); *Jam. Mill*. Analysis of the Phenomena of the Human Mind (1829); Из новейшей литературы. *A. Vain*. The Senses and the Intellect (1855. 4-е изд. 1894); The Emotions and the Will (1859; 2-е изд. 1865).

Психология способностей (Германия). *Chr. Wolff*. Psychologia empirica (1738); *L. H. Jakob*. Grundriss der Erfahrungsseelenlehre (1791). (Отсюда цитата на с. 188); *J. Kant*. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798); Выше стоит: *J. N. Tetens*. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. В 2-х т. 1777.

Сенсуалистически-материалистическая психология (Франция). *J. O. de Lamettrie*. L'homme machine (1748); *E. B. de Condillac*. Traité des sensations (1754); *Ch. Bonnet*. Essai de psychologie (1755).

Зачатки современной психологии. *J. F. Herbart*. Lehrbuch zur Psychologie (1816). Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. В 2-х т. (1824–1825). Последователи: *M. Lazarus*. Leben der Seele. 3-е изд. В 3-х т. (1882); *H. Steinthal*. Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft. Т. 1. (1871).

Психология чувств. *Flourens*. Expériences sur les canaux semi-circulaires de l'oreille dans les oiseaux. «Mém. de l'Institut» (1830); *E. Brewster*. Treatise on Optics (1832); *Joh. Müller*. Handbuch der Physiologie des Menschen. В 2-х т. (1833–1840); *E. H. Weber*. Annotationes anatomicae et physiologicae (1834). Tastsinn und Gemeingefühl. «Wagners Handwörterb. der Physiol.». Т. III, 2 (1846). (Впервые использованы новые сведения: *H. Lotze*. Medizinische Psychologie. 1852); *H. v. Helmholtz*. Handbuch der physiologischen Optik (1867; 2-е изд. 1886–1896). Die Lehre von den Tonempfindungen (1863; 5-е изд. 1896); *E. Hering*. Zur Lehre vom Lichtsinne (1878); Der Raumsinn und die Bewegungen des Auges. «Hermanns Handb. der Physiol.». Т. III, I (1879); *A. Goldscheider*. Gesammelte Abhandlungen. В 2-х т. (1898); *J. v. Kries* (главный представитель теории зрения, изложенной на с. 211). Abhandlungen zur Physiologie der Gesichtsempfindungen. Вып. 2 (1897 и 1902); Новейшее полное изложение: *W. Nagel*. Handbuch der Physiologie des Menschen. Т. III (1905).

Психофизика. *G. Th. Fechner*. Zendavesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. Т. 2 (1851), Elemente der Psychophysik. В 2-х т. (1860); *G. E. Müller*. Zur Grundlegung der Psychophysik (1878).

Продолжительность реакций. *Maskelyne*. Astronomical Observations made at the Royal Observatory at Greenwich. P. III (End of the observ. of 1795). Первое применение к психологии: *W. Wundt*. Vorlesungen über die Menschen und Tierseele (1862; 4-е изд. 1906); *De Jaager*. De physiologische Tijd bij psy-

chischen Processen (1865); *F. C. Donders*. Die Schnelligkeit psychischer Prozesse. «Archiv f. Anat. u. Physiol.» (1868).

Физиология и патология мозга. P. Broca. Remarques sur le siège de la faculté du langage articulé. «Bull. de la société anatomique». 2 серия, VI (1861); *G. Fritsch* und *E. Hitzig*. Über die elektrische Erregbarkeit des Grosshirns. «Archiv f. Anat. u. Physiol.» (1870); *E. Hitzig*. Physiol. u. klin. Untersuchungen über das Gehirn. В 2-х т. (1904); *C. Wernicke*. Der aphasische Symptomenkomplex (1874); *F. Goltz*. Über die Verrichtungen des Grosshirns (1881); *H. Munk*. Über die Funktionen der Grosshirnrinde (1881; 2-е изд. 1890); *Th. Meynert*. Psychiatrie, незакончен. (1884). Наиболее полное и блестящее общее изложение: *J. Soury*. Le système nerveux central; Structure et fonctions. В 2-х т. (1899); Современное состояние: *C. v. Monakow* в «Ergebnisse der Physiologie» Т. I, 2 (1902) и III, 2 (1904).

Эволюция. H. Spencer. Principles of Psychology (1855; 4-е изд. 1899); *Ch. Darwin*. The Descent of Man (1871); *G. J. Romanes*. Mental Evolution in Animals (1883). Mental Evolution in Man (1889).

Новейшие общие изложения. J. M. Baldwin. Handbook of Psychology. В 2-х т. (1890–1891); *H. Cornelius*. Psychologie als Erfahrungswissenschaft (1897); *H. Ebbinghaus*. Grundzüge der Psychologie. Т. 1. 2-е изд. (1905); *H. Höfding*. Psychologie in Umrissen, 2-е изд. (1893); *A. Höfler*. Psychologie (1897); *W. James*. The Principles of Psychology. В 2-х т. (1890); *F. Jodl*. Psychologie. 2-е изд. В 2-х т. (1902); *O. Külpe*. Grundriss der Psychologie auf experimenteller Grundlage dargestellt (1893); *Th. Lipps*. Grundtatsachen des Seelenlebens (1883). Leitfaden der Psychologie. 2-е изд. (1906); *H. Münsterberg*. Grundzüge der Psychologie. Т. 1. (1900); *J. Rehmke*. Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. 2-е изд. (1905); *G. F. Stout*. Analytic Psychology. В 2-х т. (1896); *E. B. Titchener*. Experimental Psychology. В 2-х т., в 4-х ч. (1901 и 1905); *W. Wundt*. Grundzüge der physiologischen Psychologie (1873–1874; 5-е изд. В 3-х ч. 1902–1903). Grundriss der Psychologie. 6-е изд. (1904); *Th. Ziehen*. Leitfaden der physiologischen Psychologie. 7-е изд. (1904).

Отдельные отрасли. A. Binet. Psychologie des grands calculateurs et joueurs d'échecs (1894). La suggestibilité (1900); *B. Bourdon*. La perception visuelle de l'espace (1902); *L. Busse*. Geist und Körper (1903); *G. Th. Fechner*. Über die Seelenfrage (1861), Die drei Motive und Gründe des Glaubens (1863); *K. Groos*. Die Spiele der Tiere. 2-е изд. (1907), Die Spiele der Menschen (1899); *W. James*. The Varieties of Religious Experience (1902); *P. Janet*. L'automatisme psychologique (1889. 4-е изд.); *C. L. Morgan*. Introduction to Comparative Psychology (1894); *W. Preyer*. Die Seele des Kindes. 6-е изд., обработ. К. L. Schaefer (1905); *Th. Ribot*. Psychologie des sentiments (4-е изд., 1903). L'imagination créatrice (2-е изд., 1905), Essai sur les passions (1907); *C. Stumpf*. Tonpsychologie. В 2-х т. (1883 и 1890); *W. Wundt*.

Völkerpsychologie. Т. I. Sprache. 2-е изд. (1904). Т. II. Mythos und Religion. В 2-х ч. (1905 и 1906).

К с. 197. Независимо от общих воззрений я в разделах А и Б заимствовал и некоторые частности и примеры из моего сочинения «Grundzüge der Psychologie», т. 1, а для раздела Б воспользовался рукописью 2-го тома.

К с. 202. *Rubner*. Die Quelle der tierischen Wärme. «Zeitschrift für Biologie». Т. 30. С. 73 (1904); *Atwater*. Neue Versuche über Stoff und Kraftwechsel im menschlichen Körper. «Ergebnisse der Physiologie». Т. III, 1 (1904).

Перевод И. В. Яшунского

РУДОЛЬФ ЭЙКЕН

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Введение

Философия истории, понимаемая в качестве особой задачи наряду с историческим исследованием и его методологией, принадлежит к тем философским дисциплинам, которым приходится в тяжелой борьбе отстаивать свое право на существование: если одним она кажется необходимым членом в организме наук, то другие считают ее невозможной, по существу своему обреченной на неудачу затеей. Довольно часто эта борьба бывает спором из-за слов, к чистому словопрению дело сводится и тогда, когда спорное понятие отождествляют с каким-нибудь определенным его пониманием и по судьбе последнего судят о судьбе самого понятия. Не раз ведь отрицали вообще философию истории на том основании, что философия истории Гегеля оказалась не выдерживающей критики. Но при серьезном столкновении различных воззрений словопрение обычно только раскрывает более глубокие проблемы и усложнения. А кто же станет отрицать, что философия истории действительно богата ими?

Мы, люди, стоим в середине потока исторического совершения, мы не знаем ни начала, ни конца его. И, несмотря на это, предполагается, что мы как философы способны обозреть целое и высказать суждение о смысле его. Но предположим даже, что мы взяли за невозможное, разве уже одна эта попытка с ее сочетанием и изъяснением не будет идти вразрез с чистым раскрытием фактического состава, что является главной задачей исторического исследования? Больше того, разве философия и история, философское и историческое отношение к вещам не являются по сути своей резкими и непримиримыми противниками? Философ ищет идей и понятий, он стремится объяснять и оценивать, а историк хочет фактов и наглядности, он хочет только знать, как это, собственно, было на деле; пониманию *sub specie aeternitatis* и абсолютной точке зрения на одной стороне противопоставляется, с другой стороны, понимание *sub specie temporis* и относительная точка зрения. Приходится, значит, выби-

рать между тем и другим, и не без веских оснований многие выдающиеся историки резко выступали поэтому против философии истории.

Но как ни сильны доводы против признания за философией истории права на существование, не так легко окончательно от нее отказаться. Прежде всего против этого восстает философия; в общей картине действительности, которую она стремится составить, не хватало бы важной и необходимой части, если исключить из нее царство истории, эту широкую арену совместных действий, опыта и судеб человечества. Эпоха Просвещения достаточно ярко показывает, к какому обнищанию духовного мира приводит также исключение. Ведь эта эпоха, несмотря на энергию своего мышления и благородство своих стремлений, потому именно и кажется нам холодной и бездушной, что ее действительность ограничивалась только внешней природой и единичными душами, что ей в противоположность истории осталась чуждой духовная жизнь в ее целом; усматриваем же мы главную заслугу последующей эпохи в том, что в ней совершилось философское претворение и освещение истории. И разве мы хотели бы опять возвратиться назад, к эпохе Просвещения?

Наиболее обоснованным является отрицательное отношение исторического исследования к философии истории как к помехе в его собственной деятельности. Но разве эта деятельность, как только она ставит себе широкие и большие задачи, не вырабатывает для себя своего рода философии; разве она не создает по собственному почину основного воззрения в области истории, воззрения философской природы, хотя бы название философии и отрицалось и хотя бы оно вытекало больше из общего впечатления необъятной совокупности фактов, чем из сознательного размышления? Как верно то, что в области истории главную роль играет мышление и поведение людей, которое в конечном счете всегда направлено на общие цели, так верно и то, что в истории можно прийти от отдельных данных к движущим силам и широким обобщениям только чрез идеи и убеждения; только при их помощи внешнее наблюдение превращается в созерцание изнутри и чуждый мир становится собственным переживанием. Такого рода идеи и убеждения историк может считать само собой разумеющимися, пока он находится в полном согласии со своей средой и может беспрепятственно черпать из ее духовных богатств. Но что, если он порвет со своей эпохой и попытается пойти своей дорогой или если эпоха будет раздираема резкими противоречиями, и ему придется самому занять известную позицию и в принципиальных вопросах? Как он тогда обойдется совсем без философии? Такого рода положение очень скоро покажет, что без своего рода имманентной философии немислимо историческое исследование широкого стиля и что прав Флинт, говоря: «The philosophy of history is not a something separate from the facts of history, but

a something contained in them. The more a man gets into the meaning of them, the more he gets into it, and it into him; for it is simply the meaning, the rational interpretation, the knowledge of the true nature and essential relations of the facts»*.

Образование принципиального воззрения в области истории есть не только дело научного интереса, оно еще в большей степени вызывается насущной потребностью всей духовной и культурной жизни; для своего собственного уяснения и упрочения эта жизнь настойчиво требует ориентирования в своем основном отношении к истории, а именно в отношении между настоящим и прошлым. С первого взгляда здесь представляется резкое противоречие. Как культурные люди мы дети прошлого и питаемся его наследием; мы просвещаем себя тем, что присваиваем себе это наследие; в области нравственности и права, в области искусства, науки и религии прошлое имеет глубокие корни в нашей собственной жизни и охватывает нас тесной сетью видимых и невидимых влияний. Но в то же время мы не можем просто подчиниться всей этой совокупности фактов; против наплыва прошлого подымается настоящее с требованием собственной своеобразной жизни и во имя ее добивается энергичного отпора всему чуждому; с этой точки зрения, история кажется гнетущей тяжестью, которую только слабый выносит беспрекословно. Эти два могучих течения действуют друг против друга и посменно овладевают движением, но в целом культурная жизнь, видимо, нуждается в обоих течениях, и для здорового развития какой-либо эпохи кажутся одинаково необходимыми связь с прошлым и борьба с прошлым. Но разве можно устранить это противоречие, если не отрешиться от первого взгляда и не взглянуть глубже на вещи? А это последнее разве возможно без философии истории? Итак, мы видим, что философия истории не есть предмет занятий только для специалистов; к ней неизбежно приходит всякий, кто от традиционной зависимости стремится к самостоятельности и хотел бы своими собственными убеждениями быть причастным строительству времен.

Много и теперь еще остается во всем этом невыясненного и возбуждающего сомнения; пока еще не видно, как можно будет осуществить то, необходимость чего мы признали. Но стремление к философии истории, во всяком случае, не досужая затея. Пусть собственные размышления отдельных исследователей уяснят им главным образом трудности

* Философия истории не есть нечто, отдельное от фактов истории, а нечто, в них содержащееся. Чем больше человек углубляется в их смысл, тем больше он проникает в философию истории и проникается ею, ибо философия истории есть не что иное, как смысл, разумное изъяснение, познание истинной природы и существенных отношений фактов.

дела и заставят их отказаться от него; современное положение будет само достаточно настойчиво требовать занятия этой проблемой. Мы видим, как в настоящее время разгорается сильная борьба за историю и за наше отношение к ней; каждая партия имеет свои исторические картины тем более рельефные, чем больше эти партии стараются затронуть все стороны в человеке и чем больше они стремятся его всего захватить. Подумаем только о «материалистической», правильное, «экономической» философии истории социал-демократов. Неужели же наука при таком напряженном состоянии откажется от проблемы и предоставит столь важный вопрос произволу настроений и партийных страстей?

I. История философии истории

Хотя нас главным образом интересует современное положение философии истории, однако для надлежащего его понимания мы необходимо должны обратиться к обозрению прежних эпох, в которых оно коренится или которым оно противоречит.

В XVIII веке, в котором окончательно сложился главный тезис философии истории нового времени, создалось и само выражение «философия истории» (*philosophie de l'histoire*). Мы встречаем его впервые у Вольтера, у которого, однако, оно обозначает просто совокупность бессистемных мыслей относительно истории; в более техническом смысле это выражение употребляется у швейцарского писателя Вегелина, который в 1770–1776 гг. опубликовал в Записках Берлинской Академии ряд статей *sur la philosophie de l'histoire*; в немецком языке это выражение получило право гражданства, по-видимому, со времени появления «Идей о философии истории» Гердера (1784–1791).

Как и во многих других случаях, появление технического выражения сопутствовало здесь упрочению самого дела, которое в течение XVIII столетия действительно вступило в новую стадию своего развития. Только в это время занятие историей достигло той широты, универсальности и свободы, без которых немислима никакая самостоятельная философия истории; только в это время история заняла место в центре человеческой жизни. Но чтобы дойти до этой стадии, нужны были известные приготовления, нужно было кое от чего освободиться, а — главным образом — новые века должны были вполне развить присущие им особенности. Ибо в них заложены были условия для возникновения самостоятельной философии истории. Дело в том, что в древности, особенно когда философское мышление достигло своего высшего развития, человечество со всеми своими действиями и судьбами считалось не более как составной частью великого мирового процесса природы, который в неизменном ритме течет от вечности к вечности, все вновь созидая и разрушая,

производя из себя мироздания и вновь их в себя воспринимая. Отсюда — вечное повторение людей и вещей, отсутствие постоянных результатов движения, сосредоточение жизни в настоящем; по философскому выражению платонизма, все наше бытие в целом есть не что иное, как простое отображение вечного порядка, который один дает ему опору и разум.

Для христианства история имела несравненно более важное значение; ничто так не отличает его от платонизма, как создание исторического порядка в противовес платоновскому созерцанию вещей вне времени. Для христианства история была чем-то безусловно единственным и однократным; вступление божественного в человеческую сферу и в вообще столь скоротечное время чрезвычайно повысило значение жизни во времени; человек видел себя поставленным во времени перед великой задачей и вынужденным принять весьма ответственное решение; бесконечный ритм естественного течения уступил, таким образом, место этической драме, которая связует все единичные эпохи. Надо всем возвышающаяся религия окрасила и политическую историю в религиозный цвет; это сказывается, например, в известном представлении о четырех царствах, заимствованном из Книги Даниила и продержавшемся в течение всего средневековья вплоть до нового времени, особенно благодаря Иерониму, который доставил этому представлению общепризнанный авторитет. Итак, зачатков философии истории было необычайно много. Но несвободное и медленное мышление того времени не в состоянии было развить эти зачатки. Этому противодействовало преимущественно трансцендентное настроение той эпохи, которое не признавало в истории ни собственных движущих сил, ни собственных целей и низводило ее на степень подготовительной ступени к вечному порядку; в том же направлении действовал и стабилитизм, который относил все значительнейшие мировые события к прошлому и, таким образом, связывал жизнь преимущественно с прошлым и вместе с тем обезличивал все прошлые эпохи. Не было оценки и понимания непрерывного изменения человеческих отношений, проблемы возникновения и превращения не пользовались признанием. В итоге — иного рода неисторичность, вызванная неподвижным фиксированием одной-единственной высшей точки, подавление времени навязанной ей вечностью.

Новое время восстает против этой связанности уже самим фактом своего возникновения; чтобы хотеть стремиться к новому, новому в целом, оно должно было верить в движение и в право движения. Новое время обнаруживает большую самостоятельность прежде всего в Ренессансе и Реформации, резко порывая с традицией и свободно обращаясь к прежним эпохам, а вскоре затем оно развивает свои особенности и отличия от всего прежнего и стремится отчетливо себя от него отграничить.

Во Франции XVII столетия «современность» начинает противопоставлять себя античности и чувствовать свое над ним превосходство (Перро), и в то же время она отграничивает себя от средневековья, которое получает название «*media aetas*» или «*medium aevum*»; а Христофор Целларий, давая на немецкий манер ученую формулировку внутренним превращениям эпох, подразделяет историю на *historia antiqua*, *historia medii aevi*, *historia nova*, и, несмотря на многочисленные возражения, это подразделение скоро становится общепринятым. Таким образом, открывается возможность размышлений относительно различий эпох и относительно результатов исторического движения; но гораздо важнее этих размышлений оказываются фактические изменения, а тем более перевороты в жизни, которые возвышают значение истории и в конце концов ведут к образованию философии истории.

К этим изменениям в жизни прежде всего относится то, что мысль о возникновении и о переменах вытесняет мысль о бытии и неизменном пребывании, которая была характерна для воззрений древности и средневековья. Если прежнее время рассматривало все у нас происходящее как зависящее от непреложного порядка и считало весь разум нашего бытия обусловленным связью с этим порядком, все же возникающее относилось к низшей ступени, то для современного человека, исполненного сознанием своей силы и производительной способности, весь мир вокруг него и внутри него все более и более приходит в движение; все, что казалось неизменным, начиная с великого мироздания и кончая тончайшими образованиями душевной жизни, постепенно оказывается подверженным движению и изменению; с этой точки зрения, все становится более доступным и человеческому пониманию, и человеческой деятельности. Уже это одно поднимает значение истории и вместе с тем исторического исследования.

Но для полной победы движения необходимо было не только признать изменение общераспространенным фактом, но и перенести его движущие силы и руководящие цели целиком в сферу нашей действительности, а это, в свою очередь, совершилось при обращении от трансцендентного к имманентному образу мышления, от религии к светской культуре. Ибо перенесение сил и интересов в сей мир необходимо приводило и к изменению содержания жизни. Теперь уже главной задачей жизни не может быть определение своего отношения к вне ее лежащему порядку и исполнение предписанного закона; вполне развить самое себя, пробудить к действительному существованию все внутри таящиеся возможности, больше того, беспредельно стремиться к развитию все новых сил — вот что теперь становится главной задачей жизни. Тем самым жизнь приобретает внутреннюю ясность и мощь и большую силу и способность воздействия

на окружающую среду. Бодро принимаются теперь за работу, направленную на то, чтобы сделать действительное разумным и разумное действительным и воздвигнуть царство разума среди людей. История становится благодаря этому средоточием жизни и творчества; ей не нужно больше ждать извне откровений разума, она считает себя способной сама их добывать у себя, она становится, таким образом, главной сферой жизни для людей и человечества.

Этот процесс перехода к имманентному образу жизни совершился, понятно, не сразу, а прошел через три главные ступени, отразившиеся в характере культуры и в образе истории. Пантеизм в эпоху расцвета Ренессанса видит еще в мире отражение сверхмира, а потому не окончательно порывает связь истории с надысторическим порядком. Пантеизм специфически нового идеализма связывает мир и Бога в одну единую действительность, для него история становится в конце концов самоосуществлением всеразума. Наконец, поворот к позитивизму и агностицизму изгоняет всякую внутреннюю жизнь как из действительности, так и из истории и превращает последнюю в простое стечение внешних отношений и связей, которое как-нибудь держится только силой слепой фактичности. Своей высшей точки новейшая философия истории достигает на второй ступени, основное настроение нового времени находит в ней свое самое чистое выражение и наиболее значительное воплощение. Через перечисленные фазисы проходит и понимание идеи развития: сначала оно носит религиозный характер, затем художественно-умозрительный и, наконец, эмпирико-научный. Но все фазисы движения связуются стремлением возвысить жизнь сего мира и сделать ее работу средоточием разума.

Но это возвышение собственной жизни и самостоятельности человека не привело непосредственно к победе исторической точки зрения; напротив, новая жизнь лишь чрез отрицание истории пришла к самостоятельности и превосходству, которые дали ей возможность вернуться к истории и стать с ней в положительные отношения. Совершенно не удовлетворяясь традиционным уровнем жизни, просвещение противопоставляет ему разум вне времени и стремится заменить исторические основы культуры рациональными, которые одни, казалось, были в состоянии возвысить человеческую жизнь на степень полной ясности и зрелости. В первые десятилетия XVII века начинается то состязание разума с историей, которое столь увлекательно изобразил недавно Дильтей. Стремление к чисто рациональному образованию культуры охватывает вскоре и отдельные отрасли, возникает «естественное» право, «естественная» мораль, «естественная» религия, «естественное» воспитание, «естественная» система хозяйства — всюду сказывается резкая противо-

положность унаследованному и чрезвычайное пренебрежение к исторической традиции.

Противоречие никоим образом не могло оставаться столь резким, укрепление рационального образа мышления само должно было опять привести к сближению с историей; разум не мог себя чувствовать господином действительности, пока он не овладел царством истории. Вначале, понятно, сближение ограничивается отдельными сторонами и точками; выхватываются частности, и ими пользуются в качестве подкреплений, примеров и т. п.; иногда выводят и общие положения на благо и поучение человечеству: история является главным образом моральной учительницей, толкающей на добро и предостерегающей от зла. Так возникает наставительное, практически разумное трактование истории.

Но такое трактование, которое подходит к вещам с чуждым им масштабом и не берет их в их совокупности, не могло надолго удовлетворить стремившуюся вперед культуру, исполненную сознания своего значения; она неминуемо должна была проникнуться стремлением к созданию внутренней связи и общей картины истории и вместе с тем постараться примирить настоящее с прошлым. Так создалась почва для настоящей философии истории. В определенных очертаниях такая философия впервые выступает у Лейбница. Для него вся история представляется постепенным подъемом разума, точнее, беспрестанным развитием от хаотической исходной точки к все большей ясности. В этом процессе нет перерывов и нет скачков, случаи кажущегося застоя или регресса на самом деле оказываются только собиранием сил для новых, высших дел. В качестве особой ступени каждая эпоха имеет свой особый вид, но так как одни и те же величины встречаются повсюду и все различия суть только количественного свойства, то все связано узами родства, и настоящее может понимать все эпохи, усваивать их результаты и передавать их будущему. Здесь ярко сказалась мысль о медленном, но непрерывном прогрессе — прогрессе путем накопления мельчайших влияний. Естествознание восприняло эту мысль и дальше ее развило, а позитивизм построил на ней всю свою философию истории. Конт в своей философии истории ни к кому не чувствовал себя столь близким, как к Лейбницу.

Но историко-философские убеждения Лейбница все же были составной частью широко построенной метафизической системы; на долю XVIII столетия выпало отделить их от этой системы и привести в более тесную связь с жизнью и стремлениями человечества. В частности, в эту эпоху историческое исследование проникается идеей величия человечества, которая все больше и больше овладевает умами. Итальянцу Вико философия истории обязана укреплением своей самостоятельности и массой разного рода новых идей; Монтескье учит понимать законы, обычаи

и учреждения как продукты истории и находить объяснение истории в ней самой; Тюрго в молодости (1750) набрасывает картину истории, над которой безгранично господствует мысль о прогрессирующем развитии человеческих способностей, за что Кузен хвалебно отозвался о нем как о творце философии истории (широкой публике его историко-философские идеи стали известны лишь с 1811 г., когда вышло полное собрание его сочинений). Эпоха французского Просвещения вся в целом деятельно и успешно работала для того, чтобы укрепить в сознании мысль о текучести человеческих отношений и относительности всех убеждений и учреждений.

Немецкая духовная жизнь с еще большим пониманием и более самобытными силами взялась тогда за решение исторической и историко-философской проблемы. Поднявшись с удивительной юношеской силой после тяжких потрясений и среди внешней узости и мелочности, она отличается резко выраженным стремлением к цельности и углублению человека и на этом основании развивает новый жизненный идеал силы и красоты, который во всех отношениях оказывает облагораживающее и углубляющее влияние. Вследствие этого и на историю установился внутренний взгляд с широкими обобщениями, история была приведена в тесное соприкосновение с высшими идеалами человеческой жизни. Быть человеком само становится идеальным понятием, а история — необходимым средством его осуществления; в хаосе и борьбе разных эпох все отчетливее и ярче вырисовывается царство благородной человечности. Впервые мы находим эти мысли в связном изложении у Гердера, затем сущность их стала общим достоянием руководящих мыслителей и поэтов той эпохи, и они остаются непоколебимы даже при том громадном сотрясении, концентрации и самовозвышении духовной жизни, которое было вызвано философией Канта.

Критика разума с ее возвышением духовной жизни надо всяким опытом и ее низведением времени на ступень чисто субъективной формы созерцания с первого взгляда кажется безусловно враждебной исторической точке зрения. Но уже у самого Канта критика разума по многим направлениям возвращается обратно к истории, а в ее строгом различении духовной структуры человека и эмпирико-психических процессов она содержит чрезвычайно плодотворный зачаток внутреннего возвышения истории. Этот зачаток достиг своего полного развития у конструктивных мыслителей в их стремлении создать систему, где духовная жизнь становится всеобъемлющим мировым понятием, а ее движение — источником всего действительного. То, что начал Фихте, соблюдая умеренность и оставляя еще место для индивидуальных образований и для признания иррациональных сопротивлений, с гениальной уверенностью и вместе

с тем с диктаторской насильственностью завершается у Гегеля в построении системы, с которой — по силе ее влияния на философию истории — не может сравниться никакое другое учение. История становится в этой системе космической логикой и диалектикой, она целиком притягивается философией и превращается ею в единый разумный процесс, движущийся вперед со строгой необходимостью и исчерпывающий всю глубину действительности. Этот процесс безусловно лежит над интересами и мнениями отдельного человека, мысли получают неизвестную дотоле полную самостоятельность и движутся в силу внутренней, присущей им необходимости; главным же средством этого движения является противоречие, которое идеи и понятия сами из себя порождают; вследствие этого и то, что с первого взгляда кажется враждебным, может здесь превращаться в полезное и даже отрицание оказывается на службе у прогресса жизни. Подобного рода рационализации действительности соответствует всеобщая систематизация: все сосуществующее становится выражением основной мысли, все последовательно сменяющееся — «моментом» общего движения. В итоге — энергичное объединение и грандиозное освещение всей истории с философией истории в господствующем центре мира мышления.

Учение это с самого начала вызвало страстные нападки в узости и насильственности, не замедлили обнаружиться и в нем самом заложенные разрушительные силы. Но если эта философия истории все еще продолжает занимать и волновать человечество, то это служит достаточным признаком того, что ее еще не окончательно преодолели. Дело в том, что Гегель является высшей научной ступенью, завершением крупной культурной эпохи, и его влияние на нас объясняется больше всего тем, что там, где большинство останавливалось на полпути, он энергично продумывал свои мысли до конца.

Гораздо большее действие, чем все возражения извне, оказал тот факт, что в романтизме и исторической школе возникли иная оценка и иное отношение к истории. Они совершенно далеки от конструирования истории по философским принципам, наоборот, приветствуя в истории необъятное царство фактов, они стремятся возможно теснее связать с ними собственное мышление и собственную жизнь. Если конструктивная философия истории может быть объяснена как высшая степень Просвещения, то романтическая и историческая школы прямо ему противоположны. Центр творчества она из сознательного мышления индивидуумов переносит в бессознательную жизнь и деятельность народного духа. Уже Гердер сделал кое-что в этом направлении, и теперь эти зачатки получают значительное укрепление в идее национальности, которая выдвигается в начале XIX столетия и быстро приобретает всеобщее распространение.

Главной задачей занятия историей становится, таким образом, основательное исследование и убедительное изложение национального развития в его полной индивидуальности, стоящей выше всех общих понятий; основной ее чертой становится «дар отречения — проникать в подлинную природу каждого национального существа и каждой исторической эпохи и жизненно представлять их себе» (Гервинус). Движение исторической жизни представляется при этом постепенным — руководимым надежными основными инстинктами — возникновением и ростом наподобие органического жизненного процесса; понятие «органический» становится здесь тем чародейственным словом, которое обещает разрешить все загадки и устранить все беды. Происходит несомненный и значительный поворот жизни и исторического исследования к фактичности, наглядности и индивидуальности; все отдельные отрасли, как, например, религия, право, искусство, значительно выигрывают количественно и качественно от того, что они вновь возвращаются к своим историческим основам и ищут сближения с ними.

Все взятое в целом представляется резкой противоположностью философии, а усилением исторического элемента оно немало способствовало тому, чтобы придать XIX столетию исторический характер в противоположность философскому XVIII столетию. Но, в сущности, историческая школа также имеет свою, хотя и иного рода, философию истории. И она также верит в разум в истории, с тем лишь различием, что она ищет его не в общих идеях, а в фактах и индивидуальностях; и она не оставляет эмпирическую совокупность фактов без изменений, напротив, она отыскивает в вещах единое, характерное, ярко выраженное; в обращении к прошлому она представляет не чистую, а идеализированную действительность, что сказывается особенно в ее отношении к средневековью. Она навязывает субъективизм самим вещам, вместо того чтобы противопоставлять его им. Но при всем том она более созерцательна и восприимчива, нежели умозрение с его самовольным обращением с историей, ей даже грозит, пожалуй, опасность слишком пассивного отношения, ей приходится опасаться, как бы не оказаться подавленной массой фактов и в заботе об общении с прошлым не умалить прав живой современности. Богатство созерцания и мышления исторической школы и ее духовная продуктивность стоят в резком противоречии друг к другу.

Философское умозрение и историческая школа являются, таким образом, двумя полюсами в трактовании истории. Но в общем итоге они в своей совокупности способствовали возвышению истории и содействовали тому замечательному перевороту, который упрочил господство исторического образа мышления. Этот образ мышления как бы углубляет связь человека с вещами и освобождает его от узости чистой тео-

рии, от неподвижности абсолютной точки зрения; кажется, что необъятное богатство тысячелетий теперь только раскрывается во всем объеме, возникает масса новой плодотворной работы, притом работы, рассчитанной не на особенности отдельных индивидуумов, а способной связать все силы и направить их на благо целого. Но эта работа, явно или скрыто, проникнута чрезвычайно характерным мировоззрением. Примирение с действительностью, над которым столько трудилась религия, равно как и философия, достигается здесь простейшим способом — посредством идеи прогрессирующего развития; то, что казалось превратным и непонятным при изолированном рассмотрении, приобретает смысл и разум в качестве звена великой цепи исторической жизни, в связи мировой исторической работы. Отношение эпох, которое раньше вызывало столько споров, получает теперь самое благоприятное объяснение: если раньше вопрос ставился в виде дилеммы и настойчивая защита собственных убеждений непременно считалась связанной с радикальным отрицанием всех прежних попыток, то теперь идея развития истолковывает предшествовавшее как преддверие, как необходимую переходную ступень к истине, и, таким образом, даже то, что с первого взгляда представляется почти совершенно непонятным, уясняется его историческим положением. От мировоззрения переворот распространяется и на область поведения, главной целью которого становится теперь работать для дальнейшего хода мирового исторического движения; подчиниться задачам этого движения — вот что становится средоточием этики; над всеми настроениями настоящего возносится теперь твердая надежда на лучшее будущее, вера в победу добра на собственной почве человечества.

Итак — новая работа, новый образ мышления, новая жизнь. Заключающийся в этом громадный переворот нашего бытия недостаточно оценивается главным образом потому, что новое окружает нас со всех сторон как нечто само собой разумеющееся; но если вполне сознать этот переворот, то его должно будет признать фундаментальнейшим фактом современной жизни, важнейшим духовным продуктом XIX столетия. Но тогда вскоре выяснится также, что этот поворот не произошел непосредственно из истории и что его не было бы, если бы мы не подошли к истории с большим образованием и с философскими убеждениями. А для того чтобы создать точки соприкосновения между этой духовной областью и царством истории, необходима была философия истории.

II. XIX век и современное положение

Развитие философии истории до сих пор было непрерывным подъемом, окончательный результат подводил итоги стремлениям ряда прогрессировавших поколений. Но вот и здесь сказывается, что челове-

ская жизнь всегда изживает себя, что именно с достижением вершины обычно доходят до сознания границ вещи и раскрывается ее проблематический характер. Вместе с тем поднимаются новые, совершенно иного рода, даже противоположные движения, за непрерывным развитием следует тяжелая борьба, всяческие столкновения и перекрещения искажают общую картину.

Вначале, впрочем, движение идет медленно и спокойно, бушующий поток умозрения умиряется и распространяет широко вокруг себя благотворное влияние. Происходит то, что становится общим явлением в XIX столетии, а именно: от философских систем, которые дают своей узостью и прямолинейностью, отделяются при исследовании истории более общие убеждения идеалистического вида и ищут более тесного соприкосновения и дружественного взаимодействия с опытом. Так, например, Вильгельм фон Гумбольдт является посредником между спекулятивной философией и учением об идеях Ранке; при всем его протесте против насильственности философских конструкций и несмотря на отказ от присоединения к определенной системе, общее воззрение на историю, положенное в основу этого посредничества, не совсем чуждо философского элемента. Даже в объективности исследования, на которую обращается наибольшее внимание, кроются принципиальные убеждения, поскольку соразмерность суждения и радостное отношение к проявлению жизни были немислимы без художественного понимания с присущей ему щедростью в оценке вещей. Таково в общих чертах направление, по которому развивается дальше немецкая историческая наука; при преимущественно равнодушном, даже отрицательном отношении к философии истории в ней продолжает господствовать идеалистическое основное воззрение.

Но затем и сюда проникает влияние переворота, который совершился в общей жизни при обращении от проблем внутреннего мира к занятию непосредственным бытием. Центр тяжести в жизни переносится из искусства и философии в естествознание и технику, в политическую и социальную деятельность; мир мышления все больше и больше подпадает при этом под влияние понятий и методов естествознания, которые вследствие этого, естественно, проникают и в область истории и создают своеобразную философию истории. Такого рода естественнонаучная философия истории впервые достигает полного развития в позитивизме Конта. Пусть его система в отдельных своих мыслях далеко не так оригинальна, какой она представляется, — крепкая связь нитей и упорная энергия обработки придают этой системе в ее целом громадную силу; могучее течение культурной жизни нашло в ней свое научное воплощение и уяснение. В последовательном развитии воззрения, по которому познание сводится только к раскрытию отношений, к расследованию законо-

мерностей данных явлений, из истории устраняются всякая внутренняя связь и всякое влияние целого, и все ее содержание выводится из эмпирического совместного существования отдельных элементов; главной задачей науки становится здесь — раскрыть в видимом беспорядке прочные связи последовательности и сосуществования. Одно единое главное движение обнимает все многообразие исторического созидания и ведет по трем фазисам (*états*) на высоту позитивистического уклада мышления и жизни; но в каждом фазисе все явления, вплоть до тончайших разветвлений, находятся в тесных отношениях между собой, и все частное может быть потому понято только в связи с целым его среды (*milieu*). Таким образом, исторический интерес обращается здесь преимущественно на общее, а так как вообще всему индивидуальному отводится второстепенное место, то и великие личности должны быть рассматриваемы только как продукт своей среды. Такое понимание истории увеличивает значение внешних условий жизни (*conditions d'existence*); духовную деятельность оно считает преимущественно интеллектуальной, а в прогрессе научного, т. е. главным образом естественнонаучного, знания усматривает залог роста культуры, господства над обстоятельствами (*voir rouge grévoir*) и внутреннего облагорожения человечества.

Позитивизм создал самую тесную связь между естествознанием и учением об обществе, а потому его философия истории широко воспользовалась крупными завоеваниями, которые в течение XIX века были сделаны в этих обеих областях. Новая социология дает новое учение об обществе, которое противоречит как взглядам эпохи Просвещения, так и умозрительному идеализму; в противоположность эпохе Просвещения новое учение рассматривает индивидуумы не как замкнутые атомы, между которыми лишь впоследствии устанавливается связь, а полагает, что между ними изначала существует сеть взаимных отношений, в которых они и образуются; от идеализма же это учение отличается тем, что оно отрицает защищаемую им внутреннюю цельность духовной жизни и выводит все связи из эмпирического сочетания отдельных элементов во времени и пространстве. Поэтому понятие организма, которым и новое учение охотно пользуется, приобретает в нем существенно иной смысл, нежели в системах идеализма; не внутреннее оживление целого, а нерасторжимая связь отдельных частей является теперь его главным признаком. Это новое учение об обществе пролило новый свет на человеческую жизнь, оно выдвинуло группы фактов, остававшихся до тех пор незамеченными, и указало поведению плодотворные точки опоры; но все эти вновь обнаружившиеся факты, производившие действие в силу своей новизны, способствовали естественнонаучному и позитивистическому пониманию истории. Ибо здесь повсюду обнаруживается крупное влияние естественных усло-

вий, круг собственной инициативы и свободного поведения сужается, индивидуумы теснее сближаются друг с другом как члены одной и той же социальной структуры, а пределы для различий между ними оказываются более узкими, чем это обычно представляется непосредственному наблюдению (Кэтле). Ввиду того, что на первое место выдвигаются массовые движения, «социальная психология» и социально-психологические объяснения и в истории оттесняют на задний план индивидуальную психологию. Движение повсюду выигрывает в значении, человек трактуется больше как естественное существо, расследуются естественные условия также и духовной его жизни; не только раскрываются, с генеалогической точки зрения, прочная связь индивидуумов и их подчиненность предуказанным условиям, но и общественные группы обнаруживают большую прочность, и понятием расы пользуются как главным ключом для объяснения исторических образований. Всюду масса новых фактов, новых перспектив, новых задач! По другому направлению развитие экономического движения ведет к более высокой оценке материальных благ; это порождает «материалистическую», правильнее, «экономическую» философию истории (Маркс, Энгельс), по которой общий культурный уровень определяется экономическим положением; благодаря этому происходит новая группировка фактов и для всеобщей истории открываются новые перспективы.

Все это тесно связано с проблемами естествознания и соответствует естественнонаучному пониманию действительности. Но в то же время в самом естествознании происходит решительный поворот в направлении нашей проблемы: естествознание само воспринимает мысль об историческом становлении, больше того, оно создает историю столь широкого масштаба, что она претендует включить в себя всю человеческую историю как простую часть свою. Мысль о постепенном образовании мира из простейших зачатков изначала уже родственна новейшему естествознанию с его аналитическим характером, а значение момента времени в методологическом отношении вполне признано было Декартом. Но исследование прежнего времени было направлено преимущественно на физико-механические проблемы и считало своей главной задачей раскрытие вневременного остова мироздания; генетическое объяснение лишь постепенно приобретало почву, и только в XIX столетии оно сумело преодолеть сопротивление казавшихся неизменными органических форм. Новейшее эволюционное учение разрушило и эту неизменность, и тем самым ему была обеспечена победа по всей линии; и вот на основе биологии возникает эволюционное мировоззрение чисто реалистического характера, которое дает новое освещение и человеческой жизни, целиком вмещенной в рамки природы. Понятие развития порвало здесь всякую связь с разумом и приняло чисто фактический характер. В процессе

становления здесь не развивается известным образом уже определенное бытие, но все формы возникают из эмпирического жизненного процесса и существуют только в нем. В результате для человеческой истории — безграничный релятивизм, отыскивание незаметнейших зачатков в связи со стремлением доказать существенную и значительную роль этих зачатков во всем дальнейшем движении, громадное значение борьбы за существование, медленность образования путем постепенного накопления небольших величин, возвышение полезного на степень центрального понятия ценностей, и в итоге — чрезвычайно характерная картина истории, во многих отношениях находящаяся в резком противоречии с традиционными представлениями.

В позитивизме, социологии, учении об эволюции мы имеем, таким образом, разного рода течения, которые при всех своих различиях сходятся в том, что человек всецело является продуктом своей среды и что движение истории понимается не изнутри, а извне. Разум, который проявляется в жизни, принимается просто за продукт движения, а не за принцип его, поэтому он никогда не может порвать с естественными предпосылками и действовать против них. Изменение, включая и изменение исторического воззрения, в сущности, гораздо глубже, чем это обыкновенно думают. Ибо эта реалистическая картина жизни и истории обычно незаметным образом дополняется величинами и благами идеалистического мира мыслей; поэтому то, что на самом деле относится к различным действительностям, легко кажется только различным толкованием одной и той же действительности. А именно: натуралистический мир мыслей вообще и, в частности, натуралистическую философию истории проникает скрытый и обесцвеченный пантеизм, который обычно резко восстает против традиционной религии, но непрестанно преобразует, соединяет и идеализирует эмпирический фактический материал. Без такого пантеизма натуралистические учения не могли бы иметь такого систематического характера и не были бы проникнуты такой радостной верой в прогресс, верой даже в разум действительности, как мы это обычно в них замечаем. Но, несмотря на все эти внутренние противоречия, вместе с натурализмом широко распространяется и натуралистическая философия истории и заполняет весь мир мыслей современного человека. Если что-нибудь имеет на своей стороне аффект века, то самые резкие противоречия не могут остановить его победного шествия. А к натуралистическому движению бесспорно чувствовалось могучее тяготение века. По отношению к идеям также может сказываться усталость, и это случилось тогда с прежним идеализмом. И вот поднялся новый вид действительности и обещал сделать жизнь более живой, полной и подлинной. Что же удивительного, если это движение охватило все умы?

Это движение оказало сильное действие и на немецкую жизнь и немецкую науку. Но немецкая историческая наука при всей готовности заимствовать оттуда отдельные указания в целом отнеслась к нему отрицательно. Мало-помалу, однако, и здесь сказывается влияние тех движений, и историческая наука сама ищет сближения с этим новым образом мышления. Такого рода сближение заметно в философии и понимании истории Лампрехта, хотя они и отличаются резко выраженными идеалистическими чертами и не подходят посему под общепринятые определения. Приходится вообще констатировать большее распространение естественнонаучного образа мышления в исторической науке. Но прежнее направление не страшится этого, оно, напротив, достигает еще большей ясности в разработке своей собственной точки зрения и своего метода и бодро идет на борьбу с противником, особенно в области методологии. Эта борьба за методы должна быть признана особенно характерной для современного положения. Она бросает особенно яркий свет на работу исторической науки и способствует раскрытию своеобразностей в методе этой науки. Особенное же напряжение в борьбе объясняется тем, что оба главных направления с полным сознанием противопоставляют себя друг другу и дают в основе своей различные перспективы исторического метода. Понимать историю по возможности как естествознание, свести историческую жизнь к «точным» законам, которые в данном случае, конечно, должны быть психологическими, показать определенные ступени прогресса, подчинить индивидуальную жизнь общим движениям, типическим явлениям, стремиться к установлению непрерывной связи всего совершающегося — вот чего хочет одна сторона; другая же сторона стремится к противоположному: она стремится резко отграничить историческую науку от естественных наук, она подчеркивает индивидуальность всех исторических явлений, равно как единичность истории как целого, она указывает на ее чисто фактическую природу, которая исключает возможность всякого настоящего объяснения, и отстаивает взгляд на человеческое поведение с его целями как на суть исторической жизни. В философском отношении в первом направлении преобладает психология в преимущественно эмпирическом понимании, во втором — теория познания, которая разными путями, но самостоятельно вновь обращается к кантовским и послекантовским идеям. Из относящихся сюда работ самой выдающейся с философской стороны является труд Риккерта «Границы естественнонаучного образования понятий».

Хотя здесь и неуместно вдаваться подробно в этот методологический спор, мы все-таки не можем не высказать своего взгляда: что идеалистическое направление точнее понимает и осторожнее оценивает отличительные свойства человеческой истории; по сравнению с прежними эпохами мы замечаем здесь поразительный поворот, выражающийся в том, что

идеализм энергичнее напирает на фактическое и отстаивает критическое отношение к фактическому материалу, в то время как натурализм склоняется больше к суммарному методу и чуть ли не вновь создает, на совершенно иной почве, конструкцию умозрительной философии. Но если, таким образом, идеализм сохраняет превосходство на почве самой исторической науки, то по влиянию на жизнь в целом он в одном основном пункте решительно уступает натурализму. Для натурализма образ великой природы представляет прочный фон, благодаря чему отдельные положения складываются у него в наглядную общую картину и в целом производят цельное впечатление. Поэтому натурализм в состоянии дать положительную философию истории, которая при всей проблематичности многих ее сторон обладает неотразимой притягательной силой; что же касается идеализма, то в философии истории он обычно не идет дальше критики и размышления. Такая слабость объясняется тем, что прежняя разновидность идеализма, на которой покоилась классическая философия истории, претерпела тяжкие потрясения, а для создания новой разновидности еще не нашлось ни силы, ни мужества. В основе того прежнего идеализма лежала вера в разум, которым исполнен весь мир, в прочное превосходство духа над природой, в тесную связь человека с основами действительности и в мощь интеллигентности, рассеивающую всякую тьму; «человек должен уважать самого себя и считать себя достойным самого высокого. Величия и мощи духа он не в состоянии оценить во всей полноте» (Гегель). Как все это изменилось под влиянием опыта новейшей жизни! Даже там, где идеализм продолжает еще господствовать в образе мыслей индивидуума, ему уже недостает самопонятности, отрадности, убедительности прежней его разновидности. И вот ему следовало бы искать новых путей, энергично усвоить добытое новым опытом, добиться внутреннего над ним превосходства и создать себе новую форму, которая соответствовала бы требованиям современного всемирно-исторического положения. Но если остановка после долгого периода развития вообще затрудняет выработку новой точки зрения, то в данном случае привходит еще то, что превратности столетия создали для идеализма приниженность, которая неминуемо ослабляет его энергию. Идеалистическое общее воззрение никогда не может возникнуть из впечатлений опыта, оно требует обращения первой картины мира, т. е. оно требует поворота к метафизике. А пред этим останавливается даже большинство тех, которые решительно отрицают натурализм и настойчиво борются с ними. Так длится ныне неустойчивое положение, которое при неопределенности принципов препятствует надлежащему развитию и в философии истории.

Историческая наука сама очень мало страдает от этих настроений. Она отличается самым широким кругозором и высокоразвитой техникой,

к ее услугам все силы и средства, какие в состоянии дать богатая культура; даже релятивизм современного образа мышления идет ей на пользу, так как он ей позволяет отнестись с одинаковой симпатией и с одинаковой тщательностью к самому разнообразному; из всех сомнений она постоянно приходит к надежному ориентированию в предмете; так, она в полной мере отражает в себе совершенство современного труда и даже может себя чувствовать совершеннейшим продуктом этого труда. Совсем иначе обстоит дело с нашим основным воззрением на историю и с его отношением к нашей собственной жизни; здесь сразу видно большое неблагополучие. Классическая эпоха нашей литературы чувствовала себя тесно связанной с историей, так как по ее убеждению абсолютный разум обнимал и связывал все времена и этот разум открывался человеку в живом настоящем; таким образом, все времена оставались внутренне близкими, и для господствующей мысли все многообразие соединялось в единство. Вследствие этого тут не было ничего чужого, неподвижного, мертвого.

Но вслед затем порвалась связь, соединявшая различные эпохи, порвалась не только потому, что ослабела сила концентрации, но и потому, что при необъятном расширении фактического знания стало прямо-таки невозможным втиснуть его и обнять одной общей формулой, как это пыталась сделать прежняя философия истории в пору своего наивысшего развития. Тогдашняя философия истории, в сущности, ограничивалась европейской культурой со времени расцвета эллинизма, Дальний Восток служил только фоном, и не было места для внутреннего признания других народов и культур. Но эти рамки оказались чересчур тесными и раздвинулись; народы за народами, культуры за культурами предстают перед нашим духовным взором; совершенно меняются все мерки, и то, что раньше относилось к глубокой древности, теперь кажется молодым; при таком неизмеримом изобилии фактов все попытки синтеза представляются безнадёжными. Историческая наука могла, конечно, приветствовать это как расширение кругозора и свободы, но для нашего основного отношения к истории возникли вследствие этого большие осложнения. Эпохи и культуры не могли достигнуть полной самостоятельности, не утрачивая вместе с тем тесной связи с настоящим и не удаляясь внутренне от нашей собственной жизни; точное исследование само даже должно было действовать в этом направлении, так как оно научало лучше видеть своеобразное в отдельных эпохах и отграничивать их друг от друга и тем самым строго запрещало быстрое проникновение прошлого в настоящее. Успехи знания грозили, таким образом, превратиться в утрату для жизни. Что значат для нашей собственной судьбы все эти далекие и чуждые эпохи, поразительно ясную картину которых воссоздает нам наука? На это возможны и даются различные ответы. Стремление к мощному, интересую-

щемуся самим собой настоящему порождает склонность устранять по возможности все чужое; немало поэтому слышится страстных обвинений по адресу истории, немало поэтому делается попыток стряхнуть с себя всякую традицию как помеху в жизни. Но при несомненном ослаблении внутреннего напряжения жизни гораздо более распространена склонность искать в прошлом возмещения за неустройства современности, приурочивать по возможности свои собственные стремления к наследию былого и чуть ли не забываться в живом воображении былых эпох. Так создалась пресловутая опасность «историзма», опасность наводнения жизни чуждыми элементами, подавления и изуродования нашего собственного хотения, воображения необычайного богатства при отсутствии хоть какой-либо полной собственности. Из-за справедливости к чуждому нам грозит потеря нашей собственной своеобразности, а неутолимое стремление вширь, в чуждое и необъятное, грозит все больше и больше понизить силу центральной жизни.

Но такого рода историзм есть только часть более общего явления современной жизни, несоответствия между концентрацией и расширением. Неизмеримое расширение границ жизни по всевозможным направлениям оставило развитие внутренней стороны далеко позади себя; нет внутреннего усвоения многообразия жизни, а потому нет здоровой философии и нет философии истории. Подвергается самому тяжкому потрясению даже основное воззрение нового времени, которое сделало историческое бытие главной сферой жизни человека и центром его задач и стремлений. Коль скоро это средоточие теряет связь с абсолютным разумом, коль скоро оно вместе с тем само лишается всякой внутренней связи, то как может оно нам внушать надежду на исполнение наших идеалов и на верную победу разума? И зачем нам тяжело работать и приносить жертвы для далеких веков и поколений, если у нас нет внутренней связи с ними? Да, вся наша жизнь оказывается, наконец, пустой, коль скоро она означает только переход от одного времени к другому, от момента к моменту, и каждое переживание, таким образом, сейчас же погружается в ничто. Историческая жизнь давала полную абсолютность современному человеку, она хотела составить весь его мир. Так не имеем ли мы и здесь дело с внутренней диалектикой, не привело ли и здесь чрезмерное напряжение к саморазрушению?

Итак, наше положение в этих принципиальных и центральных вопросах ныне чрезвычайно неопределенно. Богатое прошлое продолжает оказывать сильное влияние на современность, некоторые приобретения, например развитие исторического образа мышления, стали прочным достоянием, от которого ни в коем случае нельзя отказаться. Но нет прочной связи, нет характерной формы в собственном мире мыслей, а посему нет

прочного обоснования отдельных элементов. Если мы в этих вопросах, таким образом, ничем не владеем, а только ищем, то и философия истории не может просто идти дальше по традиционному пути, она должна отважно вступить на новый путь и подойти вплотную к последним проблемам. Это, конечно, трудное и тяжелое дело, но за ним стоит все усиливающееся стремление к укреплению и углублению нашего духовного существования, которым проникнута современная жизнь. Тут, разумеется, нам придется ограничиться только некоторыми указаниями относительно этого; нам главным образом хотелось бы показать, что прежними историко-философскими системами еще не исчерпан круг всех возможностей. Дальнейшее развитие и обоснование излагаемых здесь мыслей я попытался дать в своих сочинениях по систематической философии.

III. Мысли и тезисы о философии истории

Наряду с исторической наукой особая философия истории может существовать лишь в том случае, если философия вообще имеет свою самостоятельную задачу независимо от отдельных наук. Такой задачи не существует у философии, если она означает только сопоставление результатов отдельных наук, потому что таким путем нельзя добыть чего-либо существенно нового; точно так же нет особой задачи у философии, если она есть только обращение к субъекту и к субъективному размышлению, потому что и это при любом напряжении остроумия и рассудительности, по существу, никуда дальше не ведет и легко может превратить философию в собрание разноречивых индивидуальных мнений; философия лишь в том случае будет иметь свою особую задачу, если она раскроет новую, более центральную фактичность и благодаря этому научит нас новым образом видеть, опытно познавать и оценивать действительность. С этим же дело обстоит так. Для нас не существует и нас не может занимать ничто, что не относится к нашей жизни, к действующему в нас жизненному процессу, что есть наш мир, и о другом мире мы ничего не знаем. Отдельные науки и занимаются этим содержанием жизни и исследуют его по особым направлениям, причем они обращают преимущественное внимание на предметность результатов. Но если жизнь не состоит из бессвязного сосуществования отдельных процессов, если многообразию должно предшествовать всеобъемлющее целое, а разделению и противоположности, в том числе и противоположности субъекта и объекта, должен предшествовать синтез (ибо без него невозможно было бы переживание обеих сторон), то раскрытие этого целого становится особой задачей, которая и составляет предмет философии; разрешив эту задачу или хотя бы приблизившись к этому, философия изменит общую картину, а также приведет к видоизменению отдельных областей, которые объемлются жизнью в целом. Разумеется, существен-

но новое освещение получится при этом лишь в том случае, если то отыскиваемое целое не есть пустая форма, пустое пространство, в котором встречаются события, потому что тогда оно было бы бессильно изменить что-либо в их содержании. Дальнейшее развитие этого содержания будет иметь место лишь тогда, если с единством связана обосновывающая глубина, стремящаяся проявить себя по всей широте жизни; если нет такой исполненной содержания и характерной глубины, то отпадает всякая возможность существования философии. При таком понимании философия перестает быть делом витающего в воздухе умозрения, она тоже оказывается наукой о фактах; но только фактичность, с которой она имеет дело как относящаяся к целому и внутреннему, существенно различается от фактичности других наук и является по сравнению с ней неизмеримо более недоступной. Особенности трудности и опасности возникают при этом оттого, что эта центральная фактичность отнюдь не видима нам непосредственно и что даже в духовной работе она прямо сама по себе отнюдь не бывает явственно различима. Опыт истории, напротив, показывает, что были предложены самые различные синтезы и что в течение столетий и тысячелетий велась тяжкая борьба за эти синтезы и вместе с тем за общий характер жизни; это внутреннее единство, которое должно действовать как факт в самой глубине жизни, представляет трудную проблему для собственного усвоения и для научного познания; проникновение в глубь собственного существа оказывается труднее всех внешних задач.

Если философия, таким образом, сама столь занята исканиями, то она не может повелительно предписывать отдельным наукам, а, напротив, сама нуждается в их помощи для своей собственной работы; без самого тщательного рассмотрения фактического материала, который добывается работой отдельных наук, философия не могла бы распознавать, какие элементы центрального проявления жизни имеются в отдельных областях, и не могла бы также проверить и доказать своих утверждений по этому поводу. С другой стороны, философия, со своей точки зрения целого, должна способствовать развитию, внутреннему оживлению и уяснению отдельных наук. Так обе стороны работают над одним общим делом, и они достигнут тем большего и тем более будут полезны друг другу, чем больше они будут охранять друг от друга свою самостоятельность.

В применении к проблеме истории это значит, что философия прежде всего должна раскрыть, какое характерное проявление жизни скрывается в факте образования истории и исторической жизни; затем она в своей собственной области должна будет привести это проявление жизни в связь с проявлением жизни в целом и принципиальной оценкой упрочить его и уяснить; наконец, она должна будет вернуться назад к представляющейся картине истории и, стоя на новой точке зрения,

лучше осветить ее содержание и больше сплотить его; тогда лишь можно будет создать характерную картину истории и в то же время теснее сблизить знание и жизнь.

Философское рассмотрение проблемы истории должно прежде всего резко отграничить своеобразную человеческую историю от всего прочего, что также называется историей. Говорим ведь мы об истории даже там, где имеется просто ряд явлений, последующие члены которого находятся под влиянием предшествовавших, так что их можно понять, только принимая во внимание их положение в ряде; то, что раз было и действовало, продолжает существовать в своих последствиях, хотя бы само оно окончательно отошло в область прошлого. Здесь, конечно, имеются звенья цепи, но никто их внутренне не соединяет, никто их не переживает как одно целое. Мы видим это в строении мировых тел, в образовании органических форм, и даже в душевной жизни человечества можно это наблюдать. Ибо если значительные события, как, например, землетрясения, наводнения и т. п., долго сохраняются в памяти людей, то в этом сказывается влияние более механического вида, и это еще уместается в указанном понятии истории, стоящем ниже духовного. Но дальнейшее развитие человечества приводит к выходу из этих рамок, и начинается складываться история нового вида — история, действительно достойная так называться. Для этой стадии характерно то, что явления не предоставляются их естественному течению и прекращению, но что человек стремится своей деятельностью закрепить их или вновь оживить; то, что окончилось наружно, должно внутри сохранить свое существование и продолжать оказывать влияние. Таким образом, история в особом человеческом смысле есть не следование по течению времени, а борьба со временем, противодействие времени, она есть стремление удержать духовными силами то, что по природе своей является преходящим, она содержит в себе суждение о том, что заслуживает и что не заслуживает гибели. Уже самые элементарные формы, в которых какая-либо эпоха в назидание грядущим поколениям увековечивает известные события посредством памятников, надписей и т. п., желая навеки сохранить о них память в человечестве, являются показателем такого рода противодействия времени; это противодействие становится более интенсивным с развитием культуры, которая всегда стремится к оглядыванию назад и закреплению прошлого; оно достигает своего апогея, когда жизнь вырастает из рамок национальной культуры и принимает всемирно-исторический характер; здесь уже целые эпохи и обширные духовные области внутренне закрепляются и навсегда становятся настоящим. Здесь, таким образом, происходит не столько поворот от настоящего к прошлому, сколько перенесение прошлого в настоящее, которое из пустого и мимолетного становится исполненным содержания, духовным.

Все это, от зачатков до апогея, гораздо более замечательно и требует более глубоких изменений в общей картине духовной жизни, чем это обычно принято думать. Ведь разве такое внутреннее закрепление преходящего было бы возможно, если бы духовной жизни не было, по существу, свойственно превосходство над временем, если бы она по природе своей не была изъята из перемен и превратностей времени? Для того чтобы удержать прежние события чисто внешним образом, для того чтобы обозреть последовательность явлений, необходимо уже стать на точку, находящуюся вне потока времени; тот, кого этот поток окружал бы со всех сторон, мог бы воспринять только отдельные спутанные влияния прошлого, которые безраздельно сливались бы с впечатлениями настоящего. Но мы же хотим знать прошлое не только во внешних его проявлениях, мы хотели бы внутренне приблизиться к отдаленным культурам, восстающим из-под развалин, мы хотели бы понять их мышление, их стремления. Могли бы мы хоть взяться за это, если бы не существовало единой, по существу, духовной организации, в которой все превратности времени ничто не в состоянии изменить? Ведь если бы перемены времени касались и последних глубин нашего существа, то полное воссоздание и внутреннее усвоение иных эпох стало бы невозможным — мы бы тогда всюду видели только отражения существующего в данный момент положения. Но, больше того, мы занимаемся прошлым не только в видах научного интереса: мы хотели бы извлечь оттуда кое-что для собственной жизни; мы хотели бы раздобыть для нее нечто, чего она не в состоянии создать себе собственными силами и чего ей не дает и естественное течение времен; мы хотели бы даже, чтобы чуждое стало частью нашей собственной жизни и всегда оставалось настоящим. Но разве все это было бы для нас возможно, если бы каждый данный момент нас всецело поглощал и мы не были бы в состоянии занять превосходное положение, с которого мы могли бы относить друг к другу прошлое и настоящее, сравнивать их между собой, различать их и в то же время соединять? Ведь тем именно свободный исторический образ мышления и свободная историческая культура нового времени и отличаются от связанности средневековья, что для них все века не сливаются воедино, что при усвоении сохраняется и различие эпох. Но разве в обширном жизненном процессе могло бы развиваться такое плодотворное отношение эпох, если бы содержание отдельных эпох не подвергалось критике, если бы изначальное и существенное не было отделяемо от того, что обусловлено внешним положением и людскими отношениями, если бы из убожества повседневной жизни не была воссоздана духовная индивидуальность культур и вечное содержание не было бы высвобождено из-под всего случайного и преходящего? А это опять-таки было бы невозможно, если бы духовная жизнь сама не заключала в себе внутреннего возвышения

над течением времени, если бы она по истинному существу своему не была независима от времени. Но такое превосходство над временем, такая вне-временность составляет общую черту всякого подлинно духовного творчества. Настоящая истина не может быть значимой только для определенного промежутка времени, она значима вообще, безо всякого отношения ко времени; она никоим образом не становится временной от того, что открывается человеку во времени, напротив, сущность ее величия и главная сила ее действия состоит в том, что она переносит жизнь во вневременную действительность. Точно так же обстоит дело с добром, и в этом его наиболее существенное отличие от всего только полезного. Полезное зависит от положения времени, и то, что полезно в одну эпоху, легко может оказаться вредным в другую; добро же возносит над всеми превратностями времен, ибо оно изначала направлено не на получение какого-либо результата во времени, а стремится противопоставить ему новый порядок.

В мысли об исторической культуре заключается, таким образом, двойное требование, представляющее, впрочем, только различные стороны одного и того же: человек должен в своей духовной жизни как-нибудь возвыситься над временем и быть в состоянии противопоставить ему неизменный порядок, и в этот новый порядок должно быть вложено новое содержание, стоящее выше природного самосохранения и чувственного благополучия. Только такое содержание может для нас сделать сколько-нибудь ценными прежние эпохи. Но стоит только как следует продумать это требование, чтобы заметить, в каком резком противоречии оно находится с первым, эмпирическим, взглядом на вещи. При этом взгляде человек оказывается безусловно зависящим от меняющихся обстоятельств времени и подверженным поему непрерывным переменам; из времени он возникает и во времени исчезает, особенность времени кажется господствующей над всеми проявлениями жизни, картина истории со всем великим и полезным, что мы находим в прежних веках, с этой точки зрения, также представляется в виде неупорядоченного течения. Решительное превосходство здесь на стороне благ природного самосохранения, все прочие блага кажутся бессильными и неспособными соединиться в самостоятельное царство. Историческая же культура требовала жизни, стоящей над временем, и благ, стоящих над природой, и притом она требовала, чтобы они занимали центральное и господствующее положение. Таким образом, историческая культура по самому существу своему находится в резком противоречии с указанным эмпирическим взглядом на вещи, а потому неизбежна такая дилемма: или историческая культура и вообще история в особом человеческом смысле есть абсурд и стремление к ним было пустой иллюзией, которая должна теперь рухнуть, или же необходимо преодолеть эмпирическое положение и найти новую точку опоры для жизни. Наша жизнь,

как она непосредственно дана, содержит в себе невыносимое противоречие, раскрытие которого должно привести к полнейшему ее застою; или жизнь есть больше того, чем она представляется ходячему воззрению, или в ней нет даже того, что предполагает это ходячее воззрение.

Из этой дилеммы имеется только один выход в положительном направлении: стоящую над временем духовную жизнь, без которой невозможна история в особом человеческом смысле, не следует рассматривать как произведение только человека — она должна быть откровением новой ступени действительности; имеющиеся у нас элементы духовной жизни должны корениться в духовном мире, иначе они будут неистинны и беспочвенны. Из этого вытекают значительные перемены как в образе духовной жизни, так и в образе человека; духовная жизнь вырастает вследствие этого из рамок эмпирической душевной жизни, она не стоит также рядом с существующим миром, чтобы производить в нем те или иные действия; но по истинной сущности своей она стремится к образованию новой действительности — действительности внутренней жизни, находящейся в самой себе, а не только приуроченной к процессу природы; человек же из замкнутого и партикулярного существа становится теперь мировым существом, которое несет в себе неизмеримые задачи и в котором встречаются различные ступени действительности.

Если так различать в человеке глубокое внутреннее обоснование в духовном мире и непосредственную форму существования, подчиненную преимущественно природе, то становится вполне понятным занимавшее нас противоречие и становится также возможным понимать и защищать историю духовного вида. С самой духовной жизнью движение не может иметь ничего общего, так как она по существу своему представляет неменяющуюся истину; превращать ее вместе с новейшим умозрением в эволюционный процесс значит прямо-таки разрушить ее изнутри, и опыт истории показал уже всю невозможность попыток подобного рода. Предлагалось ведь или обзирать этот процесс в целом и внутренне превращать его последовательные стадии в настоящее — и тогда доходили до окончательного конца, и движение прекращалось; или же принимались во внимание только развитие и движение, и тогда оно распадалось на отдельные фазисы, что неизбежно вело к безграничному релятивизму. На самом деле в истории идет речь не о самой духовной жизни, а об отношении человека к духовной жизни. Она ставит человека пред новым миром, пред неизмеримой задачей. Человек может приблизиться к ее разрешению только в соединении сил и сочетании времен. Только долгой работой может он от ничтожных зачатков дойти до прочного обладания духовной жизнью, только на почве истории может она развить все многообразие своего содержания; здесь она в действиях и противодействиях приобретает опыт, что приводит ее к даль-

нейшим открытиям — все это для человека и в постоянных столкновениях с противодействующими силами и условиями его природного бытия. Даже на высшей ступени история не выходит из состояния сильного напряжения, она сохраняет истину, лишь поскольку она беспрестанно указывает на высший вечный порядок и энергично устраняет все чисто временное; лишь только временная жизнь сама себя выдает за носителя истины, становится неизбежной потеря самобытности творчества и быстрый упадок. Ибо здесь однажды достигнутое состояние не остается, как в области природы, неизменным, пока не наступят перемены извне, но то, что должно оставаться, должно всегда быть вновь создаваемо, т. е. оно должно беспрерывно возникать из вневременной необходимости.

История оказывается, таким образом, не просто произведением человека и не результатом духовной жизни, а продуктом соприкосновения человека и духовной жизни. Основным фактом истории, которым объясняются присущие ей непостоянство и движение, является то, что высшая ступень действительности вступает здесь в несоответствующую форму бытия, не теряясь, однако, в ней, но и не приобретаая в ней прочного положения. Так становятся нам понятны внутренняя диалектика, которой проникнута история, необходимость истории и вместе с тем ее недостаточность, преданность ей и борьба против нее. Из этой двойственности нет выхода, и для последних вопросов духовной жизни приобретение истории есть только приобретение возможностей.

Особенность и плодотворность изложенного понимания истории сказываются преимущественно в том, что оно выводит нас из противоречий, которые иначе вносили бы в жизнь спутанность и разногласия. Это особенно приложимо к противоположности, которая резче всего разделяет старое и новое трактование истории, — к противоположности вечности и времени, постоянства и изменения. Старый — античный и средневековый — образ мышления полагал, что нет истинного содержания жизни, если не возвыситься к вечному порядку и не иметь его постоянно в виду среди изменений и превратностей человеческих вещей. С этой точки зрения, царство изменений казалось низшей жизненной ступенью, которую следует возможно больше умалить; с такой точки зрения, движение было лишено внутренней связи, за ним не признавали существенных задач. Мы видели, как это изменилось в новое время, мы видели, как движение все больше распространялось и приближалось к исключительному господству в жизни. Но мы также видели, как это исключительное положение движения все больше вело к разрушению, как оно все больше превращало жизнь в простой поток явлений и грозит, наконец, упразднить всякую внутреннюю связь истории и тем самым уничтожить самую историю как духовную историю. Потеря эта становится все более чувствительной; радостное настроение, приветство-

вавшее вначале победу движения, как чистый выигрыш в силе и свободе, сменяется противоположным, все больше крепнет стремление к прочной точке опоры, к постоянному результату всех напряжений, к покою от беспрестанного движения. Но окажется ли возможным опять дать жизни более вечное обоснование, не отказываясь от приобретения истории и исторического образа мышления, можно ли будет сочетать временный и вечный взгляд на вещи, не прибегая к убогому компромиссу?

Это окажется возможным, если духовная жизнь и человеческая форма бытия будут достаточно отграничены и вместе с тем опять соединены; но для этого требуется внутренняя градация жизни. Духовная жизнь по субстанции своей может, как мы убедились, считаться только вневременной и неизменной; если бы она с этой своей субстанцией где-нибудь не присутствовала в человеке, то для него не существовало бы ни истины, ни истории духовного вида. Постольку старое воззрение правильнее нового. Но ошибка его состояла в том, что оно представляло себе духовную жизнь данной нам в готовом виде и достижимой одним усилием; ему казалось, что вечное и для нас есть завершившийся факт, а не трудная, всегда новая задача; человеческая форма бытия и духовная жизнь были здесь чересчур сближены, они чересчур непосредственно сливались вместе. Так, платонизм считал себя способным окончательно завершить мир мыслей, а христианская церковь тоже видела в системе своих догм и установлений нерушимую вовеки истину. Но это неизбежно приводило к закреплению навсегда уровня определенной эпохи; в течение тысячелетий это, естественно, становилось все более тяжким гнетом, вызывало все более резкие протесты и неизбежно вело к очеловечению духовной жизни.

Совершенно в ином виде представляется все, если признать, что наиболее глубокая основа нашего существа отнюдь не имеется непосредственно в проявлении жизни и в собственной нашей деятельности, но что ее приходится добывать с большим трудом и что на пути к этому возможны очень опасные заблуждения. То, что само по себе стоит над временем, может вполне стать живым для человека только путем работы и путем опыта времени. Отсюда явствует необходимость и крупное значение истории; но история не есть тогда просто стремление вперед, а также не просто влияние вовне — она становится исканием собственного духовного существа, она носит в себе определенную цель, к которой она после всех блужданий постоянно вновь устремляется в силу внутренней необходимости. Только при таком внутреннем превосходстве над просто историей можно искать смысла истории. С этой точки зрения, покой и движение перестают быть противоположностями — они, напротив, нуждаются друг в друге; чем больше вырабатывается духовный характер, тем больше твердости приобретает жизнь, а вместе с тем содержательнее становится и движение.

Историческое исследование здесь, таким образом, ничего не потеряет, но, во всяком случае, оно отодвинется на второе место, и точка опоры духовной жизни будет находиться не внутри, а над историей; приобретение постоянной точки, духовного типа, господствующей идеи станет предположением исторического движения духовного вида, а в движении всегда придется обращаться к этой точке и, стоя на ней, трактовать историю *sub specie aeternitatis*; такой образ мышления в истории будет при всей восприимчивости вызывать энергичную самодеятельность, и благодаря ему установится преимущественное стремление не на будущее, а на исполненное содержание, духовно обоснованное настоящее.

Такое признание обосновывающего вечного порядка внесет больше связности в историю, и вместе с тем от этого выиграют во внутренней цельности и отдельные эпохи и проявления жизни. Если проводить твердое различие между духовной субстанцией и человеческой формой существования, то во всех превратностях человеческой жизни, во всех существенных изменениях во взглядах и стремлениях можно будет подметить характерный основной тип. Единственно существенным является то, имеется ли налицо такой тип и должно ли признать в нем первичное откровение духовной жизни. Если да, то усвоение может иметь хотя бы необозримо длинную историю труда и борьбы; внутренняя связь от этого не утратится. Такое выяснение основных духовных типов упростит картину истории по сравнению с тем, как она представляется непосредственному наблюдению, оно сделает ее более отчетливой и сумеет успешно противодействовать распадению истории на отдельные происшествия. Но предпосылкой всего этого является признание превосходства духовной жизни над эмпирическим человеческим бытием и обусловленное этим углубление нашего существа; иначе неизбежно принятие простого движения с его разрушающим релятивизмом.

В другом направлении изложенное понимание истории может содействовать устранению противоположности идеализма и натурализма, как мы вкратце обозначим два существующих противных течения. В самое последнее время мы были свидетелями того, как эта противоположность чрезвычайно обострилась и внесла беспокойство во всеобщую жизнь; но в борьбе каждое течение лишь успешно раскрывало слабые стороны другого и не оказывалось в состоянии доставить самому себе полную победу, а это, по-видимому, указывает на то, что мы имеем здесь дело с различными сторонами действительности, которые допускают известное соглашение между собой. Идеализм отстаивает самостоятельность духовной жизни и ее независимость от природы и эмпирического человеческого положения; в этой своей позиции он неприступен, пока не отказались от всякой истины, от общего мира мыслей, от культуры внутреннего вида.

Если натурализм думает, что он может все это вывести из себя и сделать, таким образом, идеализм излишним, так это только потому, что он молчаливо предполагает существование мира мыслей, духовного мира, стоящего над опытом и его обнимающего, и незаметно, путем непрерывного возвышения, переносит в него предлагаемые природой величины; только поэтому ему могло казаться, что он поразительно легко разрешил задачу, над которой столько трудилось второе течение. На самом деле отказ от той основной мысли идеализма означает не что иное, как внутреннее распадение духовной жизни и вместе с тем науки, стоящей над хаосом представлений.

Но необходимость основной мысли идеализма отнюдь не есть защита для отдельных форм идеализма, в том числе и для той его формы, которая преобладает в современной жизни. В чрезмерном чувстве жизни и в преувеличенной оценке человеческого существа этот идеализм считал возможным непосредственно из деятельности человеческого духа развить царство духа и разума, в котором уместилась бы вся действительность. Духовная жизнь в человеке представлялась при этом духовной жизнью вообще, абсолютной духовной жизнью, и человек по духовному своему складу считался находящимся несомненно в центре вещей; далее, считали возможным вполне освободиться от мелкого в человеке и рассчитывали вполне преодолеть сопротивление внешнего мира. Но вот собственный опыт жизни породил самые большие сомнения насчет этого решения. Самым опасным было при этом не то, что внешний мир не укладывался сразу в изготовленную схему: с такого рода противоречием спокойно можно было бы примириться и предоставить разрешение его течению времени. Вся суть была в том, что созданный таким образом мир не давал длительного удовлетворения самой духовной жизни, что он не мог быть для нее полной и подлинной действительностью; а если так обстояло дело с его внутренней истиной, то он грозил превратиться просто в призрачный мир. Вот эта внутренняя слабость идеализма и сделала возможным победное шествие натурализма; факты и методы, которые последний внес в движение, тем именно и привлекали, что они обещали сделать жизнь более правдивой, близкой, простой. В этом кроется причина и столь широкого распространения натуралистического трактования истории.

При таком положении ничего нельзя сделать критическим резонансом, а необходимо развитие нового идеализма, настолько устойчивого, чтобы он был в состоянии оценить и противоположное и усвоить себе заключающуюся в нем истину. Но такого рода идеализм необходимо требует, чтобы духовная жизнь была яснее отграничена и поставлена над просто человеческими произведениями и над отдельными отраслями деятельности человеческого духа и чтобы она была понята как образова-

ние подлинной, в самой себе находящейся, действительности. Коль скоро духовная жизнь займет, таким образом, прочную позицию по отношению к человеку, то особенность человеческого положения, медленность и трудность духовного развития при наших условиях, преобладающая сила естественных, чувственных, материальных фактов в области опыта смогут уже добиться полного признания. Со всем этим приходится даже очень сильно считаться, потому что только в столкновении с совокупностью этих эмпирических фактов духовная жизнь может развить свою полную силу для человека. Не следует только принимать условия, при которых порождается для нас духовная жизнь, за творческие силы самой духовной жизни, каковое смешение условий и творческих начал характерно для натурализма. Необходимым следствием такого смешения является утрата всякого внутреннего стимула, подчиненность чуждым и непонятым причинам, упорное отстаивание низшей ступени, бесцельность и бессмысленность движения, отсутствие самодеятельности и радости, вместе с тем сильный упадок жизненной энергии, неизбежный поворот к пессимизму, или же целое рассматривается как целое и в то же время исчезает первоначальная прелесть опровержения переставших быть истинными идеалистических мыслей. Следует только ввести натурализм строго в рамки его способности, и он сейчас же обнаружит не только свое духовное бессилие, но и свою невыносимость для человека.

В соответствии с изложенными здесь воззрениями при трактовании истории также следует отчетливо различать двоякого рода вопросы: как возникают духовные содержания, как совершаются процессы дальнейшего духовного развития и, затем, какие бывают для них в человеческом положении условия, приготовления, сопровождающие обстоятельства, как они проявляются в этом положении? Ошибка прежнего идеализма состояла в том, что за вторым вопросом он не признавал самостоятельного значения; выходило поэтому, будто творения падают с неба и что духовным содержаниям стоит только появиться где-нибудь в сфере человеческой жизни, чтобы сейчас же занять первенствующее положение и увлечь всех с непреодолимой силой. В противовес этому должна была народиться новая точка зрения, с которой вполне раскрывается противодействие человеческого начала, необходимость столкновения с ним и пропасть между обычными средними условиями и требованиями духовной жизни, с которой человеческий мир вообще представляется не в виде царства абсолютного разума, а в виде круга, внутри которого определенный разум с трудом прокладывает себе путь среди самых тяжких противодействий и при неоднократных попятных шагах. О философской конструкции истории тогда уже не может быть речи, но жизнь приобретает большую глубину и широту, чем та, какую могла бы ей дать такая конструкция.

В заключение мы хотели бы развить некоторые следствия, вытекающие для картины и трактования истории из изложенного основного воззрения и способствующие вместе с тем дальнейшему выяснению самого этого воззрения. Мы показали, что задача философии истории отнюдь не может казаться простой. В истории ведь сталкиваются различные ступени жизни и различные точки зрения, которые все требуют надлежащего к себе отношения. Природа проникает глубоко в жизнь человека, значительная доля истории остается посему естественной историей и требует, чтобы ее рассматривали как таковую. Но если с вступлением духовной жизни начинается новый вид истории, то и при этом с первого взгляда представляется большое разнообразие и чрезвычайное расхождение движений. Чем больше деятельность сливается с окружающей средой, тем легче накопление прочно закрепленных результатов этой деятельности; чем больше выдвигается вперед внутреннее и личное начало, тем неуместнее становится такое накопление. Исходя из различных областей жизни, мы получаем, таким образом, по существу различные исторические перспективы. Непрерывный прогресс скорее всего проявляется в области техники и точной науки; там, где на первом плане стоит творчество более личного характера, как, например, в искусстве и умозрительной философии, там кажется, что жизнь в отдельных пунктах достигает большой высоты, а в промежутках стоит очень низко; религия, наконец, обнаруживает склонность ограничить историю сохранением уже приобретенной истины и пользованием ею, ее взор направлен не вперед, а назад. Если философское рассмотрение должно обозреть все эти процессы развития и сопоставить и сравнить их друг с другом, то в противовес многообразию оно должно на первый план выдвинуть духовную жизнь в ее целом; если оно в духовной жизни видит восход новой действительности, то его преимущественное внимание должно быть направлено на раскрытие в истории человечества жизненных систем, характерных жизненных комплексов. Только в таких комплексах и системах духовная жизнь получает ярко выраженный характер, только в них она начинает борьбу за мир в целом, только исходя из них возможно дальнейшее развитие целого. Но такое движение безусловно необходимо, потому что связь духовной жизни не дана нам сама собой, а требуется, чтобы мы добыли ее при помощи нашей деятельности; опыт мировой истории показывает, что различные концентрации возможны и испробованы были на деле; различные жизненные системы, действительности человеческого духа развивались и стремились привлечь человека и захватить себе всю сферу жизни; эти попытки сталкивались и должны были сознать свою ограниченность, но благодаря борьбе целое двигалось вперед. Следить за этим движением и за совершающимся в нем раскрытием духовной жизни как целого — вот что должно стать сущностью философского трак-

тования истории. В противовес всем внешним проявлениям оно должно бороться за душу истории, за самодовление жизни, оно должно вместе с тем поставить и вопрос о смысле целого. Стремясь к уяснению внутреннего строения духовной жизни, оно неминуемо должно сильно чувствовать все незрелое, непрочное, иррациональное в человеческом положении. Но все это не может поколебать его убеждения в том, что в исторической жизни происходит что-то значительное, что нового вида действительность нисходит здесь к человеку, что совершается движение, стремящееся возвысить человека над человечески мелочным и человечески посредственным. Этим мы должны довольствоваться.

Важным пунктом является энергичная защита человеческой деятельности в истории, а значит, и этического характера истории. Большую опасность представляло для него не только натуралистическое мышление с его механизмом, но и современное идеалистическое эволюционное учение с его превращением действительности в эволюцию разума. Ибо в этом учении движение мирового процесса совершалось в силу принудительных необходимостей, духовная сила стояла значительно выше этических поступков. Теперь же этический элемент в истории, т. е. в истории в особом человеческом смысле, усиливается уже благодаря тому, что духовная жизнь не бывает непосредственно активна в нашем положении, что она не «дана», а «задана», что она представляется целью, которая должна быть признана и усвоена нами. И это признание не может притом быть сделано раз навсегда, потому что духовная жизнь тотчас же теряет свою силу и истинность, как только мы перестаем постоянно вновь к ней обращаться, как только прекращается наша направленная на нее деятельность. Постольку подлинная духовная жизнь в основе своей имеет этический характер.

Но наша собственная деятельность, наше решение требуется не только для принципиального усвоения духовной жизни, но и для того, чтобы придать ей более или менее определенную форму. Мы сами собой даже не находимся в элементе разума, нас не увлекает постоянный поток: в борьбе приходится нам добывать разумный характер нашей жизни и духовное направление нашего пути; наша духовная действительность не имеется вокруг нас, как действительность чувственная, но в труде и напряжении, с опасностями и заблуждениями приходится нам еще только образовывать ее. Борьба духовной жизни за самое себя, за свой собственный облик тяжелее всякой борьбы со внешними силами. Мы видели, как концентрации жизни создавались и приобретали великую силу и как они в конце концов сами собой разрушались; мы видели, как сомнение все вновь подкапывалось под то, что представлялось им надежнейшим фактом; исходные точки беспрестанно менялись, борьба все вновь переносилась на целое и на первичные элементы. Жизнь по духовной своей

сущности не возводит своего здания спокойно и постепенно на прочном фундаменте, но фундамент этот все вновь приходится укреплять. Можно даже сказать, что собственное течение истории постепенно разрушает все само собой разумеющееся, что благодаря ему казавшееся очевидным все больше становится проблематичным; стоит только сравнить наше собственное положение с положением древности, чтобы живейшим образом почувствовать это. Но это движение является вместе с тем накоплением все большего количества сил, прогрессирующим превращением жизни и бытия в собственную деятельность человека; действительность человека становится все больше его собственным произведением. Это, конечно, означает повышение этического характера целого лишь в том случае, если понятия поступка и свободы приобретают иной, более глубокий смысл, нежели тот, какой им обычно придает эмпирико-психологическое понимание; они должны быть перенесены на отношение целого к целому. Как это возможно и что из этого следует, подлежит рассмотрению в иной связи, но как раз опыт всемирно-исторической жизни с ее движениями от целого к целому должен, кажется, способствовать углублению в этом смысле этического основного воззрения. А что такое укрепление этического элемента сообщает большую глубину отношению между историей и человеком, что оно превращает работу истории в духовное самосохранение — это не нуждается в пояснениях.

Наконец, укажем еще на то, что картина истории, даваемая указанным основным воззрением, безусловно имеет характер индивидуальности и позитивности. Это вытекает уже из только что отмеченного этического характера истории, но можно и непосредственно шаг за шагом проследить ее полную противоположность конструкциям на основании общих понятий. Сама духовная жизнь, эта новая ступень мировой жизни, отнюдь не является здесь чем-то общим и определенным формой общности, но образует своеобразную действительность, которую можно только понять как факт, но нельзя вывести из какого-либо движения понятий. Дальнейший элемент фактичности вносят в историю особая природа и положение человека, из соприкосновения которых с духовной жизнью и происходит история. Она представляет не развитие духовной жизни вообще, а особое ее развитие, обусловленное видом и положением человека. На великих личностях ярче всего сказывается эта позитивность совершающегося. Ибо эти личности ни в коем случае не являются просто продуктом своей социальной среды или сочетанием того, что имеется уже налицо в этой среде. Такого рода взгляд обнаруживает в конце концов непонимание духовной жизни характерного и по существу нового типа. Ведь поскольку она сказывается в обычных человеческих обстоятельствах, мы получаем мутную смесь, которая не дает представления ни о чистом

ее облике, ни о ее мощи. Величие же великого в том и состоит, что духовная ступень становится здесь полнейшей самоцелью, исключительной силой богато одаренной жизни. Но тем самым эта духовная ступень проявляет безусловно индивидуальный характер; индивидуальное в духовном, несравненное и оригинальное единство — вот чем великие личности действовали сильнее всего, вот чем они накладывали свою печать на целые эпохи. Не эпохи их производят, а они поднимают эпохи к себе. Лишь когдамотришь назад, на прошлое, когда в результате их деятельности уже произошло сближение умов и суммирование встречных сил, можно их принять за простое выражение их эпох. Таким образом, отпадает и с этой стороны возможность втиснуть историю в рамки общей схемы.

Можно ли при таких взглядах говорить о философии истории, являющейся, пожалуй, спорным. Но, безусловно, отрицательный ответ на этот вопрос вытекает только из такого понимания философии, которое нами оспаривается. Философия истории в смысле конструкции истории, в смысле создания общей формулы, из которой при желании могут быть сделаны выводы и относительно будущего, невозможна; но философское воззрение, которое ищет более внутреннего отношения этой области к жизни в ее целом и с этой точки зрения дает ей характерное освещение, возможно и должно иметься, и мы не видим, почему отказывать ему в праве называться философией истории.

Литература

Из чрезвычайно богатой литературы мы указываем здесь только следующие новые сочинения, дающие возможность ориентироваться в предмете в его целом:

R. Flint. The philosophy of history in Europe. Vol. I. The philosophy of history in France and Germany (1874);

R. Flint. History of the philosophy of history. Historical philosophy in France and French Belgium and Switzerland (1893);

R. Rocholl. Die Philosophie der Geschichte. Darstellung und Kritik der Versuche zu einem Aufbau derselben (1878). T. II. Der positive Aufbau (1893);

E. Bernheim. Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. 3-е и 4-е изд. (1903);

H. Rickert. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften (1896 и 1902).

Перевод И. В. Яшунского

ФРИДРИХ ПАУЛЬСЕН

ЭТИКА

Введение

Размышление, достигающее в этике своей систематической законченности, исходит из двух фактов: воления и долженствования.

Воление. Всякое воление есть стремление к такой цели, достижение которой удовлетворяет волю. Бессознательно целестремительная естественная воля возвышается в человеке в сознательную, целеустанавливающую разумную волю: желанная цель и осуществляющая ее деятельность предвосхищаются — в известном объеме, по крайней мере, — мышлением, взвешиваются и одобряются. Но, спрашивается, что такое *последняя* цель или, если достигнутая цель может быть названа благом, что есть *высшее благо*, к которому по природе своей стремится человеческая воля, каково то благо, к которому все, к чему оно стремится, относится как часть или средство?

Долженствование. В человеческой жизни долженствование выступает как своеобразное побудительное переживание; отличаясь от воления и внешне принудительной обязанности, оно имеет ту форму, что человек сознает предъявляемые к нему требования и сам их ставит: требования не делать того, на что направлена его естественная склонность, и делать то, на что она не направлена. Эту ощущаемую и внутренне признанную обязанность мы называем *долгом*. В сознании он выступает в форме требования подчинения собственной воли *всеобщей норме, морали, или моральному закону*. Функция определения и оценки собственного воления и поведения согласно этой норме называется *совестью*. Ее суждения суть суждения оценки, они выражаются предикатами *добрый* и *дурной*: доброй является воля, определяемая уважением к нравственному закону, не считающаяся с естественными склонностями, дурной — противоположная. Возникают вопросы: откуда происходит этот закон? на чем зиждется его обязательность? каково содержание его требований?

Подробный ответ на вопрос о высшем благе дает *учение о благе*, на вопрос о нравственном законе отвечает *учение о долге*. Всякая совершенная теория нравственной жизни будет отвечать на оба вопроса и, стало быть, содер-

жать как учение о благе, так и учение о долге. К ним примыкает, далее, еще *учение о добродетелях* как учение о силах воли, при помощи которых обеспечивается выполнение обязанностей, достижение благ.

Определение понятия этики укладывается, таким образом, в следующую формулу: этика есть наука о благах, сообщающих жизни абсолютную ценность, и о нормах и силах воления и поведения, на которых покоится их осуществление.

I. Учение о благах и проблема высшего блага

Это та проблема, из которой исходила этика греков и которая и в настоящее время главным образом занимает философское мышление. Господствующий ответ на нее и тут и там одинаков: высшим благом для человека, на которое в последнем счете направлена его воля, является *совершенная человеческая жизнь*, т. е. жизнь, ведущая к *полному развитию и приложению всех человеческих способностей и сил*, главным же образом — *высших, духовно-нравственных сил разумной личности*. Этот ответ я также считаю единственно возможным.

Если исходным пунктом взять этот вопрос в его наиболее общей формулировке: на что, как на последнюю цель, направлена воля живых существ вообще? — то ответ биолога будет ясен: воля всех живых существ, как она проявляется в их внешних действиях и внутренних возбуждениях и состояниях чувствований, направлена на жизнь, точнее, на жизнь их вида, т. е. стремится к выполнению всех тех жизненных совершений, которые ведут к сохранению и полному расцвету этой жизни — как в собственной жизни, так и в жизни потомков. Мы видим, что все системы органов и их функции приспособлены применительно к этой цели, которой мы непосредственно видеть не можем. Ясное дело, что и внутренняя волевая система с ее инстинктами и чувствованиями не может быть устроена и приспособлена иначе.

Что биология утверждает о всех живых существах, то может быть предположено и о человеке, который не может быть извлечен из единства живущего. Эмпирическое наблюдение подтверждает это: воля человека, как она выражена в его действиях и самосознании, по природе своей направлена на человеческую жизнь, т. е. на жизнь, ведущую к развитию всех человеческих сил и их полному приложению во всех специфически человеческих жизненных условиях. Так как человеческая жизнь протекает только в национальной и исторической дифференциации, то точнее будет сказать, что воля направлена на выявление общего народного характера в индивидуальном образе и на действительное переживание и сотворчество исторической жизни собственного народа во всех ее суще-

ственных чертах. Грек стремится осуществить в себе жизнь грека, афинянин — жизнь афинянина; в качестве юноши или мужа, в качестве воина или гражданина он стремится оказывать услуги своему городу, стремится жить и действовать в нем в качестве «прекрасного и доброго», стремится жизнью своей и если нужно, то и смертью и борьбой доставить честь родному городу и его богам; точно так же и женщина стремится развить присущие ей силы в полно развитой жизни и в качестве матери, воспитывать для города своих детей и помогать ему в творчестве внутренней жизни. Правда, такова норма, ибо отклонения, дефекты и ненормальности бывают не только в телесной жизни, но и в нравственном образовании воли и творчестве жизни: бывают индивидуумы, либо не достигающие, благодаря болезненному развитию чувственных инстинктов, совершенства собственной жизни, либо попадающие, благодаря патологическому развитию собственной воли, в ненормальные отношения к своей исторической жизненной обстановке и оказывающие вследствие этого задерживающее или разрушительное воздействие на нее.

Аристотель дал в своей этике общие понятия этого воззрения. Все живые существа хотят своей жизни, хотят развития и применения присущих их виду сил в этой совершенной жизни. Разум — специфическая одаренность человека; поэтому он всей своей волей и всем своим знанием стремится к развитию и применению этой своей высшей силы. Ее дарования, развитые до способностей, составляют человеческие добродетели — этические и интеллектуальные, силы разумного воления и разумного познания. Таким образом, полное применение этих сил в совершенной жизни является тем, что придает человеческой жизни высшую ценность, — высшим благом. Таков приговор других, т. е. людей вдумчивых и так оно подсказывается и подтверждается собственным я: только такая жизнь дает ощущение совершенного удовлетворения или счастья. Но так как жизнь человеческая немыслима в полной изоляции, то высшее благо отдельной личности объемлетя высшим благом того социального целого, которому он принадлежит, — города, или гражданской общины, членом которых он состоит. Так этика переходит в политику; побуждение к осуществлению совершенной жизни отдельной личности находит свое необходимое продолжение и дополнение в побуждении к осуществлению совершенного государства, благо которого — идеально дельная и деятельная гражданская община — тем самым становится верховным благом.

На этом пункте останавливается аристотелевское рассуждение. Следующая за ним эллинистическая философия расширяет его рассуждения за пределы государств и национальностей, перенося их на человечество. *Христианство* пронизало понятие единства человечества огнем религиозных переживаний: представление о *царстве Божьем*, куда призваны все

люди без различия нации, сословия и пола, где всякая отдельная личность находит условия для совершеннейшего развития жизни и высшей благодати, придало понятию о высшем благе ту окраску, которую оно сохранило неизменным в представлении христианского мира.

Эта формула указывает на нечто Первичное, лежащее за пределами созерцательно представляемого, а именно на Бога, — это вечное и бесконечное благо, которое возвышается над всеми земными и преходящими благами и в котором в вечной прочности сходятся все человеческие блага. Жить в Боге — равносильно формуле жизни в духе высшего блага: труд, потраченный на водворение Царства Божия на земле, является предпосылкой принадлежности к вечному царству Божию.

В форме примечания я прибавлю следующее. Данному здесь определению высшего блага противостоит другое, имеющее совершенно другой характер, — определение *гедонизма*. Если *энергистическое* — да будет нам позволено обозначить так вышенамеченное направление, исходящее из платоно-аристотелевской философии, — если энергистическое понимание усматривает высшее благо в объективном творчестве человеческой сущности и в обусловленном этим проявлении добродетелей, то гедонистическая этика усматривает его в субъективном настроении, наслаждении или удовлетворении, творчество же жизни и жизненная деятельность относятся к этому как средства: удовольствие — самоцель, добродетель же и дельная деятельность суть только ценные средства к цели.

Антагонизм этих воззрений прежде всего нашел себе яркое выражение в греческой философии: наряду с Платоном стоит Аристипп, рядом со стоиками — Эпикур. Этот антагонизм возвращается и в современной этике: гедонизм привился английской философии, между тем как на континенте по сей день перевесом пользуется в различных вариациях энергистическое понимание. Замечательно, однако, то, что эволюционистская биология и ассоциативная психология вытеснили и в английской философии гедонистическую мораль: развитие, как уже заметил Дарвин, направлено не на умножение удовольствий, а на сохранение и расцвет жизни. Впрочем, анализ фактов сознания, если их брать беспристрастно и правильно толковать, также ведет не к гедонистической теории (удовольствие — вот желанная цель), а к аристотелевской, утверждающей, что удовольствие, в качестве непредвиденного второстепенного успеха, сопровождает и венчает удачную деятельность, способствующую сохранению и расцвету жизни. Во всяком случае, ни в человеческой жизни, ни в животной не замечается, чтобы для достижения намеченного как цель максимума удовольствия были отысканы и подобраны в качестве средств те или иные силы и действия; наоборот, везде воля притягивается непосредственно объективным и конкретным содержанием.

Несомненно ошибочно также и мнение, усматривающее превосходство гедонистической теории над энергистической в том, что первая вкладывает в высшее благо определенное содержание, между тем как последняя набрасывает лишь неопределенную и общую схему. Правда, энергистическая этика обозначает высшее благо схематическим понятием, предоставляя самой жизни или нравственной воле наполнять общую схему конкретным содержанием. Но ведь и позиция, занимаемая в этом отношении учением об удовольствии, не благоприятнее, ибо удовольствие есть тоже только неопределенное общее понятие; в действительности не существует «всеобщего» удовольствия, имеются лишь бесконечно разнообразные, количественно и качественно дифференцированные чувствования удовольствия.

II. Учение о долге, нравственный закон и совесть

Вторым фактом, из которого исходит мышление о человеческой жизни и ее ценностях, является *долженствование*. Можно его назвать первым фактом, ибо несомненно, что испытываемое противоречие между долженствованием и волением, беспокойство, возникающее по поводу действия, противоречащего совести и ее требованиям, является тем возбуждающим переживанием, которое впервые толкает на размышления о добре и зле.

При этом возникают следующие моменты. Человеческая воля не есть нечто простое, совпадающее с самим собой, как воля у животных; в ней как бы живут две воли, нередко вступающие между собой в спор: первобытная, инстинктивная, чувственная воля, определяемая чувствованиями и страстями и направленная на отдельные успехи, и вторичная, рефлекторная воля, которой присуще определяться общими нормами и которая постольку носит характер разумного, логичного. Нравственное требование, предъявляемое к человеку и признаваемое им самим, сводится к тому, чтобы он в действиях своих не следовал безусловно своей инстинктивной воле, а подчинял ее контролю второй воли высшего порядка, дабы не уступать похоти, впадая в противоречие с нравственными нормами. Таким образом, намечены вопросы, являющиеся основными проблемами этики: вопросы, касающиеся происхождения и оснований значимости или обязательности этих норм.

Возьмем исходной точкой ответ, даваемый кантовской философией морали на эти вопросы. Подобно тому, как аристотелевское учение насквозь учение о благах, кантовское — насквозь учение о долге — до того, что вопрос о благах и целях — вначале, по крайней мере, — остается без всякого рассмотрения или затрагивается с отрицательной целью, а именно для выяснения того, что воля лишь тогда обладает нравственной цен-

ностью, когда она определяется не целями, не «материей воления», каковой для существа чувственного может быть только удовольствие, а исключительно законной нормой. На вопрос о происхождении и достаточном основании нравственного закона Кант отвечает указанием на разум, на способность мышления в понятиях, в отличие от чувственности, существенные черты которой отличаются частностью или случайностью. Нравственен тот поступок, который носит характер всеобщности или закономерности, ниже нравственного или безнравственен тот поступок, который этого характера не носит или вытекает из частного возбуждения инстинктов. Законное притязание разумной нормы на превосходство над инстинктивным импульсом для Канта, собственно говоря, само собой понятно: чувственное — это ясно ему — составляет низшую, животную сторону нашего существа, разум же — высшую, специфически человеческую сторону. Кантовское мышление повсюду исходит из основного взгляда на этот предмет Платона и Аристотеля; антагонизм между разумом и чувственностью, как высшим и низшим моментами, служит основанием структуры всей его философии. Так, в теоретической философии мы находим такое положение: чувственность дает лишь материю, ощущение, рассудок же в качестве законодательной способности превращает его в познание. То же самое и в практической философии: чувственность, страсти и склонности составляют материю воления, и только разум, в качестве законодательной способности, создает нравственный мир, единое царство свободы, подобное царству природы, существующему там. И тут и там разумные определения распознаются по признаку их абсолютной всеобщности, в первом случае выступая как законы природы, во втором — как законы нравственные. И тут и там общее и закономерное составляют специфически человеческое, по сему и высшее и более благородное.

Разумное сродно вместе с тем и истинно истинному и божественному. Ибо у Канта, как и у Платона, к естественнo-историческому благородству разума привходит момент метафизический: в нем проявляется «умопостигаемая» сущность человека, как он «сам в себе» (*homo noumenon*), между тем как чувственность, ощущения и инстинкты принадлежат к миру явлений. Поэтому человек не может не уважать нравственного закона или норму разума как закона, вытекающего из его истинной сущности; его человеческое достоинство покоится на том, что он не следует инстинктам, подобно простому природному существу, а в качестве члена умопостигаемого мира и свободного разумного существа кладет закон в определяющее основание своего поведения. Этим кантовская философия морали переходит в область религиозную: в своем качестве разумного существа человек принадлежит к царству абсолютной действительности, где Бог является законодателем и главою. Нравственный закон, познаваемый челове-

ком в себе, и есть настоящий мировой закон, моральный же порядок есть порядок действительности в себе, божественный миропорядок.

Таковы положения кантовской философии морали, которые — с многочисленными отступлениями в деталях — еще и теперь считаются окончательной конструкцией нравственного мира.

Как охотно я ни признаю ее исторические заслуги, как ни необходимо было ввиду грозившей опасности вырождения морали в сторону слащаво-гедонистического восхваления добродетели восстановить во всей их строгости понятия долга и нравственного закона, все же я не могу считать для себя убедительным то положение, будто в кантовской этике мы обладаем совершенным познанием сущности и происхождения долга или последним обоснованием обязательности нравственного закона. Наоборот, в главных своих чертах она представляется мне научно несостоятельной формой этики; подобно естественному праву, являющемуся ее сопроводителем, она отмечена печатью индивидуалистически-рационалистического образа мышления XVIII века, от которого, впрочем, Кант вообще не мог совершенно освободиться. Философия и наука XIX века вышли во всех гуманитарных дисциплинах из рамок этого способа рассмотрения; то же произошло и в учении о нравственности. Двумя характерными чертами отличается этика настоящего времени как от прежнего догматически-теологического понимания, так и от догматически-рационалистической философии XVII и XVIII веков, и в этом ее превосходство над ними: в то время как та была неисторична и индивидуалистична, она *историко-генетична и социально-телеологична*.

Резче всего это различие проявляется в понимании права, поэтому я с него и начинаю. XVIII столетие — этот век «естественного права» — было убеждено в возможности выведения и развития из природы самого разума системы абсолютно общих и вечно обязательных правовых положений; это разумное или естественное право противопоставлялось позитивному праву в качестве высшего, абсолютно обязательного, и во имя разума требовалось уничтожение противоречащих ему течений права, являющихся-де лишь заблуждениями, вытекающими из произвола, насилия или невежества. XIX же столетие считает этот «разум» ничем иным, как субъективно обусловленными и отнюдь не совпадающими с самими с собой размышлениями философов естественного права о том, что, по крайнему разумению каждого из них, должно быть правом. К тому же исторический анализ привел к убеждению, что в исторических процессах всегда проявляется нечто вроде «объективного разума» — присущий им созидательный принцип. Этот разум, который вытекает не из субъективного рефлектирующего мышления отдельных лиц, а предшествует ему и делает его возможным, тот же разум, который проявляется в творчестве языка и более

примитивно выявляется в инстинктах, создал и в праве и в государственных и социальных порядках целесообразные объективно «разумные» организации, в которых исторические особи сохраняются так же, как сохраняются естественные особи при помощи своих органов и их функций; подобно тому, как эти последние (естественные особи) не измышляют своих организаций, бывая раньше самих себя, а создают их с объективной, но бессознательной разумностью, так и образования исторической жизни выливаются в формы и творят свои организации бессознательно, но следуя все же внутренней телеологической необходимости.

Вот те мысли, в которых «историческая школа права» совпадает с гегелевской философией. Пред общей наукой о праве, философией права, предстала, таким образом, следующая задача: не делать право, как это пыталось делать старое естественное право – вещь совершенно невозможная, ибо право органически «растет» как продукт исторической жизни, – а понять его в его исторической необходимости, сиречь в его объективной разумности. Тем самым падает и то представление о системе общих и вечно обязательных правовых норм, искомых или якобы найденных естественным правом: существует только специальное право, обусловленное национальностью, жизненной обстановкой, фазой развития исторической жизни. Точно так же не существует и вечно обязательного права: всякое право эволюционирует вместе с эволюцией исторической жизни.

В течение последней трети XIX столетия этот исторический метод нашел себе новое общее основание в историко-эволюционной биологии; согласно ему социальные образования представляют собою нечто вроде сверхорганизмов над организмами индивидуальными, из которых они состоят, подобно тому, как эти, в свою очередь, состоят из элементарных организмов, клеточек; формы исторической жизни являются поэтому частным случаем всеобщего развития жизни, а ее имманентная целесообразность – лишь рассеянная форма целесообразности, свойственная всем органическим образованиям; социально-телеологическое понимание и истолкование ее является-де поэтому единственно необходимой формой ее научного объяснения.

Под теми же влияниями, под которыми в XIX столетии произошло превращение старого естественного права с его косными нормами в социально-телеологическую философию права, произошло и превращение старой рационалистической нормативной морали в *историко-генетическую и социально-телеологическую этику*. Прежде всего она появляется в форме умозрительного эволюционизма гегелевской системы, затем, в последней трети столетия, под влиянием новейших биогенетических воззрений – в форме эмпирического эволюционизма, путь которо-

го может быть обозначен именами Ч. Дарвина, Г. Спенсера и В. Вундта. Обычай, нравственность, система объективной моральности — все это рассматривается, подобно праву, как продукт и функция не индивидуума как такового или его «разума», а общего разума, имманентного социальным образованиям исторической жизни; отдельная личность участвует в обычае и нравственности так же, как и в языке и вере. Правда, нравственное как субъективная определенность воли принадлежит отдельной жизни как таковой но эта субъективная нравственность не поддается объяснению без сведения к объективной нравственности, выражающейся в обычаях и праве, в нравственных требованиях и суждениях, воззрениях и идеалах целого; ставший историческим народный этос — вот тот источник, откуда вытекает субъективная нравственность.

Исходя из этого основного воззрения, мы можем следующим образом развить понятия учения о долге. Явление долженствования, этот изначальный феномен нравственного в противоположность к волеию, выводится из отношения индивидуума к социальному целому, собственной воли — к общей воле. Оно возникает тогда, когда склонности, например, чувственные природные инстинкты, стремятся направить наше поведение в сторону, противоположную нормам объективной нравственности. Ты не должен! — заявляют склонности, обычай и действующее нравственное суждение, мешая ей проявиться; либо служат ей импульсом, заявляя: ты должен; либо, наконец, после совершенного поступка: ты должен был бы или ты не должен был — укор или наказание. Совесть — эта функция, при помощи которой отдельная личность контролирует свое поведение объективной нравственностью, — оказывается, по рассмотрении ее с этой точки зрения, знанием отдельной личности объективной нравственности и своего внутреннего отношения к ней. Долг же — по форме своей — есть чувство обязательности действовать всегда и везде так, как того требует объективная нравственность, не считаясь со случайными склонностями собственной воли; по содержанию своему долг есть совокупность того, что в обществе действует и признано как обычай и право.

Обычай и право, составляющие в своем первоначальном единстве объективную нравственность, приводят нас, однако, при историко-генетическом их рассмотрении к следующей дальнейшей связи. По форме и функциям своим они играют в человеческой жизни ту же роль, что и *инстинкты* в подчеловеческой жизни. Инстинкты — это выработанные в жизни вида, передаваемые по наследственности наряду с психофизическими способностями, непосредственно заложенные в индивидууме волевые определенности, побуждающие выполнять целесообразные, сохраняющие жизнь вида и особи действия; при этом субъективное

мышление может не предвосхищать успеха и не знать о видовой всеобщности волевой определенности. Человеческий обычай тем отличается от животных инстинктов, которые, впрочем, отнюдь не отсутствуют и в человеческой жизни, что человек, благодаря своей вышеразвитой жизни представления, знает, что обычай есть всеобщая волевая определенность в рамках социального целого, и тем, что он, благодаря своей вышеразвитой произвольной воле, находится к нему в более свободных отношениях: обычай определяет его проявления не с присущей инстинктам непосредственностью и уверенностью — он противостоит им, сохраняя возможность свободного одобрения или отклонения. Зато обычай тем подобен инстинкту, что носителем и того и другого является не индивидуум, а общественное целое, что обычай определяет жизнедеятельность в смысле сохранения общественного целого и индивидуума, и, наконец, тем, что индивидуум не знает значения обычая для сохранения жизни и испытывает его как абсолютное или беспричинное требование, как «категорический императив».

Область, в которой преимущественно доминируют обычай и право, есть не жизнь отдельного человека как таковая, а социальная жизнь со всем бесконечным разнообразием отношений, существующих здесь между отдельными личностями. Регулирование интересубъективных отношений — вот, собственно, к чему сводятся функции объективной нравственности. Так, отношение полов между собою, регулируемое в жизни ниже человеческой исключительно инстинктами, у человека не предоставляется только инстинкту (последний, понятно, остается естественной базой отношения), а ставится под контроль обычая и права; формы сближения, завлечения, воспринимания, связи и примыкающие к ним формы совместного существования, разделения и труда, право женщины — все это вперед намечено обычаем и отчасти правом. То же самое можно сказать и об отношении родителей к детям, детей — к родителям и вообще к взрослым. Точно так же определяются обычаем и правом отношения между членами рода или клана, отношения между высшими и низшими, а также отношения к чужим и врагам; наконец, еще одна важная область: отношение живых к мертвым и — что тесно с этим связано — отношение людей к богам. Содержание предписываемого правом и обычаем отдельной личности во всех этих жизненных отношениях бесконечно разнообразно, но нигде отдельная личность не предоставлена своему собственному произволу и выбору при решении жизненных задач: всегда право и обычай намечают тот путь, на котором одним возможно правильное, «нравственное» решение.

Таковы факты. Их *значение* представляется социально-телеологической философии в следующем свете. Прежде всего, что касается значе-

ния права и обычая для общественного целого, то оно, очевидно, заключается в том, что между произвольно действующими существами становятся возможными жизненная общность и сотрудничество в прочных социальных союзах исключительно благодаря всеобщим, определяющим поведение всех, нормам. То обстоятельство, что отношения отдельных личностей определяются обычаями и правовыми законами так, как будто они были законами природы, — это обстоятельство говорим мы, влечет за собой водворение в жизни чего-то вроде естественной закономерности. Последнее же, в свою очередь, только и делает возможным предвидение и приспособление, систематическое поведение и планомерное сотрудничество. Если уверенные действия относительно природы предполагают естественную закономерность или по крайней мере известную регулярность в процессах природы, то социальная деятельность возможна только благодаря тому, что известная закономерность регулирует произвольные действия отдельных личностей. Из этого следует, что только благодаря обычаю и праву вообще возможна человеческая жизнь: человеческая духовная жизнь может достигнуть расцвета лишь в сообществе, в прочном замкнутом сообществе совместно живущих и в преемственном сообществе поколений в рамках исторического жизненного процесса.

Если обычай и право являются, таким образом, тем условием, которое одно и делает возможной человеческую жизнь, то их значение для жизни отдельной личности может быть рассмотрено еще со следующих точек зрения. Прежде всего они, подобно всем упроченным привычкам, механизмируют поведение и тем самым обеспечивают и повышают эффект; отдельному человеку не приходится в каждом отдельном случае, взвешивая и выбирая, отыскивать решение жизненной задачи; его путь в целом намечен заранее, поведение схематизировано и тем самым облегчено и упрочено. Вместе с тем поведение, вырабатываемое в соответствии с обычаем, в целом будет и наиболее целесообразным, при данных условиях наиболее способствующим сохранению жизни отдельной личности. Подобно тому, как инстинкты содержат гарантию гармоничного соответствия условиям жизни вида (жизнеразрушительные инстинкты разрушили бы жизнь, и тем самым и себя), так и обычаи — дурные, губительные, разрушительные обычаи — должны были бы привести к уничтожению социального союза, а тем самым — и к уничтожению самих себя. Предположим, что обычаи и право, регулирующие семейную жизнь и воспитание, не соответствовали бы жизненным условиям народа. Такое положение привело бы к их собственному уничтожению: дурное воспитание повлекло бы за собой вымирание исторической формы жизни, поддерживаемой именно данным воспитанием, а дурной строй взаимоотношений полов привел бы к отмиранию и физической жизненной формы.

Новый биологический анализ приводит нас, таким образом, к тому же выводу, к которому пришел Гегель при своем анализе истории: действительность разумна. Это, конечно, не исключает изменений; если действительное само по себе изменчиво, то вместе с ним изменяется и разумное. И так может случиться и даже всегда будет так, что обычай и право, коренясь в прошлом, остаются позади требования нового настоящего и нуждаются в приспособлении. Это, однако, не мешает тому, чтобы в целом действительная нравственность, как она выражена в обычаях и праве социального целого, соответствовала условиям жизни и была, стало быть, разумна. Задачей философии права и морали было бы, значит, познание объективного разума в обычаях и праве, а не водворение разума в жизнь; такова ведь, в сущности, и задача физиолога — отыскивать разум в системах органов и их естественных функциях или эстетика — познавать разум и внутреннюю целесообразность в произведениях искусства.

Was erst, nachdem Jahrtausende verflossen
Die alternde Vernunft erfand,
Lag im Symbol des Schönen und des Grossen
Vorausgeoffenbaret dem kindlichen Verstand*.

Можно воспользоваться этим стихом Шиллера и сказать: то, что создано человечеством нравственно доброго и прекрасного без размышления, выставляется философом морали в свете рефлектирующего познания. Но если философ обладает и способностью проникать в настоящее и волей к будущему, то он выйдет за рамки действующего в нравственно-правовых воззрениях и институтах и будет чувствовать себя призванным расчищать дорогу будущему; при этом он, конечно, достигнет этого не путем презрения прошлого и его плодов, путем ставшего в наше время знаменитым метода «переоценки всех ценностей», а разумно примыкая к прошлому и тщательно культивируя семена будущего, кроющиеся в нем.

В заключение этого обзора еще одно замечание о *значении и проявлении* совести. Вышеизложенным оно уже дано: для живых существ, в которых природная воля возвысилась в волю произвольную, совесть является необходимым органом. Контролируя поведение отдельной личности при помощи заложенного в обычаях и праве видового опыта, касающегося допустимого или губительного, совесть по возможности ограждает жизнь от губительных заблуждений произвола. Она удерживает каждого человека при решении им своих жизненных задач на проторенной дороге, испытанной тысячелетиями, и мешает ему выбирать пути непрохо-

* То, что по истечении тысячелетий измыслил стареющий разум, было предвосхищено откровением младенческого ума в символе прекрасного и великого.

димые. Она удерживает от разрушительных превышений и вторжений в жизнь окружающего и предупреждает, таким образом, возникновение губельных, жизнеразрушительных конфликтов. Она поддерживает в воле гармонию с самой собой и с общей волей, в результате — внутренний мир и мир с окружающей жизненной обстановкой. Обратный опыт только подтверждает эти рассуждения. Потеря совести как органа саморегулирования, встречающаяся при легкомысленном либертинизме или моральном нигилизме, или изначальное отсутствие совести, встречающееся при моральном идиотизме, влекут за собой самые тяжелые жизненарушения; они ведут к господству диссолютных инстинктов над жизнью, конфликтам с окружающей обстановкой и обычно заканчиваются исторжением из человеческого жизненного сообщества, нередко даже прекращением жизни, лишенной ценности, при помощи самоубийства.

Тем самым определено и *происхождение* совести. Инстинкты приходится рассматривать как примитивное естественное основание; и действительно, во многих пунктах они довольно ясно просвечиваются в качестве таковых, например, в родительской любви или в ревности, чем обеспечивается исключительность половых отношений. Происхождение совести берет свое начало в развитии социальных инстинктов по направлению к рефлекторному, знакомому с обычаем человеческо-историческому самосознанию. Ближайшей предпосылкой этого развития является вышеотмеченная интеллигентность, охватывающая при посредстве размышляющего объективного знания человеческое «я» и его окружающее. При возвышении обычая к сознанию и доведении его к размышляющему познанию особенно крупную роль играют следующие моменты. Прежде всего, воспитание: с первого же дня жизни оно втягивает подрастающих в жизненные формы племени, и очень скоро оно начинает запечатлевать в представлении и обычаи и право, действуя при помощи заповедей и приговоров: так-де нужно, так нельзя поступать, так ладно, хорошо, красиво, а этак — дурно, безобразно, презренно. Язык, в свою очередь, запечатлевает в каждом слове приговоры, которые в нем запечатлены; значение слова и оценка всюду сведены к одному и тому же: ложь, хитрость, трусость отмечены плохим баллом, честность, верность, храбрость — хорошим. Затем воспитание оказывает свое влияние и при посредстве общества, которое сопровождает похвалой или порицанием каждый шаг своих членов, а в качестве организованного гражданского сообщества оно прибегает и к принуждению и наказанию в целях внушения своего приговора. Наконец, совесть достигает своей последней формы в связи с религиозными представлениями: боги-де стоят на страже права и обычаев, окружают любовью того, кто остается на прямом пути, и ненавидят грешника, преследуя его наказаниями, которые простираются за настоящую жизнь. Обычай и право получают

трансцендентное, или космическое, значение, возвышающееся над человеческим произволом и человеческими установлениями, они превращаются в основопорядок действительности. В совести своей человек полагает себя обладающим глубочайшим познанием сущности и смысла этой самой действительности; в ее голосе он слышит голос вечной справедливости.

Так открывается возможность нового и высшего развития совести — *индивидуальной совести*, эмансипирующейся от обычая и объективной нравственности. На высшей ступени развития религиозно-нравственной жизни она выступает в качестве весьма значительного момента исторической жизни. Всякое прогрессивное развитие протекает следующим образом. В отдельных возвышенно настроенных душах возникает идея высшего и более чистого строя жизни, в противовес к господствующим формам жизни и принятым жизненным ценностям. Этот новый идеал жизни становится масштабом ценности как для жизни извне, так и для собственного поведения. Мы имеем здесь дело с формой индивидуальной совести, сознающей свой антагонизм к всеобщей совести и тем не менее не сомневающейся в себе. Наоборот, именно благодаря этому антагонизму растет и крепнет уверенность в особом назначении, индивидуальной миссии, состоящей в том, чтобы проповедовать «новую справедливость» и возвещать о конце ныне господствующей. Мужество, необходимое для такой огромной важности дела, и сила для его выполнения вытекают из уверенности в том, что это делается не во имя мелкого, субъективного, случайного «я», а во имя и по поручению высшей власти, что возвещается справедливость Божья в противовес к праву и установлениям человеческим. Проповедь Иисуса является грандиознейшим примером подобной переоценки нравственных требований во имя идеи высшей нравственности, божественной справедливости.

III. Антагонизм между формальной и телеологической философией морали

В этой главе я намерен поговорить о том принципиальном антагонизме в конструкции нравственного мира, который проходит через всю историю философии и который можно изобразить в виде антагонизма воззрений на отношения, существующие между нравственными нормами и целями, между обязанностями и благами. Правда, вышеизложенные нами соображения уже дают решение этого вопроса, но так как этот вопрос в настоящее время занимает центральное место в спорах, то нам кажется уместным остановиться на нем более подробно.

Формальная философия морали, как она представлена Кантовской метафизикой нравов, отклоняет какую бы то ни было внутреннюю связь между

нравственными нормами и благами, в частности — связь, согласно которой обязательность нравственного закона или обязательная сила норм основана на их отношении к благам или материальным целям воли. Нравственный закон — не устаёт Кант утверждать — обязателен безусловно, «практические» нормы суть «категорические» императивы, а не «гипотетические», каковыми являются все без исключения технические нормы, которые содержат всегда лишь высказывания о том, что нужно делать, если желают достигнуть определенной цели. Все попытки выведения необходимости нравственных норм из достижимой при посредстве поведения цели необходимо ведут, как утверждает Кант, в конечном счете к учению Эпикура, ибо «блаженство» есть единственно возможная цель воли чувственного существа, каким является человек. Но «эвдемонизм» — продолжает он — превращающий нравственность в простое средство удовлетворения наклонностей, тем самым разрушает ее в корне; тем самым он упраздняет всякое различие между добром и злом и вместо него устанавливает различие между умным и неумным. Подобная мораль ума стоит в непримиримом противоречии с неподкупным нравственным суждением; поступки бывают добрыми и дурными — это каждому подсказывает беспристрастное, никакими софистическими теориями не спутанное нравственное сознание, не считающееся ни с какими результатами, целями или благами, и определяемое исключительно формой волевой определенности. Лишь впоследствии, в «теологии морали», пристегнутой к «критике практического разума» под заглавием «Диалектика», создается внешняя связь между ценностями нормативными и целевыми ценностями; совершается это при помощи понятия «достоинства» быть блаженным: практический ум не может не хотеть, чтоб добродетельный человек, ставший достойным блаженства, достиг его, но так как оно само не является как следствие добродетели, то в образующийся здесь пробел вставляются известные постулаты: Бог — посредник между добродетелью и блаженством.

В противоположность этому кантовскому пониманию, имеющему, впрочем, сильное подкрепление в обычном представлении, телеологическая философия морали допускает внутреннюю связь между нравственным законом и высшим благом, между нормальными ценностями и целевыми. Она утверждает и стремится доказать следующее. Во-первых, что выполнение нравственного закона произвольно действующими существами ведет к осуществлению «высшего блага», пренебрежение же закона ведет к уничтожению «высшего блага». При этом она вместе с Аристотелем усматривает высшее благо в «совершенстве», а не в удовольствии или блаженстве, как то утверждает Кант, связывающий телеологический взгляд с учением об удовольствии для того, чтобы при помощи противодействия, оказываемого этому учению, тем легче преодолеть телео-

логическую точку зрения. Во-вторых, последняя утверждает, что именно на этом отношении между нравственными нормами и высшим благом и покоится их *объективная* обязательность: нравственный закон, как и суббота — для жизни и, в частности, жизни совершенной, а не жизнь — для нравственного закона.

Историко-эволюционная точка зрения может, как сказано, стать только на сторону телеологического понимания: право, как и обычай, она будет выводить из их отношений к существенным благам жизни отдельной личности и жизни целого и на этом обосновывать их обязательность. Ближайшую задачу философии морали она будет усматривать именно в социально-телеологическом объяснении или обосновании объективной нравственности. Если бы нравственные заповеди не служили условиями внутреннего совершенствования жизни, то они воистину оставались бы чем-то таким же необъяснимым, как и в кантовской философии морали, простыми абсолютными императивами, которые доносятся к нам подобно голосу из потустороннего мира в мир эмпирически-исторической жизни.

Если стремиться понять, а не, как принято, только возражать или осмеивать, то ближайшим требованием будет выяснить себе: что составляет предмет утверждения и что не составляет его. Противники телеологического взгляда нередко с большой обстоятельностью опровергают то, чего никто не утверждал. Телеологическая философия морали отказывается не от всего, что утверждает формальная; ее описание нравственного, как *субъективного* переживания, совершенно совпадает с описанием формальной философии морали: бывает-де так, что отдельная личность испытывает долг как безусловное, а не обусловленное целью требование, но бывает и так, что моральная ценность личности заключается в образе мыслей, т. е. в форме волевой определенности: в уважении к признанной безусловно внутренне обязательной норме, нравственному закону. Но исследование нравственного этим ведь не исчерпывается. Телеологическая этика делает самые эти нормы предметом дальнейшего дополнительного исследования. И здесь она утверждает, во-первых, что эти нормы, которыми отдельная личность определяет свою волю, вытекают не из «практического» разума, т. е. из формы логического мышления, поскольку оно применяется к поведению, а из объективной системы обычаев социального целого, как то устанавливается и антропо-этнографическим исследованием; то, что в одном месте признается и строго соблюдается как нравственная норма, например, кровавая месть или моногамия, то в другом месте не испытывается как долг и даже признается бессмысленным или проклятым. Далее она утверждает, что право и обычаи находятся в известном взаимоотношении с сохранением исторической жизни, их породившей, что институты семьи, полового союза,

государства с их нравственно-правовыми нормами являются условиями сохранения и повышения жизни этого союза и его членов. Наконец, в-третьих, что объективная обязательность этих порядков и норм зиждется на том обстоятельстве, что они влияют жизнесохраняюще или, лучше, что они-то только и делают возможной человеческую, историческую, вообще духовную жизнь; священность права и обычная [жизнь], представляющаяся в субъективном ощущении абсолютной и беспричинной, оказывается при объективном рассмотрении условной и обоснованной.

Исходя из другой точки зрения, мы можем ту же самую мысль выразить следующей формулой: добродетели хороши или ценны потому, что они влияют в смысле сохранения и повышения человеческой жизни, пороки дурны потому, что они влекут за собой губительные последствия. Честность хороша, ибо она поддерживает и укрепляет доверие, без которого не может быть никакого общения и никакой жизнеобщности, т. е. никакой человеческой жизни; лживость, наоборот, дурна потому, что она не только в каждом отдельном случае причиняет смятение и неприятности, но и вообще подкапывает доверие между людьми. Точно так же умеренность и самообладание хороши, ибо они влияют жизнесохраняюще; неумеренность, распутство и невоздержность дурны, ибо они унижают и разрушают собственную жизнь и, кроме того, переносят свое разрушительное влияние и на чужую жизнь, и вместе с тем ведут к вырождению рода в потомках.

Итак: поступки и свойства воли, объективно рассмотренные, хороши или дурны в зависимости от влияния, которое от них исходит на собственную жизнь и на жизненную обстановку действующих лиц. Если б человеческие воление и поведение не влекли за собой никаких следствий, то и об оценке не было бы никакой речи; и если б доброжелательство и честность, по природе своей, влияли жизнеразрушительно, а черствый эгоизм и лживость — жизнесохраняюще и жизнеповышающе, то и их оценка была бы обратной.

Такова объективная сторона анализа. При этом — снова повторяю — остается относительно от нее независимой другая, субъективная сторона. Суждение о личности поступающего и ее моральной ценности распространяется прежде всего на «образ мыслей», т. е. на отношение волевого решения к собственному нравственному суждению. При этом важно следующее: если волевое решение принято под влиянием сознания нравственной обязательности, то проявляющаяся в поступке воля будет волей моральной независимо от того, каковы поступок и его объективная ценность. Австралиец, который, исполняя испытываемый им как безусловно обязательный долг кровавой мести, убивает первого встречного из племени убийцы, поступает «нравственно», каково бы ни было наше суж-

дение о самом обычае и его ценности. Или возьмем более близкий нам пример — политическое убийство. Если кто-либо, движимый беззаветной любовью к своему народу и чувству нравственную необходимость, убивает человека, в котором он не может не видеть попиравателя права, губителя нравственности и разрушителя благосостояния его народа, то, ввиду его намерения, его можно оправдать, — ибо тот, кто поступает так, как повелевает его совесть, не считаясь с собственными шкурными интересами, поступает формально нравственно: собственная совесть в этом намерении является последней инстанцией. Иное дело — суждение относительно объективной ценности такого поступка вообще. Этот вопрос разрешается не в зависимости от образа мыслей человека, совершившего поступок, а в зависимости от следствий, которые такой поступок может иметь для человеческого жизненного строя.

И, конечно, в данном случае придется, рассуждая вообще, признать политическое убийство объективно недопустимым, ибо лежащее в природе его влияние — это упразднение правомерного состояния и нарушение общественного спокойствия, и, поскольку это ему дано, оно возвращает людей к состоянию войны всех против всех. Эти последствия политического убийства не зависят от добрых намерений совершающего его создать лучшее правовое положение; как ни полно недостатков существующий правовой строй, в качестве начала выхода из простого состояния насилия он все же может претендовать на уважение.

В высшей степени важно вполне выяснить себе этот пункт. До тех пор пока не различаются эти две стороны нравственного оценивающего суждения и не признана их относительная независимость друг от друга, до тех пор нельзя предвидеть и конца непрерывным спорам между формальной и телеологической философией морали. Формальная философия морали обвиняет телеологическую и борется против нее, как против «морали успеха»: она-де ценность поведения ставит в зависимость не от образа мыслей, а от его «успеха», несмотря на громкий протест нравственного сознания. И телеологическая мораль не сможет избавиться от этого упрека до тех пор, пока она не признает права формальной морали в смысле субъективной оценки. Только когда это произойдет, она сможет требовать и ожидать признания истинности своего взгляда в смысле объективной оценки.

Взгляд, к которому мы теперь пришли, можно выразить следующим образом. В хорошее поведение входят два момента: момент субъективный (добрый образ мыслей или добросовестность действующего) и момент объективный (правильность поведения). Первый момент определяется исключительно личным убеждением действующего лица в нравственной необходимости такого поведения. Второй момент определяется

объективно: правильным будет то поведение, которое лежит по направлению к высшему благу, совершенному строю человеческой жизни. Оба момента вместе дают нравственное совершенство; делать правильное без доброй воли будет простой легальностью и не будет обладать никакой собственно нравственной ценностью, но точно так же и наоборот: один лишь добрый образ мыслей не обеспечивает еще правильность поведения; из «добрых побуждений» были совершены самые ужасные преступления; все фанатики действовали без «злой воли» — как Робеспьер, так и Торквемада, и я не сомневаюсь в том, что среди политических убийц всех времен многие представляют собою истинных мучеников долга. Кроме «доброй совести», стало быть, должна быть и «правильная» совесть.

Итак, собственной задачей философии морали является изложение содержания «правильно» определенной совести и обнаружение его практической необходимости. «Добрая» совесть дана самой своей формой (субъективное убеждение действующего лица), и об этом нечего более сказать. Если бы этика не преследовала никаких других целей, кроме определения субъективных форм добра и зла, то всю ее можно было бы изложить на одной строке. Но ни одна этика этим не ограничивалась, ни даже кантовская этика. Она также определяет поведение по его содержанию при помощи отдельных норм или предписывает ему определенные, по содержанию, обязанности, как-то: не говорить неправды, не утаивать вкладов, активно добиваться счастья своего ближнего, работать в направлении собственного совершенствования. Но вместо выведения этого требования из определенной по содержанию идеи высшего блага она бьется над странными логическими фокусами и стремится показать при их помощи, что всякое разумное существо, будь то человеческое или нечеловеческое, обязательно должно иметь это содержание совести и не может иметь другого потому-де, что только оно одно подходит под форму общеобязательности, между тем как всякое другое носит в себе внутреннее противоречие; вместе с тем эта этика утверждает, что никогда никто не может сомневаться в каждом отдельном случае относительно того, что повелевает долг. Всем этим попыткам и утверждениям так очевидно противоречат факты, что невозможность выведения объективного содержания нравственности из субъективных форм не может быть убедительнее доказана, как именно на тщетных попытках Канта.

Правда, возможно и субъективную моральность необходимо вывести с точки зрения объективного рассмотрения, т. е. в зависимости от ее отношения к высшему благу. «Добросовестность», в чем, с точки зрения субъективной, состоит сущность моральности, объективно лучше бессовестного поведения, потому что совесть прежде всего определяется обычаем и правом и постольку, согласно предыдущему изложению, регулирует

ет поведение в смысле сохранения общей жизни и жизни собственной. Рассудительная воля, определяющая положениями свое поведение, будет и формально превосходить определяемую одними лишь инстинктами и склонностями волю, которая, собственно говоря, равносильна возвращению к дочеловеческой ступени развития.

Во избежание возможных недоумений и возражений я присовокупляю следующее. Нами уже было отмечено, что для нравственности в субъективном смысле не требуется знание последней цели; она дана уже простым фактом сознания моральной необходимости, независимо от того, как создается это сознание — в форме ли подчинения категорическому императиву практического разума, или божественной заповеди (предполагается, что и то и другое признается имеющим внутреннее право на существование само по себе), или в форме подчинения необходимому требованию — с точки зрения высшего блага. Существенно важна во всех случаях лишь уверенность действующего лица во внутренне признанной обязательности. Это, однако, не означает требования постоянной наличности этой обязательности в сознании, тем менее требуется, чтоб она сопровождалась сознанием своей противоположности естественным склонностям; только в критических случаях проявляется такое определенное сознание. При нормальном течении жизни поведение руководствуется ближайшими определенными целями и ограничивается превратившимися в привычку нормами всеобщей морали. Относительно философа-моралиста можно сказать то же самое. Тот, кто обосновывает обязательность обычая и права последней целью, регулирует свое поведение в каждом отдельном случае, не высчитывая эффекта относительно последней цели, а, подобно прочим смертным, исходя из совести или из общих положений о том, что красиво, хорошо и нравственно необходимо. Уже хотя бы по одному тому, что ввиду неподдающегося учету всех влияний в каждом отдельном случае никогда невозможно произвести чистого расчета (так, в общем, мы отлично видим, что правда и честные поступки имеют тенденцию влиять в сторону сохранения и упрочения человеческих жизненных условий, а ложь и нечестность — в сторону их разрушения, часто даже можем вскрыть это их действие *in concreto*), но никогда мы не бываем в состоянии высчитать в каждом отдельном случае сумму их влияний. Поэтому мы регулируем свое поведение всеобщими правилами подобно тому, как физиолог по примеру всех людей регулирует свою индивидуальную диететику общими правилами и переживаемыми настроениями, а не высчитывает каждый раз, может ли он сегодня спать или работать на час дольше, может ли съесть куском больше или выпить лишний стакан. Отрицается ли тем самым всякое значение за этикой, всякое практическое, по крайней мере, значение при руководстве жизнью? Я этого не думаю. Прежде всего как относительно-

но этики, так и относительно физиологии для мыслящего существа ценно понимать внутреннюю необходимость давно установившейся практики. Затем, как здесь, так и там понимание придает уверенность практическому поведению, укрепляет его против колеблющихся похотей и склонностей и главным образом дает ему силу сопротивления резонирующей софистике, которая в качестве сопроводительного явления «просвещения», либертинистического просвещения в общей жизни и отдельной, образует такую большую опасность для постоянного образа жизни и нравственной устойчивости. В Греции наука этики и была первоначально создана в целях борьбы с подобными софизмами. Против тезиса либертинистического просвещения — правильное и неправильное, добро и зло определяются исключительно случайным положением (νοῦς или Θεοί) — Платон, а за ним и Аристотель, выставили другой тезис: и то и другое определяется природой вещей, природой самого человека; нравственные законы суть естественные законы человеческого существа. Нет ни одной эпохи, когда не выступали бы подобные софистикации, когда презрение к морали, филистерской морали, стадной морали не проповедывалось бы в качестве самоновейшей и грандиознейшей мудрости. Против этой отравляющей софистики нет более действенного противоядия, как скромное уразумение, что моральные законы действительно не что иное, как научные формулировки порядков и норм, созданных первоначально целестремительной жизненной волей с бессознательной целесообразностью, порядков и норм, в которых процветает человеческая жизнь и она по возможности защищена от сотрясений; что они естественные законы здоровой жизни в том же смысле, как и предписания медицинской диететики, которые ничего не выражают, кроме условий физического здоровья. Они вытекают не из произвола, сверхземного или земного — социального, а являются выражением необходимых естественных отношений между человеческим поведением и целью, установленной природой человеческого существа.

Наконец, я остановлюсь еще на одном пункте. Формальная философия морали — по крайней мере в том виде, какой ей придан Кантом, — зиждется на том, что отдельные моральные законы, все без исключения, — обязательные нормы, так что попрание хотя бы одной из этих норм при всех обстоятельствах безнравственно. Этим она попадает в непримиримые конфликты не только с фактическим поведением, но и с суждением неподкупной совести, которую никогда нельзя убедить, например, в том, что всякое сознательно лживое высказывание при всех обстоятельствах — безнравственное и уничтожающее человеческое достоинство действие. Телеологическая же философия морали в состоянии понять эти факты при помощи своих принципов. Согласно ей существует лишь абсолютно всеобщая нравственная норма: никогда не поступать против недвусмысленного сознания

нравственной необходимости. Все же конкретные нормы суть не юридические нормы, которым отдельные факты следует подчинять при помощи логического метода подчинения, а общие правила вроде медицинских предписаний, которые допускают и требуют приспособления к особым условиям. Впрочем, характер правовых норм ведь тоже таков, что они должны применяться к своеобразию каждого отдельного случая, а иногда даже в исключительных случаях оставляют лазейку, как в так называемом праве крайней необходимости: если, например, угрожающая жизни и здоровью опасность не может быть избегнута без попрания чужого права, то косная формула уступает свое место и допускает исключение; правовой строй как бы вспоминает, что он существует ради жизни, а не жизнь ради правового строя: *jus ars boni et aequi**. То же самое и нормы морали: нужны не косные, обязательные без исключения законы с добавлением — *fiat lex, pereat mundus****, а формулы, облегчающие нахождение необходимого в данном случае поведения. Кто, согласно Канту, превращает их в абсолютные, недопускающие исключения законы, попадает в непримиримый конфликт с фактами нравственной жизни. Ему придется сказать: если человек для спасения чужой жизни от гибельного крушения, или для ограждения чести покойника, возводя на себя напраслину, говорит неправду, то это «ложь», к которой нужно так же относиться, как если б он прибегнул к неправде в целях ограждения себя на чужой счет от выговора или наказания. Я не думаю, чтоб «святость» моральных заповедей выиграла от подобной косности, так же мало, как святость правовых законов выиграла бы от косного *fiat lex, pereat mundus*. Само собою разумеется, что необходима строгая самокритика, дабы софистика похоти или страха возмездия не были приняты за голос совести.

Все сказанное относится к антагонизму между формальной и телеологической моралью. Из него можно видеть, как неудобно и ошибочно противопоставлять их друг другу — как «мораль образа мыслей» и «мораль успешности». Ведь нет ни одной этики, которая была бы так слепа и так безбожна, что при оценке поведения совершенно исключала бы образ мысли, обращая исключительное внимание на успех: без сознательной, самое себя определяющей и оценивающей воли вообще не было бы никакой речи ни о поведении, ни о вменяемости, ни о морали и философии морали. Поучать телеологическую этику в этом отношении совершенно излишне. Она только не останавливается на субъективном состоянии действующего лица, но обращает внимание и на объективную сторону, на влияние челове-

* Правильно: *jus est ars boni et aequi* (лат.) — Право есть искусство добра и справедливости.

** Да свершится закон, хотя бы мир погиб.

ческого поведения на жизнетворчество и жизненные ценности. И только таким путем она полагает достигнуть настоящего понимания феноменов нравственной жизни как со стороны ее психологически-антропологической конструкции, так и со стороны ее значения для человеческой исторической жизни. Формальная же философия морали лишает этику присущих ей связей с действительностью и жизнью, ибо она либо приговорает ее к бесплодной скале простой формы «чистой воли», либо пытается установить «содержание воли», выжимая его всеми правдами и неправдами опять-таки из формы. Поэтому лозунгом этики должно быть не «назад к Канту!», а «наконец, долой Канта!». Нотабене: освобождение от Канта, теоретика-моралиста; совсем иное дело, каково его значение в качестве этической личности или морального проповедника.

В форме примечания я прибавляю еще следующее. Согласно нашему взгляду, вообще добро и благо, зло и страдание связаны между собой как причина и следствие: хорошие поступки влекут за собой для лица действующего и его окружающих следствия, испытываемые с чувством удовлетворения; дурные поступки вызывают чувство страдания, при этом нужно, конечно, иметь в виду не только ближайшие следствия, но и более отдаленные, равно как и то, что существуют не только чувственные, но и духовные ощущения блага и страдания. Но закон, связывающий добро и благо, зло и страдание, очевидно, допускает исключения; то обстоятельство, что мировой процесс часто попадает в противоречие с этим законом, с требованием справедливости, принадлежит к наиболее драматическим переживаниям человечества: подлец, лжец, лицемер часто благоденствуют, а человек честный, которому совесть не позволяет идти дурными путями, терпит невзгоды.

Стоит признать этот факт (а ни одна этика не может закрыть на это глаза), как возникает вопрос: как быть с этим? Можно, правда, заявить, что этика имеет дело с законами, не имеющими характера законов природы в строгом смысле этого, «с законами эмпирическими, формулирующими хотя и регулярное, но допускающими исключения, бывание, — совершенно так же, как и законы биологии. В жизни вообще имеет значение «обычное», *ὡς ἐπὶ τὸ πᾶν* Аристотеля. Но жало упомянутого противоречия этим не устраняется. Для его устранения можно избрать два пути: либо утверждать, что в конечном счете все же хороший благоденствует, а злой страдает, либо установить, что добро и благо, зло и страдание непосредственно тождественны в ощущении. К первому разрешению противоречия склоняется религия, ко второму — философия; первая ссылается на уравнение в будущем, вторая — на равенство в настоящем.

Ни один народ не был так сильно возмущен кажущейся несправедливостью мирового процесса, как израильский, основная моральная струк-

тура которого дана в понятиях «закон» и «справедливость»; во всей его литературе звучит патетическая жалоба на благоденствие безбожника и невзгоды праведного, и в Иове она достигает степени обвинения самого Господа Бога и его несправедливости. Решение, к которому на этой почве каждый раз подходит мышление, чтобы не впасть в отчаяние, следующее: в конечном счете наступает перелом, безбожник низвергается с вершины счастья, достигнутого мерзким путем, а праведник возвышается, и совершается это в настоящей жизни, ибо другой жизни не существует. Христианство принципиально сохраняет это решение, но переносит перелом в потусторонний мир: там, на последнем Суде, произойдет справедливое уравнение между моральной ценностью и жизненным жребием. Правда — нужно добавить — в действительном ощущении христианина это уравнение происходит раньше: он не только питается надеждой на блаженство, но и в настоящем чувствует себя под сенью благодати Божьей, независимо от внешних жизненных судеб и обстоятельств.

Мы приближаемся к решению этой проблемы в греческой философии, обосновывающей человеческое жизнеощущение непосредственно на жизненной ценности. Добрый, дельный, мудрый человек блажен ощущением собственной ценности, которую внешние судьбы не могут ни повысить, ни уменьшить; бытие означает больше, чем имение и значимость, действие — больше, чем совершение. И, наоборот, злой человек может избежать всего, что в виде наказания следует по пятам за его злостью, но никогда не избежать ему собственной злости и чувства собственной малоценности. Начиная с Платона, это является господствующей, основной чертой греческой философии морали: счастье дает не счастье, а собственная ценность, а так как повышение последней лежит исключительно во власти собственной воли, то человек является господином своей судьбы, и раскола или противоречия между достоинством и блаженством совсем не может быть.

Мышление нового времени колеблется между путями, проложенными греческим и христианским мышлением, приближаясь то к одному, то к другому. У философов, подобных Спинозе, мы наблюдаем возвращение греческого решения проблемы: мудр тот, кто живет, согласуясь с разумом, находя блаженство в наслаждении абсолютным познанием, независим от судьбы и свободен от колебаний аффектов. Кант, наоборот, остается ближе к христианскому решению: добродетельный человек, хотя и может обойтись без счастья, но практический разум считает уравнение между достоинством и блаженством, которое здесь недостижимо, необходимым и несомненным в иной жизни. Может быть, и впрямь в том стоическом утверждении кроется известное преувеличение: человек — не чистое разумное существо и не может себя сделать таким, хотя, конечно, разум много способствует преодолению аффектов. Во всяком случае, всегда будет жив импульс,

заставляющий считаться с трансцендентным уравнением, независимо от того, как его рисует себе представление: в виде ли чистого вечного чувства собственной ценности, которая по отпадении чувственной стороны остается единственной направляющей жизнь силой, либо в виде чувства остающихся влияний жизни — как добрых, так и дурных, либо, наконец, в виде реорганизации жизни в метапсихозе, определяемой нравственным выигрышем этой жизни. Гете также выражает подобные мысли в стихотворении, озаглавленном «Symbolum», бывшем также символом Карлейля:

Hier winden sich die Kronen
 In ewiger Stille,
 Die sollen mit Fülle
 Die Tätigen lohnen!
 Wir heißen euch hoffen.

IV. Учение о долге и добродетели

Настоящий очерк учения о принципах не может, разумеется, ставить себе задачей подробное изложение учения о долге и добродетели. Но набросать схему мы все же считаем возможным.

Систему *обязанностей* следует выводить из задачи, возникающей пред нравственной волей из ее отношений к высшему благу. Различаются две группы обязанностей: индивидуалистические и социальные; первые вытекают из задач, которые ставятся культурой собственной жизни, вторые — из задач, которые ставит жизнь с другими, жизнь сообществом, в тесном и широком смысле этого слова.

Добродетели суть отдельные стороны нравственной воли или черты характера, сообщающие ловкость при решении тех задач. Здесь также можно различать две группы: индивидуалистические и социальные добродетели; первые суть те нравственные силы, на обладании которыми зиждется правильное устройство собственной жизни, вторые — это силы, наловчающие решать задачи, выдвигаемые социальной жизнью.

Общей основной формой *индивидуалистических* обязанностей и добродетелей можно назвать *самообладание*. В качестве добродетели оно означает способность направлять собственную жизнь при помощи разумно-нравственной воли в сторону человеческого совершенства, независимо от природных инстинктов и эфффектов. Самообладание выливается в двух формах: в форме *умеренности* и в форме *храбрости*. Умеренность (ἐυχράτεια) означает способность сопротивления раздражениям удовольствия всякого рода, в особенности раздражениям, вытекающим из чувственных сфер, поскольку они наносят ущерб духовно-нравственной жизни. Храбрость

есть та же способность сопротивления всякого рода раздражениям неудовольствия и соответственным аффектациям страха и боязни опасности, борьбы, страданий, трудов — там, где перенесение и устойчивость требуются существенными жизненными задачами.

Общая формула, которой можно охватить социальные обязанности, предрешена задачей влиять на жизнь окружающего в смысле сохранения и повышения человеческой жизни; дана она также в ветхой заповеди: люби ближнего, как самого себя. Общей основной формой социальных добродетелей можно поэтому назвать *благоволение*. В нем мы опять-таки различаем две стороны, одну более отрицательную и другую положительную: *справедливость* и любовь к ближнему. Справедливость проявляется прежде всего в обычном самоограничении при преследовании собственных интересов из внимания к интересам окружающих людей. Далее она выражается в виде *чувства права*, вступающего вездешно за право и справедливость, и не только в смысле несовершения несправедливостей, но и, поскольку это ему возможно, в смысле недопущения его совершения кем-нибудь другим. Значение воли к праву, как противовеса воли к власти, заключается в том, что она создает возможность мирной жизни сообществом. Следствие несправедливости, не отделимое от ее природы, это вражда и война.

Любовь к ближнему — это обычное направление воли на сохранение и возвышение чужой жизни. Ее действие проявляется по отношению к отдельной личности, главным образом по отношению к наиболее близким личностям, переносится затем на весь свет, поскольку допускает сфера влияния, и на неразумные твари. Далее, действие ее проявляется относительно общин и союзов, к которым принадлежит данная личность, уже в качестве *социального чувства*, постоянно готового на услуги и жертвы целому. Ее значение состоит в том, что она возвышает чужую жизнь, обогащает собственную, завязывает и укрепляет узы симпатии и доверия, — поскольку охватывает круг ее влияния.

Для более подробного ознакомления с наметенным здесь я позволю себе отослать к своей «Системе этики». Здесь же мне хотелось бы в нескольких хотя бы словах коснуться вопроса об отношении обязанностей, вытекающих из задачи сохранения и культуры собственной жизни, к обязанности любви к ближнему и самопожертвования — если угодно, на вопросе об *эгоизме и альтруизме*.

Инстинкт самосохранения есть основной корень воли всех живых существ. У человека он выходит за рамки отдельного «я», ибо человек — исторически социальное живое существо, он чувствует себя членом объемлющего целого; его самосознание входит в общее сознание, в историческую жизнь социального целого. Благодаря этому его воля приобретает более широкое содержание; она стремится к жизни целого, желает

работать на пользу целого, и высшее содержание: жизни она полагает в том, чтобы, работая, борясь, создавая, трудиться на пользу целого. Эта деятельность на пользу целого может сознательно охватывать величайшие сферы, как, например, деятельность творческих душ, создающих своей нации или всему человечеству новые содержания жизни, новые порядки жизни и повышенные жизненные ценности; но она может точно так же иметь место и в самой тесной сфере в заботах и попечениях о доме, семье, детях, каковая деятельность также образует необходимое основание сохранения целого. Впрочем, ни одна жизнь не исключена всецело от непосредственного и сознательного самопожертвования на алтарь целого; в момент войны дана возможность самым осязательным образом положить собственную жизнь за сохранение целого.

Так с внутренней необходимостью совершается в человеческой жизни развитие и расширение изначального индивидуалистического инстинкта самосохранения вволю к самоутверждению социального и исторического целого; в отдельных случаях она выступает как воля к преданности объективным целям общей жизни, вплоть до самоупражнения и самопожертвования. При этом отдельная личность не испытывает чувства потери собственной ценности, а, наоборот, ощущает повышение и расширение собственной жизни от наполнения ее великим содержанием жизни общей, и в действительности оно так и обстоит: без восприятия общего в собственную жизнь последняя оставалась бы простым животным процессом. Та же жертва собственной жизнью ради жизни целого испытывается не как урон, а как высшее жизнеутверждение: смерть за великое дело являет собою самое гордое самосохранение личности, которая в момент смерти может себе сказать: *non omnis moriar**.

Таково нормальное развитие человеческой воли. Наряду с этим мы наблюдаем два отвращения в сторону, которые можно, пользуясь аристотелевской схемой, конструировать как слишком много и слишком мало социальной волевой определенности: эгоизм и беззаветность.

Под эгоизмом мы разумеем сужение воли до мелких интересов изолированного «я» при пренебрежении к интересам других, равно как к целям целого. Будучи естественным у животного с его узким сознанием, у человека с его расширенным самосознанием это сужение представляется противоестественным и обратным. Его следствия показывают то же самое: эгоизм влияет разрушительно на жизнь окружающего, поскольку он не может не проявляться в виде несправедливости или враждебности, но эгоизм влияет не менее разрушительно и на отдельную жизнь, поскольку он исключает ее от участия в общей жизни и ее великих и длительных ценно-

* Нет, весь я не умру.

стях и целях; жизнь эгоиста необходимо будет бедной и жалкой даже тогда, когда она внешне не потерпит крушения от конфликта с общей волей.

Его противоположностью является полная беззаветность: отказ от себя, ведущий к окончательному поглощению всеобщим. И действительно, бывает и такое вырождение: отказ от собственного «я», подчинение господствующему и общему, ведущее к уничтожению «я», к потере индивидуальной личности. Оно принимает следующую форму: отдельная личность, бессознательно или сознательно, связывает свое личное суждение всеобщим и признанным и как бы сдается, таким образом, в плен. Таков идеал монашества, совершенно проведенный в общине Христа, где послушание *sicut cadaver* выставляется как высшая добродетель. Далее, она проявляется, в убудочных формах, в виде простого внешнего попустительства существующему только для того, чтобы избежать внутренних и внешних конфликтов или чтобы достигнуть собственных целей; в карьеризме оно достигает наиболее совершенного развития, амальгированного здесь с эгоизмом, с практическими намерениями. Это та опасность, на которую не устает указывать в своих произведениях П. де Лагард; «общее образование» взамен личного убеждения — вот слабость нашего времени. И если есть что-нибудь осмысленное в бунте Ницше против морали, так это преследование этого отказа от себя, являющегося следствием стадного подчинения господствующему мнению и общественной морали.

И действительно, величайшее, что есть в жизни человечества, покоится на способности самоутверждения отдельной личности и против общего: всякое новообразование духовно-нравственной жизни проложило себе дорогу в борьбе против упорствующего господствующего положения вещей. Отказ от собственного убеждения, собственной души во имя господствующего, мстит за себя, вызывая понижающее чувство внутренней неискренности; это же, в свою очередь, ведет к обеднению собственной жизни и застою, а в косном состоянии теряет свою способность к живому влиянию даже само по себе ценное содержание. Способность самоутверждения против внешнегосподствующего — господствуй оно в форме признанных публичных авторитетов или общего мнения всех образованных людей — является поэтому в связи со способностью отдаваться идеям, высшей дельностью, на которой зиждется здоровье жизни в высшем смысле этого слова. При этом следует, разумеется, остерегаться, чтобы не впасть в ошибку, которую, кажется, обычно делают молодые ученики Ницше: нельзя смешивать самоутверждение в указанном истинном смысле этого слова с упорным отстаиванием всяких карикатурных идей или с беспощадным проведением чувственно-эгоистических инстинктов. Бешеное упорство не есть душевная сила свободного человека, а принадлежит к тому рабству души, который Спиноза считает самоутратой человека как разумного создания.

V. Этика и метафизика

Прежде философия склонна была строить этику на метафизике, и поэтому в теологии догматика полагалась основой и предпосылкой морали. Кант установил обратное отношение, он делает мораль фундаментом метафизики, или «практической разумной веры». Как ни правильно утверждение независимости морали от теоретического мирозерцания, как ни обосновано учение о примате практического разума, все же установление истинной связи между этикой и метафизикой, более интимной и более существенной, чем та, которая достигнута в постулатах Канта, всегда останется потребностью человеческого разума; да и Кант никогда не переставал искать ее, доказательством чему может служить его «Критика способности суждения». И эта потребность становится настойчивей по мере того, как, с одной стороны, философия морали освобождается от трансцендентного характера, который присущ ей еще у Канта, а с другой стороны — метафизика снова начинает претендовать на роль учения об истинно действительном. Телеологическая этика требует телеологической метафизики и натурфилософии: если человек и его жизнь, равно как и его нравственная жизнь, нераздельно сплетаются с жизнью целого, то и теория этой жизни должна укладываться в общую теорию действительности и, таким образом, переносить собственные предпосылки в природу вообще.

Эта связь проявляется везде в истории философии. Я напоминаю об Аристотеле и Гегеле. «Природа не творит ничего без смысла и цели» — это основное положение его телеологической натурфилософии является у Аристотеля также и исходной точкой его этики; назначение человека должно вытекать из его положения в Космосе; что его отличает от других живых существ — так это разум; стало быть, на это направлено намерение природы: в человеческом разуме абсолютный Разум создал орган, который заново продумывает его космические мысли. Идя по стопам аристотелевского мышления, схоластическая философия определяет познание Бога как назначение и высшее благо человека. В гегелевской философии та же мысль возвращается только в несколько иной формулировке: духовная нравственная жизнь и ближайшим образом философия составляют цель развития; самоуразумение идеи в мышлении, мышление идей, которые и суть действительность, — вот что составляет как цель и смысл действительности вообще, как и назначение и высшее благо человеческой жизни. Итак, и здесь и там человеческая жизнь подчинена целому, ее назначение в нем и из него становится понятным; гармония этики и метафизики есть последний пробный камень истинности какой-нибудь философии.

Существует, правда, философия (материалистическая), которая относится равнодушно или прямо отрицательно к этому требованию; она совершенно изолирует этику от метафизики. Согласно ей действительность сама в себе: действительность, как ее показывает физика, совершенно равнодушна к категориям добра и зла, ценности и неценности; атомы ничего не знают ни о добре, ни о зле. Правда, впоследствии мы встречаемся с существами, которые проявляют известную впечатлительность к удовольствию и боли, судят при посредстве предикатов добро и зло, больше того, выражают неподдельное участие к истине и справедливости и страстно возбуждаются вопросами всеобщего благоденствия и прогресса человеческого рода. Но это, говорит материалистическая философия, лишь преходящие конstellляции атомов, которые вместе с их идеями свободы и справедливости скоро снова вовлекаются в общий водоворот природного течения и исчезают. Тогда нет речи о добре и зле, а только о телах и движениях. Правда, нужно сказать, что эта философия мало дает и уму и сердцу. Первому она дает мало, ибо остается неразгаданной странная тайна, как немнящие атомы от простого изменения положения друг относительно друга начинают размышлять о себе и ценности своего существования; не больше она дает и сердцу, над которым тяготеет подавляющая уверенность, что всеми своими высокими движениями оно представляет собой лишь мгновенный успех мгновенной конstellляции бесцельно бессмысленными силами движимых элементов.

И действительно, на материалистической философии и ее этике остановиться нельзя, и этика и метафизика одинаково протестуют против этого: этика постулирует согласие с метафизикой, потому что она не может установить никакого назначения человека, не мысля назначения действительности вообще, и наоборот, метафизика постулирует согласие с этикой, ибо она не может мыслить действительности, состоящей из абсолютно разнородных существ, из бесчувственных и бессмысленных атомов, с одной стороны, и чувствующих, волящих и оценивающих существ, вытекающих из первых, — с другой.

Эти постулаты представляют собою нечто большее, чем простые требования в теоретическом отношении беспочвенной веры, каковыми они являются у Канта. Они скорее являются мыслями, на которые наводят факты с обеих сторон. Со стороны физики: целестремительность, выражающаяся в органических проявлениях и деятельности живых существ, указывает на внутреннюю жизнь, родственную знакомой нам из собственной жизни воле, а единство телесного мира и природного процесса все снова и снова выдвигает мысль об универсальном воодушевлении как наиболее вероятную интерпретацию вселенной. Но в таком случае историческая жизнь человечества, к которой ведь сводится история жизни

на земле, в качестве конечной точки развития необходимо становится и исходной точкой покоящегося на внутреннем понимании истолкования мирового процесса: общее движение, поскольку мы можем его обозреть, определяется притяжением целью жизни человечества, а таковой является гармоничное царство духовно-нравственных существ. Если человеческая жизнь, эта единственная часть действительности, которую мы знаем, есть целестремительный процесс — как жизнь отдельной личности, так и жизнь целого в истории, то и на всю природу, из которой вырастает человеческое существование, отсюда проливается новый свет, и вселенная и ее развитие являются целестремительным процессом в сторону самовоспроизведения в духовном универсуме.

Объективный идеализм греческой философии, праздновавшей свое возрождение в умозрительной, вышедшей из Канта философии XIX века, может похвастать тем, что он приблизил к нам природу и историю и, в великом синтезе, связал их в необходимое единство.

Итак, то обстоятельство, что нравственные законы оказываются естественными законами человеческой жизни, естественными законами в том смысле, что их исполнение ведет к сохранению и повышению духовной, а затем и физической жизни, а пренебрежение — к уничтожению этой жизни, — это обстоятельство, говорим мы, и есть, собственно, тот кардинальный вопрос, вокруг которого вертится мирозерцание. В нравственной воле мы имеем глубочайшее и интимнейшее выражение сущности действительности вообще: действительность, мыслимая как единство, получает форму святой воли, в которой высшие блага и нашей жизни обладают неизменной действительностью.

Правда, мы тут же должны присовокупить, что последнюю точку единства добра и действительности (мы называем ее Богом) мы достигаем не при посредстве созерцания или адекватного познания, а при помощи схематического понятия. Умозрительная философия переоценивала значение своих мыслей, когда она усматривала в них не последние попытки человеческого духа отдать себе отчет в жизни и действительности, а самонахождение мирового духа. Кант правильнее оценил человеческие способности познания, когда он признал их недостаточными для изображения действительности как она есть сама по себе. Пусть вседейственность имеет форму духовной жизни, все же наше мышление, связанное совокупностью данного нам созерцания, не в состоянии изобразить или исчерпать бесконечного содержания этой жизни. Только прибегая к символическим выражениям, мы можем определить его сущность в отношении к нашей сущности, поэтому *символический антропоморфизм* является необходимой формой человеческой веры в Бога. Точно так же мы не в состоянии ни вывести формы и законы природы или течение исто-

ФРИДРИХ ПАУЛЬСЕН

рии из абсолютных целевых идей, ни изобразить их как необходимые средства и пути к реализации высшего блага. В этом пункте мы также не идем дальше схематических очерков. Поэтому вера в то, что действительность существует ради добра, является скорее верой, покоящейся в воле или, выражаясь словами Канта, постулатом практического разума, нежели теоретическим убеждением.

Литература

Дальнейшее развитие этих мыслей, равно как и более подробную историческую и литературную ориентировку, читатель найдет в моей «System des Ethik, mit einem Umriss der Staats und Gesellschaftslehre», 2 Bände, 7 und 8 Auflage (1906). В качестве произведений родственного направления я называю «Ethik» Вильгельма Вундта, третье издание (1903), Герберта Спенсера «Principles of Morality».

Происхождение свое энергистически-телеологическая этика ведет от греческой философии, а первое свое систематическое изложение она нашла в 10 книгах «Никомаховой этики» Аристотеля, которая поэтому сохранила свое значение и поднесь.

Формалистская мораль берет начало в религиозной морали, для области нашей культуры — в Моисеевом Завете. Наиболее полное, систематическое изложение этой точки зрения в рамках философской этики дал Кант в своих основоположениях к «Метафизике нравов» и в «Критике практического разума». Поэтому и в настоящее время нет более краткого пути для уяснения себе принципов этики, как изучение аристотелевской и кантовской философии морали.

Перевод И. В. Постмана

В. МЮНХ

ПЕДАГОГИКА

Введение

Сделалась ли педагогика наукой и сможет ли она сделаться таковой — на этот вопрос до сих пор даются самые разнообразные ответы: часто высказываются сильные сомнения в этом, иногда даже этот вопрос получает резко отрицательный ответ; такое отношение к педагогике вызвано отчасти слишком широкими ее притязаниями. Во всяком случае, свой научный характер педагогика могла приобрести только постепенно. Сперва появились различные опытные обобщения: в народных пословицах уже затрагиваются вопросы воспитания; некоторые страницы из Иисуса Сираха (в особенности гл. 30) могут служить этому примером. Потом появляются первые попытки свести эти отдельные обобщения в единое целое, причем, конечно, в них нельзя найти ни объективности, ни полноты, ни строгой последовательности. К таким попыткам относится сочинение о воспитании, дошедшее до нас под именем Плутарха. Если начало и первые стадии развития других наук, успевших уже достичь высокой степени совершенства, были не менее скромны, то развитию науки о воспитании всегда мешало то, что в этой области знания нет или по крайней мере, по-видимому, нет ничего трудноисследуемого или труднообъяснимого, и что вместе с тем все же все ее теории не могут охватить бесконечно разнообразия всего реального и индивидуального. Часто действительно выставляли как абсолютные истины положения, в которых выражались определенные взгляды какого-нибудь исторического периода или культурной эпохи. В общем же, педагогические теории завоевали себе уважение главным образом там, где они появлялись как яркий протест против господствующей системы воспитания, и в истории педагогики такие протесты против закоснелых привычек или заблуждений образуют ряд этапных граней. Многие из этих протестов, не ограничиваясь критикой, выставляют ряд связанных положений — положительную теорию. Действительно, независимые от практически-полемиических целей системы педагогики появляются только в начале XIX века. Побудительными причинами их воз-

никновения был, с одной стороны, идеал воспитания нового лучшего человечества, а с другой — потребность перенести точность кантовской системы философии на смежные области знания; были еще и другие причины. Во всяком случае, даже мечтательный Песталоцци считал своей последней целью создание полной и непогрешимой системы воспитания; молодой Герbart (1806) попытался даже создать таковую, хотя фактически она обсуждала вопросы только одной определенной области; приблизительно одновременно появившиеся попытки общих конструкций также очень многочисленны, и длинный ряд последующих проходит через весь XIX век. Попытками решить теоретически эту проблему воспитания и энергичной организацией общественного воспитания Германия на долгое время обеспечила себе в области педагогики руководящее положение. Но ни в одной культурной стране, конечно, не могут индифферентно относиться к этим вопросам — как к теоретическим вопросам познания, так и к практическим вопросам организации и технического оборудования.

Идеалом было бы, конечно, организовать дело воспитания во всей его полноте на основе достигнутого совершенного знания, и часто, действительно, это казалось легко осуществимым. Обоснование воспитания на психологии, подобно тому, как сельское хозяйство обосновано на сельскохозяйственной химии, должно было бы быть единственно здоровой и в конце концов неизбежно достигаемой целью. Довольно долго значительная часть немецких педагогов признавала герbartовскую теорию воспитания и преподавания абсолютно истинной и только ее одну называла «научной». Но спекулятивная психология, лежащая в основе педагогики Герbartа, потеряла свой авторитет: настоящее время требует гораздо большей надежности от психологических построений. И только теперь, когда психология, стремясь сделаться точной наукой, связала свою судьбу с физиологией, только теперь, кажется, появилась действительная возможность создания педагогических норм.

Но даже в самом благоприятном случае психология может только с одной стороны поддержать педагогику. Необходимо еще определить ее цели. Вполне очевидно, что для этого нужно психологии противопоставить этику, и этим двойным отношением к этике и психологии определить точное положение педагогики среди других наук. Но подобно тому, как, несмотря на стремление психологии к точности, нельзя отрицать коренных отличий различных психологических систем, точно так же придется признать, что мы не имеем и неуязвимой системы этики: если даже, согласившись на значительную общность, признать христианскую этику основной, то нельзя все же будет отрицать, что даже и она не смогла ни в своей истории, ни в настоящем исключить и преодолеть многообразие всевозможных толкований. Но в действительности не этика одна определяет

цели воспитания; наряду с ней играют еще большую роль культурные традиции и практические требования жизни. Да и точные положения психологии относятся пока скорее к самым элементарным явлениям, т. е. к периферическим областям духовной жизни, чем к центральным, тогда как нормы, выставленные старой «эмпирической» или рациональной психологией все еще имеют большее значение для жизненных педагогических задач. Несмотря, однако, на все несовершенство тех обеих дисциплин, на которые опирается наука о воспитании, она все же обладает множеством наблюдений и опытов, которые она должна, конечно, не только перерабатывать, но и постоянно обновлять и правильное применение которых в воспитании предполагает известные личные свойства, как-то: способность различения характеров, тонкое понимание человека, непосредственно действующий такт или же как простая, но верная замена всего этого — внутренняя личная связь между воспитателем и воспитанником.

Вместе с тем характер искусства решительно преобладает над научно-теоретическим характером педагогики, хотя в этом отношении она не может быть признана аналогичной другим теориям искусств. Ибо все они не могут претендовать на значительное влияние на само творчество, и художник может легко не признать их авторитетности. Если, конечно, и в педагогике в конце концов чисто личный момент играет огромную и, быть может, решающую роль, то все же в ней вряд ли можно будет обойтись без различных теоретических построений. И немало положений педагогики могут быть с убеждающей достоверностью выведены из общих принципов. Таким образом, возникает система педагогических истин, несмотря на то, что они в отдельности (как, впрочем, это бывает со всякой наукой) могут подвергаться сомнению и критике, ввиду чего в одно и то же время могут существовать несколько систем, и общепризнанная сегодня система может быть завтра признана ложной и заменена другой. В конце концов научный характер вообще скорее покоится на добросовестности наблюдений и на стремлении к все более точному и систематическому познанию, чем на уже точно установленном. И если педагогику ставят рядом с политикой, как «искусства, основанные на этике», то при этом сопоставлении политика, конечно, много выигрывает; она признается всеми изысканнее и грандиознее: она считается более ответственной и предназначается в удел сравнительно немногим; хотя, собственно, и педагогика не должна была бы считаться менее ответственной. И именно выдающиеся государственные люди глубоко сознавали ее значение, они как и другие великие умы всех времен и народов, посвящали себя разрешению проблем воспитания. Среди этих выдающихся людей мы можем отметить рядом с политическими реформаторами представителей религии, философов различных направлений, идеалистов и трезвых мыслителей, оптимистов и пессими-

стов, смелых утопистов и выдающихся поэтов, друзей людей, друзей культуры, друзей науки и, конечно, многих, посвятивших себя исключительно педагогике. При этом говорить о непрерывном развитии педагогической мысли — ввиду того, что область педагогики столь обща и неопределенна, — можно в лучшем случае только в том смысле, в котором это понятие употребляется вообще по отношению к человеческой культуре, где нет недостатка в противоречии и борьбе, застое и подъеме, реакции и заблуждениях. Само собой разумеется, что в педагогических воззрениях отражаются и национальные различия, потом, общеисторические тенденции, тенденции различных поколений и исторические традиции.

I. Исторический обзор

Из Древней Греции к нам доносится голос Платона, дающего в своих книгах о государстве и о законах смелые планы организации государственной жизни на основе широко поставленного воспитания; он сохраняет национальный идеал разностороннего физического и умственного воспитания, — придавая ему еще более законченную форму, — он также платит дань национальному духу своим пренебрежением к рабочим слоям населения; но, с другой стороны, он совершенно самостоятельно ставит требования воспитания всех детей государством, равного образования всех, за исключением детей низших рабочих слоев, — причем главным воспитательным средством является предохранение от всякого дурного влияния, — и, наконец, выделения лучших и предоставления всех ответственных должностей удостоенным высшего (философского) образования.

Содержательная книга римского риторика Квинтилиана об образовании оратора (т. е. человека, стоящего на высшей ступени духовного развития), пользуется большей известностью; к ней еще и теперь можно обращаться при решении многих вопросов; в эпоху гуманизма она считалась самым лучшим и авторитетнейшим сочинением по педагогике. Трудно в ней, конечно, найти дух древнеримского воспитания, всегда стремившегося к несложным целям и ценящего выше всего власть и мужество, — этот дух, пожалуй, нашел свое выражение в том, что все же последней целью воспитания является достижение возможно большего успеха в жизни.

Первобытное христианство не создало никаких сложных теорий воспитания детей. В ту эпоху взрослые были захвачены глубоким стремлением к перевоспитанию; этика Нового завета заключает в себе глубочайшие педагогические нормы. Но затем религия, скованная узким и закостенелым средневековьем, увлекла за собой, конечно, и воспитание: повсюду царствуют клерикально-монашеские идеалы. Винсент де Бовэ в 1250 г., например, в своем универсальном сочинении о воспитании, предназначающемся спер-

ва для детей французского короля, перечисляет и рекомендует семь видов полного повиновения; свободное чувство жизненности повсюду отступает на второй план и уступает место воспитанию, направленному главным образом на развитие рыцарской ловкости, а отчасти и грубой чувственности.

За гуманизмом обыкновенно признают крупные заслуги в педагогике. Освобождение от узости и косности Средневековья, создание нового идеала образования, приобщение к культуре богатства античной мысли, побуждение к интеллектуальному самовоспитанию — все это, конечно, нельзя недооценивать. И самые видные его представители (Эразм и многие другие) в своих книгах указали и метод образования молодежи; некоторые из них (как, например, Иоганн Штурм в Страсбурге) именно и прославились благодаря этому. Но все же они не затронули глубоких проблем воспитания, и их изысканное духовное развитие часто походит на дрессировку. Не только физическое воспитание, но даже воспитание характера и воли поставлено крайне скудно. Более широкий взгляд на вещи мы находим у испанца Ludwig Vives, но для него интересы гуманизма были только переходной стадией.

Как ни несомненно влияние реформации на основании многочисленных школ, все же важнее этого непосредственного благотворного влияния то влияние, которым она способствовала свободному развитию индивидуальной мысли. Вслед за исчезновением косности в геологии и церкви исчезла и косность воспитания, узкое рутинерство, бесплодный формализм, строгость внешнего воспитания (господствовавшая и в домашнем воспитании и считавшаяся похвальной). Все это вызвало первые большие протесты; уже в конце XVI века французский писатель Монтень потребовал, вместо схоластического воспитания, воспитания самостоятельности и здравого понимания мира и людей; к нему присоединился 100 лет спустя Локк, который также отдает развитию нравственного чувства, смысленности и положительных житейских качеств предпочтение перед схоластическим воспитанием; кроме того он впервые потребовал систематического физического воспитания; в этом отношении за ним следует 70 лет спустя самый знаменитый педагогический реформатор Руссо, который, со своей стороны, конечно, не ограничился попытками исправить обычные заблуждения. Конечно, и в промежуточные эпохи не было недостатка во всевозможных течениях в тенденциях, практике и организации воспитания: пиетисты в Германии, французские янсенисты в Port Royal, иезуиты во всех им доступных странах ввели целый ряд изменений внешнего и внутреннего характера, стесняющих и освобождающих. Нет также и недостатка в оригинальных личностях: в первой половине XVII столетия беспокойно-пытливый Amos Comenius дает в своем «Большом учении о преподавании» («Grosse Unterrichtslehre») новую систему

воспитания, основанную на тщательно установленных законах природы и направленную к достижению великих вечных целей; позже изящный француз Фенелон посвящает свои классические очерки исследованию вопросов, касающихся главным образом женского воспитания. Нет также недостатка и в новых учебных заведениях, каковы, например, рыцарские академии; затем появляются и реальные училища. Оба эти типа учебных заведений стремятся, правда различным образом, лучше удовлетворить потребностям жизни, чем распространенные латинские школы.

Но из всех этих разнообразных течений в развитии педагогической мысли, конечно, ни одно не произвело столь сильного впечатления как «Эмиль» (1762) Руссо. Этот громадный успех объясняется отчасти блеском мысли и изложения и отчасти смелостью его радикализма и появлением ее в эпоху общей неудовлетворенности. И если даже громко провозглашенное требование возвращения к природе в действительности не выражало ни ясной, ни тем менее осуществимой программы, то все же в нем заключается три важных положения: забота о разумном физическом воспитании, признание прав детства и юношества и, наконец, предпочтение, оказываемое естественному саморазвитию перед искусственным воспитанием с его принуждениями.

Находившееся под влиянием Руссо, но все же самостоятельное движение, созданное в Германии Базедовым и его школой, проявившееся в создании воспитательных учреждений, известных под именем «*филантропов*», не оставило ценного литературного наследства, несмотря на всю свою страсть к писанию. Если их идеал достижения личного счастья и гражданской полезности вскоре показался пошлым, если связь этого движения с «просвещением» его века была явно пагубной для него, если их основное стремление упростить возникающие у детей проблемы и упростить вообще педагогические проблемы и их схематизм внешних мер поощрения, как-то: орденов, внесения имен на золотые доски и т. д., были вскоре признаны предосудительными, все же нельзя не признать, что у них был довольно широкий кругозор; и тем, — что они воздали должное и детским играм, и физическим упражнениям, и требованиям жизни, а в особенности тем, что они были воодушевлены и руководились любовью к детям, — они заслужили лучшей о себе памяти. Кроме того, их тенденции и теперь, конечно бессознательно, снова сделались жизненными.

Большое влияние оказало приблизительно одновременно возникшее движение неогуманизма, которое надеялось на облагораживающее влияние живого изучения древних языков и литературы. Его создателями были такие мыслители, как Гердер и Вильгельм Гумбольдт. Но мало-помалу и оно вогнало жизнь среднеучебных заведений в такие же тиски, как и старый гуманизм, что и вызвало многочисленные протесты в течение XIX века.

На пороге XIX века стоит своеобразная фигура Песталоцци, влияние которого не ограничивается его теоретическими построениями. Исполненный любви к народу и страстным желанием духовно развить его, глубоко понимая истинные основы всякого воспитания, глубоко понимая человека и заложенные в нем силы, он, несмотря на все свои отдельные ошибки и заблуждения, оказал громадное влияние, проявляющееся еще и теперь. Внимание, оказанное Песталоцци «силе искусства», заняло потом у Фребеля центральное место и обратилось в главное средство воспитания. Совершенно другого характера было влияние, оказанное Гербартом. Правда, он приписывал в воспитании слишком большое значение своим психологическим предпосылкам, но все же, с другой стороны, он создал своеобразные и плодотворные нормы процессов учения и обучения, которые, конечно, были сведены его учениками скорее к безжизненному механизму, чем удачно развиты. Рядом с Песталоцци и Гербартом надо еще поставить Шлейермахера, не как теолога, занимавшегося, между прочим, теорией воспитания, но как философски самостоятельного глубокого мыслителя с широким политическим кругозором, умевшего всегда примирить идеал с действительностью. К нему даже и теперь можно обращаться для разрешения многих вопросов. Например, в вопросе об отношении индивидуума к обществу он, признавая и разграничивая их права, стоит выше тех противоречий, которые возникают все с новой силой.

Через весь XIX век проходит целый ряд индивидуальных попыток создать систему воспитания или же систематически изложить свои педагогические убеждения. С самого начала XIX века выступают с ними государственные реформаторы, эмпирики с богатством своих опытов, поэты — как Jean Paul с дивной книгой «Levana» или E. M. Arndt со своими очерками по воспитанию, или же Гете с «Wahrheit und Dichtung», затем филологи — как Fr. A. Wolf и Thiersch, длинный ряд учителей гимназий и теологи со своими глубоко индивидуальными или диалектико-схоластическими конструкциями; философы также не занимают последнее место в этом движении: не говоря об уже упомянутом Гербарте, вспомним о все разрушающем Канте, о Фихте с его мощными речами к немецкой нации, с его безумно смелым идеалистическим планом организации истинно национального и вместе с тем истинно социального воспитания, о Гегеле, который также затронул отчасти педагогические проблемы, о Шеллинге, который хотя и не непосредственно, но все же оказал очень сильное влияние на педагогические взгляды других, затем о Бенеке, Розенкранце и др. Французские позитивисты, как и коммунисты, также создают педагогическую систему (их грубым требованиям яркой противоположностью служат тонкие наблюдения многих французских женщин), также и реализм, материализм, конфессионализм, как и всякое широкое движение,

а в последнее время и оптимистический социализм. В Англии дух точных наук пытался завладеть и педагогикой (Ал. Бэн и др.); и биолог и социолог Герберт Спенсер попытался выставить своеобразную систему воспитания. В Северной Америке попытки нового обоснования воспитания производятся главным образом на основе более совершенного познания детей и их развития. Нами уже было выше указано, что во всех странах психологически-антропологические дисциплины стремятся создать более надежный фундамент для педагогики.

II. Основные теоретические вопросы

Если мы теперь обратимся к основным теоретическим вопросам, то мы увидим, что они в значительной своей части непреходящи, т. е. они должны всегда снова возбуждаться или же постоянно держаться в сознании, ибо они окончательно никогда не могут быть решены: они в известном смысле вновь рождаются с каждым новым поколением. Другие вопросы скорее принадлежат только настоящему, и даже многие вопросы, пережившие несколько поколений, могут приобрести в известное время особое значение. В последующем изложении я не пытался разделить проблемы на непреходящие и на имеющие злободневный характер.

Бесконечен ряд ответов на вопрос: к чему стремится или к чему должно стремиться воспитание? В народном сознании целью воспитания считается усвоение молодым поколением нравов старого; эти нравы оно должно усвоить к тому времени, когда с прекращением физического роста период подготовки к принятию полного участия в жизни, по-видимому, находит свое естественное завершение. Более тонко выработанное мировоззрение ясно отличает этические цели от культурных и приписывает первым исключительное или по крайней мере первенствующее значение, но и оно, конечно, не может пренебрегать и культурными целями, и реальными требованиями жизни. Наши теоретики охотно ставят воспитанию бесконечно отдаленные цели, как, например, реализация божественной природы человека, или подготовка к земному и небесному назначению, или развитие самодовлеющего характера (Герbart: сила нравственного характера), или развитие нравственно-религиозной личности (ученики Гербарта). К такого рода определениям тяготели всегда немецкие мыслители, тогда как английские и здесь склонялись к более трезвому пониманию вещей. Опасность таких определений заключается в том, что из-за идеального и абсолютного слишком мало принимается во внимание реальное и обусловленное. В общем, при здоровом понимании действительности она всегда будет подчинена системе целей (хотя и не всегда ясно сознаваемой), в которой низшие, обладая и самостоятельным значением, подчиняются высшим,

которые, в свою очередь, их не устраняют. И если, без сомнения, развитие нравственной личности составляет последнюю и наиболее высокую цель всей педагогической деятельности, то наиболее простой целью является усвоение ценных форм жизни общества; на первом же плане, конечно, должно стоять стремление подготовить к принятию участия в культурной жизни своего времени и в разрешении культурных проблем. Выражаясь проще: необходимо, чтобы воспитанник приобрел бы возможно большую устойчивость (как внутреннюю, так и внешнюю) и наиболее полно развился бы (как личность и как член общества). Эта цель, конечно, в действительности различным образом варьируется.

В общем же, в настоящее время большее жизненное значение имеют другие различия в определении цели воспитания, тоже очень древние. Это различия, связанные с вопросом: в каком отношении должны стоять требования, предъявляемые обществом к вырастающему в его среде индивидууму, к требованиям индивидуума на блага жизни? Два мировоззрения соперничают в этом вопросе друг с другом: индивидуалистическое и социальное. В истории эти два различных понимания часто сменяли друг друга, причем, конечно, их противоречивость могла быть не ясно сознаваемой. Руссо говорит только о достижении индивидуальных целей, хотя и он в конце концов не требует искоренения интереса к обществу; так же — и Герbart, считавший самым важным тщательное воспитание немногих индивидуумов, ибо весь мир руководился бы тогда этими немногими. Совершенно другую точку зрения защищает Платон, а в новой истории Фихте (по их мнению, индивидуум должен обратиться в подчиненный орган государственного или национального целого); конечно, оба эти мыслителя сильно отличаются друг от друга как по складу ума, так и вследствие изменения исторических условий. Новейшие «социал-педагоги» (в Германии особенно P. Natorp) выставляют ту же главную цель, руководясь не политическими или национальными интересами, но исключительно интересами социальной организации. К удобному объединению обеих тенденций были близки филантропы, хотя они все же больше подчеркивали индивидуалистическую сторону (блаженство). С другой стороны, Песталоцци, по-видимому, имеет в виду только самодовлеющее развитие индивидуума, но ярко-этическая струя, проходящая через всю его педагогику, и стремление улучшить тяжелое положение народа придают в действительности его учению социальный оттенок. Мы уже выше указали, что Шлейермахер удачно примиряет обе эти тенденции. Но это примирение, вообще говоря, ни в теоретическом, ни в практическом отношении не представляет особой трудности. Нужно будет устранить тут, как и всегда, индивидуализм, слишком родственная эгоизму, нужно будет также устранить — и даже в интересах самого общества — и социализм,

препятствующий своеобразию развития индивидуальных сил. Ибо только хорошо развитые дифференцированные индивидуумы могут обеспечить обществу как таковому культурно-ценную жизнь. К непризнанию прав индивидуума всегда, в общем, стремится, как это и вполне естественно, политический и церковный консерватизм; и представители этого последнего в своих учебных заведениях действительно часто убивают индивидуальность своих воспитанников; духовный консерватизм и стремление к стеснению индивидуального развития — родственные явления. Новые социал-педагоги, в этом отношении соприкасающиеся с совершенно различными теориями, ставят на первый план развитие социального чувства, которое, конечно, ни в коем случае не должно препятствовать развитию индивидуальных сил. Консерваторы стремятся подчинить индивидуума поддерживаемым ими традициям, тогда как социал-педагоги стремятся поднять индивидуума над его индивидуальными инстинктами.

К этому примыкает вопрос: в какой мере может воспитание быть стеснено заранее поставленными целями? Было много поводов протестовать против «политического воспитания» как такового, но и религиозное воспитание, как ни несомненны его права и его значение, может производиться произвольно порабащающим образом. Известное положение, что в детях лежит будущее, часто обращалось в печальную действительность. Не иначе обстоит дело с воспитанием, которое стремится сделать из воспитанника светского человека, а не человека вообще или же приучает его к взглядам какого-нибудь определенного сословия с их косностью и узостью, или же обращает внимание только на практические требования какой-нибудь профессии, или же даже только на практические требования жизни. Конечно, реальные жизненные отношения всегда толкали педагогику в этом направлении. Но после Песталоцци нельзя забывать, что даже из простого сына крестьянина прежде всего должно сделать человека. Этот вопрос со всех этих точек зрения получил теперь практическое значение в спорах об организации и преимуществах школ различного типа.

Наряду с сознательными стеснениями воспитания нужно еще обратить внимание на бессознательные. Что при всем совершенстве как педагогических норм, так и способа их применения они все же не могут обеспечить желаемого результата — в этом вряд ли когда-либо сомневались, но в настоящее время это сделалось еще более явным, чем когда бы то ни было. Влияние окружающей среды или же явных и тайных совоспитателей (под которыми нужно понимать не одних людей) признается в настоящее время всеми. Мы также яснее себе представляем теперь и значение естественно-унаследованных качеств, хотя и не отчаиваемся в постепенном успехе противодействия этим естественным зачаткам. Шопенгауэр со своим утверждением, что на прирожденное направление

воли человека нельзя оказать значительного влияния, — почти одинок. Среди того, что воспитание должно принять как данное, очень важна сила саморазвития, весьма различная у отдельных индивидуумов, противодействующая воспитательному влиянию; конечно, с полной очевидностью она проявляется только у гениев, но в различной интенсивности присуща всякому. Таким образом, ограниченность воспитательного влияния не всегда служит ко вреду воспитания. Даже всегда не вполне совершенная последовательность одного воспитателя и всегда не вполне совершенная согласованность влияний нескольких — как не вредны они сами по себе — с этой точки зрения, приносят не один только вред: полная согласованность была бы опасна для индивидуального развития. Да и в том стеснительном влиянии, которое оказывают национальность, общество, религия, все же можно скорее видеть положительную основу для дальнейшего индивидуального развития, чем его стеснение, недаром весь XIX век усиленно требовал национального воспитания; в последнее время, однако, стала замечаться реакция против этого течения. Во всяком случае, своевременно поставить вопрос о том, не нужно ли было бы стремиться исправлять воспитанием односторонность национальных склонностей или привычек. Вспомним, например, отношение немцев и англичан к развитию воли и интеллектуальному развитию — французское и немецкое предпочтение, оказываемое во всевозможных вопросах, форме перед содержанием, например в языке, а также в личных отношениях, где с этим бывает связана добродетель «социальности». Конечно, в погоне за этими преимуществами нельзя жертвовать естественными: то, что находится в полном равновесии, легко нейтрализуется; мертвые (*blutleere*) идеалы не могут иметь живительной силы.

Этим уже затронут вопрос о правах воспитания — вопрос, тесно связанный с вопросом о границах воспитательного влияния. И этот вопрос, не чуждый и прошлым поколениям, в настоящее время поднят вновь. Можно даже радоваться тому, что он вновь обсуждается. Как широки внешние права воспитания родителей, как далеко простирается контроль в этом отношении над родителями более широких общественных организаций — государственных, национальных, религиозных? Мы далеки теперь от признания древнеримской *patris potestas* над жизнью и смертью. В ограничении прав родителей в пользу детей и во вмешательстве при злоупотреблениях этими правами пошло дальше всего, и вполне основательно, современное законодательство цивилизованных стран. Но это только внешняя сторона вопроса. Нравственная зрелость, в противоположность гражданской, достигается только постепенно, так что нельзя установить резкого перехода от незрелости к зрелости; ввиду этого воспитательное влияние должно постепенно отступать на второй план и само-

ограничиваться; закаляющему самовоспитанию, без которого, конечно, нельзя обойтись, должно быть предоставлено соответствующее ему место. И если в настоящее время можно признать, что воззрение, следуя которому до определенного времени должен длиться период полной зависимости и принудительного воспитания, окончательно побеждено, то большим недостатком все же является то, что фактически существующие наши воспитательные заведения, как и большинство воспитательных заведений других стран, платят этому воззрению неподобающую дань. Раздаются все более и более сильные протесты против позднего предоставления самостоятельности. Существующим воспитательным заведениям еще труднее соблюдать другую границу прав воспитания, а именно: им еще труднее обращать должное внимание на индивидуальные особенности воспитанников, т. е. не убивать схематически поставленными целями положительных задатков, а с другой стороны — и не потакать односторонним склонностям и привычкам. Если жалующиеся на крупные упущения в этом отношении не только не сознают пределов возможного, но и пределов действительно необходимого (ибо и индивидуальность должна подчиняться общему закону), то все же воспитание ни в каком случае не должно стремиться к выдрессировке тождественных экземпляров человеческого рода. Кроме того и при домашнем воспитании трудно освободиться от того недостатка, что воспитанник будет находиться под слишком сильным влиянием взглядов, оценок, симпатий и антипатий воспитателей, что проявляется у особенно сильных личностей, как и у особенно слабых, в особом роде порабощения. С этими вопросами тесно связан, наконец, и вопрос о том, с достижением какого возраста, собственно, необходимо прекращать сознательное воспитательное влияние. Фактические данные указывают на громадные отличия, существующие в этом отношении не только между различными слоями населения, но и между различными нациями. Конечно, нельзя признавать вредным то, что англосаксы удлиняют воспитательный период именно для высших слоев населения. И в Германии проявляется теперь желание создать «университетскую педагогику». Принятое в настоящее время раннее окончание воспитания детей низших слоев населения несомненно очень вредно.

III. Понимание ребенка

Для правильной постановки воспитания нет ничего важнее понимания своего объекта. Как для каждого отдельного случая понимание воспитанника является задачей, которая не может быть исчерпана, так и для более широких задач понимание ребенка составляет душу всей педагогики. Дети кажутся часто более понятными, чем взрослые, ибо их психика менее

сложна, запутана и скрыта, но именно зачаточность, слабая дифференциация, непостоянство, несогласованность и слабая степень сознательности детской психики ставит ее действительному пониманию большие трудности. Старая педагогика любила распространяться относительно всевозможных типов детских способностей (*ingenia*), как и относительно детских темпераментов и «детских пороков»; она также пыталась выставить точную классификацию детских характеров по возрастам. Научным потребностям настоящего времени не отвечают более взгляды, основанные на опыте повседневной жизни. В настоящее время психология, обратившаяся в точную науку, вместе с антропологией и биологией не только способствуют дальнейшему развитию педагогики, но дают ей и новые основы. Если даже точные данные науки относятся пока скорее к элементарным явлениям и к периферической области, а не к центральной, то, во всяком случае, мы должны тут слышать и протест против грубых ошибок и недосмотров. Стоящие теперь на первом плане опыты измерения усталости, силы памяти и т. д. являются только первой стадией исследования. Наблюдающийся часто и среди неученых интерес к систематическому наблюдению над детьми (*Child study* главным образом в Северной Америке) может при правильной постановке дела принести известную пользу. Как на одно из важнейших завоеваний тщательного научного исследования нужно смотреть на исследование сложных психопатических явлений у ребенка — исследование, на основании которого явилась впервые возможность понять различные проявления самолюбия, замкнутости, лживости и непоследовательности. Конечно, всякий прогресс классификаторского и объясняющего познания должен способствовать правильности оценки ребенка и обращения с ним. Законы жизни выясняют и ее права. И будущие поколения, конечно, научатся уважать эти права.

Конечно, вполне приспособить методы воспитания к законам детского развития — невыполнимая задача, но педагогические воззрения и привычки часто все же слишком далеки от ее решения. Вспомним хотя бы о необходимости предоставлять возможность удовлетворения столь сильной в раннем детстве потребности движения или же продуктивной деятельности. Надо обращать внимание на деятельность органов чувств, пока они особенно восприимчивы, чтобы затем можно было бы обосновать понимание действительности на богатом и определенном воззрительном материале. За детскими играми должны быть признаны великие права. Не нужно слишком многого ожидать от способности произвольно сосредоточивать внимание; центр тяжести нужно скорее перенести на воображение и найти правильное соотношение между возбуждением и досугом для обработки полученных впечатлений. Требуется большая сдержанность в осуждении и борьбе с детскими «пороками», как, например, с «упрямст-

вом», которое может быть провозвестником будущей силы воли; большая осторожность нужна также в требовании подчинения условностям, которые могут скверно отозваться на правдивости и подавить естественную жизнь ребенка. В этих, как и в других вопросах, педагогические взгляды настоящего значительно переросли старые взгляды.

Оказалась плодотворной и та мысль, что ход развития ребенка повторяет ход культурного общечеловеческого развития (онтогенезис, параллельный филогенезису). Проблема использования этой мысли для создания системы детского воспитания, главным образом системы организации и распределения занятий, достаточно интересна, чтобы вызывать все новые и новые попытки ее решения. Потребность правильной оценки перехода из одного возраста в другой подымает также много отдельных проблем. Практически более жизненным в настоящее время является вопрос об отношении различных полов к целям воспитания. И если в прошлом действительно глубокие отличия в оценках, грубо теоретические требования механического приравнивания и глубокое чувство основных отличий попеременно сменяли друг друга, то серьезная педагогика все же никогда не сможет скрыть от себя существенные отличия в характерах и жизненном назначении и для воспитания всегда останется задачей соответственным образом использовать особые естественные склонности, чтобы в конце концов добиться одинаково ценного результата. В настоящее время по отношению к воспитанникам обоих полов отдается одностороннее предпочтение памяти и уму перед фантазией, чувством, темпераментом и художественно-творческими способностями, что является, к сожалению, вполне естественным недостатком школьного воспитания, но и этот недостаток все же нельзя считать совершенно непреодолимым.

IV. Основные подразделения методов педагогики и отдельные ее средства

Творцы педагогики различным образом подразделяли ее основные методы: приучение (*Gewohnung*) и собственно воспитание (или, по Гербарту, простое внешнее подчинение), личное воспитание и обучение (или же, по Канту, дисциплинирование, культивирование), цивилизование и морализирование (или же проще, по Шлейермахеру, поддержка и противодействие) — таковы обычные подразделения. Вполне очевидно, что за этими, по-видимому, чисто формальными подразделениями скрывается различный дух воспитания. Очевидно, что очень важно, какое значение приписывается различным методам — методам простого противодействия и порабощения, методам приучения, т. е. в известной степени механическим и поддерживающим, побуждающим и развивающим мето-

дам. И даже в этом последнем случае еще необходимо отличать, понимаются ли эти методы как поддержка саморазвития или же как архитектурное выявление характера, что находится в связи со взглядами на психику вообще. Если из этих двух последних взглядов первый нам кажется симпатичнее, то настоящее состояние научной психологии не мешает нам принять его за исходный пункт.

Вопрос о методах педагогики не исчерпывается вопросом о противодействии и поддержке. Его важной составной частью является усвоение культурной традиции, т. е. усвоение воспитывающимся поколением ценностей воспитывающего — не только знания и навыков, но также опытности, жизне- и миропонимания, и, если возможно, житейской мудрости; это усвоение, сопровождается, конечно, противодействующей самостоятельностью воспитанника, и оно происходит тем вернее, чем выше его развитие. Преобладание противодействия, естественное в ранней молодости, при своей слишком большой продолжительности свидетельствует о несовершенстве или даже грубости системы воспитания; усвоение традиции в широком смысле этого слова включает в себя все обучение, и поэтому оно играет главную роль и имеет самое длительное значение, но и способствование саморазвитию — это культивирование физической и психической жизни, это лучший и благороднейший способ воспитания — должно занимать почетное место во всяком благородном понимании дела воспитания. В сознании большинства профессиональных воспитателей оно, к сожалению, его еще не занимает и только надеется занять его в будущем.

Исходя из этих общих положений можно было бы многочисленными расходящимися во все стороны нитями охватить всю бесконечную сложность педагогики. При этом можно было бы принять за исходный пункт развитие и культивирование (Pflege) инстинктов, сил и способностей воспитанника, или же отдельные стороны того состояния, которого он должен по возможности достигнуть, как, например, физическую крепость, сильную и здоровую волю, жизненные и здоровые чувства и т. д., или, наконец, можно было бы исходить из тех средств и приемов, которые находятся в распоряжении воспитателей. Вполне очевидно, что эти последние, сообразно нашему подразделению, делятся на способы поддержки или культивирования, противодействия или дисциплинирования и перенесения традиции или обучения. При более точном анализе нужно будет отличать изолирующее, предохраняющее и систематизирующее культивирование от побуждающего и развивающего, и эти оба вида — от поддерживающего и помогающего; также придется отличать изолирующее, стесняющее и подчиняющее дисциплинирование от побуждающего и сдерживающего, и, наконец, надо будет отделить имманентное обучение от случайного и систематического, т. е. от обучения в собственном

смысле. Впрочем, быть может, лучше более простое деление на длительное воздействие и на переходное или актуальное.

Если с этой точки зрения мы попытаемся дать краткий обзор педагогических приемов и выставить некоторые нормы, то, конечно, прежде всего нам надо будет остановиться на общем порядке жизни, который окружает ребенка и в который он должен вжиться или которому он должен подчиниться. Необходимость точного порядка и постоянства в распределении дня стоит вне сомнения; она обосновывается не только интересами физического воспитания (в этом отношении в более зрелом возрасте допустимы значительные отступления от обычного дневного распорядка), но главным образом интересами здорового нравственного развития. Постоянство внешней и внутренней жизни находится в несомненной связи. Конечно, необходимо также постоянство характеров окружающих ребенка лиц: внутреннее беспокойство, непостоянство и непоследовательность отражаются на ребенке хуже внешнего беспорядка. Необходимо разумное регулирование сна (раннее ограничение которого является совсем не желательным), питания (причем все сильно возбуждающие продукты должны всегда избегаться), затем одежды (которая, защищая, должна и закалять); регулировка температуры и проветривания комнат относятся также к основным воспитательным приемам. К ним еще относятся и предоставление возможности удовлетворения потребности движения, и соответствующая различным возрастам смена свободных и принудительных занятий (при этом известная помощь в легких домашних работах может быть очень полезной). Если даже местопребывание и материальная состоятельность являются данными величинами, то всегда все же возможно в большей или меньшей степени избежать вытекающих из них отрицательных последствий: большой город и богатство сами по себе имеют как большие преимущества, так и большие опасности; простые условия и формы жизни являются всегда наиболее желательными.

С вопросом о порядке жизни соприкасается вопрос о предохранении и наблюдении за воспитанником не только в физическом, но и в нравственном отношении. Если на наблюдении за физической жизнью лежит обязанность предохранить воспитанника от всевозможных болезней и сильных возбуждений, то наблюдение за нравственной жизнью должно предохранить его от всевозможных искушений, от соприкосновений со всем низким, от отрицательных и пагубных впечатлений, чувственных возбуждений и т.п. Наблюдение за воображением ребенка не менее важно, чем за его реальными впечатлениями, но кроме этого нужно еще в известном смысле следить за мыслями и чувствами. Конечно, отношение многих мыслителей к этому вопросу глубоко различно; еще большие различия мы находим в отношении различных наций, религий, эпох.

За предохранение от всякого скверного влияния стоял, как мы уже это отметили, Платон, а после него – возможно тщательное устранение всего опасного в нравственном отношении было, как это и естественно, основным положением христианского и духовного воспитания, тогда как светское, наоборот, сознательно давало возможность своим воспитанникам соприкасаться со всем, чтобы этим их закалить или же даже приобщить к миру. Филантропы старались нравственно застраховать просвещением и запугиванием. В общем, протестантизм склоняется больше к закаливанию, а католицизм к предохранению: ибо первый больше второго стремится к выработке самостоятельности. Различны, конечно, и их отношения к пробуждению религиозных сомнений. Чтение древней литературы вызывало многие предосторожности: но часто к нему относились и слишком легкомысленно, как, например, по отношению к Теренцию. Обыкновенно к нравственным опасностям относятся легкомысленнее, чем к опасностям, связанным со знакомством с более низко стоящими социальными классами. Наблюдение за чтением по большей части недостаточно. В общем, отношение различных религий аналогично отношению наций, и в отношении к этому вопросу французов и англичан повторяется различие, отмеченное нами у протестантов и католиков.

Особенно важно следить за тем, чтобы воспитательное наблюдение не производилось в виде полицейского надзора или же не ощущалось бы так; исключение допустимо только временно и только в тех случаях, когда воспитанник действительно злоупотребил доверием воспитателя. Оно не должно также быть внешне педантичным, т. е. не должно стремиться во что бы то ни стало подавлять даже мелкие проступки; главной его целью должно быть прежде всего направление ребенка к лучшему жизнепониманию, причем ему, конечно, должна предоставляться известная самостоятельность и свобода суждения. Лучше всего соединить наблюдение с попечением и личным интересом к воспитаннику.

По-видимому, второстепенное, но в действительности глубокое значение имеет приучение, которое даже может быть причислено к основным методам воспитания, в узком смысле. Если оно отчасти происходит незаметно и даже без сознательной роли воспитателя, естественным вживанием ребенка, то, с другой стороны, к нему нужно сознательно стремиться определенным длительным воздействием. Оно действует отчасти предупредительно (ибо отрицательные привычки всегда образуются сами собой), отчасти порабощающе, отчасти поддерживающе. Не все подчиняются ему в одинаковой степени: противодействие воспитанника может считаться как благоприятным, так и неблагоприятным признаком для ребенка. Конечно, наибольшее значение имеет приучение в раннем возрасте. Тогда часто внешние привычки отражаются на формировке

внутренних; вспомним, например, о чистоте, стыдливости, благодарности, послушности, приличии, скромности, терпении, к которым впоследствии присоединяются аккуратность, точность, постоянство и владение собой. С другой стороны, не следует стремиться достичь приучением того, что, собственно, должно было бы достигаться свободным развитием; в таких случаях приучение походит скорее на калечение; дрессировка — часто встречаемый, но достойный всяческого порицания суррогат воспитания. Кроме того, и воспитатель сам должен быть свободен от всяких отрицательных привычек; усваиваются ли они его воспитанником или вызывают его критику — в обоих случаях это одинаково вредно.

Влиянию приучивания отчасти аналогично влияние авторитета. Он влияет, конечно, больше на сознательную жизнь и скорее руководит ею, чем побуждает к самостоятельности. В раннем детстве он воплощается в немногих лицах, и его действие основывается на большей силе воли и на более глубоком непонимании. И если в раннем детстве ребенок сам стремится подчиниться кому-нибудь во всех отношениях, то и в более зрелом возрасте он стремится к этому, по крайней мере в известные моменты. Пробуждающаяся самостоятельность вступает в борьбу с стесняющей ее авторитетностью, и эта последняя должна мало-помалу сознательно самоограничиваться. Это должен сделать по крайней мере личный авторитет, господствующий раньше, и уступить место безличным правилам, достойной уважения общей воле, духовным традициям, а также и авторитету великих мыслителей. Со всем этим часто соперничает порабощающая авторитетность детского общества или же некоторых, не всегда этого достойных, его членов — авторитетность, которой дети обыкновенно охотно подчиняются. Нужно помнить еще и то, что авторитет, распределяясь на несколько лиц, теряет свою цельность и силу влияния, что он часто опирается на внешнее право (связанное с должностью) или ощущается как стеснение и давление и иногда даже, при неумелости лиц, в которых он воплощается, вообще теряет свою силу. Добровольное подчинение авторитету, наконец, различно как у различных наций, так и в различные культурные эпохи, и он, собственно, должен руководить только тем, на что у него хватает внутренних сил.

В более абстрактной и вместе с тем более связывающей форме, чем личная власть, проявляется влияние правил (*Gesetz*): жизнь ребенка должна быть подчинена правилам — должна быть подчинена длительным, связывающим, точно определенным положениям. Их цель, с одной стороны, — правильность функционирования общественной жизни, но главная их заслуга заключается во внутреннем дисциплинировании и укреплении индивидуума. Детское общество в играх охотно перенимает или даже само создает правила. В общей домашней жизни лучше всего, если

они проявляются в виде постоянного хорошего распорядка жизни; законы общественной нравственности, как и законы государства, тем авторитетнее становятся для детей, чем более точно им подчиняются окружающие их взрослые. Излишнего изобилия правил нужно избегать даже и тогда, когда, как, например, в школах, нужно поддерживать строгий порядок среди большого количества детей; также надо избегать и частого изменения их, которое, не говоря о других неудобствах, уменьшает авторитетность их создателей. Необходимо также чтобы им действительно подчинялись. При этом, конечно, точное определение наказаний, назначаемых за определенные проступки, ведет за собой нежелательное механизирование отношений; всегда надо было бы стремиться, собственно, к тонкой индивидуализации; только в старых немецких школьных правилах можно найти такое механизирование; явление, аналогичное этому, существует еще и теперь в английских среднеучебных заведениях.

Сильнее, чем правила и законы, всегда действует пример; причем, конечно, его влияние на детей больше, чем на взрослых, хотя и они тоже никогда вполне не освобождаются от его влияния. Очевидно, что пользоваться сознательно его влиянием в воспитании гораздо труднее, чем вышеописанными методами; примеры усваиваются незаметным самоподчинением, которое является следствием способности получать впечатления и потребности подражания; причем — в особенности в известном возрасте — необычное влияет, конечно, сильнее обычного, и, таким образом, недостатки усваиваются скорее, чем положительные качества. В общем, пример действует наиболее сильно в однородном детском обществе; слабое развитие благоприятно для его усвоения; при большой разнородности интенсивность усвоения невелика, но слабее всего она тогда, когда нет, собственно, никакой общей жизни, но только временные механические скопления: в этом случае возникает особого рода оторванность, которую очень трудно преодолеть. В очень многих важных отношениях, быть может, даже самых важных правильное развитие детей зависит почти только от примера взрослых. Таким образом передаются не только внешние формы поведения, но также чувства и суждения, оценки и склонности, а также и интересы и, более косвенно, чувство долга, работоспособность и аккуратность. Даже отдельные черты характера (например, жизнерадостность) отдельных лиц часто перенимаются окружающими. Конечно, в более зрелом возрасте происходит выбор идеалов, которые воплощаются в великих образах истории и поэзии.

Но кроме всевозможных примеров дети еще нуждаются в непосредственном знакомстве с действительностью во всевозможных ее проявлениях. Эта потребность очень рано появляется и, как это и вполне естественно, меняет свои направления. Долгое время она удовлетворяется

постоянством окружающих вещей, чтобы потом обратиться к прошлому и изменяющемуся. Кругозор воспитанника должен заключать по возможности разнообразную жизнь: жизнь животных и растений, воды и земли, разнообразную человеческую жизнь, разнообразный человеческий труд и т. д.; тогда с увеличением эмпирического кругозора увеличивается и симпатический. Слишком ранние путешествия детей по иностранным государствам, сделавшиеся за последнее время обычным явлением, заслуживают порицания; известная узость кругозора часто более полезна, чем кажущаяся широта. Понимание природы и ее красот может быть усвоено только в зрелом возрасте. Раннее знакомство с красотами искусства полезно, но их объяснения должны быть *сдержанными*; это также относится и к детским книгам с картинками, которые могут быть важным образовательным подспорьем. Кроме внешнего воззрения (*Anschauung*), должно также следить за образованием и внутреннего, главным образом чтением вслух, а потом и побуждая к самостоятельному чтению.

Значение, аналогичное впечатлениям, имеют знакомства, и прежде всего естественно возникающие знакомства со сверстниками: они развивают понимание людей, устраняют различные недостатки и побуждают к соревнованию. Знакомства приводят к играм, воспитательное значение и права которых так долго не понимались; теперь игры считаются великим естественным средством самовоспитания и свободного развития сил: это относится как к подвижным играм, так и к играм, в которых главную роль играет фантазия, и к соединению обоих этих видов. Легко понять, как сильно способствуют они развитию внимания, ловкости, терпения, чувства товарищества и т. д. Воспитатель должен способствовать им, облегчая их устройство, слегка наблюдая за ними и иногда возбуждая интерес личным участием. Не так прост вопрос: в какой степени допустимо сообщать детским обязательным учебным работам характер игры? Это может допускаться только на вступительных уроках и затем, как исключение, при некоторых упражнениях; чувство долга как таковое не должно слишком долго оставаться чуждым ребенку, если его действительно хотят подготовить к жизни.

Но кроме игр и обязательного учения некоторые занятия имеют не только то значение, что они устраняют праздность, способствующую развитию всевозможных пороков, но и то, что они развивают социальные инстинкты и способствуют свободному самосовершенствованию. К таким занятиям относится всевозможное чтение: развлекающее, научающее, возвышающее (поэзия) и развивающее. Не приписывать никакого значения развлекающему чтению как таковому (которое все же развивает знакомством с разнообразными человеческими судьбами симпатическую жизнь) и ожидать слишком многого от нравственно-поучительного чтения — оба эти взгляда были родственны старой педагогике (в особенности

педагогике эпохи Просвещения). Должна быть установлена правильная, т. е. соответствующая детским потребностям, последовательность чтения поэзии, руководясь которой за простым поэтическим рассказом, например, должен идти богатый содержанием эпос, а за ним постепенно, тоже в определенном внутреннем порядке, различные виды драмы; в прозаическом развлекающем чтении необходима аналогичная естественная последовательность: от чудесного через обычно житейское — к приключениям, а от них — к психологическим рассказам; стремиться к сентиментальной трогательности рассказа прекратили уже 100 лет тому назад. Желательно также частое выразительное, чтение вслух: форма и содержание действуют тогда сильнее. Настоящее время дает много оснований противодействовать порывистому беспорядочному чтению.

Среди всех этих приемов детского образования главное место занимает систематическое обучение, к которому отчасти нужно подготовить, а отчасти и сопровождать его всевозможными случайными указаниями и объяснениями. Систематическое обучение, как это и вполне очевидно, не говоря о его конкретных целях, в чрезвычайно сильной степени способствует общему развитию, в особенности развитию воли. Поэтому при его организации необходимо руководиться общеобразовательными точками зрения: то есть оно не должно подавлять своими требованиями, не должно пугать строгостью и убивать жизнерадостности; не надо, конечно, стремиться к усвоению слишком большого количества материала, но должно скорее личным поощрением помогать индивидуальному развитию; нужно стремиться, конечно, к сознательности усвоения и применения усвоенного материала. Более определенно выскажемся мы ниже.

Влияние всех этих воспитательных приемов зависит в значительной степени от личных отношений между воспитателем и воспитанником. Очевидно, что очень важно, естественны ли эти отношения или имеют только внешне-принудительный характер, постоянны ли они или часто прерываются и меняются; конечно, самым лучшим было бы возможно полное совмещение авторитетности с заботливостью.

Всем этим более длительным методам можно противопоставить временные приемы. Они также носят или более материальный или же более личный характер, т. е. должны применяться определенными лицами в определенные моменты. Они имеют своей целью, конечно, поощрение, или побуждение, или сдерживание и предохранение, или же, наконец, обуздание и подчинение. Они могут быть строгими или мягкими. Запрещение и требование, предупреждение и угроза, запугивание и принуждение, порицание и наказание составляют один ряд, которому можно противопоставить другой, более дружественный: подбадривание, внушение мужества, помощь, похвала и награда. Но кроме этих педагогических приемов существуют еще

многие другие, да и приведенные выше могут применяться различным образом. Иногда нужно пристыдить и обескуражить, иногда повлиять личной холодностью и сдержанностью, иногда принять участие и ободрить веселой шуткой, иногда указать на пример, иногда побудить к соревнованию, иногда облегчить трудности, а иногда даже их увеличить. Выбором всех этих приемов должно руководить также и искусство обращения с людьми. Эти общие вопросы возбуждают некоторые более специальные.

Предпосылкой всякого запрещения или требования служит их действительная необходимость в интересах общества или правильного развития отдельного воспитанника. Само собой понятно, что требования не должны слишком часто предъявляться, что они не должны противоречить друг другу; необходимо также, чтобы требовалось только психологически возможное и чтобы требования действительно исполнялись. Очень различно отвечали на вопрос: нужно ли всегда присоединять к требованию и его обоснования? Правильно было бы это делать по отношению к более зрелым воспитанникам — как знак доверия и для более успешного выполнения. Само собой понятно, что воспитатель не должен злоупотреблять пустыми угрозами, дикими преувеличениями, нелепыми, неисполнимыми или остающимися неисполненными требованиями; он не должен также для запугивания применять самые сильные средства: только старая педагогика верила в благотворность яркого изображения возможных ужасных последствий детских проступков. Но даже при полном хладнокровии необходимо иногда — в случае особых проступков — применение наказаний и всего того, что стоит в связи с ними, т. е. порицания, выговора и взыскания. Конечно, и эти последние приемы могут быть причислены к наказаниям, но порицанием все же слишком часто пользуются просто как удобным приемом для руководства воспитанником — для того, чтобы дать ему понять его недостатки или же просто выразить неудовольствие воспитателя. Не надо без особой необходимости обращать порицание в нечто большее, чем простая оценка поступка; не надо уязвлять без нужды. Уязвлять и внутренне колоть можно только в особых случаях; это же относится и к иронии и к сарказму, которые глубоко неправильно применять слишком часто — по личной привычке.

Наказания, носящие более внешний характер, т. е. такие, которые служат скорее для поддержания общественного порядка и внешнего дисциплинирования воспитанника, нужно отличать от наказаний, действующих скорее на его внутренние чувства. Если первые находят, конечно, свое полезное применение в раннем детстве, то также очевидно, что при нормальном течении воспитания мало-помалу наказание как воспитательное средство должно отступать на второй план. Также несомненно, что в некоторых случаях, как, например, при внезапно проявляющейся грубости, оно должно применяться только после безуспешного использо-

вания более мягких средств. При наказании воспитательного характера цель исправления гораздо ярче должна выдвигаться на первый план, чем при наказаниях гражданской властью, хотя цели — устрашения, искупления проступка и обеспечения общества — и тут играют известную роль. Со всем этим не связывается в воспитании, за исключением особенно скверных проступков, лишение чести на какой бы то ни было срок. Наказание также не должно слишком долго влиять на личные отношения воспитателя к воспитаннику, хотя известная натянутость отношений должна составлять важный момент осязаемости наказания. Но всякое излишнее обострение насмешками и издевательством также неправильно, как и слишком длинные увещания. Точно определенная система наказаний, по примеру кодексов гражданской власти, стесняет тонкое личное индивидуализирование проступков и соответствующее этому индивидуализирование наказаний и их действия. Обычное деление наказаний — на стесняющие свободу, обесчещивающие и на телесные — не должно затемнять того обстоятельства, что самым существенным элементом всякого наказания является его обесчещивающий характер, т. е. его внутреннее влияние. Применение телесных наказаний *только* в самом раннем возрасте и *только* в известных исключительных случаях составляет очевидный принцип всякой хорошей системы воспитания. Применение же только естественных наказаний, т. е. только таких, при которых провинившемуся приходится считаться с естественными (хотя бы и сознательно вызванными) последствиями проступков, — как этого требовал Руссо, а за ним и другие, называвшие эти наказания «педагогическими», — совершенно неправильно исключает нравственную сторону всякого наказания. Конечно, необходимо, чтобы наказание находилось бы в связи с родом проступка, но определение строгости наказания соответственно вызванным материальным повреждениям противоречит справедливости.

Предположение, что внешние награды играют в воспитании роль, аналогичную роли наказаний, является заблуждением (вполне естественным): их право на существование обуславливается желанием выразить удовольствие и радость воспитателя, а также подбадривающим их влиянием. Поэтому в большинстве случаев они свободно могут быть заменены простой похвалой. Если и в применении похвал необходима известная осторожность и если всегда нужно обращать внимание на их действие, то самым крупным недостатком воспитателей все же является слишком большая скупость на похвалы или же их обесценивание примешиванием неприятных замечаний. Немецкие педагоги резко высказываются против наград в школах, тогда как у французов и у многих романских народов, и даже не только у них, глубоко вкоренилось признание за ними глубокого воспитательного значения, не поколебленное до сих пор полемикой. Под-

задоривание честолюбия — как это было у римлян и греков — служит главным средством иезуитского воспитания или же воспитания, находящегося под его влиянием. Что этим развиваются антисоциальные инстинкты, что при этом главное внимание обращается на внешние отличия, что лучше было бы, если бы каждый сравнивал себя с собой же и, таким образом, всегда старался бы подняться выше, — вот те аргументы, которые нужно противопоставить этому течению.

V. Внутренняя организация воспитания

Хотя многие из только что указанных норм могли показаться слишком очевидными, отступления от них все же в действительности более часты, чем это предполагают. Труднее всего все вышесказанное связать или соткать в одно целое — и это целое подчинить великой последней цели. Это можно назвать внутренней организацией воспитания. Если мы один из главных отделов воспитания назовем «физическим», то очевидно, что прежде всего надо понять внутренние отношения между уходом за телесной и духовной жизнью. Конечно, самое здоровое тело не обуславливает неизбежно самой высокой души. Но известные нравственные свойства, очевидно, находятся в зависимости от физической нормальности, и здоровье различных органов чувств играет не малую роль в развитии интеллекта. Поэтому необходимо обратить самое серьезное внимание на охранение и систематическое упражнение органов чувств. Опасности слишком усиленной умственной работы теперь, пожалуй, слишком преувеличиваются: известное напряжение необходимо для здорового функционирования нервной системы. Гимнастика и подвижные игры должны не только закалять и укреплять, но также и физически развивать. Физическое развитие не должно преследовать исключительно формальные цели, необходимо также научить применять способности к известным практическим целям, например, в различном виде ручного труда (не только игрушечного): это тенденция XVIII века, к которой теперь — вполне правильно — возвращаются. Трудно сказать многого ли можно достигнуть разъяснением гигиенических принципов и заблуждений; во всяком случае, сознательное воспитание должно всеми ему доступными средствами бороться против распространенных злоупотреблений, упущений и предрассудков, обращая внимание и на общее физическое истощение, вызванное внешними условиями современной культурной жизни.

В настоящее время, по общепринятому мнению, развитие воли занимает первое место среди великих целей воспитания. Как не расходятся в этом отношении национальные традиции и как в различные исторические периоды не были далеки от мысли приписывать этому развитию воли

первенствующее значение, в настоящее время всеми признается великое значение этой задачи. Простейшей целью является развитие в воспитаннике какой бы то ни было воли, достойной этого названия. Длинный ряд формальных положительных качеств воли указывает воспитателю достойные цели этого развития, как-то: возбудимость, твердость и выдержка, мужество, решимость и предприимчивость; воспитатель должен также преодолеть многочисленные возможные недостатки: импульсивность, пассивность, нерешительность, трусость, замкнутость, а также и своенравие, упрямство, нахальство и преувеличенную смелость. Исходя из естественно-инстинктивной жизни, нужно стремиться сделать ее более сознательной и на место неопределенных эгоистических или вообще низших целей поставить достойные цели; не надо подавлять индивидуальных стремлений, но надо их только согласовать с достойными целями. Приблизительно это называет Герbart нравственной силой характера, причем его осуществления он ждет от господства некоторых практически нравственных идей (в особенности от идей свободы, добра и справедливости). В народном сознании обыкновенно переоценивают в этом отношении и значение назидания; новые социал-педагоги также ожидают многого от него; необходимо, конечно, предрасположение характера, поддерживаемое непосредственным личным влиянием или же даже простым представлением воображаемых лиц. Выше мы уже говорили о возможном и действительно часто встречаемом злоупотреблении соревнованием и честолюбием. В общем, для воспитания воли всевозможными способами принуждения и упражнения необходимо всегда выставление новых целей и постоянное испытание воли; в известных случаях надо даже сломать упрямую естественную волю, противящуюся всему хорошему и благородному. В общем же, в настоящее время неправильно отдают предпочтение порывистой жизненной воле, как показателю здоровой естественной жизни, перед спокойной, направленной к духовным целям, укрепляемой постоянными упражнениями.

Другая сторона эмоциональной жизни — жизнь чувств — так тесно связана и сплетена с волей, что ее воспитательные нормы по большей части совпадают с только что выставленными. Личное влияние должно при этом играть совсем другую роль, чем роль побуждения назиданием. Много зависит от выбора удачных моментов, так как попытки влиять в моменты — или даже периоды — отупения скорее вредят, чем приносят пользу. Нельзя забывать и значение физических основ жизни чувств; невращения в настоящее время слишком частое явление; истерия также не редко встречается в детском возрасте. Владеть своими настроениями, конечно, должны учиться и дети, но воспитание не должно все-таки уменьшать возможность положительных настроений. В этом отношении, между прочим, вредна излишняя поспешность (например, слишком раннее ознакомление со смешанными

ми характерами в поэзии). С другой стороны, неправильно и стремление охранять по возможности детей от всяких неприятностей. Также неправильно стремление искоренять все естественные антипатии детей. Гораздо важнее, конечно, укрепить и использовать проявление чувства сострадания: дети должны чувствовать себя связанными и обязанными по отношению ко всему живущему — к счастью, эти чувства гораздо родственнее детям, чем взрослым. В настоящее время более определенно выдвигается развитие сильного социального чувства как центральная задача воспитания. Эта потребность составляет теперь самое отрадное явление современной жизни, и дети могут быть легко к ней приучены. Но и государство не должно ставить этому никаких препятствий, оно и не нуждается в них: знакомство и любовь к народу, легко усваиваемая детьми, действует только облагораживающе. В настоящее время много ожидают от внимательного ухода за развитием эстетического чувства, быть может, даже больше, чем оно этого заслуживает: во всяком случае, его не должно отделять от нравственного чувства, как это многократно требовали. Содержательной поэзии должно отдавать предпочтение перед конкретными искусствами, и музыка также должна сохранять свою связь с поэзией. Впечатления, получаемые таким образом, плодотворнее модно-эстетических. Вместе с тем, стремясь к развитию всех этих чувств, возвышающих человека над самим собой, не надо забывать и о самолюбии; наряду с развитием чувства чести и неуязвимости воспитание должно также заботиться и о том, чтобы у воспитанника было бы и укрепляющее чувство внутреннего роста.

Развитие умственных способностей является самой сложной педагогической задачей, теоретическому и практическому разрешению которой всегда посвящали наибольшее внимание. И успехи в этом отношении наиболее очевидны, и техника легко усваивается. Но и тут также часто встречаются многочисленные переоценки и заблуждения. Усвоение ценного материала само по себе недостаточно для правильного развития; надежда на значительное влияние разума на волю обманчива; формальное развитие интеллекта и его влияние на другие стороны невозможно или же возможно в очень ограниченной степени. Главным средством умственного развития служит, конечно, систематическое обучение. Не нужно, однако, забывать, что очень многое достигается всевозможными объяснениями, которые предшествуют и сопровождают систематическое преподавание, к этому виду относятся — наряду с первоначальным уходом за речью — частое возбуждение внимания воспитанника, заинтересовывание, побуждение к самостоятельным суждениям, поощрение к решению всевозможных задач практической жизни. Желательно также, чтобы иногда — при прохождении определенных отделов — учение производилось бы самостоятельно, т. е. не без пособий, но независимо от руководства преподавателем.

ля. Конечно, это уже предполагает благоприятные личные отношения, нам же нужно прежде всего рассмотреть основные вопросы.

VI. Основные вопросы преподавания

Первое условие правильности систематического обучения – это его согласованность с основами психологии, т. е. согласованность с сущностью внимания, апперцепции и ассоциации, с законами воспроизведения представлений, образования понятий, образования навыков, а также с законами (уже упомянутыми) отношения речи к мышлению. Несмотря на всю очевидность всего этого, только новейшая точная психология позволила правильно осветить отдельные элементы этой проблемы. Много проблем обязаны своим возникновением тому обстоятельству, что кроме выяснения общепсихологических вопросов педагогике необходимо еще научиться правильно периодизировать детское развитие. Очень сложны также вопросы, касающиеся выбора материала преподавания, его группировки, определения последовательности и совместимости, и его внутренней связности. При выборе и изложении материала кроме психологических и общепсихологических точек зрения (национальность, пол) играют еще роль и культурные, а также и фактическое состояние отдельных отраслей знания, знание образовательного материала, специфические потребности времени и потребности, обусловливаемые социальным положением.

Издавна практические жизненные потребности, с одной стороны, и самодавяющие стремления к развитию знания, понимания и способностей были побудительными причинами всякого учения и обучения, и двойственная задача развития способностей и подготовка к жизни руководит и теперь учебными планами.

Разграничение этих двух точек зрения все еще спорно, и часто цели «либерального» образования резко противоречат целям «жизненного». Только незнакомый с жизнью социалист-оптимист будет оспаривать, что решение этого вопроса различно в различных социальных слоях. Но, во всяком случае, необходимо всегда стремиться соединить и возможно теснее связать обе эти цели – развитие способностей и подготовку к жизни, как это и сделал Песталоцци в первоначальных народных школах. «Гармоничное образование» или же «гармоничное развитие способностей» – как подкупающе ни звучат оба эти понятия и как они ни побуждают преодолеть всевозможные односторонности, как, например, развитие одного интеллекта или одной памяти, абстрактного мышления или же исключительно книжное учение – оказались все же не в силах оправдать возлагавшиеся на них надежды, и о них, как и об «общем образовании», требование которого было одно время основным, теперь почти не гово-

рят. Оно всегда грозит перейти в энциклопедичность и заставляет опасаться поверхностности, взаимной нейтрализации слишком многих знаний, т. е. духовного бессилия. И действительная гармония, если она может быть выдвинута как общая цель для большой группы друг от друга отличающихся воспитанников должна, конечно, включать и такие тоны, которые в Германии, как и во многих других культурных странах, звучат или слишком слабо, или совсем еще не звучат. Современные течения действительно борются против нашего интеллектуалистического, универсального и слишком абстрактного идеала, и старые традиции, защищаемые самодовольными школьными педагогами, не обещают победы. Попытки доказать, что совокупность современных предметов преподавания является систематическим целым, несостоятельны; повсюду провозглашается лозунг: больше жизни в школе! Наряду с уделением большого внимания свободным физическим упражнениям требуют удовлетворения и использования художественно-творческого инстинкта и развития воли; борются против преобладающего влияния, уделяемого знанию перед активностью, формальному — перед материальным, просто обучающему — перед возвышающим и облагораживающим; вместо книжной мудрости требуют большей близости к природе, к различным отраслям человеческой деятельности и труда. По-видимому, только у англосаксов эти требования более или менее осуществляются, хотя тоже не вполне удовлетворительно.

Традиционный материал первоначального обучения не может быть признан неуязвимым; в настоящее время требуют (и это требование мало-помалу осуществляется) начинать обучение не азбукой, но живым разговорным обучением, связанным с богатым воззрительным; также победоносно завоевывает всеобщее признание требование раннего преподавания рисования и моделирования. На более высоких ступенях преподавания, как и в первоначальном, наряду с требованиями изъять некоторые предметы требуют также и включения некоторых новых — хотя с неодинаковой надеждой на успех — как, например, истории искусства, политической экономики, социальной нравственности, гигиены и т. д.; также требуют обращения истории в культурную историю, признания центрального положения географии и биологии, пополнения естественнонаучных дисциплин, лучшей постановки преподавания живых языков, более внимательного отношения к родному языку и литературе. Быть может, удастся осуществить совсем другое деление «предметов», соединив разъединенные теперь, устранив частности и сведя их все к небольшому числу основных цельных отраслей. Настоящее деление, в сущности, основано на старом отношении школы к науке. Более простое преобразование заключается в изменении порядка преподавания: одновременность будет по возможности заменена последовательностью. Ослабление нейтрализующей одновременно-

сти может быть достигнуто и тем, что — по крайней мере на высших ступенях — отдельным ученикам будет предоставлен выбор между определенными предметами, причем другие будут тогда отступать на второй план. Выделение общих и для всех обязательных предметов и предоставление выбора из остальных осуществлено во многих странах.

Что касается внутренней организации преподавания, то существует целый ряд тривиальных норм, передающихся от поколения к поколению, как наследственная мудрость: как, например, от известного надо переходить к неизвестному, от простого к сложному, от легкого к трудному и т. д.; советы, которые очень часто все же ставят учителя в беспомощное положение. Кроме того, выставленное Гербартом и более подробно развитое его учениками (в особенности Циллером) требование неизменяемой, точной, применимой ко всем случаям психологическо-дидактической системы в последнее время сделалось объектом жаркой полемики. Так называемому формальному делению на ступени (по Гербарту: «ясность, ассоциация, система, метод») в конце концов не может быть приписано абсолютное значение; общепризнанным является только то, что усвоение воззрительного материала, мыслительная переработка, и сознательное применение стоят в естественной последовательности, хотя и тут сообразно с индивидуальностью случая допустимы значительные отклонения. Герbart к тому же признавал последней целью преподавания и обучения только пробуждение разносторонних интересов, тогда как в действительности должны иметь значение и практические, культурные точки зрения. Это, однако, не мешает признавать заслуги этого оригинального писателя, который прежде всего боролся как с тривиально-утилитаристическим, так и абстрактно-наивным пониманием цели обучения: он указал различные категории интересов, которые нужно пробудить и развить (эмпирические, спекулятивные, симпатические, социальные и религиозные интересы), а также и их важное влияние — все же переоцененное им — на развитие убеждений и характера.

Нужно тут также упомянуть о циллеровской теории ступеней культуры. По этой теории ребенок должен пройти те же ступени культурной жизни, которые прошло человечество в своей истории. Практическое применение Циллером этого основного положения, во всяком случае, не выдерживает критики. Несколько другой вид принимает эта же основная идея у американца I. Dewey, который при определении последовательности детских упражнений и занятий исходит из истории ремесла и развития изобретательности человека.

В этом отношении нужно, однако, подчеркнуть то положение, что при выборе материала преподавания гораздо более важным являются детские потребности, чем то культурное содержание, которое ими должно быть усвоено; эта мысль вполне основательно защищается и с других точек зрения.

Деления преподавания на различные виды, в общем, были впервые сделаны также Гербартом; только его трехчленное деление на излагающее, аналитическое и синтетическое преподавания вполне основательно заменили категориями излагающего, объясняющего и развивающего преподавания, причем, конечно, нельзя забывать наряду с этим и деления преподавания на сообщающее нечто новое или же упражняющее только старое. Если история, чтение классиков, математики и грамматики могут служить типичными примерами, то и тут все же это деление не может считаться абсолютно верным, и почти в каждом предмете уместно попеременное применение или же соединение тех различных видов преподавания, нормы которых мы не будем здесь более подробно обсуждать. Также неправильно выделенное применение отдельных методов акроматического и эротематического или диалогического: последний метод особенно часто применяется в развивающем преподавании в виде эвристического или мезэвтического метода. Требование класть в основание по возможности всюду *генетический* принцип разно понимается и разно осуществляется; если этот принцип во многих отношениях действительно заслуживает признания, то от него нельзя ждать все же коренного изменения всей системы преподавания.

Наряду с вопросами о методе (которые должны быть всегда психологически-дидактически обоснованы) стоят вопросы техники, основанной на практической умелости и разнообразных опытах; усвоение ее важно особенно при преподавании в школе. Сюда относятся способность одновременно захватить внимание многих учеников, выбор темпа и смена материала, образец и подражание, обращение с ответами учеников, виды и формы повторения и упражнения и многое другое. Но и метод и техника вместе взятые не могут заставить отказаться от чего-то высшего, именно от того, что в более узком смысле можно назвать искусством преподавания. Только благодаря ему учитель, который в том случае, если он пользуется только техникой, легко может сделаться ремесленником, становится действительно воспитателем детей. Это искусство предполагает такие общие способности, как точный определенный и благородный язык или же его ясность, воззрительность, живость, умение вызывать интерес, а также и другие более специальные способности: искусство рассказа, описания, объяснения, действительно хорошего перевода, умелого экспериментирования и т.д. Надо всем этим стоит искусство обращения с людьми в его особом применении к детям, т.е. понимание, такт, живость и дружественный интерес.

Мы не можем тут разбирать специальные задачи и трудности преподавания отдельных предметов. Очевидно, что при преподавании таких предметов, как религия или литература, очень велика опасность обращения слишком большого внимания на внешность и механизирование

их, что все время и подтверждается опытом. Предположение возможности с известной точностью влиять определенным материалом на образование убеждений, является неверным: образование убеждений в конце концов зависит от неподдающихся учету факторов. При преподавании любого предмета можно соединить и одновременно преследовать — хотя и не в одинаковой степени — цели утилитаристической подготовки и идеального образования.

VII. Внешняя организация воспитания

Наряду с этими вопросами, касающимися внутренней организации воспитания, его внешняя организация выдвигает целый ряд других. Можно и теоретически исследовать основы конкретной организации учебных заведений, т. е. можно теоретически исследовать составление учебных планов, продолжительность перерывов преподавания и их применение, меры для поддержания дисциплины и меры положительного воспитательного характера, оборудования здания, дидактические пособия, устройство школьных праздников, отдыха, испытания, свидетельства, количество учеников в классе и школе, отношение преподавателей отдельных предметов к классным наставникам, преимущество деления на классы по предметам или на классы с постоянным составом учеников и т. д. К этому присоединяется вопрос о подразделении и взаимном отношении между различными школами: о подразделении школ по различным категориям, о подразделении на низшие, средние и высшие, на школы гуманистического, реального и смешанного типа; далее — вопрос о правах отдельных школ, об автономии, предоставляемой каждому отдельному заведению, и, наконец, вопрос о возможности крепкой органической связи между всеми ступенями образования, от самой низшей вплоть до высшей. Для теоретического рассмотрения особенно интересна организация детских садов, ибо в них решающее значение играют как психологические, так и социальные стороны. За ними теперь признается гораздо большее значение вне Германии (особенно в англосаксонских странах), чем на родине их основателя Фребеля. Против вызываемого ими освобождения самой семьи от ответственности раздаются решительные протесты, обращают также внимание на слишком раннее нивелирование и стеснение полного индивидуального развития. Все же любовь к заведениям такого рода не была поколеблена этой критикой у многочисленных их друзей.

Более подробное развитие этих и смежных вопросов будет сделано в других статьях этого сборника. Внимание в настоящее время направлено главным образом на проблему организации преподавания детям, окончившим народные школы. Удачное и плодотворное разрешение этой

проблемы важнее рассмотрения вопросов об организации национально-го преподавания, которому долгое время отдавали предпочтение. При преподавании в народных школах заслуживают, конечно, внимания тенденции, поощряемые во Франции, следуя которым, это преподавание наряду со своим общим характером обращает также внимание и на элементарные требования культурной и профессиональной жизни. К этому вопросу присоединяется еще и вопрос о преподавании в женских школах, с их различными подразделениями, целями и потребностями. Не соглашаясь с тенденцией (защищаемой особенно в Америке) совершенно приравнять женское образование к мужскому, в Германии держатся того мнения, что равноценность и идентичность — не одно и то же и что при стремлении к возможно полному развитию личности необходимо также обращать внимание и на природные особенности. Во всяком случае, нельзя отрицать, что совместное преподавание может хорошо влиять как на учеников, так и на взаимное отношение полов. Поощрения также заслуживают созданные на новых основаниях частные учебные заведения (в деревнях), стремящиеся вступить в тесную связь с природой, с жизнью и с разносторонним человеческим трудом; в этих заведениях были сделаны и многочисленные другие опыты, от которых не сможет отказаться никакая прогрессивная педагогика. Особенного внимания заслуживает еще тот факт, что эти заведения появляются одновременно в различных культурных странах. Заведения такого рода с педагогической точки зрения стоят несравненно выше обыкновенного типа, господствующего во многих странах, школьных интернатов; в них, конечно, могут быть хорошие традиции, как это часто бывает в Англии, но, с другой стороны, они — как, например, во Франции — слишком часто все же вызывали неблагоприятные отзывы независимых наблюдателей.

Знаменем времени является то, что в настоящее время все нации по вопросам воспитания стоят в тесном соприкосновении друг с другом, помогая друг другу и учась друг у друга перенимать все хорошее и преодолевать закостенелое, и в интересах истинного человеческого воспитания это можно только приветствовать. Если во Франции господствующей точкой зрения является стремление обеспечить наиболее полное развитие наиболее способным, чтобы этим поднять нацию как таковую, и если эта точка зрения в Германии встретила резкую критику, то все же, быть может, она осталась для нас *слишком* чуждой. Так, недавно было заявлено требование основания специальных школ для наиболее способных, которое вызвало все же скорее сомнение, чем сочувствие. Более других известно желание обращать большое внимание на дух школы, как это было сделано в Англии в XIX веке. Дружественная школьная жизнь, возвышающая и укрепляющая, связывающая не угнетая полные доверия

отношения между учителями и учениками, взаимопомощь между последними и хорошие школьные традиции — значение всего этого становится все более и более общепризнанным. И в этом направлении перед немецкой системой воспитания лежат большие задачи. Подчеркнем здесь еще раз необходимость более широкого свободного индивидуального развития. Не менее важна более полная согласованность влияний лиц, принимающих участие в воспитании, т. е. главным образом семьи и школы, чем та, которая наблюдается теперь в Германии. Отдавая значительную часть своей власти школе, семья сохранит за собой все же слишком малую долю ответственности. Она должна взять на себя не только важную обязанность дошкольного воспитания, но и впоследствии считать известные стороны воспитания своим естественным долгом и серьезно следить за ними. При этом, конечно, она нуждается теперь, когда хорошие прочные традиции не дают необходимой опоры, в нравственной зрелости, которая не может предполагаться у всех как нечто очевидное. Среди тех влияний школьной жизни, противодействовать которым должно хорошее семейное воспитание, больше других должна обращать на себя внимание нравственная нивелировка, которая хуже умственной.

Заключение

Но даже не говорю о семье, школе и руководящих ими — проблема воспитания должна быть признана всеми серьезно и практически постоянной великой национальной задачей, независимо от того, признается ли за государством абсолютное или ограниченное право влияния. Всякая регламентировка с трудом подчиняет внутреннюю организацию: к умению и доброй воле правительства должно присоединиться и сердечное отношение отдельных лиц, чтобы этим противодействовать часто сопровождающей нормировку косности и быть в согласии с внутренними потребностями времени. Нельзя, конечно, отрицать, что настоящее время с его глубокими внутренними кризисами (в религии, этике, социальном и общем мировоззрении) и с его быстрыми культурными изменениями ставит большие препятствия делу организации воспитания.

Но педагогическая наука, или педагогическая мудрость, как она ни стара, должна всегда оставаться молодой, оценивая бодрими глазами окружающий ее мир и постоянно обновляясь в новых опытах. Педагогические вопросы, собственно, если оценивать их по их достоинству, соприкасаются с высшими этическими вопросами, с тончайшими психологическими, с самыми важными культурными и политическими. В этом смысле педагогика может быть названа центральной наукой, хотя до сих пор ее обыкновенно ставят на периферию.

Литература

Наиболее полная разработка педагогики сделана в изданной К. А. Schmidt 11-томной «Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswissens» (2 изд., Leipzig, O. Reiland, 1876–87) и в выходящем с 1903 г. «Euzyclopädisches Handbuch der Pädagogik» W. Rein (2-е изд. Langensalza, Beyer und Mann — 7 или больше томов). Аналогичный словарь *Baumeister* «Handbuch der Erziehungs- und Unterrichtslehre» (2 изд., München, Beck, выходит с 1902 г.) специально посвящен среднеучебным заведениям.

По истории педагогики наиболее полное сочинение того же К. А. Schmidt (в сотрудничестве с другими) закончено теперь в 5 томах (Stuttgart, Cotta): произведения Karl Smidt, 4 т. (Cötner) и K. v. Raumen (от Возрождения, 4 т., Stuttgart) отступают теперь на второй план. Более сжато излагает всю историю *Herm. Schiller* (Leipzig, Reiland), а главным образом новое время — *Theod. Ziegler* (в первой части упомянутого словаря *Baumeister*). Недавно появилось краткое изложение *Паульсена* «Das deutsche Bildungswesen in seiner geschichtlicher Entwicklung» (Teubner, 1907). Издание полного собрания источников истории немецкой педагогики предпринято К. *Kehrbach* под названием «Monumenta Germaniae Paedagogica», в которых есть, например, подробные монографии о Меланхтоне, Comenius, иезуитах и т. д. Наиболее важные теоретики педагогики вновь изданы под названием «Pädagogische Klassiker» или под исходным названием в различных книгоиздательствах: например, у «Beyer und Mann» и Grebler в Langensalza; из них мы назовем: Montaigne, Comenius, Locke, A. H. Francke Rousseau, Basedow, Kant, Pestalozzi, Jean Paul, Herbart, Fichte, Schleiermacher. Верными последователями педагогики Гербарта (хотя и не без известной самостоятельности) являются Т. Ziller, К. V. Stoy, W. Rein. Более независимыми являются Th. Waltz, O. Willmann. Мы не можем здесь привести длинного ряда новейших теоретиков. Укажем на совершенно самостоятельную теоретическую попытку *Aug. Dörings* «System der Pädagogik im Umriss» (Berlin, 1894). В настоящее время особые тенденции защищает *P. Natorp*: «Socialpädagogik», 2 изд. (Stuttgart, Fromman, 1904). В современных проблемах ориентирует *Rud. Lehmann* «Erziehung und Erzieher» (Berlin, bei Weidmann, 1901). Практическое руководство семейного воспитания заключается в широко распространенной книге *A. Matthias* «Wie erziehen wir unsern Sohn Benjamin?» (München, Beck). Тот же автор издал и наиболее известную «Praktische Pädagogik für höhere Lehranstalten» (там же). *W. Münch* «Geist des Lehramts» (Berlin, S. Reimer. 2 Aufl. 1905): несмотря на кажущееся узкое название, имеют целью служить разносторонним введением в педагогические проблемы. Краткий обзор дают (наряду с многочисленными другими произведениями), например, *Theo-*

bald Ziegler «Allgemeine Pädagogik» и *W. Rein* «Pädagogik im Grundriss» (Stuttgart, 1900. Sammlung Göschen). Последний издал также недавно и большой труд — «Pädagogik in systematischer Darstellung», 2 тома in folio (Langensalza, 1902–1906), и затем «Deutsche Schulerziehung» (в сотрудничестве с другими, München, 1907). «На основе современной психологии» излагает «Die Elemente der Erziehung und Unterrichtslehre» *Paul Barth* (Leipzig, 1906). Совершенно самостоятелен (по отношению к школе Гербарта) и *E. v. Sallwürik* в «Prinzipien und Methoden der Erziehung» (Leipzig, 1906). Организацию народных школ и связанных с этим вопросов превосходно разбирает *G. Kerschensteiner*, например, в «Grundfragen der Schulorganisation» (Leipzig, Teubner, 1907). Как особенно известных английских теоретиков педагогики надо назвать *Herbert Spenser* и *Alex. Bain*. На английском языке (у американцев еще больше, чем у англичан) особенно процветает литература по «детской психологии». Например, *Sully, James, Baldwin, Chamberlain, Stanley Hall*. Эту же область (как и другие) разрабатывают у французов *G. Compaugé* и многие другие. Изучение детской психики (так широко развитое теперь) берет свое начало у *B. Sigismunds* в «Kind und Welt» (еще в середине XIX ст.), первую научную обработку оно получило у *W. Preyers* в «Seele des Kindes» (Leipzig, Grieben, последнее изд., 1900). Далее, важная современная литература о психологических явлениях в детском возрасте представлена *Strümpell, Koch, Trüper, Zieher, Spitzner* и др. Детскую психику вообще исследуют в настоящее время *K. Gross* (Berlin, 1903), *W. Ament* и др. Укажем еще на общий и самостоятельный труд *E. Meumann* «Vorlesungen zur Einführung in die experimentelle Pädagogik und deren psychologische Grundlagen» (2 т., Leipzig, 1907, Engelmann).

Литература о педагогике находится в тесной связи с такой же богатой литературой по гигиене (в особенности по гигиене школьной жизни), а с другой стороны, она отчасти переходит в сильно растущую за последнее время педагогическую литературу, агитирующую за коренные реформы. Самыми страстными представителями этой последней являются *Ellen Key, Arthur Bonus* и др. В общем, они скорее запутывают вопрос, чем его разъясняют, для чего, как и всюду, необходимо спокойствие мышления. Ср. *Münch: Zukunftspädagogik* (*G. Reimer, 1904, Berlin*).

Перевод С. Ильина

ТЕОДОР ЛИППС

ЭСТЕТИКА

Введение

Эстетика должна быть причислена к психологическим дисциплинам. Красота объекта не есть его свойство, как зеленый или синий цвет, но она указывает только на то, что этот объект служит основанием для эстетической оценки. Эстетическая же оценка может происходить только в сознании. Поэтому она должна быть также обоснована природой оценивающего субъекта. Красота есть ответственность объекта природе эстетически оценивающего субъекта. Вопрос об условиях этой ответственности есть вопрос о природе эстетически оценивающего субъекта или же о закономерности его эстетических оценок. И этот вопрос — вопрос психологический.

Первая задача эстетики заключается не в предугадывании того, *как* или *что* должно эстетически оценивать, но в самом понимании эстетической оценки. Эстетика должна показать, в чем заключается эта оценка, каковы ее предпосылки и какова господствующая в ней внутренняя закономерность. Но этим, конечно, она захватывает и область «нормативного»: ибо, если будет установлено, в чем заключаются сущность и предпосылки эстетической оценки и при каких условиях достигается — и только и может быть достигнута — цель искусства, т. е. цель создания прекрасного, то этим устанавливается вместе с тем и как «должно» эстетически оценивать, и как художник «должен» в каждом отдельном случае поступать. То есть понимание сущности и предпосылок прекрасного должно вместе с тем быть и нормой как для эстетически оценивающего субъекта, так и для творца прекрасного.

Но ввиду того, что эстетика рассматривает не эстетическое оценивание вообще, но только оценки, вызываемые прекрасным в природе и в искусстве, ввиду этого она относится к дисциплинам прикладной психологии.

I. Общие эстетические принципы формы

В вышесказанном уже заключается определение эстетики. Эстетика есть наука о прекрасном, т. е. об эстетически ценном.

Но всякое чувство ценности есть чувство удовлетворения или чувство радости. Поэтому основной вопрос эстетики гласит: какие объекты способны вызывать в нас чувство радости?

На этот вопрос нельзя дать непосредственного ответа, если дело идет об удовольствии, связанном с каким-нибудь простым объектом, как, например, простым звуком или простой краской. Такое чувство удовольствия я называю *элементарным*.

Но на этот же вопрос можно дать непосредственный ответ, если дело идет о чувстве формы, т. е. о таком чувстве радости, которое возбуждается способом объединения отдельных частей или элементов в целое. Ответ, полученный нами при анализе чувства формы, можно будет потом распространить и на элементарные чувства.

Целое, объединяющее в себе более или менее богатое многообразие частей или элементов, вызывает в нас чувство удовольствия, если в нем реализовано «единство многообразия». Это старое правило, и здесь оно должно быть более точно определено. Это более точное определение заключается в следующем: вызывать чувство удовольствия может только такое единство многообразия, которое заключается в том, что в целом, состоящем из различных или даже друг другу противоположных частей, повсюду моментам различия и противоположности противопоставляется основной, все заполняющий, всегда идентичный себе общий момент; причем он противопоставляется таким образом, что это целое может апперцептивно разложиться на этот общий момент и на моменты различия и противоположности; таким образом, оба эти момента живут в психике относительно независимо друг от друга, и моменты различия и противоположности вместе с тем не равноценны моменту общего в том смысле, что первые являются только *дифференцированием общего в самом себе*, его различным и противоположным развитием и преобразованием. При этом это общее или общий «основной момент» может носить различные названия. Общим может быть идентичный себе основной ритм, или же, например, равный себе архитектурный закон, или же объединяющая основная мысль, или же единое желание, или основное настроение и т. п. В зависимости от этого и дифференцирование заключается или в расчленении основного ритма на ряд подчиненных друг другу или соподчиненных и противоположных элементов этого ритма, или в различных и противоположных способах реализации архитектурного закона, или же в расчленении единой мысли и единого желания на отдельные противоположные мысли и желания.

Условием интенсивности чувства радости служит всегда равновесие между моментами расходимости или противоположности, с одной стороны, и моментом единства «общности» — с другой; сущность этого рав-

новесия заключается в том, что моменты различия, противоположности и, быть может, даже непримиримости — расходимости, диссонанса и конфликта, хотя и имеют относительно самостоятельное значение, вместе с тем подчиняются все же моменту единства или общности, так что этот последний, в общем, является безусловно господствующим.

Простым примером этого «дифференцирования общего» служит распределение одинаковых и только пространственно различных элементов в астрагале или же в ряде колонн. Затем — правильное чередование различных элементов, как, например, метофов и триглифов. Более сложным примером служит ритмическое целое, в котором различные объединенные группы элементов закономерно, т. е. одинаковым образом, сменяют друг друга. Архитектурная постройка, в которой различные части объединены тем же архитектурным законом и единой мыслью; мелодия, в которой один и тот же ритм душевного возбуждения, проявляющийся наиболее непосредственно в тонике, служит единым и объединяющим основанием ряду различных и в конце концов диссонансных тонов.

Единое многообразие производит тем большее впечатление, чем больше самостоятельность отдельных элементов и частей или чем решительнее эти части расходятся, отделяются или же даже противоречат друг другу и чем совершеннее вместе с тем их подчинение общему.

К этому общему эстетическому принципу формы, принципу дифференцирования общего момента — принципу, который, как мы видели, есть вместе с тем и принцип равновесия в этом подчинении, — присоединяется второй принцип «монархического подчинения». Этим именем я обозначаю подчинение частей или элементов целого не общему моменту, но одной или нескольким другим частям или элементам. При этом предполагается объединение по принципу общего. Монархическое подчинение дополняет его как второй более глубокий способ объединения; оно соединяет, концентрирует, уплотняет целое в его важных, доминирующих местах.

И принцип монархического подчинения есть также принцип равновесия, т. е. интенсивность чувства радости растет, если, несмотря на полную подчиненность, подчиняемые элементы вместе с тем в возможно большей степени самостоятельны.

Принцип равновесия при монархическом подчинении имеет даже особое значение; при этом подчинении не только подчиненные части относительно самостоятельны по отношению к господствующей, но внутри их происходит еще ряд подчинений некоторым из них, которые их связывают и уплотняют, так что две монархические части противостоят и уравновешивают друг друга; в конце же концов один только момент остается действительно господствующим.

Оба принципа – принцип монархического подчинения так же, как и принцип дифференцирования общего – могут осуществляться в различной степени. В зависимости от этого возникает более или менее богатое расчленение целого.

Простым примером монархического подчинения служит любое ритмическое единство – трохей, дактил, анапест и т. д. Тут элементы каждого ритма всегда подчиняются одному выделяемому, который служит для них центром тяжести или «центром притяжения». В ритмическом же целом эти выделяемые элементы с подчиненными им вновь подчиняются выделяемым более сильно.

Вместе с тем в каждом ритмическом целом – как и в любом предложении обыденной речи – проявляется противоположность и взаимодействие двух выделяемых частей: повышения и понижения; причем в конце концов целое подчиняется понижению. Это же повторяется и на высших ступенях.

Не только части, но даже различные стороны или тенденции целого могут быть подчинены друг другу. Такое подчинение я называю «имманентным». В прямоугольнике, образованном золотым сечением, например, – т. е. в прямоугольнике, меньшая сторона которого так относится к большей, как эта последняя к сумме обеих, – одно из направлений подчиняется другому. Направление большей стороны является, собственно, господствующим. Но вместе с тем протяжение в подчиненном направлении имеет самостоятельное и непосредственное значение, какое оно только может иметь при безусловном подчинении. Благодаря этому прямоугольник, образованный золотым сечением, и получает особую ценность, которая только так и может быть обоснована.

Различие между простым дифференцированием общего и дифференцированием по способу монархического подчинения, степень господства общего, т. е. объединяющего начала, и степень господства монархического подчинения, т. е. преобладания господствующих частей; или же, другими словами, более или менее явное обособление отдельных элементов или частей, резкость противоположностей, равновесие и взаимодействие, количество ступеней, на которых все это повторяется, т. е. одни единства противопоставляются другим и объединяются в более высокие; или же, другими словами, количество ступеней, на которое целое делится на относительно целые, а эти, в свою очередь, на относительно самостоятельные части, – все это служит основанием для важных стилистических различий.

Для выяснения противоположности принципа дифференцирования общего и принципа монархического подчинения мы укажем на греческий храм, с одной стороны, и римскую купольную постройку – с другой. В гре-

ческом храме мы видим совокупность равноценных частей, объединенных по одному архитектурному закону, в римской постройке — объединение целого в одной его части, в покрытой куполом середине.

В готическом соборе отдельные его элементы монархически постепенно подчиняются резко выделяющейся из целого башне. Вместе с тем малая башня служит противовесом большой, но она же является для нее и особого рода подготовительной ступенью: целое, подчиняясь сначала малой башне, тем более отчетливо подчиняется потом большой.

Выше мы уже несколько раз приводили примеры общих эстетических принципов формы из различных областей. Укажем еще на некоторые особые случаи.

Я уже упомянул, что в каждой мелодии есть господствующий «основной ритм» и что этот основной ритм проявляется наиболее непосредственно в тонике. Я возвращаюсь теперь к этому.

Прежде всего мы констатируем, что в каждом отдельном тоне есть свой определенный ритм; точнее говоря: душевное возбуждение или движение, происходящее в нас, когда мы слышим какой-нибудь отдельный тон, должно мыслиться как ритмическое возбуждение или движение. Мы должны предположить, что оно ритмично и что его ритм соответствует или аналогичен каким-нибудь образом физическим колебаниям, вызывавшим его.

Если теперь эти тоны — консонанты, то ряды физических колебаний ритмично родственны, т. е. они имеют общий основной ритм, простым дифференцированием которого они и являются. Соответственно этому и в том же смысле и восприятия консонантных тонов, т. е. душевные возбуждения или состояния возбуждения, которые проявляются в сознании в виде акустических картин или служат для них основанием, должны мыслиться ритмично родственными. Консонанс, следовательно, заключается в том, что один и тот же ритм душевного возбуждения дифференцируется в восприятиях различных тонов, называемых нами консонантными.

Пример: если основу тона С составляют 200 колебаний в секунду, а тона D — 300, то общий основной ритм этих двух рядов колебаний будет 100, т. е. равномерное повторение 100 элементов в секунду. И этот основной ритм дифференцирован в этих двух тонах, так что в первом тоне основной ритм объединяет два элемента, а во втором три, или, выражаясь более обще, в первом тоне основной ритм дифференцирован по принципу двучленного, а во втором — по принципу трехчленного деления.

Мы должны предположить и аналогичный основной ритм, и аналогичное его дифференцирование в восприятиях этих рядов колебаний. Мы должны сделать это предположение, хотя наше сознание не дает

нам для этого никаких данных. На этом основано чувство консонанса обоих тонов. К этому надо прибавить, что дифференцирование по принципу двучленного деления есть простейший вид дифференцирования. На этом основании тон, принцип дифференцирования которого относится к принципам дифференцирования других тонов, как 2 к 3, 5, 7 и т. д., служит для последних целью, или завершением. Так, любой тон является целью для своей квинты, в меньшей степени — для своей большой терции и еще в меньшей степени — для большой секунды и септимы.

Это показывает вместе с тем и то, что последние тона в большей или меньшей степени связаны с этим «основным тоном». В только что упомянутых тонах эта связность дополняется родственностью к основному тону, которая и сообщает им характер руководящих тонов по направлению к основному тону.

Этим определяется основной принцип строения аккорда и мелодии. Система тонов постольку едина в себе, замкнута и самодовлеющая, поскольку один какой-нибудь тон служит целью или завершением для остальных. Вместе с тем такая система тонов тем более богата и жизненна, чем больше моментов противоречия, которые она должна преодолеть и действительно преодолевает.

Из этого принципа вытекает большая законченность Dug-аккорда в сравнении с Moll-аккордом; Dug-аккорд объединяется одним основным тоном, тогда как Moll-аккорд стоит, так сказать, на двух ногах — на основном тоне и малой терции.

В строении мелодии нужно прежде всего обратить внимание на взаимодействие квинты с ее трезвучием, с одной стороны, и кварты с ее трезвучием — с другой. Завершение и цель квинты непосредственно заключается в тонике, к которой она и стремится, тогда как кварта самостоятельна по отношению к тонике — она даже со своей стороны стремится стать целью для тоники и вместе с этим занять руководящее положение. Богатая мелодия, т. е. мелодия, которая прежде всего построена на всех тонах диатонической гаммы, должна преодолеть стремления других тонов обратиться в цель и завершение целого, и прежде всего она должна преодолеть эти стремления кварты. Самым важным средством этого преодоления является квинта; с другой стороны, и руководящие тоны играют при этом решающую роль. Мелодия — это постепенно развивающаяся ритмическая система тонов, воздвигнутая на едином основании, аккорд — это такая же мгновенно данная система.

Я хочу еще остановиться на гармонии красок: она также построена на принципе дифференцирования и принципе противоположности или контраста, объединенного единым основанием. Такое единое основание можно найти, как показывают нам наши чувства, даже в резких контра-

стах желтого и синего цвета, красного и зеленого и т. д. Единство проявляется еще более сильно, если общий красочный тон явно выступает во взаимно связанных контрастных цветах. Но наиболее заметно проявляется это единство многообразного или противоположного в соединении различных оттенков яркости одной и той же краски. И постепенный переход от одной краски к другой есть тоже в конце концов проявление объединяющего принципа.

Значимость (*Gültigkeit*) этих общих принципов формы и богатство разнообразия их возможных применений наиболее ярко проявляется в свободном поэтическом и менее свободном музыкальном ритме. На это я уже мимоходом указывал.

II. Объективирование (*Einfühlung*)

Как ни важны общие эстетические принципы формы, все же они одни не могут сделать объект эстетически ценным. Эстетический объект имеет, конечно, не одну форму, но и содержание. Это содержание всегда — духовное. Эстетические объекты получают его «объективированием».

Это объективирование может происходить разнообразнейшим способом, и оно может заполнять объект различным содержанием, но его источник всегда один — мои собственные душевные переживания.

Объектом эстетического созерцания может быть только то, что может быть именно созерцаемо, т. е. понято, внутренне усвоено, «апперцепировано». Но так как всякий эстетический объект включает в себе какое-нибудь многообразие, то его понимание есть вместе с тем и связывание, внутренний переход от одного элемента к другому, постепенное присоединение одного элемента к другому и объединение в этом постепенном присоединении.

Это предполагает внутреннее движение и активность. Эта активность — *моя* активность, но вместе с тем, по-видимому, и нет. Она не произвольна, но дана в объекте и с ним связана. Она проявляется как нечто относящееся к объекту — необходимо относящееся. Не к объекту самому в себе, но к объекту, поскольку он *мой* объект, т. е. поскольку он мною *созерцается*. В каждом созерцаемом мною объекте скрываюсь я, созерцающий его, с моей внутренней активностью. Кратко мы выражаем это словами: я объективирую себя с моей внутренней активностью.

Это объективирование, совершаемое при созерцании всех объектов, я называю «общим апперцептивным объективированием». Благодаря ему, например, каждая линия жизненна. Когда я ее созерцаю, я ее провожу, протягиваю, отграничиваю, резко начинаю и обрываю, или постепенно свожу на нет, поднимаю и опускаю, сгибаю, поворачиваю, суживаю и рас-

ширяю. Мы имеем тут в виду не ее геометрические формы, но ту активность, которую мы переживаем и объективируем в ее формы. То есть мы указываем на то, что при созерцании формы мы переживаем активность, которая нам кажется непосредственно связанной с этой формой.

От этого общеапперцептивного объективирования не надо отделять второй его вид. Линия, которую мы видим, относится к реальному пространству, т. е. к пространству, в котором происходят все явления. Но и это пространство кажется нам всегда «одушевленным».

Я вижу, например, носящееся в воздухе тело. И я жду на основании предыдущего опыта, что оно упадет. В этом ожидании я переживаю стремление, активность. Но эта активность связана с тем, что я вижу или созерцаю. И я говорю о камне: он «стремится» к земле. И я это не только говорю, но я фактически чувствую это стремление в камне, т. е. я чувствую это стремление, связанным с ним, как нечто к нему относящееся.

Вместе с тем я чувствую эту силу стремления, как силу камня. И я называю ее в этом случае силой тяжести.

И если камень падает, то он этим «реализует» свое стремление или то, что вытекает из его силы. Падение, таким образом, есть «активность» камня, проявление его силы.

И если камень не падает, то я должен парализовать это стремление, противодействовать ему. И это противодействие тоже кажется связанным с камнем. И его я тоже чувствую в камне, когда я его созерцаю. Сам камень, таким образом, противодействует стремлению или тенденции падения. И это делает он с известной силой. Эта сила есть сила моего сопротивления. Но именно она и «объективируется».

И все лежащее *наверху* стремится вниз. Этой же тенденции подчинены и верхние части всего возвышающегося над землей, в них тоже проявляется «сила тяжести». И если возвышающееся не поддается этой силе тяжести, но продолжает возвышаться, то в этом проявляется его «активность», его сопротивление падению и сила этого сопротивления. Это также все объективировано.

Или же если я вижу движущееся в одном направлении тело, то я объективированием своих переживаний сообщаю ему стремление двигаться дальше в этом же направлении, т. е. я чувствую «в нем» это стремление. Это не что иное, как обусловленное опытом стремление мысленно заставить это тело двигаться дальше. Сила этого стремления, «сила инерции», есть объективированная сила.

Аналогичным образом я повсюду сообщаю природе стремления, активность и силы.

Но очевидно, что это только я сообщаю ей; очевидно, что то, что выражается словами «стремление», «сила», «активность» и т. д., — что все

это я могу переживать или чувствовать только в себе и только из себя переносить на объекты. Во внешнем мире я нахожу только простое фактическое существование и изменение объектов.

Я вижу скалу, состоящую из различным образом расположенных частей, и я уверен, что эти ее части останутся в таком же положении даже при таких обстоятельствах, при которых части других предметов отделились бы друг от друга. Но я не вижу силы, связывающей их. Быть может, я чувствую тщетность моих усилий оторвать от скалы ее часть. Но тогда я именно чувствую *мои* усилия, *мое* стремление и неудачу. И я ничего не знаю о противоусилиях, производимых скалой.

Но всегда, когда я созерцаю природу, — всегда я, созерцающий с моей внутренней активностью, моими стремлениями, моим противодействием, моей деятельностью, моими тщетными или удачными стараниями, — всегда я необходимо нахожусь при природе или же в ней. Вследствие этого неизбежно ее одухотворение или очеловечивание. Объекты или явления природы очеловечиваются в созерцании или вследствие созерцания. Вне этого они не существуют для меня, т. е. для моего созерцания.

К этому нужно еще сделать важное дополнение: перенося на природу мои стремления и силы, я вместе с тем переношу на нее и те мои переживания, которые их сопровождают: мою гордость, мою отвагу, мою настойчивость, мое легкомыслие, мое спокойствие и пр. Этим эмпирическое объективирование обращается в полное *эстетическое* объективирование.

От очеловечивания, о котором здесь идет речь, нужно, конечно, отличать как принимающее более конкретные формы очеловечивание природы ребенком, так и мифологическое очеловечивание природы первобытными народами. В этих случаях общечеловеческое, совершающееся с психологической необходимостью, очеловечивание усиливается и пополняется фантазией. Но в основе и этого очеловечивания и одушевления лежит естественное и необходимое очеловечивание; это только его дальнейшее развитие и в известном смысле его последовательная разработка. С другой стороны, надо отметить, что *естественнонаучные* понятия силы, действия и т. д. свободны или должны быть по крайней мере свободны от такого очеловечивания. Но здесь идет речь не о естественных научных законах, но о том, что естественно испытывает всякий человек, спокойно созерцающий природу.

Я сказал выше, что это эмпирическое объективирование не надо отделять от «общеапперцептивного», т. е. одухотворение форм с необходимостью происходит и тогда, когда мы встречаем одинаковые или родственные формы отделенными от объектов природы. Оно происходит и в простой прямой линии. Если она идет в вертикальном направлении,

то и по отношению к ней мы испытываем чувство сопротивления силе тяжести и т. д.

К этому я присоединяю еще замечание, не имеющее сюда непосредственного отношения. Интересно отметить, что это одухотворение находит свое непосредственное выражение в некоторых геометрико-оптических ошибках. Принцип этих ошибок крайне прост. Если какая-нибудь пространственная форма производит впечатление пространственной активности, т. е. имеет определенную тенденцию, например тенденцию суживаться или расширяться, то сообразно с этим мы и оцениваем эту форму, т. е. форма кажется нам в этом случае расширяющейся или суживающейся.

К вышеописанным двум видам объективирования, оживления, одухотворения, очеловечивания — к общеапперцептивному и эмпирическому объективированию — присоединяется третий вид. Я называю его объективированием настроения. Всякое наше переживание имеет определенный психический характер, определенный ритм, т. е. особый род своего проявления — особый вид душевного возбуждения, вызываемого им. Но этот ритм имеет тенденцию распространяться, заражать собой всю душу, короче говоря, тенденцию вызывать соответственное ему душевное настроение.

Это относится, например, ко всякому цветовому ощущению. Цвет обращается в центр настроения. Это настроение — *мое* настроение, но оно связано с цветом. Оно вызывается им и кажется относящимся к нему. Этим объясняется то, что для меня цвет не является просто цветом — желтым, красным или синим, но вместе с тем чем-то серьезным или веселым, спокойным или живым, сердечным или холодным, короче говоря, мы приписываем ему предикаты личности.

Аналогичным образом оживляется и комплекс звуков, т. е. наполняется каким-нибудь настроением. Он обращается для меня в нечто могучее, жизненно богатое. Несколько иным образом и ландшафт обращается в субъект всевозможных человеческих настроений, например тоски или покоя.

Но самое богатое применение это объективирование настроения находит в музыке. Высота тона, его оттенки и его сила, консонанс и диссонанс, богатство и простота, резкие или постепенные переходы, темп и динамические нюансы, ритм — всем этим элементам музыки свойственно находить в душе более или менее широкий резонанс настроения, т. е. вызывать общий ритм внутреннего душевного возбуждения. Это возбуждение захватывает также и моторные центры, т. е. стремится перейти в движение, что и делает понятной естественную связь музыки с танцами и мимикой. Вся способность музыки производить впечатления заключается в возбуждении такого резонанса настроения.

Наконец, еще один, четвертый, ближе всего нас касающийся, вид объективирования — объективирование переживаний, вызываемых внешним проявлением человека.

Никто не сомневается, что когда мы видим человека, мы воспринимаем только внешние его проявления, только то, что видим или слышим. Но эти внешние проявления в их совокупности не составляют еще «человека»; они не составляют чуждой нам личности с ее душевными переживаниями, с представлениями, чувствами, волей и т. д. Вместе с тем для нас человек связан со всем этим. Мы непосредственно воспринимаем индивидуума с его представлениями, чувствами, волей в его внешних проявлениях. Мы видим в его движениях тоску, упрямство и т. д. Это все создается объективированием.

Это объективирование опять-таки обязано своим существованием инстинкту. Воспринятые нами внешние проявления чуждого нам тела пробуждают в нас, вследствие первоначального устройства нашего психофизического организма, тенденцию встать к нему в определенное отношение — пробуждают в нас особую внутреннюю активность. И это наше внутреннее отношение кажется нам связанным с внешне воспринятым и переживается как нечто, к нему относящееся.

Поэтому воспринимаемое нами становится «символическим», т. е. обращается в чувственного носителя этого нашего отношения. Жест, который сам по себе есть только определенное изменение внешнего вида человека, становится жестом скорби. Крик обращается в радостный крик. В словах, которые я слышу, я нахожу мысли, суждения, размышления и т. п. Даже способ говорить: темп, сила звука, голос — и даже звуковые оттенки одухотворяются и принимаются за проявление определенной личности или же определенного настроения. Все это объективирование — перенесение себя самого в других. Другие люди, которых я знаю, — только объективированное и соответственно их внешним проявлениям модифицированное многообразное проявление меня самого, многообразное проявление моего «я».

III. Эстетическая симпатия

Вследствие этого вышеохарактеризованного самообъективирования в его различных видах, этого отражения моего «я» во внешнем мире, и только вследствие этого объекты становятся эстетически релевантными, т. е. красивыми или безобразными. Они становятся красивыми, если объективирование положительно, т. е. если мои переживания, вызванные чувственно воспринятым, соответствуют моей потребности или моему самопроизвольному стремлению к таким переживаниям; если я могу непроти-

воречиво, т. е. в согласии с самой собой, прочувствовать себя в чувственно данном. Красиво то, при созерцании чего я чувствую себя утвержденным, поднятым (*gesteigert*), обогащенным. *Красота есть прочувствованное в созерцании объекта и ясно с ним связанное свободное утверждение жизни.*

Сообразно с этим *уродливость есть прочувствованное в созерцании объекта отрицание жизни.* Уродливое тоже становится уродливым только вследствие объективирования, но вследствие отрицательного объективирования. Это значит, что объект, мною созерцаемый, стремится возбудить во мне известную внутреннюю активность, противоречащую моим собственным потребностям и влечениям. Я ощущаю это стремление, но я ощущаю его как отрицание самого себя.

Остановимся еще немного на понятии объективирования, чтобы предупредить возможность ошибочного его понимания. Я чувствую, например, гордость при созерцании форм статуи, выражающей ее. Это не значит, что я как реальный, т. е. в реальном мире живущий, индивидуум, горд или чувствую себя гордым. Но это также не значит, что эту гордость я только мыслю или представляю и мысленно переношу на статую. Мнение, по которому мыслимый или представляемый психологический процесс может, будучи только мыслимым или представляемым, возбудить во мне чувство ценности, психологически несостоятельно. Оценивание мыслимого психического процесса есть оценивание мыслимой самоактивности. Но такое оценивание по своей сущности состоит в переживании оцененного, т. е. оно предполагает соответственную действительную самоактивность. Этим обнаруживается и ошибочность того утверждения, что будто бы эстетическая оценка есть чувство радости, вытекающее из «суждения», или предположения, или «фикции», что оцененный психический процесс имел место в действительности. Объективированная в статуе и эстетически оцененная гордость должна быть прочувствована и пережита. Напряженность этого переживания зависит от моей способности к эстетическим наслаждениям. Но эта гордость чувствует себя не моим реальным «я», но лишь мною, поскольку я *созерцаю статую* и, созерцая, в нее преображаюсь. Она является предикатом не моей личности или моего «я» вообще, но того «я», которое созерцает статую и, созерцая, в ней растворяется. Этот род чувства гордости не может быть отнесен ни к «действительным чувствам», ни к «воображаемым», но только к эстетическим, т. е. это совершенно своеобразное чувство, определяемое своим названием «объективированной гордости».

Еще важнее для меня следующее: когда я в жесте гордости положительно объективирую себя, я вместе с тем объективирую себя в человеке. Я чувствую гордость как гордость человека, который в гордости проявляет свою *человеческую* активность, т. е. проявляет нечто положительное,

какую-то свою силу. Таким образом, когда я переживаю гордость, я чувствую себя человеком — опять-таки не человеком вообще, но человеком, созерцательно перевоплотившимся в статую, и *только* таковым.

Перейдем от этого случая к совершенно, по-видимому, другому. Я предполагаю теперь, что какое-нибудь скульптурное произведение выражает не гордость, но печаль, подавленность, отчаяние, но опять-таки человеческую печаль, человеческое отчаяние, т. е. отчаяние, проявляемое «человеком», внутренне реагирующим на то, что его давит, причем это реагирование является вполне естественным. В этом случае я чувствую печаль, я переживаю этот горестный аффект. Но и теперь я переживаю или чувствую человека и себя — как человека. Это, конечно, опять не значит, что я как реальный, в реальном мире живущий, индивидум опечален или чувствую себя опечаленным и чувствую при этом себя человеком, но это значит только то, что я опечален и чувствую себя человеком только в созерцании жеста печали. Это созерцательно перевоплощающееся «я», и только оно тут чувствует и переживает.

Но когда я чувствую себя человеком, я в обоих тут описанных случаях переживаю радостное чувство «человечности» и ее значения, короче говоря, я переживаю чувство ценности человека. Я чувствую эту ценность в себе, но вместе с тем я ее чувствую объективированной. Это чувство радости в первом случае приятно, во втором — болезненно. Но в обоих случаях это чувство радости или удовольствия. И это чувство радости самое высокое и убедительное чувство. Это чувство «эстетической симпатии».

Эстетическая симпатия — общая основа всякого эстетического наслаждения. Она может иметь место независимо от того, радостно или печально мое непосредственное восприятие. Она может иметь место, как мы видели, и в радостном чувстве гордости, и в горестном чувстве печали. Ее необходимым условием является только возможность положительного объективирования. А это последнее возможно только тогда, когда то, что должно объективироваться, в каком-нибудь отношении положительно.

О трагедии говорили, что она обогащает наше представление о человеке. Заменив слово «представление» — «чувством» или «непосредственным переживанием» — и понимая под понятием «человека» все положительно человеческое, мы выразим в этом положении сущность эстетического наслаждения.

Эта радость симпатии не только всегда вызывается эстетическим созерцанием, но в своем чистом виде она даже только в эстетическом созерцании и возможна. В повседневной жизни «человек» во мне всегда более или менее затемнен; он затушеван моим характером, настроениями, реальными интересами жизни. От всего этого я свободен в чистом эстетическом созерцании; в нем — я, только это созерцающее «я». И свободное

от реальной жизни «я» этого чистого «человека» я могу утвердить в эстетически созерцаемом объекте, и в этом утверждении я могу себя чувствовать осчастливленным.

Я объективирую себя не только в человечески понятной гордости или горе, но и в нелепой гордости или ничтожном, забавном горе. В этом случае объективирование будет отрицательным, т. е. я переживаю поползновение так себя чувствовать, но именно только как поползновение. Эта нелепая гордость и бессмысленное горе выражают притязание сделаться моими переживаниями, но я сопротивляюсь этому, или же человек во мне сопротивляется этому: он противодействует этому чувству, он не хочет сделаться отрицанием самого себя.

Чувство такого принуждения отрицать самого себя или же чувство внушаемого самоотрицания составляет сущность эстетического неудовольствия. Мы можем для него образовать понятие эстетической антипатии, аналогичное понятию эстетической симпатии. Симпатия является главным основанием чувства прекрасного, антипатия — чувства уродливого.

При этом необходимо помнить, что как эстетическая симпатия, так и эстетическая антипатия в их всевозможных проявлениях суть совершенно своеобразные явления, и мы рискуем не понять их, применяя к ним понятия, взятые из других областей; к ним применимы только эстетические понятия, т. е. понятия чистого эстетического созерцания и углубления в эстетически созерцаемое. Эстетические *чувства* суть *эстетические* чувства. Они имеют только эстетическую реальность, жизненность и непосредственность.

В чем заключается эта реальность, жизненность и непосредственность — этого, конечно, нельзя объяснить тому, кто их не испытал.

В моменте симпатии чувство прекрасного или эстетическое чувство ценности, получает и свойственную ему глубину. Я чувствую в объекте глубину своей личности. И чем богаче это чувство, чем больше положительного и положительно ценного я в этом объекте нахожу, тем больше прав имеет этот объект на предикаты: красивый или эстетически ценный.

С этой точки зрения мы можем понять теперь действительное значение эстетических принципов формы. Они обращаются в принципы возможности положительного объективирования. Теперь вопрос идет не об единстве многообразия в чувственно данном, но об единстве жизни или жизненного комплекса и о его внутреннем дифференцировании. Дело идет теперь не о простом фактическом монархическом подчинении одних элементов формы другим, но об активном или сознательном объединении в одной или нескольких точках сил и элементов внутренней жизни; об исхождении отдельных элементов из этих точек и о внутреннем стремлении к ним.

Архитектонические подразделения, например, по своей сущности являются дифференцированием единичных функций, т. е. жизненных проявлений, на ряд *implicite*, заключенных в них, друг из друга вытекающих, взаимодействующих или друг другу противодействующих функций. Функция, выполняемая колонной, дифференцируется на ряд функций, выражаемых в особых формах: на функции устойчивости, стремления ввысь и принятия нагрузки.

Таким образом, с внутренней необходимостью возникает противоположность между базисом, средней частью и капителем колонны. Аналогичным образом дифференцируются функции отдельных частей и вместе с этим и сами отдельные части.

Точно так же подразделяется в ритме его *внутреннее движение*. Оно обращается во внутреннюю закономерную последовательность и противоположность моментов развития, в антагонизм стремления вперед и стремления назад, ускорения и замедления — в переход от напряжения к разрешению. Мелодия становится историей внутренней жизни и т. д.

И образы искусства прекрасны, если в них есть единая глубокая и замкнутая связность положительных жизненных функций. При этом внутреннее всегда бывает связано с чувственно воспринимаемым.

Тут возникает научный вопрос: как вообще может иметь место такая связь и как в каждом отдельном случае определенное внутреннее содержание бывает связано с определенной чувственной воспринимаемой формой? То есть, если мы возьмем для примера архитектуру: по отношению к каждой отдельной эстетической форме должно быть выяснено, как она, подчиняясь внутренней закономерности своих сил, свободно от внешнего принуждения и внутренних противоречий приобретает этот свойственный ей вид. И каждое эстетическое целое должно быть понято из естественного развития и взаимодействия единых действующих во всем этом целом сил, с одной стороны, и из сил, которые более или менее самостоятельно проявляются в отдельных частях и подчиняются первым, — с другой. Здесь, как мы видим, возникает сложная задача для теории искусства, к разрешению которой она едва приступила. Она должна будет показать, почему всякий, даже самый маленький элемент формы, подчиняясь задачам целого и своим собственным целям, — почему он таков, а не другой.

Эта задача, поскольку она относится к архитектурным и родственным им формам, может быть названа задачей эстетической механики. И эта дисциплина, конечно, не сможет обойтись без математики.

Тот, кто объяснит таким образом какую-нибудь индивидуальную форму, например форму сужения или расширения, сделает для эстетики и теории искусства больше описавшего какую-нибудь архитектурную постройку в поэтических выражениях.

IV. Виды прекрасного

Глубина эстетического чувства ценности может быть названа одним из его измерений. Рядом с ним стоят другие. Все вызывающее радость или горе может быть более или менее великим, значительным, импонирующим или же малым, ничтожным, незначительным. И этому различию соответствует различие чувств. Если радость, вызываемая великим, — эстетическая радость, то соответствующее чувство обращается в чувство внутренней мощи, в чувство возвышенного. Возвышенно то, в чем я чувствую себя внутренне великим, выделяющимся из среднего уровня.

Чувству возвышенного противоположно чувство веселого, легкого, играющего.

Посреди этой противоположности стоит чувство изящного. Изящно то, что меня захватывает хотя и не насильно, но все же властно; то, что свободно от резкостей и угловатостей, от борьбы и внутренних споров; то, что пробуждает во мне с внутренней самоочевидностью и нестесняемой свободой внутреннюю активность.

Противоположность прекрасного — уродливое, как мы уже сказали, — является отрицанием жизни. Примером такого отрицания может служить слабость, пустота, вялость, тупость, внутреннее противоречие, диссонанс, хилость, разрушение.

Но в уродливом могут быть непосредственные моменты прекрасного. Это возможно, поскольку в нем есть что-либо положительное, какие-нибудь моменты силы или богатства. Но еще чаще уродливое служит красоте окольно. Оно служит приправой для нее, как, например, диссонанс в музыке. Иногда оно является основным фоном, на котором прекрасное тем ярче выделяется. Или же оно является необходимым условием прекрасного, его естественной почвой: есть цветы, которые растут на солнечных высотах жизни, но есть и такие, которые распускаются только в мрачных и глубоких низинах. Или же уродливое рассказывает нам свою «историю». Руины, например, рассказывают нам историю своей борьбы и сопротивления силам природы; они рассказывают нам о разрушающих и созидających силах природы, ибо и на развалинах растет трава, кустарник, цветут цветы. Лохмотья, складки и морщины говорят нам о радостях, заботах и усилиях, говорят о человеческом труде. И, наконец, уродливое может быть именно тем, на чем и проявляется сила прекрасного, т. е. сила положительной жизни, которая борется с ним и его побеждает.

Необходимой предпосылкой этого положительного значения уродливого всегда служит подчинение его прекрасному, т. е. подчинение отрицательного положительному. Без этого уродливое только уродливо, т. е. враждебно здоровой природе.

Но наслаждающийся субъект может быть болен или же его способность сопротивления может быть ослаблена. Тогда и абсолютно уродливое, т. е. уродливое, которое не хочет подчиниться прекрасному, — низкое, гниущее, похотливое и даже противоестественное, не признается отвратительным и не отталкивается, но обращается в пленяющее и щекочущее средство — средство возбуждения или даже бичевания развинченных нервов. Тогда место искусства занимает наслаждение таким возбуждением и щекотанием — тогда возникает декадентское «искусство».

Особого внимания заслуживает место, занимаемое уродливым, в тех двух видах прекрасного, которые носят имя юмора и трагедии.

Отрицательная сторона юмора — это его комичность, которая свойственна ему и в которую он грозит выродиться. Комично то, что выражает притязание быть великим и значительным, что принимает внешний вид великого, чтобы потом внезапно обратиться в ничто. То обстоятельство, что комичное принимает внешний вид великого, возбуждает в сильной степени внимание, которое затем легко и как бы играя внутренне усваивает ту относительную бессодержательность, в которую комичное внезапно обращается. Легкость смены душевных движений, вызываемых этим, служит основой своеобразного чувства комической веселости.

Вместе с тем в каждом переживании комичного есть всегда больше или меньше оснований для чувства неудовольствия, разочарования. Из этих обоих чувств образуется своеобразное смешанное чувство — чувство комичного.

Но комичное как нечто только отрицательное не может быть само по себе эстетически ценным. Оно становится таковым как часть юмора. Сквозь комичное в юморе просвечивает нечто относительно возвышенное, нечто дельное, хорошее, честное, здоровое — короче говоря, здоровая естественность. И благодаря комичному положительное производит более интенсивное впечатление и получает вместе с тем своеобразный оттенок.

Чувство юмора есть один из видов чувства возвышенного. Комическая веселость и сопровождающий ее смех или усмешка сплетаются с серьезным чувством — уважением или любовью.

Можно различать три вида юмора. На первом месте стоит примиренный или оптимистический юмор — юмор в узком смысле. Он примирен в своих положительных моментах с отрицательными комическими. Противоположна ему сатира, в которой великое хорошее, разумное и истинное если не внешне, то внутренне, т. е. для нашего чувства, побеждает смешное и нелепое и срывает с его лица маску. Мы можем еще выделить третий вид юмора — иронию, в которой смешное в своем развитии приводит самое себя *ad absurdum* и в этом преклоняется перед разумом.

Комичность может быть свойственна индивидууму как таковому или же она может быть делом случая — судьбы. В зависимости от этого мы можем отличать комичность характера и комичность судьбы. Этой противоположности соответствует противоположность юмора характера и юмора судьбы.

Роли комичного в юморе аналогична роль страдания в трагедии. Страдание врезывается в жизнь индивидуума, портя или убивая ее. Но именно вследствие этого все человеческое становится нам ближе, ярче нами ощущается в его значении и ценности. В этом состоит трагическое сострадание или симпатия. Нет лучшего средства глубже пережить и прочувствовать, что значит быть человеком, чем трагедия. Чем выше герой трагедии, тем большую роль играет в чувстве трагичного — чувство возвышенного. С другой стороны, надо помнить, что самый несчастный человек все же еще человек, т. е. и в нем мы можем прочувствовать общечеловеческое. Поскольку это имеет место, постольку и его страдания могут казаться нам трагичными.

Противоположности юмора судьбы и юмора характера соответствует противоположность трагичности судьбы и трагичности характера. Если страдания не заслуженны, мы говорим о трагичности судьбы, в противном случае — о трагичности характера. В первом случае специфически возвышенным и возвышающим моментом является то обстоятельство, что зло, хотя и против своей воли, должно признать первенство нравственного миропорядка. Вместе с тем и моменты величия и силы, входящие в характер героя и проявляющиеся в его поступках, — а такие моменты не могут отсутствовать у всякого трагического характера, — производят на нас более сильное впечатление на фоне страдания. Страдание и величие обуславливают трагическое примирение.

V. Эстетическое созерцание и оценка

До сих пор шла речь об объективных условиях или же об объективных факторах прекрасного. К ним необходимо присоединить еще одно субъективное условие: не все радующее, хорошее, возвышенное — прекрасно; прекрасно только то, что нас радует или возвышает в *эстетическом созерцании*. Это эстетическое созерцание, как было уже указано, состоит в чистом созерцании эстетического объекта, не возбуждающем никаких выходящих из объекта вопросов, — в созерцательном отдавании себя этому объекту, каков он есть или каким представляется. Эстетическое созерцание совершенно исключает вопрос: существует ли объект в действительности или нет? Вместе с этим исключается и вопрос об отношениях объекта к какому-нибудь реальному комплексу: этим вопросом может интересоваться исторический или какой-нибудь другой род практического исследования.

Эстетическое созерцание — мы можем эту мысль и так еще выразить — есть созерцание, руководящееся только этим интересом созерцания и наслаждения эстетическим объектом. Для эстетически созерцающего — эстетический объект образует всегда мир в себе, абсолютно независимый от всего реального. Эту потусторонность по отношению к реальному миру мы можем назвать *эстетической идеальностью* эстетического объекта.

Вместе с тем эстетический объект обладает и полной эстетической реальностью, и именно постольку, поскольку в этом чистом созерцании и полном созерцательном перевоплощении имеет место полное эстетическое развитие жизни объекта.

Выделение эстетического объекта из реального мира есть вместе с тем и отделение меня созерцающего от моего реального «я», т. е. от моего «я», вплетенного в реальную жизнь. В эстетическом созерцании я существую только как эстетически созерцающий субъект — только как живущий в эстетическом объекте и переживающий его жизнь. И это имеет громадное значение: польза и вред для моего реального «я» при таком созерцании не играют никакой роли.

Я также не стою ни в каком отношении пространственной или временной близости к эстетическому объекту. Вместе с тем я абсолютно близок ему, поскольку я весь в нем, и абсолютно далек от него, поскольку он абсолютно отделен от моего реального «я». Эта эстетическая реальность равнозначна эстетической иллюзии, которая не имеет ничего общего с другими иллюзиями, т. е. с различными видами заблуждений.

Сущности эстетического созерцания соответствует сущность эстетической оценки, которая должна быть чистой и объективной. Красота не зависит от случайности моей оценки. Она не измеряется глубиной моего чувства или моей способностью чувствовать. Она неотделима от прекрасного объекта, она его право, его собственность. Она — вынужденная объектом и значимая (*geltende*) для него оценка. Но сознание этого принуждения и его признание есть суждение, это суждение — оценка. И только в этой оценке слово «красота» получает свой смысл.

Эстетическая оценка есть не только признание этого требования, но и его выполнение. Я эстетически оцениваю — это значит: я не только знаю ценность, свойственную объекту, но я ее чувствую и переживаю, во мне действительно происходит оценивание, т. е. в конце концов полное мое перевоплощение, которого требует от меня объект и на которое он имеет право. Это мое объектирование уже само по себе оценка. Ибо оно указывает на совершенно своеобразное внутреннее отношение к объектам, отличное от всякого другого отношения.

Это отношение должно быть особо определено еще с одной стороны. То, что эстетически оценивается, предмет оценки, может быть только чувст-

венно (*sinnlich*) противопоставленным мне объектом — ландшафтом, каким я его вижу, внешним проявлением (*Erscheinung*) стоящего предо мной человека, статуей, картиной. Но *основа* оцениваемого, т. е. то, что носит в себе ценность, есть не чувственно воспринятое как таковое, но только объективированная жизнь. И эта жизнь — *моя* жизнь, т. е. это «я» или одно из проявлений моего «я».

И это «я» не созерцается, но переживается, это не мой объект, но это я сам. Это то «я», каким я являюсь и себя чувствую в созерцании эстетического объекта: оно может быть названо *воображаемым*, если «я», живущее в мире действительности и его интересов, называть — как это делалось выше — реальным. Но оно все же и реально. Это фактически или реально пребывающее в созерцаемо-прекрасном и переживающее его содержания «я».

И эстетическое чувство ценности есть чувство ценности этого «я». Это мое непосредственное чувство активности, чувство силы, величия, размаха, свободы. Одним словом, это ощущения моего «я» или, вернее, один из его видов. Но это чувство несамопроизвольно, т. е. оно обуславливается не мотивами и основаниями, лежащими во мне, но его вызывает созерцание эстетического объекта, и поэтому оно кажется связанным с ним, к нему относящимся. В этом смысле оно — объективированное чувство моего «я».

Наслаждение прекрасным есть поэтому объективированное самонаслаждение.

Я наслаждаюсь в созерцании могучего утеса своей собственной, но объективированной силой; я наслаждаюсь могучим внутренним напряжением, интенсивностью внутренней активности, которая вызывается во мне видом утеса и которая именно поэтому вместе с тем кажется мне его силой и могуществом. Я наслаждаюсь в этом утесе собой, этим утесом преображенным, т. е. собой таковым, каким я действительно становлюсь, созерцая утес и сливаясь в созерцании с ним.

Всякое эстетическое наслаждение есть наслаждение своим собственным «я», объективированным, обогащенным созерцанием, поднятым над самим собой, т. е. над повседневным или реальным «я». Выше мы называли это «я» *воображаемым* (*ideeles*), но оно должно быть, конечно, вместе с тем и более или менее *идеальным* (*ideales*).

VI. Искусство

Таковы общие предпосылки созерцания и оценки красоты в природе и в искусстве. Но кроме них в искусстве есть некоторые особые. Своеобразная сущность искусства состоит в том, что оно делает такое созерцание и оценку *необходимым*.

Этого оно достигает прежде всего тем, что оно само объективно выделяет эстетический объект из общей связи реального мира, а не предоставляет это делать созерцающему субъекту. А это, в свою очередь, достигается тем, что изображаемая в искусстве жизнь кажется перенесенной в другую плоскость, чуждую реальности этой жизни, — в плоскость искусства.

Пластическое искусство, например, переносит формы человеческого тела и вместе с тем и человеческую жизнь на безжизненный камень или бронзу; живопись передает телесное в цветных пигментах на полотне; музыка связывает внутренние переживания со звуками; поэзия переносит связь поступков и действий в мир, который должен быть с первого же взгляда (*unmittelbar*) признан миром фантазии; театр, наконец, загоняет мир на подмостки, которые должны быть *равноценными* ему, но от которого они вместе с тем достаточно отчетливо отличаются. В этом извлечении изображаемого из мира действительности и в этом перенесении в плоскость, всякой действительности безусловно чуждую, — плоскость чистого эстетического созерцания — заключается сущность всякого художественного *изображения*.

Мир искусства, как обособленный таким образом мир, должен быть поэтому абсолютно замкнутым. То есть прежде всего он должен быть понятен из самого себя.

В этом заключается требование внешней понятности, т. е. требование того, чтобы произведения искусства были бы отчетливо усвояемы. В пластическом искусстве, например, пространственное распределение частей, пространственная протяженность и пространственные отношения должны соответствовать условиям нашего пространственного воззрения и восприятия, т. е. условиям восприятия отдельных частей и связи элементов. На это правильно указал Гильдебрандт в своей «Проблеме формы». Но этим определяется не объект и не сущность наслаждения искусством, но только его первое условие. Чем увереннее и несомненнее это чувственное (*sinnlich*) усвоение, тем более полно и беспрепятственно может быть наслаждение содержанием, вкладываемым в него «объективированием».

К этому требованию понятности внешнего вида произведения искусства присоединяется требование понятности его смысла и содержания. Смысл и содержание должны быть понятны только из себя или только из этого же произведения, совершенно не затрагивая ничего такого, что лежит вне этого произведения. Произведение искусства не должно иметь никакого отношения к внешнему для него миру. Его мир, т. е. мир чисто воображаемый, не может и не должен сливаться — хотя бы временно — с реальным миром и потом вновь переходить в изображаемый. При этом надо помнить, что в живописи рама, а в скульптуре цоколь относятся уже

к реальному миру. Я намекаю здесь — как это и очевидно — на известные грехи искусства, которые за последнее время, особенно в скульптуре, грозят обратиться в правило.

Это выделение произведения искусства из реальной связи явлений может осуществляться различными способами и в различной степени. Например, уже указанным общим способом: изображаемое явно проявляется как художественное изображение, т. е. как существующее не для действительности, но только для художественного созерцания.

Кроме этого имеются и другие особые способы такого извлечения и выделения из реальной связи явлений. Мне вспоминается, например, тщательное выделение произведения искусства из реальности внешнего мира вталкиванием чего-нибудь промежуточного — цоколя у статуи, рамы у картины. К этим же способам относится и резкое отграничение сцены.

Важнее, однако, следующее: искусство не только всегда извлекает эстетическое содержание, т. е. в конце концов жизненный комплекс, из мира действительности, чтобы его изолировать и, изолировав, перенести в плоскость чистого созерцания, но оно также извлекает из такого жизненного комплекса только отдельные его стороны и отбрасывает затем другие, неотделимо связанные с первыми в мире действительности. Такое отношение к действительности я называю *эстетическим отрицанием*.

Оно предполагает, конечно, всегда лишение объекта его реальности, но вместе с тем и нечто большее, а именно концентрирование эстетического созерцания на неисключенном, т. е. не фактически изображенном; этим вместе с тем достигается и увеличение его значения, полное свободное от соревнования проявление изображаемого и сообразно с этим и повышение интенсивности эстетического наслаждения. «Эстетическое отрицание» есть само по себе «эстетическое утверждение».

Обратим тут внимание еще на одну особенность. Эстетическое отрицание может быть произведено такими средствами, которые сами по себе привносят нечто новое к содержанию произведения и преображают его. Средства изображения могут переносить изображаемую жизнь, т. е. жизнь, вырванную из ее реальной связи, в плоскость, живущую собственной жизнью, т. е. в другую, чуждую ей атмосферу или чуждую ей среду; они могут включить изображаемую жизнь в своеобразный и новый для нее жизненный комплекс, зависящий от средств изображения.

Такое привнесение и преображение претерпевает, например, изображение человеческой жизни и поступков в поэзии вследствие поэтического языка, рифмы и ритма, с которыми эта жизнь и поступки сами по себе не имеют ничего общего.

Но возвратимся к первому виду эстетического отрицания, т. е. к такому отрицанию, которое не привносит никакой чуждой жизни к изображае-

мым объектам. Оно, со своей стороны, очень многосторонне и может осуществляться с различной интенсивностью. Скульптор по бронзе, например, эстетически пренебрегает цветом изображаемого предмета, т. е. он не воспроизводит этого цвета, заменяя его повсюду цветом бронзы. Аналогичное может иметь место в живописи. Хотя в каждой картине воспроизводятся краски предметов и их частей, но то, что мы видим, все же не есть их действительные краски: степень яркости их и строение раскрашиваемой поверхности, во всяком случае, зависит от материала.

Далее, художник — не говоря уже об особенностях красок и строения поверхности — может не интересоваться красками как таковыми; они могут у него служить только намеками на краски изображаемых предметов.

И, наконец, он может совсем пренебречь красками и пользоваться только противоположностью света и теней. Он может пренебречь и моделированием. Его место могут занять характерные линии, отграничивающие и отделяющие части друг от друга, — линии, совершенно чуждые действительности, и т. д.

Или же художник отказывается от жизненной величины изображения и выбирает уменьшенный масштаб.

Или же старательно подчеркиваются случайности материала и техники, т. е. выступают на первый план и резко выдвигаются особенности материала и свойственного ему способа обработки.

Все это вызывает различные, но в конце концов однородные эстетические следствия.

Остановимся специально на пренебрежении красками. И оно уже вызывает многообразные последствия. Отказ от красок, во-первых, равнозначен отказу от жизни, заключенной в красках. Из-за этого форма и то, что формой выражается, получает более полное и богатое значение. Поскольку же краски служат способом отделения предметов и их частей друг от друга, постольку пренебрежение ими имеет значение объединения. Оно привлекает внимание только на целое и на царящую в целом жизнь: в скульптуре — на общий вид фигуры и ее движения, в живописи — на внутренние взаимные отношения, на пространственные формы и пространственную жизнь. Наконец, краски есть нечто самое внешнее, самое случайное и безразличное для внутренней жизни, для специфически душевного. Поэтому они должны отступать на второй план там, где хотят выразить эту внутреннюю жизнь, это специфически духовное, глубокие душевные переживания. И именно пренебрежением красками достигается рельефность изображения духовной и внутренней жизни.

Так же объединяюще — как большее или меньшее игнорирование красок — действует и уменьшение масштаба. Замена моделирования характерными, ограничивающими и разъединяющими линиями обращает тело

в особое средство выражения того, что именно этими линиями и выражается, т. е. прежде всего в средства выражения драматического движения.

«Каждому материалу, — говорит Клиндер, — присущ свой особый дух и своя поэзия». Присоединив к «материалу» «технику» и объединив оба эти элемента в понятии средств изображения, мы устанавливаем следующее положение, несколько менее поэтично выраженное: всякое избранное средство изображения ставит изображению определенные условия, устанавливает, так сказать, правила игры. То есть сущность каждого средства изображения проявляется в том, что каждое отдельное средство предназначается для передачи определенных моментов или черт и что другие моменты и черты оно более или менее совершенно эстетически отрицает.

При этом нужно еще раз подчеркнуть, что это эстетическое отрицание никогда не является простым отрицанием, но в руках художника оно обращается в средство более совершенного выполнения своей задачи. Никакое искусство невозможно без затушевывания. Каждое произведение искусства есть компромисс между изображаемым и средствами изображения.

Но истинный художник будет заботиться о том, чтобы этот компромисс был бы почетным, т. е. он будет заботиться о том, чтобы средство изображения и техника были бы оценены по достоинству в их особенности, односторонности и в свойственной им закономерности и чтобы именно благодаря этому эти средства изображения (включая и технику) дали бы максимум того, на что они способны. Тот, кто насилует материал, кто обращает его в безвольного раба (что в наиболее совершенном виде достигается машиной), кто хочет достигнуть материалом и техникой того, на что они естественно и добровольно не соглашаются, — тот творит недостойное и половинчатое. Он грешит, стремясь показать в искусстве свои силы. Этим определяется и естественное отношение между предметом изображения, с одной стороны, и материалом и техникой — с другой. В каждом объекте или «сюжете» важное отделяется от неважного, в каждом объекте можно, во всяком случае, отличать то, изображение чего достойно труда художника, от того, что для объекта в целом имеет только подчиненное значение и поэтому и в художественном изображении должно играть также подчиненную роль. Сообразно с этим определяется выбор материала и техники, короче говоря — выбор средств изображения.

И наоборот: если сперва устанавливаются средства изображения, если художник должен ваять, рисовать красками или гравировать на меди, то тогда сообразно с этим происходит и выбор объекта.

Этим не исключается возможность изображения одноименных объектов при помощи *различной* техники и материала. Но в этом случае другие средства изображения (например, пренебрежение естественными крас-

ками объекта или же изменение масштаба) и даже бóльшая или меньшая ширина рамы картины обращают одноименный объект в различные [объекты], т. е. тогда возникают произведения искусства с различным содержанием.

Отсюда следует, что нельзя, собственно, «воспроизводить» картину в гравюре. Можно только ее преобразить. Всякое воспроизведение есть вместе с тем создание нового произведения.

Почетность компромисса предполагает вместе с тем, что этот компромисс абсолютно ясен и понятен для созерцающего и наслаждающегося субъекта, что он нигде не допускает сомнения в разграничении того, что относится к изображаемому объекту и что — к средствам изображения. А в едином произведении искусства это возможно только в том случае, если этот компромисс всюду один и тот же, если один раз принятые условия игры соблюдаются всюду. Поэтому недопустимо соединение различных материалов или различной техники в одном и том же произведении скульптуры или живописи. Я повторяю слова Клингера: «Каждому материалу присущ его особый дух и особая поэзия». Но единое произведение должно иметь единый дух и единую поэзию, в противном случае оно обращается в нагромождение частей различных произведений. Оно становится аналогичным поэтическому произведению, которое в одной своей части написано на одном языке с присущим ему духом, в другой — на другом.

VII. Отдельные искусства

Выше мы уже наметили переход к отдельным искусствам или родам искусства; прибавим к этому кое-что. Всякое искусство стремится в конце концов к одному, а именно: всякое искусство стремится создать жизненный образ, в котором мы могли бы непосредственно себя найти и прочувствовать, который мы могли бы пережить и которым мы могли бы наслаждаться. Но только искусство в целом осуществляет эту цель в полном объеме. Отдельные искусства выбирают из богатства жизни то, что им нужно, охватывают это своим материалом и изображают своими средствами. При этом они подчиняются особым законам этих средств.

Этим определяется сущность эстетики отдельных искусств. Цель такой эстетики заключается в выяснении логических следствий, вытекающих, с одной стороны, из общей цели искусства, а с другой — из особенностей средств изображения. Поэтому возможна эстетика каждого отдельного искусства, хотя в общем эстетика едина.

Число отдельных искусств бесконечно. Если даже остановиться только на одном примере — на Клингеровском искусстве гравирования, то надо будет признать, что и оно включает известное многообразие. Гравирова-

ние по дереву отлично от гравирования по меди; сообразно с этим эстетика гравировки по дереву должна отличаться от эстетики гравировки по меди.

Выведенные эстетикой следствия необходимо принимают вид требований или норм. Но также справедливо и обратное. Нормы эстетики могут быть только этими следствиями. В конце концов все нормы заключаются в одном правиле: художник! сознавай, что ты хочешь и что эстетически можешь хотеть, и применяй для достижения своей художественной цели соответственные средства.

Выбор объектов и выбор средств образуют две основные точки зрения для составления системы искусств. Первая из этих двух дает основное подразделение.

Искусства делятся, во-первых, на абстрактные и конкретные. Последние могут также называться воспроизводящими. Под конкретными искусствами я понимаю такие искусства, которые воспроизводят определенную индивидуальную жизнь или же определенный жизненный комплекс так, как он происходит или может происходить в мире действительности с его бесконечно многообразными и перекрещивающимися условиями. В противоположность этому я называю абстрактными искусствами такие искусства, которые извлекают из этой конкретной действительности только общее — общие черты или общую закономерность.

К противоположности абстрактных и конкретных искусств присоединяются и другие: противоположность искусств, изображающих сосуществование, и искусств, изображающих последовательность; противоположность искусств, воспринимаемых зрением и слухом; противоположность посредственно и непосредственно изображающих искусств.

Абстрактными искусствами является музыка, воспринимаемая слухом, орнаментика и целый ряд технических искусств (архитектура, керамика, тектоника) и хореография, воспринимаемые зрением.

Музыка дает нам только общие настроения, формы внутренних переживаний, состояния аффекта, причем эти внутренние переживания не связаны с каким-нибудь предметом. Точно так же и орнаментика и технические искусства передают в воззрительных формах не конкретную естественную жизнь, но извлекают из нее наиболее общие моменты и создают из этой в себе довлеющей закономерности общих естественных сил самостоятельную воззрительность.

Среди этих абстрактных воспринимаемых зрением искусств — орнаментика абстрактнее других: ее материал — это пространство, линия, плоскость, геометрическое тело. Материалом технических искусств служит наполняющая пространство материальная и способная к материальным функциям масса.

Конкретными искусствами являются поэзия, воспринимаемая слухом, изобразительные искусства (скульптура, живопись, гравирование) и мимика, воспринимаемая зрением.

К противоположности непосредственно и посредственно изображающих искусств я возвращусь потом.

Полнота системы требует еще противопоставления *свободных творческих* искусств искусствам, вносящим лишь порядок, — украшающим искусствам. Последние вносят, как, например, садоводство, порядок в природу, или же, как художественные устройства жилищ, они определенным образом распределяют безжизненные объекты, т.е. сообщают им единую жизненную связность. Объединяющим центром всегда является при этом человек, который должен жить среди этой природы или этих художественных предметов, их видеть, пользоваться и наслаждаться ими. Названия украшающего искусства заслуживает прежде всего такое искусство, которое устанавливает непосредственную связь между человеком и своим объектом, например создания художественной одежды. Понятие украшения в самом узком своем смысле — украшение человеческого тела — применяется здесь по отношению к одежде. То, что жизнь человека украшается одеждой и этим определенным образом проявляет свою сущность, отличает это искусство от технических искусств (в вышеуказанном смысле). Остановимся еще на некоторых вышеперечисленных искусствах.

Скульптура творит тела, причем ее творчество ограничено пространством, заполненным этими телами. Пространство между телами эстетически отрицается, т.е. для нее не существует. Точно так же скульптура не знает никаких отношений к другим предметам, она знает только отношения, обусловленные связностью масс. Это изолирование тел, с одной стороны, а с другой — их округлость, т.е. трехизмеримость, и то особенное значение, которое получает благодаря этим двум условиям тела и царящая в них жизнь, — все это служит основными предпосылками для эстетики ваяния.

В противоположность этому живопись и рисование — пространственные искусства, т.е. они изображают не людей и предметы, но пространство и тех, которые живут и дышат в нем, которые внутренне и внешне связаны друг с другом и, так сказать, уплотняют общую жизнь пространства. Поэтому общие и все объединяющие носители жизни пространства — свет и воздух — получают в них первенствующее значение. С другой стороны, живопись и рисование изображают свои объекты на плоскости и создают этим единство точки созерцания (*Staudpunkt*). Вот те два факта, из которых исходит эстетика красочного и бескрасочного плоскостного искусства.

Технические искусства возбуждают особую проблему. Их материалом, как и сказано, является наполняющая пространство масса. Было бы правильнее сказать: их материалом является жизнь этой массы.

Для мраморной статуи, или для того, что, собственно, в мраморной статуе выражается, материалом служит человеческая жизнь. Для мраморной колонны или храма из мрамора в этом же смысле материалом служит жизнь мрамора, его сила, прочность, упругость, тонкость внутреннего строения и т. д.

К этому надо еще прибавить некоторые замечания. Подготовительной ступенью технического искусства, так сказать, его эмбрионом является всякое случайное объединение масс в одно живое целое, т. е. в единство, скрепляемое всевозможными царящими в нем силами, способное существовать целое. Первый шаг к ограничению этого целого в произведение искусства делается тогда, когда в этом объединении масс выделяют абстракцией стремление или функции отдельных частей, составляющих это способное к существованию целое (например, вертикальную функцию держания или горизонтальную — нагружения), и когда эти абстрактно выделенные части выражаются в соответствующих линиях и формах. Таким образом, деревянный стол или каменная глыба обращаются в прямую, стремящуюся ввысь колонну.

Дальнейшее развитие состоит в дифференцировании одной функции на несколько — *implicite* в ней заключенных (например, дифференцирование функции опорной колонны на функции устойчивости стремления ввысь и выдерживание нагружения) — и в воззрительном выражении этих специальных функций и их внутренней связности в соответствующих элементах формы. Об этом мы уже говорили выше.

Возникающие, таким образом, формы составляют не формы этой определенной материальной массы, но имеют более общее значение, т. е. относятся к общему языку форм — языку общей жизни пространства. Они изображают ношение, стремление ввысь, нагружение не этой определенной материальной массы, но изображают это в общем виде. И на этом основывается возможность сообщения этим формам — независимо от особенностей материальной массы — высшей и более близкой нам жизни, а с другой стороны, и возможность выражать эту жизнь в соответствующих формах. То есть к абстрактным линиям присоединяются или заменяют их новые формы, которые их иллюстрируют, характеризуют и дифференцируют дальше, — формы, относящиеся к чуждому этой массе миру, к миру жизни растений, животных или человека. Стремление вверх и поддерживание, например, изображаются ростом какого-нибудь растения, верхушка столба или опорной колонны приобретает вид головы, функции стояния и ношения, наконец, в общем полу-

чают вид человеческого стояния и ношения. Таким образом, возникает кариатида.

Так, чистая «основная форма» обращается в «художественную», т.е. в орнаментно-изукрашенную.

Это приобщение к свойственным материалу формам чуждых ему, но вместе с тем индифферентных к различию материала — короче говоря, приобщение абстрактных форм — может осуществляться в различной степени. Художественные формы присоединяются сперва только внешним образом к основным формам, или же они воздвигаются только рядом с ними, как, например, древнеегипетские статуи на столбах; потом они все более тесно связываются с основными формами, и наконец, они как в кариатиде окончательно сливаются с ними.

Укажем еще на некоторые дальнейшие различия. Эстетическая символика технических искусств, в общем, основывается на том факте, что в их формах заключена для эстетического созерцания жизнь. В этой символике можно различать далее отдельные «виды», отличающиеся друг от друга в зависимости от того, из какой области взят символ — из механики, жизни растений или жизни животных.

С другой стороны, эту символику можно классифицировать и по другим принципам. В формах может выражаться, во-первых, жизнь материала; во-вторых, формы могут выражать отдельные функции; и наконец, символика может выражать отношение к человеку, которому данное произведение технического искусства должно служить.

Здесь, конечно, надо помнить, что эстетическая жизненность и эстетическая ценность технического произведения зависят не от того, *служит* ли оно фактически практическим целям, но только от того, соответствует ли она по своим формам такому служению и находим ли и чувствуем ли мы непосредственно это соответствие. Кресла, например, как бы приглашают нас сесть в них, ручка или носик кружки — зачерпнуть или же напиться; художественная внутренняя обстановка — удобно расположиться, портал — свободно войти и т. д.

Вследствие этого произведения технического искусства, одаря удобствами, как бы вступают в тесные отношения с человеком; мы видим в них не только простой технический продукт, но вместе с тем и человека. Мы видим и чувствуем в произведении искусства нас самих, свободно проявляющих свою активность.

Первоначальная форма произведения технического искусства, его основная форма, принимая форму растений, животных или человека, преобразует свою абстрактную жизнь в конкретную или индивидуальную, что все-таки не обращает произведение технического искусства в произведение скульптуры или живописи. И, наоборот, произведения скульпту-

ры или живописи, как и поэзии, могут принимать в себя абстрактные или общие моменты или же даже обращаться в их совокупность.

Тут мы прежде всего наталкиваемся на понятие стилизования. Это слово может употребляться в широком смысле и обозначать всякое художественное подчеркивание того, что может быть интересным в каком бы то ни было отношении. Если мы стилизование будем так понимать, то тогда мы можем говорить прежде всего об индивидуализирующем стилизовании, т. е. о таком, которое направлено на подчеркивание всего важного и характерного для индивидуума. Карикатура есть тоже вид такого стилизования.

В более узком смысле стилизование означает извлечение и изолирование общего и общечеловеческого из какого-нибудь конкретного жизненного комплекса и воплощение его в воззрительной форме.

Но в этом последнем случае оно может иметь различные значения: «общее», о котором я здесь говорю, может быть или типично-общим, или признаком рода, или же абстрактной основной формой, вокруг которой концентрируются отдельные образы; общим законом их образования; формой, в которой общие силы рода или же даже самые абстрактные механические силы в их закономерных проявлениях получают свою воззрительность.

Первый вид стилизации создает типы — создает идеальных представителей; последний вид воплощается в формах орнаментики и абстрактных технических искусств.

Каждый из этих видов стилизования может осуществляться в различной степени. В конце концов даже простая прямая линия может рассматриваться как последний продукт стилизования в только что указанном смысле этого слова.

VIII. Специальные замечания об отдельных искусствах

На одном виде стилизования мы должны еще остановиться несколько дольше. Я имею в виду стилизованное преобразование выхваченной из действительности и художественно изображенной жизни и связанное с этим преобразование внешнего способа проявления действительности — преобразование, обусловленное перенесением изображаемого в чуждую ему среду, т. е. в чуждый ему жизненный комплекс.

Мы говорили уже выше о таком перенесении и связанном с ним преобразении. Но там речь шла только о приобщении изображаемой жизни к жизни, присущей материалу изображения.

Рядом с таким перенесением стоит, конечно, и связывание изображений жизни — главным образом произведений скульптуры и живописи

си — с другими произведениями искусства, главным образом с произведениями архитектуры, керамики или тектоники, и с их *более широким* жизненным комплексом. Обе эти возможности не исключают одна другую, но вторая всегда предполагает первую. Изображение скульптуры или живописи, включенное как часть в архитектурно-целое, подчиняется вместе с тем закону материальной, т. е. связанной с материалом, жизни, эстетически переживаемой нами в созерцании архитектурно-жизни, т. е. она подчиняется закону архитектурно-жизненного комплекса даже и в том случае, когда его особенность обуславливается только материалом.

Стилизованные, которое я тут имею в виду, обращает свободно изобразительные искусства в «декоративные». И прежде всего оно составляет сущность декоративной живописи и валяния.

Произведения этих искусств декоративны, т. е. они и изображаемое в них не самодовлеющи, но их основной чертой или основным мотивом их жизни является жизнь их материала, а с другой стороны, они образуют только части более общего, например архитектурно-жизненного или тектонического, жизненного комплекса, только выдающиеся и украшающие его моменты. И это последнее обстоятельство обуславливает то, что общая жизнь этого комплекса, его ритм, проявляющееся в нем своеобразное движение или жизненность, отражается в нем в виде «основного мотива».

Фрески — или же статуя в нише — не являются независимыми произведениями живописи или скульптуры; они и изображаемая в них жизнь занимают определенное место в ритме общей архитектурно-жизни. Они более или менее «архитектонизированы», т. е., выражаясь более обще, они становятся более реальными. Цветные оконные изображения художественной постройки воспринимают жизнь красок и света, проникающего сквозь стекла и освещающего ее. Изображения на вазах живут вместе с тем общей жизнью с жизнью сосуда — жизнью, проявляющейся как в его форме, так и в его материале, с его мерцанием и блеском, упругостью и гибкостью.

Вследствие этого эти искусства и имеют свою особую эстетику. Их произведения — это своеобразный компромисс между тем, чем они были бы или могли бы быть сами по себе, и отражающейся в них «материальной», т. е. конкретной (*sinnlich*) или телесной, жизни окружающей их среды и материала, из которого созданы они и создано целое.

Но нужно всегда помнить, что произведение декоративного искусства тем свободнее, т. е. тем менее должно быть «декоративным», чем нейтральнее то место, где оно находится, т. е. чем более независимо оно по отношению к ритму целого. И, наоборот, чем теснее оно включено и связано с целым, тем больше должен быть отказ от свободы своей художественной

независимости. Тогда место специфичного в скульптуре и живописи занимает архитектурное, конкретный характер и ритм его жизни.

Но чем большее значение приобретают эти последние моменты, тем больше приближаются декоративная живопись и скульптура к простой орнаментике и в конце концов окончательно с ней сливаются.

Аналогичный компромисс имеет место в поэзии — с ее общими элементами ритма, рифмы и поэтического языка. Изображаемая жизнь, конечно, должна подчиниться их законам.

Такой же компромисс находим мы, наконец, и в театре. Театр подчинен законам поэзии. Требования «естественности» заключаются не в том, чтобы каждый шаг, каждый жест, каждое слово возможно более близко соответствовали действительности повседневной жизни, но в том, чтобы жизнь сцены находилась бы именно в таком же *отношении* к обычной действительности, какое свойственно характеру поэзии. Но какой бы ни был этот характер, во всяком случае, мир искусства оторван от мира действительности.

Как несомненна возможность постепенного перехода конкретно-образительных искусств в абстрактные, так же несомненна невозможность такого перехода конкретно-звукового искусства — поэзии — в абстрактно-звуковое — музыку. Различные категории тонов и связывающие их отношения звукового родства обуславливают абсолютное различие «искусства звука» от «искусства слова».

Возможность их объединения в пении основана на том, что всякое переживание, выражаемое словами, необходимо сопровождается аффективным фоном или настроением, атмосферой общего внутреннего возбуждения, выражать которую призвана музыка. Во всяком случае, это соединение есть компромисс. Чем больше отступают в поэзии на второй план объективные моменты и чем больше выдвигается аффективный фон или настроение, тем скорее может музыка служить усилению резонанса.

Этим определяется основное положение эстетики песни — оперы и музыкальной драмы. И эти виды соединения музыки и поэзии имеют свою особую эстетику, так как и они составляют особый род искусства. Музыкальная драма, например, есть и не музыка, и не драма. Она не может быть названа ни наиболее полным развитием музыки, ни высшей ступенью развития драмы. Она является чем-то новым и своеобразным, что именно и охватывается понятием «музыкальная драма».

Лирика есть искусство непосредственного словесного выражения внутреннего, и прежде всего аффективного внутреннего, переживания или комплекса переживаний. Субъектом этих переживаний является поэт, когда он творит, и я, когда, наслаждаясь его произведением, творчески его переживаю. Оба эти субъекта объединяются в одном, т. е. субъектом этих

переживаний в лирической поэзии является «я поэзии», т.е. «я», непосредственно объективированное в словах — не в отдельных, но во всей словесной форме произведения — поэтом или мною.

И драма тоже есть искусство непосредственного выражения. Но в ней «я произведения» или же «я», проявляющееся в произведении, раскалывается на большее или меньшее число «я», связанных друг с другом и влияющих друг на друга. При этом единое «я» произведения все же существует, и оно подчиняет себе эти отдельные «я» и питает их. Это то «я», которое проявляется в ритме или же рифме и, во всяком случае, в поэтическом языке. Но эти отдельные «я», исходя из одного, объективно противопоставляются друг другу. И это единство субъективности и объективности составляет основную черту драмы.

От лирики и драмы резко отличается эпическая поэзия. Она является объективным искусством — единственным не *непосредственно* изображающим. В ее словах не заключается сама изображаемая жизнь, как она непосредственно изображается в словах, в лирике или драме, или же как в скульптуре и в живописи; она непосредственно воспринимается в формах и красках, но в ее словах заключается или проявляется «я», которому духовно противопоставляются образы, предметы и события, — и это «я» внутренне, т.е. глазами фантазии, смотрит на них, противопоставляет себя им и созерцает их.

Вследствие этого эпически изображаемая жизнь и для наслаждающегося субъекта получает особую объективность, своеобразную отдаленность, которая проявляется и в форме рассказа: «жил-был когда-то...» То, что я должен созерцать, должно было существовать до моего созерцания.

В противоположность этому содержание как лирической, так и драматической поэзии не только созерцается, но и непосредственно внутренне переживается поэтом или мною в настоящем. Оно существует только в тот момент, когда оно переживается.

Это «я» эпической поэзии, т.е., собственно, «я произведения» эпоса не может не выражать каким-нибудь образом свое отношение к созерцаемому. И это отношение, конечно, является непосредственным переживанием. И его выражение лирично. Таким образом, в каждом эпосе есть необходимые лирические элементы. Ритм, рифма, поэтический язык, во всяком случае, относятся к этому, выражающему свое отношение «я», т.е. они *eo ipso* лиричны.

И, наоборот, внутренние переживания, непосредственно проявляющиеся в словах лирической поэзии нуждаются в *объективных* элементах, которые созерцаются «я» лирической поэзии и в созерцании которых они и возникают. В этом отношении лирическая поэзия необходимо эпична.

К эпической поэзии относится и описательная и дидактическая поэзия, поскольку в них подчеркивается то, что описывается, т. е. *содержание* мыслей. Они лиричны, поскольку и в них поэт выражает свои индивидуальные переживания (в описательной поэзии) или же поскольку *продумывание* мыслей, внутренняя духовная деятельность, проявляющаяся в дидактической поэзии, стремится вызвать аналогичные переживания. Этот последний момент составляет сущность эпиграммы как вида поэзии.

Эпос, следовательно, тем чище, т. е. тем более эпичен, чем более он объективен. И поскольку ритм, рифма — короче говоря, несвободный язык составляют субъективные элементы, постольку эпос наиболее полно развивается в прозаическом рассказе, новелле или романе, и здесь, конечно, лишь постольку, поскольку автор со своим отношением к описываемому отступает на второй план. Совсем исчезнуть он, конечно, не может.

С увеличением объективности в эпосе растет и свобода выбора изображаемого, свобода проникновения во все сферы жизни и прежде всего в непосредственно воспринимаемую психическую жизнь индивидуума.

Своим особым реализмом эпос обязан той отдаленности, о которой мы говорили выше. Отдаленность привлекает внимание на целое и его связность. И то, что вблизи или в отдельности мучительно или ничтожно, может в связности целого обратиться в общечеловечески ценное. Этим вместе с тем указывается и то, что связность, а в конце концов связность внутренней жизни, составляет специфическую тему эпоса.

В противоположность этому специфический объект лирики составляет то, что нас глубже всего затрагивает, т. е. аффективные переживания.

Изображаемая в театре драма, наконец, властно захватывая нас, непосредственно воспринимается зрением и слухом. Ее естественный объект составляют поэтому внешне проявляющиеся внутренние переживания, т. е. воля, претворяющаяся в поступки.

Отдаленность, как я это мог сказать выше, лишает единичное реальности. В этом смысле эпос является самым идеалистическим искусством. И именно поэтому по отношению к своему созерцанию он может быть самым реальным. Его крайнюю противоположность образует самое реальное из всех воспроизводящих искусств — скульптура, которая именно вследствие этого должна быть самым идеалистическим по отношению к тому, что она изображает. Так взаимно обуславливают друг друга идеальность средств изображения и реальность содержания.

Единое произведение, в котором все искусства достигли бы полного своеобразия своего развития, есть *contradictio in adjecto*. Как было уже выше указано, всякое соединение искусств есть компромисс, т. е. отказ отдельных искусств от специфически им присущего. Совокупное произведение всех искусств есть совокупность всех произведений искусств — цар-

ство искусства, в котором каждое независимо от другого полно развивается и в котором все все же служат единой цели искусства.

Содержание красоты составляют жизнь, сила, богатство и внутренняя гармония положительных жизненных проявлений. Этим указывается на то, что содержание красоты в себе этично. Но, с другой стороны, надо подчеркнуть и то, что созерцание эстетическое и этическое и соотносимо с этим эстетическая и этическая оценки коренным образом отличаются друг от друга. Эстетика, как мы уже сказали, не интересуется реальностью. Она извлекает содержание красивого из всякой реальной связи явлений; этика же в противоположность этому всегда интересуется реальностью. Она именно и интересуется тем, какую ценность имеют поступки индивидуума в действительности и в общей связности тех целей, которые должны быть реализованы в действительности. Нелепо поэтому желать замены этического мировоззрения эстетическим или даже вообще говорить об эстетическом понимании жизни или эстетическом мировоззрении. Реальность жизни и мира лежит по ту сторону эстетического созерцания.

Это, однако, не мешает произведению искусства иметь этическую ценность, т. е. способствовать осуществлению этической цели. В какой мере оно этому способствует, зависит, во-первых, от его эстетической ценности, т. е. от высоты и глубины человечески ценного, выраженного в прекрасном, и от непосредственности и силы этого выражения. С другой стороны, это зависит и от того, в какой степени наслаждающийся субъект постигает это человечески ценное и переживает его независимо от этого произведения искусства, т. е. это зависит от того, получает ли он длительное предрасположение от этого жизненного утверждения — предрасположение, которое им сохраняется и действительно проявляется тогда, когда дело идет не об эстетическом созерцании и наслаждении, но об ясном понимании задач грубой действительности и о чувстве долга по отношению к себе и социальному целому. Если бы жизнь искусства и эстетического созерцания вообще отучала бы нас от этого ясного понимания задач, то тогда искусство обратилось бы в средство нравственного расслабления. И его благословление обратилось бы в проклятие.

Все человеческие цели объединяются в нравственной цели. Вся человеческая деятельность имеет право на существование и ценна лишь постольку, поскольку она подчиняется задачам нравственной культуры. Искусство также мало существует для искусства, как и наука для науки, обе они существуют только для человека или же для создания «человека» в человеке. Но этот «человек» должен быть сильной, богатой и цельной, короче говоря, нравственной личностью.

Переоценка искусства, признание его наивысшим благом, есть признак упадочности, разложения и ослабления индивидуального и социаль-

ного организма. Способный к эстетическим наслаждениям и эстетически наслаждающийся человек есть только одна — и не самая важная — сторона в человеке. Выше эстетического наслаждения стоят этическая воля и поступки, выше всякого наслаждения — даже самого благородного — стоит нравственный долг.

IX. История эстетики и ее цели

Эстетика, по-видимому, специфически немецкая наука. Александр Баумгартен, философ школы Вольфа, впервые в 1750 г. выпустил книгу под названием «Эстетика»; причем он понимал это слово приблизительно так же, как и мы его теперь понимаем. Основателями эстетики в Германии были Лессинг, Гердер, Кант и Шиллер. Кант в особенности заслуживает названия «основателя эстетики», ибо он впервые отграничил эстетические ценности.

Затем сильное развитие получает эстетика в примыкающей к Канту немецкой идеалистической философии. Главный интерес этих теоретиков эстетики был направлен на последнее идеальное содержание прекрасного и на вопрос: как в прекрасном и в категориях прекрасного, в искусстве и в отдельных искусствах проявляется и становится чувственно воззрительным — идея, абсолютное, мировой дух? Это в своем роде блестящее развитие эстетики получило самое полное свое выражение в классическом произведении — Фридриха Теодора Фишера «Эстетика» в пяти томах. В этой системе проявляется конструктивный дух школы, а связывание отдельных вопросов с общим указывает на гениальность проникновения и глубокое понимание разностороннего эстетического мыслителя.

Этой «эстетике сверху» Густав Теодор Фехнер противопоставил «эстетику снизу», т. е. индуктивную и психологическую эстетику. Он стремился к эмпирическому установлению закономерности с помощью эксперимента. Его различие чувственного и ассоциативного фактора в прекрасном является положением, на котором могут сойтись и примириться «эстетика снизу» и старая эстетика. Но этим же Фехнер и указывает на дальнейшие пути развития.

Еще Гердер нашел и указал на важные элементы понятия «объективирования». Но это слово само было введено впервые романтиками. У Лотце в этом понятии «объективирования» или симпатического переживания нашел свое более точное выражение «ассоциативный фактор» Фехнера, главным образом в его глубокой и тонкой «Истории эстетики в Германии». Теперь это понятие является самым важным во всей эстетике. Наиболее выдающиеся современные теоретики эстетики — это

Volkelt и Groos. Среди историков искусства много способствовали развитию эстетики Robert Vischer, Wölfflin и Schmarsow.

Будущая эстетика должна будет решить три рода задач: 1) она должна будет более точно исследовать понятие «объективирования» или же, вернее, подразумеваемый им факт и различные виды и возможности, заключающиеся в нем; 2) она должна будет более точно установить общие эстетические принципы формы и возможности их отдельных применений и 3) она должна будет выяснить своеобразие эстетической оценки и эстетического суждения. Это все предполагает точные общие психологические воззрения: только психологически образованный человек может быть научным эстетиком.

Но это точное общее психологическое обоснование эстетики, конечно, не достаточно. К нему должно присоединиться точное рассмотрение форм прекрасного в их отдельности и связности, например, точное, и в конце концов математически точное, рассмотрение архитектурных форм — даже самых простых и незначительных. Теория искусства не может обойтись тем ничтожным количеством жалких понятий, которым она теперь обходится.

Так же, как и анализ отдельных архитектурных элементов, необходим и анализ отдельных элементов музыкального и поэтического ритма, — включая сюда и мелодию речи, — и анализ мелодии и видов гармонизации, а затем и построения целого музыкального произведения. Аналогичное необходимо во всех областях.

В таких исследованиях занимает свое естественное место и эксперимент. Но постигнутый таким образом материал надо психологически переработать. В эстетике, конечно, — как это и естественно, — факты истории и обыденной жизни будут иметь преобладающее значение. Но ни один эксперимент, во всяком случае, не сможет заменить эксперимент, производимый эстетиком над самим собой, т. е. ответы на предлагаемые себе при всевозможных условиях вопросы. И эти ответы будут тем более ценны, чем больше способность теоретика эстетики к чистому эстетическому созерцанию и полной эстетической оценке в этом созерцании прекрасного в природе и в искусстве, с одной стороны, а с другой — чем больше его способность, пользуясь серьезной психологической подготовкой, правильно ставить вопросы. Без такой подготовки эстетик подвергнется опасности с самого начала потерпеть неудачу.

Мы можем здесь напомнить о взгляде, который все еще, по-видимому, находит себе приверженцев: что все бесконечное богатство жизни чувств исчерпывается простой противоположностью чувства удовольствия и неудовольствия. Для такой психологии сущность эстетического чувства останется навсегда скрытой.

Недостаточность психологической подготовки и соответственно этому невозможность плодотворного произведения экспериментов только что указанного вида стараются заменить ярким экспериментированием по «объективному методу», т. е. таким экспериментированием, которое имеет дело с внешними, т. е. с непсихическими моментами. Но данные таких экспериментов должны быть интерпретированы, а это может происходить только при помощи внутреннего опыта экспериментатора. При недостатках этого последнего всегда есть опасность обращения экспериментальной эстетики в пустую шутку или же в средство легкого подтверждения предвзятых взглядов.

С предпочтением, оказываемым некоторыми эстетиками «объективным» фактам, т. е. непсихологическим и, следовательно, не эстетическим, тесно связано предпочтение, оказываемое тем психическим фактам, которые стоят ближе всего к телесному и к «объективному», т. е. к ощущениям, вызванным материальными изменениями, и главным образом к так называемым «ощущениям органов чувств». У таких психологов и эстетиков в конце концов все обращается в такие телесные ощущения или же «ощущения органов чувств». Даже все своеобразие эстетического чувства хотят они свести на сопровождающие его «ощущения органов чувств». Но все эти причуды обращаются в ничто при серьезном рассмотрении и анализе фактов.

Дальнейшей задачей эстетики является изучение художественной индивидуальности. При разрешении ее важны биографии и автобиографические заметки отдельных художников. При пользовании последними надо помнить, что художественный талант не всегда бывает связан со способностью объяснять загадку собственного художественного творчества.

К задачам эстетики относится также и психологическое объяснение истории различных искусств и различных течений в них. Тут эстетика обращается в составную часть науки об искусстве, которая должна не только установить внешние данные, но и действительно понять отдельные произведения. Она должна понять возникновение отдельного произведения из психики художника и его влияние — из психики наслаждающегося субъекта, и наконец, и существование искусства вообще — из человеческой природы. То есть наука об искусстве никогда не сможет быть тем, чем она должна быть, если она не воспримет в себе психологической эстетики.

Искусство определенной эпохи и определенного народа есть вместе с тем выражение индивидуальности этой эпохи и этого народа. Здесь эстетическая проблема обращается в социально-психологическую: эстетика становится частью науки о человеческой культуре.

Литература

Этот краткий очерк эстетики есть не что иное (и не может быть ничем иным), как изложение основных мыслей более обширного труда, который я собираюсь издать под названием «Aestetik, Psychologie des Schönen und der Kunst», а также другого моего произведения – Т. I: «Grundlegung der Aestetik» (Hamburg und Leipzig, 1903), Т. II: «Die ästhetische Betrachtung und die bildende Künste» (там же, 1905) и Т. III: «Das System der Künste», который должен скоро появиться. Я указываю на это произведение как на дополнения вышеизложенного.

Из работ, рассматривающих различные вопросы, затрагиваемые в тексте, я укажу на следующие.

С. 371: геометрическо-оптические ошибки. См. мою книгу «Raumästetik und geometrisch-optische Täuschungen». Leipzig, 1897.

С. 378: различие комичности или трагичности характера и судьбы. См. мою книгу «Komik und Humor». Hamburg und Leipzig, 1898.

С. 395: эстетическое наслаждение и этическая воля. См. мою книгу «Die ethischen Grundfragen». 2-е изд. Hamburg und Leipzig, 1905.

С. 399: эстетика, как часть науки о культуре. См.: *Wundt* «Volkerpsychologie». II, 1. Leipzig, 1905.

Перевод С. Ильина

III

ФРИДРИХ ПАУЛЬСЕН

ЗАДАЧИ ФИЛОСОФИИ В БУДУЩЕМ

Господь Бог поставил бы нас в довольно затруднительное положение, если бы он раскрыл пред нами все без исключения тайны природы; от полнейшего безделья и скуки, мы бы не знали тогда, что делать.

Гете. Беседы с Римером (1818).

Введение

Есть ли вообще будущность у философии?

Полвека тому назад этот вопрос никого бы не удивил, и не один ответил бы на него, недолго думая, отрицательно: философия имеет историю, но не имеет будущности; только благодаря тому, что в университетах еще продолжают существовать философские кафедры, она не умерла окончательно. К тому же люди, занимающие эти кафедры, желая дать хоть что-нибудь такое, о чем возможно знание, посвящают себя почти исключительно прошлому философии, но не ее будущему. Будущность имеют только отдельные науки, в них действительно бьется жизненный пульс, и, поскольку задачи философии были настоящими задачами, а не пустыми метафизическими школьными измышлениями, они их распределили между собой.

В течение последних десятилетий произошла перемена в настроении: философией опять стали интересоваться, и кажется даже, будто близится новый философский век. Позитивизм, господствовавший в середине XIX столетия, вынужден отступить по всей линии; он оставляет свои позиции как в области церкви и государства, религии и права, так и в области науки, если говорить о том позитивизме, который надеялся, что точные науки разрешат все мировые и жизненные загадки.

Нельзя отрицать того, что отчасти здесь сыграло роль известного рода разочарование. Доносящийся с Запада крик о «банкротстве науки», не соответствующий истине в другом отношении (о банкротстве наук сейчас не приходится говорить, потому что сокровищницы их никогда еще не были так полны, как теперь, и, пожалуй, можно даже гово-

ритель об их переполнении) все же содержит в себе момент истины: науки не оправдали всех тех надежд, какие возлагались на них предшествовавшим поколением; они не дали ни цельного общего воззрения на вещи, ни прочного жизнепонимания и жизненной нормы. Найдутся и такие, которые скажут, что, чем больше науки развивались, тем больше они создавали неясностей. Биология, физиология, анатомия мозга — всякий прогресс познания ставил человека перед новыми, еще большими загадками. Вспомним, например, о проблемах воспроизведения и наследственности, строения и жизни клеток: никто уже больше не верит, что дарвинизм разрешил все загадки, которые природа заложила в жизнь, разве только великий метафизик против воли в Йене. То же — в физике и химии: решение какой-либо проблемы всякий раз выдвигало новые, более трудные проблемы; всякий прогресс познания опять подвергает сомнению старые основы, казавшиеся закрепленными навеки; почти все основные понятия, которыми прошлое поколение еще оперировало как вечными истинами, ныне опять поколеблены; неизменные атомы и исключительно механический способ действия природы, даже закон сохранения энергии — ничто теперь не защищено от скептических размышлений и сомневающихся исследований. Постепенно утверждается, по-видимому, то воззрение, что в этой области все понятия и законы являются только средствами мышления, временно пригодными для формулирования явлений.

Не иначе обстоит дело и в области исторических наук. Историческая и филологическая науки работали неустанно и добились больших результатов, но разве они хоть где-нибудь дошли до конца? Разве они хоть в одном каком-либо пункте привели к безусловно надежным, неоспоримым и не вызывавшим возражений выводам? Возьмем библейскую критику, или гомеровский вопрос, или такой сравнительно совсем неважный вопрос, как история развития кантовской философии в духе ее творца, — нигде не достигнута цель создания полной и ясной картины, всюду длится спор; всюду придется в конце концов признаваться, что духовные течения берут свое начало в неприступных глубинах жизни — жизни исторической и жизни индивидуальной. Тот, кому течение Рейна было бы известно только от Боденского озера или даже от Кобленца, все-таки знал бы о нем больше, чем мы знаем о происхождении религии Израиля или об источниках гомеровской поэзии.

Вот каково настроение современности или по крайней мере преобладающая черта его: надежда осветить действительность до самого основания при помощи точного исследования оказалась несостоятельной; наука нигде не ведет к корню вещей, нигде — ни в самом малом, ни в самом большом. И если мирозерцание должно покоиться исключительно на точной науке, то мы навсегда должны отказаться от мысли иметь таковое.

Этим настроением объясняется ныне вновь замечаемое усиление религиозной потребности, которая находит удовлетворение в вере, будь то церковная вера, которая при этой недостоверности всех вещей ищет спасения в авторитете, в том, *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*, или же субъективная вера на протестантский лад, которая приносит в действительность чаяния и требования собственного духа. Этим же настроением питается и оживающее ныне влечение к философии. Люди задаются такого рода вопросом: быть может, в конце концов философия, столь долго находившаяся в пренебрежении и вызывавшая лишь насмешки, все-таки может и должна дать то, без чего долго никак не может обойтись человеческий дух, а именно ответ на последние вопросы действительности и жизни, если не в форме необходимых положений или вечных истин, как полагала старая метафизика, так хоть в виде возможных и приемлемых воззрений, в виде «разумных мыслей»?

Так постепенно вновь ожила субъективная потребность в философском умозрении, самонадеянность и чрезмерность которого привели однажды к реакции в направлении позитивизма и точности, выразившейся в середине прошлого столетия в пренебрежительном отношении к философии, в погоне за простыми слепыми фактами. Вера в возможность и необходимость мышления, выходящего за пределы отдельных наук и их исследования и возвышающегося до всеобщего, ныне вновь живет и проявляется как творческая сила в жизни современности. И более всего, пожалуй, замечательно то, что это стремление проявляется также и в сферах научного исследования: науки сами по себе всюду обращаются к философии; в естествознании и в математике, в биологии и в истории, в юриспруденции и в теологии — везде ставятся вопросы о собственных последних предпосылках и целях, везде стараются в возможных мыслях охватить целое и связь вещей. Сомнение и недоумение или замешательство, таким образом, опять оказываются теми субъективными движущими силами, которые приводят к философствованию.

В заключение этих вводных замечаний я укажу еще в нескольких словах и на *объективную*, независящую от временных обстоятельств, необходимость такой первой, или последней, науки — «универсальной науки», какой всегда хотела быть философия. Эта необходимость выясняется именно, если исходить из отдельных наук, которые по позитивистическому воззрению должны были вытеснить и заменить философию.

Отдельные науки не относятся безразлично друг к другу; они образуют единство, прежде всего *логическое* единство, по понятию своему. Тем самым уже поставлена задача, указывающая на знание, стоящее выше отдельных знаний, на всеобщую науку — науку о сущности знания вообще или о понятии науки. К этому тесно примыкает вторая задача: расчленение системы

наук. *Теория науки*, эпистемология, как выражаются англичане, — вот как, по сути, следовало бы называть науку, которую у нас общепринято называть *логикой и теорией познания*.

Но науки образуют единство не только логическое, но и *предметное*: предмет наук, действительность, представляет единство, или, выражаясь осторожнее, факты, которыми занимаются отдельные науки, связаны между собой и, по-видимому, указывают на единую связь, объемлющую всю действительность целиком. В мире нет ничего изолированно, все находится в более или менее близкой связи со всем. Это реальное отношение отражается и в отношении наук друг к другу; всякая наука предполагает в конце концов все прочие науки и хотя бы случайно пользуется их содействием. Линии раздела между науками проведены, в сущности, только из-за субъективной потребности, из-за потребности очертить себе при разделении труда свою собственную рабочую область; они отнюдь не являются трещинами, имеющимися в самой действительности и лишаящими ее внутренней цельности. Таким образом, и здесь возникает потребность в науке, которая ставит себе задачей исследовать общие принципы всего сущего и общие отношения всего действительно. *Метафизика* есть традиционное название этой науки, объектом которой является действительное вообще, «сущее, поскольку оно есть сущее», будь то до его распределения между отдельными науками или после его обработки ими. Главными проблемами этой науки являются: во-первых, вопрос о природе или сущности действительного вообще, *онтологическая* проблема, и, во-вторых, вопрос о природе отношений всех элементов действительности друг к другу и к целому, *космологическая* проблема.

Из такого вывода философии само собой явствует, что связь ее с отдельными науками остается самой тесной. Теория науки и метафизика предполагают отдельные науки: первая — как предмет свой, вторая — как отдельные исследования, результатами которых она пользуется и которыми ей иначе пришлось бы самой заниматься, как она это и делала в прежнее время в очень широком объеме. Итак, философия, в сущности, есть не что иное, как всегда предполагаемое и отыскиваемое единство всего научного познания — по форме и по содержанию.

В беседе с одним богато одаренным человеком мне случилось недавно выслушать от него сравнение отношения философии к отдельным наукам с положением дирижера в оркестре: задачей философии является сочетать работу отдельных наук в созвучие, чтобы голос каждой из них был слышен на своем месте, чтобы ни один голос не выдвигался чрезмерно и не был также заглушаем другими. Прекрасное сравнение, которое, разумеется, как и всякое сравнение, не следует понимать слишком точно. Первоначально философ (вспомним, например, Аристоте-

ля) был вместе с тем и композитором, сочинявшим партитуру. Теперь роль его все больше ограничивается указанной согласующей и выравнивающей деятельностью; вернее даже: так как теперь вообще нет композитора, творца произведения, а посему нет и единого текста (каждый инструмент наигрывает свой собственный мотив по собственному такту), то из весьма неприятной роли дирижера в этом концерте (Гегель был последний, который стремился к дирижерской палочке) философ перешел на роль референта или истолкователя. В этот хаос, который называется работой науки и составляется из звуков, издаваемых массой своеправных музыкантов, он после уже стремится внести или открыть в нем хотя бы некоторое созвучие, покоящееся, по-видимому, на предустановленной гармонии человеческой интеллигентности. Сравнение с «концертом» оправдывается и потому еще, что то выделяется одна группа звуков, то другая; так, в XVII и XVIII столетиях сильнее всего звучала математическая физика, в XIX веке — философия и история, а в недавнее время — биология. Задачей нашего воображаемого капельмейстера, дирижирующего как бы *a parte post*, является поэтому забота о том, чтобы общее впечатление не заглушало ни одного отдельного звука, а это в настоящее время сводится, собственно, к тому, чтобы под громовые звуки, издаваемые естественными науками, философия сама распознавала более мягкие и тихие звуки наук о духе и стремилась обратить на них и внимание слушателей.

Наконец, следует еще упомянуть о третьей науке, имеющей универсальный характер, подобно логике и метафизике: мы говорим об *этике*. Ее можно было бы поставить рядом с учением о науке и учением о сущности в качестве общего учения о ценности. Как жизнь, так и наука сталкиваются везде с вопросами о ценности и различиях в ценности; в политической экономии и в политике, в педагогике и в медицине, в истории и в юриспруденции — везде произносятся суждения не только при помощи предикатов «истинно и ложно», «действительно и недействительно», но и при помощи предикатов «хорошо и дурно», «здорово и нездорово», «нормально и ненормально», «справедливо и несправедливо». Тем самым дана идея науки, которая принципиально исследует вопрос о ценностях и стремится отыскать точку, из которой исходит всякая оценка, и принципы установления ценности. Эта точка лежит, понятно, прежде всего в человеческой жизни, в идее совершенства человеческих вещей. Но так как человеческая жизнь включена в связь жизни вообще и, значит, в последнем счете и в единство всех вещей, то неизбежно происходит то, что вопрос о ценности и неценности распространяется на всю среду человеческой жизни и, наконец, на все вещи. Одно уже существование оптимистических и пессимистических теорий действительности показывает неизбеж-

ность такого распространения. Итак, и с этой точки зрения этика получает универсальный характер философской науки.

Задачи философии, таким образом, намечены. Это — старые и вечные ее задачи и вместе с тем ее задачи в *будущем*. У философии нет настоящих и будущих задач в том же смысле, что у отдельных наук: философия имеет только вечные задачи. В отдельных науках, примерно в физике, или психологии, или истории, вполне возможно говорить о том, что при нынешнем их положении на очереди стоит прежде всего разрешение таких-то проблем, преодоление таких-то трудностей, создание таких-то вспомогательных средств. Современных проблем или будущих задач в этом смысле у философии нет. Ей надлежит все вновь задумываться над старыми великими вопросами о сущности, связи и смысле вещей, и ответ всегда вновь дается в форме единого связного изложения, охватывающего все проблемы и решения. Вопрос о задачах философии в будущем следует поэтому рассматривать здесь только как вопрос о направлении, по какому философское мышление движется ныне и, значит, по всей вероятности, будет двигаться и в ближайшем будущем.

Приступая к ответу на этот вопрос, я ограничусь главным образом метафизикой, этой коренной, собственно, частью философии. Учения о науке я коснусь лишь, поскольку метафизика неразрывно связана с вопросами теории познания; что же касается этики, то я позволю себе сослаться на особый очерк, посвященный этому предмету в настоящей книге.

I. Объективный идеализм — основная форма философского мировоззрения

В современной философии конкурируют между собой главным образом два направления: *метафизический идеализм и гносеологический критицизм* — Платон и Кант, если обозначать эти течения именами. *Позитивизм*, который выступает вообще против философии или допускает ее только в виде простого агрегата отдельных наук, как уже сказано было, идет на убыль, и с ним поэтому уже не приходится считаться; даже на родине позитивизма, в Англии и Франции, он падает, а критическая и умозрительная философия, напротив, усиливается. Та же судьба постигла и *материализм*, который, в сущности, есть не что иное, как возведение физики в абсолют путем устранения духовного, т. е. якобы сведение духовного к физиологическим процессам или просто случайным «субъективным» эпифеноменам движений. На низинах духовной жизни материализм, впрочем, и теперь еще процветает.

Начнем с *критической философии Канта*. После того, как она в первую треть XIX столетия была оттеснена умозрительной метафизикой, во вто-

рую треть — материалистическим и позитивистическим течением, она в течение последних десятилетий как бы возродилась в новой жизни; в настоящее время она в Германии и за пределами ее опять имеет многочисленных сторонников — не только среди философов специалистов, но и среди ученых исследователей и общественных деятелей.

Для критицизма характерны две его черты. Первая черта — отрицательная: отказ от метафизики как догматического разумного познания действительного, как оно есть само по себе. Наше научное познание ограничено областью возможного опыта, т. е. миром явлений. В этой области возможно действительно научное познание, т. е. познание в форме всеобщих и необходимых суждений, но не за пределами ее: лишь поскольку действительное дано или изобразимо в восприятии внешнего или внутреннего чувства, наш разум имеет материю, из которой он, с помощью своих логических функций, может построить предметный мир; без материи, данной в ощущении, человеческий разум, который не является «созерцающим» или абсолютно продуктивным разумом, имеет только свои собственные пустые логические функции. Старая догматическая философия, которая считала себя способной создать из этих пустых понятий реальную метафизику, умозрительное познание умопостигаемого мира, на самом деле топчется-таки на месте, так как у нее нет почвы под ногами.

Вторая черта, характерная для критической философии, которую первая ее черта известным образом сближает не с эмпиризмом, а с позитивизмом, — положительная: это есть дополнение знания, ограниченного областью явлений, «идеями разума», которые сначала имеют необходимое регулятивное значение для умозрительного мышления, а затем занимают окончательное положение в «практической разумной вере». Идеи Бога, свободы, бессмертия, остающиеся для умозрительного разума как такового просто проблематическими понятиями, которым он не в состоянии доставить предмет в созерцании, приобретают для практического разума значение прямо необходимых или обязательных понятий. Это значит: человек как разумно нравственно хотящее существо вынужден принять, что сама действительность определяется идеями. Необходимой предпосылкой его разумной воли, направленной на добро, является то, что мировой порядок в последнем счете разумно морален: мир явлений определен посредством закона причинности, а умопостигаемый или действительно действительный мир — посредством высшего порядка, который открывается человеческому сознанию в нравственном законе. Но умозрительный разум своими средствами не может ни оправдать эту предпосылку, ни научно провести ее в телеологической конструкции природы или истории.

Такова философия Канта, созданная великой энергией мышления и проникнутая глубоко серьезным нравственным воззрением. Кант вполне убежден, что этим сказано уже последнее слово относительно метафизики: Платон и Лейбниц с их притязаниями на абсолютное познание устарели навсегда, равно как Эпикур или «*Système de la Nature*». Ныне же так называемые «новокантианцы» вновь провозглашают это последним окончательным решением; после возврата умозрительных философов к метафизике мы-де теперь опять пришли к Канту как к концу и цели философии.

Я не нахожу, чтобы борьба за метафизику, борьба между Лейбницем — Платоном и Кантом была уже окончательно решена не в пользу первых. Напротив, объективный или метафизический идеализм, по моему мнению, жив, и я вижу в нем самое жизненное течение с наилучшими видами на будущее. Доказательству этого взгляда я предположу, однако, два замечания. Первое: сам Кант, настоящий Кант, не во всех отношениях является противником этого воззрения. Второе: Кант на самом деле положил конец известным начинаниям в метафизике; он положил конец, с одной стороны, метафизике как чисто разумной науке, как мировой науке а priori в смысле Спинозы или Гегеля, с другой стороны — метафизике как физикотеологии, как попытке вывести действительность и ее формы из всеобъемлющей мысли о цели, вывести таким же образом, как мы форму произведения человеческого искусства объясняем мыслью о цели. Отношение действительности к ценностям в целом никогда не уложится в рамки разумного рассмотрения, а посему для «веры», очистить место для которой посредством устранения «знания» Кант объявил однажды своей задачей, всегда останется место наряду с познанием.

Мы еще вернемся в дальнейшем к обоим пунктам, а сейчас мы хотели бы несколько подробнее остановиться на проблеме познаваемости действительного, как оно есть по себе, или его непознаваемости, как утверждает Кант. Я не считаю утверждения Канта состоятельными; я поэтому не вижу необходимости отказаться вообще от метафизики как попытки мысленно определить сущность действительно действительного.

Начнем с *онтологической* проблемы, с вопроса о природе сущего как такового. Слабым местом кантовской критики является здесь его учение о внутреннем чувстве. По Канту, все познание душевной жизни является таким же только феноменальным, как и познание внешнего мира: мир телесных объектов есть проекция действительного на нашу чувственность, определенная присущей ей формой созерцания в пространстве; точно так же душевный мир есть проекция душевной жизни на наше внутреннее чувство, определенная присущей ему формой времени; сле-

довательно, познание души по себе столь же невозможно, как и познание физического мира.

Относительно этого приходится сказать следующее. Насколько несомненно истинно утверждение, что всякое данное чувственным восприятием познание не может быть адекватным изображением природы предполагаемого транссубъективного действительного, к которому оно относится, потому что чувственные ощущения выражают, по словам Спинозы, больше природу ощущающего субъекта, нежели внешнего предмета, — настолько же сомнительно перенесение этого взгляда на отражение душевных процессов в самосознании. Здесь и речи нет о таком третьем между познающим и познаваемым, каким там является чувственность; «внутреннее чувство» Канта есть пустая фикция, выдуманная ради параллелизма пространства и времени или ради «трансцендентальной дедукции» категорий и схематизма чистых понятий рассудка. Применение понятия явления к процессам сознания не имеет поэтому определенного смысла: мысль есть именно то, чем она мыслится, а не «явление» чего-то другого; точно так же обстоит дело с чувством или волевым процессом: они сами по себе суть именно то, чем они представляются в самосознании. Вообще, значит: поскольку «я» постигает самого себя в самосознании, оно познает действительное как оно есть само по себе, а именно: как определенную таким образом деятельность. Тут нет за сценой никакого темного, непроницаемого предмета, от которого мы будто получаем в самосознании одно лишь «явление», искаженное и испорченное изображение. Пришлось бы разве принять за таковой пресловутую «душевную субстанцию», которая, однако, при ближайшем рассмотрении оказывается призрачным двойником материи, каким-то *ens rationis*, какого вообще не бывает в действительности.

Раз мы в познании внутренней душевной жизни приобрели, таким путем, первую прочную точку для нефеноменального постижения действительности, то с реализмом в теории познания тем самым достигнута и первая предпосылка объективного идеализма в метафизике: душевная жизнь абсолютно познаваема в самосознании, следовательно, душевная жизнь есть единственная абсолютно сущая. Затем уже должен последовать второй шаг: действительности вне самосознания может быть приписана абсолютная познаваемость и абсолютная действительность лишь, поскольку она может быть определена и постигнута как душевная жизнь.

Таков был и на самом деле путь, по которому со времени Канта пошло философское рассмотрение действительности. У различнейших мыслителей, расходящихся во всех прочих отношениях: у умозрительных философов, у Бенеке, у Шопенгауэра и основывающихся на нем волюнтаристических метафизиков, у философов, выросших на естествознании, как

Фехнер, Лотце, Вундт, — у всех мышление, исходя от Канта, но стремясь пойти дальше него, движется в одном и том же направлении — в направлении к идеалистической метафизике, видящей в душевно-духовном действительно действительное. Первым шагом является достоверное убеждение в том, что в самопостижении душевной жизни познание и бытие совпадают, так что познанное ни в каком смысле не может быть рассматриваемо как явление какого-то непознаваемого «в себе»; познание душевной жизни в самосознании, быть может, ограничено в эмпирическом отношении: не вся душевная жизнь, даже не вся собственная, попадает в сознание, но вообще здесь нет расхождения между познанием и бытием. Вторым шагом является вывод: поскольку транссубъективную действительность, которая представлена в моем сознании только чувственными восприятиями, возможно постигнуть как бытие, однородное собственной душевной жизни, постольку я и здесь могу говорить об адекватном, т. е. об однородном с бытием вообще, познании. Эмпирическое ограничение познания в этом отношении может, понятно, идти еще гораздо дальше: способность давать интерпретацию чувственных восприятий или процессов физического мира как символов душевных процессов ослабевает по мере того, как растёт расстояние между физическим явлением и физическим явлением нашей собственной внутренней жизни, пока наконец в неорганическом мире остается одна только общая схема, но нет возможности наполнить ее конкретным содержанием.

Следует заметить, что подобного рода мысли в последнее время высказываются все чаще и в кругах естествоиспытателей, например учеными, начавшими с исследований в области физиологии чувств, как Гельмгольц, Мах, Ферворн. Первый шаг по крайней мере делается ими без всяких колебаний: телесным объектам невозможно приписать абсолютную действительность, их можно без остатка разложить на субъективно определенные восприятия; весь телесный мир действительно, значит, есть не что иное, как система объективированных созерцаний; существование его, следовательно, предполагает наличие субъекта, сознания, или, вернее, телесный мир, собственно говоря, находится в сознании как «психическое» содержание. Дуализм телесного и душевного мира ложен, потому что тела вовсе не имеют иного какого-либо существования, кроме как объектов, которых создает и полагает для себя субъект. «Психомонизм», как выразился Ферворн в одной своей речи, где эта точка зрения проведена с большой ясностью и определенностью («Naturwissenschaft und Weltanschauung», 1904), сказал здесь последнее слово. Отсюда недалеко до вывода: если вообще существует действительное вне того, что действительно в моем сознании как его содержание, то его можно мыслить только однородным с моей собственной внутрен-

ней душевной жизнью. Сходство других тел с моим телом, этим представителем моей душевной жизни в физическом мире, также укрепляет в этом воззрении и вместе с тем указывает путь для интерпретации остальных физических систем.

К подобного же рода мыслям приводит и исходящее от Дарвина биогенетическое умозрение. Устранение абсолютного различия между растениями и животными, которого Фехнер сначала требовал на основании общих соображений и которое все больше подтверждалось исследованиями в области физиологии и биологии растений, неотразимо навязывает убеждение в одушевленности всего органического мира. А за этим первым шагом к проведению «панпсихистического» воззрения не трудно сделать и второй шаг, а именно: устранить абсолютное различие органической и неорганической материи. На это толкает представление, к которому неизбежно приводит размышление относительно первого начала жизни, — представление первичного зарождения или первичного возникновения «органической» жизни из «неорганической» материи. Из этого представления с известной необходимостью следует тот вывод, что жизнь, также и душевная жизнь, не могла вообще быть чужда материи даже в доорганическом ее состоянии. Геккель подошел к этому следствию, но не развил его, и только в самое последнее время оно было во всем его объеме познано поэтами естествоиспытателями, как В. Бёльше и Бруно Вилле, которые положили его в основу идеалистического мирозерцания.

Метафизика, таким образом, вскоре вновь преступила границы, поставленные Кантом познанию, и пошла в направлении объективного идеализма. Этим, однако, она в сущности, как уже отмечено было, отнюдь не удалилась настолько от последних мыслей Канта, как это может показаться на основании некоторых мест в «Критике разума». На самом деле и для Канта вопреки «новокантианцам», которые более паписты, чем папа, *mundus intelligibilis*, который и он в качестве самой действительности полагает по ту сторону физико-феноменального мира, является определенным или определенным посредством мышления, хотя и не посредством познания в смысле науки: он проявляется в разуме — как в теоретическом, так и в практическом. Феноменализм имеет, собственно, значимость только для физики, но не для логики и этики: в них мы и по Канту имеем пред собой науки, которые постигают действительное не как оно является, а как оно есть само по себе, — конечно, не как мертвый объект, а как абсолютную спонтанность, как чистую, сама себя полагающую и осуществляющую деятельность разума. С этой точки зрения и Кант интерпретирует всю действительность если не научным познанием в настоящем смысле, как в математике и физике, то все же «разумными мыслями».

«Идеи», в особенности идея Бога, являются неотъемлемой составной частью нашего мыслящего миропонимания: действительность есть единая логическая система, полагаемая в *intellectus archetypus*, «созерцающем рассудке». Эту мысль завершает практический разум: действительность есть «царство целей», система «мысленных сущностей», объединяемая идеей совершенства абсолютного разума. Кант ни на одну минуту не отказывался от лейбницевского воззрения, видящего в царстве природы чувственное и феноменальное изображение «царства благодати»; и хотя он всячески подчеркивает, что предметом нашего «научного» познания является не это царство, а природа, он, с другой стороны, решительно придерживается того мнения, что *mundus intelligibilis* неотразимыми мыслями определен для нашего разума и посредством него.

Ввиду этого можно сказать, что философия, по крайней мере немецкая, со времени Лейбница ни на один момент, в сущности, не сходила с пути объективного идеализма и не видно, что, собственно, может ее побудить изменить этому направлению в будущем. Напротив, следует полагать, что после окончательного преодоления материалистического образа мышления, который получил распространение в середине прошлого столетия как реакция против умозрительной философии, философия с еще большей решительностью усмотрит в идеалистической онтологии прочную основу сообразного с разумом мирозерцания.

Направление современного умственного движения определяется, как мне далее кажется, еще двумя пунктами. Первый пункт состоит в том, что в душевной жизни волевая сторона все больше принимается за основную, вследствие чего и метафизика принимает все более яркую *волюнтаристическую* окраску. Идеализм прежней философии был преимущественно интеллектуальным; начиная с Платона, который определял действительно действительное как систему сущих мыслей или идей, и кончая Гегелем, в диалектическом умозрении которого этот взгляд получил последнее крупное выражение, логическое полагалось в основу конструкции действительно действительного. В философии Шопенгауэра нашла свое выражение противоположность этому направлению: действительно есть воля, а не мысль. Впрочем, это не есть взаимоисключающая противоположность, ибо воля Шопенгауэра тотчас же создает себе объективацию в «идеях» и является, значит, если не сознательной, то все же бессознательно ясновидящей волей, каковое воззрение развито Э. ф. Гартманом в его философии бессознательного. Историко-эволюционное рассмотрение душевной жизни, опирающееся на биологическое учение об эволюции, доставило волюнтаризму новую опытную основу. Если человеческая жизнь выросла из жизни нижестоящей, то и душевная жизнь возникла из лишенной интеллекта, инстинктивной душевной жизни, и следов

этого происхождения из воли она вообще никогда не сумеет вытравить. Но если так обстоит дело с человеческой душевной жизнью, единственной нам данной, то и универсум никогда невозможно будет свести к чистой логике.

Второй пункт относится к области *методологии*. Место логико-диалектического метода занял метод *эмпирико-умозрительный*: на основании данных фактов и их координации, данной в собственном переживании, ищется при помощи аналогии метафизическая интерпретация мира явлений. Шопенгауэр и в этом отношении первый вступил на новый путь, по которому пошли вслед затем Фехнер, Гартман и Вундт. По моему убеждению, это есть путь, которого философия будет и впредь придерживаться. Кое-где, правда, вместе с возрождением стремления к философскому синтезу обнаруживается и склонность к логико-умозрительному методу. Но я отнюдь не усматриваю в этом признака того, что философия опять намерена пойти по стопам гегелевской диалектики. Если понимать под умозрением только то, что выражается этим словом, т. е. спокойное и направленное на сущность дела рассмотрение в противоположность микроскопическому расчленению, то не я, во всяком случае, стану против него возражать. Но если понимать под ним гегелевский метод, то я могу только присоединиться к надежде и пожеланию, высказанному однажды Э. ф. Гартманом: «...чтобы нам никогда не пришлось быть свидетелями недостойного зрелища воссоздания дедуктивных и конструктивных систем, обладающих якобы аподиктической достоверностью».

Я не откажусь от этой своей точки зрения, если бы даже наступило своего рода историческое возрождение Гегеля, как этого можно ожидать, судя по некоторым признакам. Умозрительная философия, по-видимому, вступает в новую стадию своего исторического бытия. Период отжившей моды, начавшийся для нее в середине прошлого столетия, она уже оставила позади себя; у потомков ныне вновь явился романтический интерес к ней, как и к другим остаткам прадедовского времени. Весьма вероятно поэтому, что в ближайшем будущем мы и в Германии часто опять будем видеть, как кто-нибудь из самоновейших последователей Гегеля с «важным» высокомерием, составляющим привилегию спекулятивистов и вместе с тем привилегию незрелого возраста, обрушится на убожество этого позитивистического, эмпиристического, психологического века. Но я все-таки убежден, что найдутся только единичные любители такой архаической драпировки; для триумфов, которые диалектический метод во время первого своего открытия одерживал не только в кругу учеников и адептов, но и в научном мире, время прошло безвозвратно. Для поэтической интуиции всегда найдется восприимчивость; простое жонглирование понятиями не введет больше в заблуждение серьезных

людей; порукой тому служит чувство действительности, приобретенное в течение истекшего столетия ценой долгой и успешной работы. Презрительные и холодные взгляды сверху вниз, как они ни импонировали всегда немецкой публике, ничего в этом не изменят; слишком глубоко врезалось в памяти нашего научного мира воспоминание об ужасе пробуждения от опьянения того «столь богатого словами и идеями и столь бедного истинным знанием и серьезным изучением периода» (слова, которыми Либиг характеризует годы, проведенные им в школе умозрительной физики Шеллинга).

Таковы, по-видимому, очертания идеалистической, если угодно — «монопсихической», онтологии, к которой приводит исходящее из данного гносеологико-метафизическое размышление. Я в нескольких предложениях подведу им итоги. Все действительное само по себе обладает психической сущностью, но все действительное в то же время представлено или может быть представлено как физическое в возможном чувственном созерцании. Обе формы действительности — психическая, или реальная, и физическая, или феноменальная, — имеют посему одинаковый объем; всякое действительное имеется в обеих формах, причем, однако, психическая действительность непосредственно дана только в одном пункте — в самосознании; весь транссубъективный мир дан исключительно в виде физических явлений; само в себе сущее мысленно вводится в явление посредством руководимой аналогией и ошупью идущей интерпретации. Но отношение обеих форм действительности следует мыслить как универсальную координацию, как параллелизм в том смысле, что каждый элемент физического мира указывает на элемент сущего в себе психического мира, эквивалентом которого он является в мире явлений. Каждый из обоих миров образует посему замкнутую в себе совокупность; всякий физический элемент определен как звено всеобъемлющей физической причинной связи и может быть объяснен только из этой связи, и точно так же всякий психический элемент положен как член психического универсума и может быть понят лишь в этой связи. В единстве духовного и исторического мира мы имеем наиболее для нас понятную и постижимую часть этого универсума. Метафизика, которая захотела бы продолжить развитие мыслей Лейбница, могла бы поближе рассмотреть особенность связи в физическом и в духовном мире и сказать: в физическом мире эта связь представляется механически причинной, во внутреннем мире — телеологической, поскольку мы ее здесь в состоянии постигнуть в чистом виде; течение внутренних процессов целестремительно в том смысле, что оно всюду является определенным устремленной на известную цель волей. Это, в свою очередь, могло бы послужить исходной точкой для отыскания решения проблем натуртелеологии и свободы воли.

Замечанием об отношении метафизики к физике я намерен закончить настоящий раздел. Ложное понимание этого отношения, дающее повод к недоразумениям, вмешательство метафизики в область физики является главной причиной недоверия к философии, поныне еще питаемого широкими кругами.

Физика, если она не желает отказаться от собственного существования, не может отказаться от следующей предпосылки: физический мир образует замкнутое в себе причинное целое, в нем нет места для воздействия из другой сферы, из нефизического мира, или для объяснения физических процессов силами, которых нельзя доказать и исследовать средствами физики. Это принципиальное воззрение или требование является, с исторической точки зрения, результатом долгой борьбы, которую современные естественные науки вели за освобождение от старого господства теологической и философской метафизики. Сперва из природы, не без упорного противодействия теологов, были изгнаны призрачные существа и демонические силы, которыми суеверие заселило первоначально весь мир. Затем Бог был выведен за пределы физики, т. е. отвергнуты были не только чудесные действия, но и всякое объяснение явлений природы божественными намерениями и силами: выводить строение космической системы или образование органических существ из воли или намерения Бога значит неизвестное объяснять еще менее известным. В естественных науках имеют значение только имманентные принципы; объяснить явление значит указать ему место в связи явлений посредством сведения к закону его. Кант впервые в немецкой философии принципиально провёл это воззрение, в котором он вполне сходится с позитивизмом Юма.

Последним шагом на этом пути является устранение также и души из принципов объяснения физического мира: пред физиком, а особенно пред физиологом стоит задача свести явления телесной жизни без остатка к деятельности физических сил, понимая это слово в самом широком смысле. Объяснять растительные процессы жизненной силой, нервные и мозговые процессы — воздействиями нефизического принципа, души, как это делает здравый человеческий рассудок в согласии с аристотелевскими схоластическими понятиями и с одобрения многих, даже современных, философов, значит для физиолога просто отказаться от объяснения или же путем ссылки на *vis occulta*, на неведомую и не признанную в физике силу, уклониться от признания недостаточности собственных средств для объяснения. Объяснять физиологические факты значит выводить их из физических принципов — такова аксиома всей новейшей физиологии.

Конечно, задача такого естественнонаучного объяснения всех жизненных процессов еще бесконечно далека от своего совершенного разрешения; органические процессы решительно не поддаются сведению

к принципам физики и химии. Разрывность наук, необходимость в науках об органической природе начинать с новых исходных точек и принципов, что, в свою очередь, повторяется и в науках о духе, именно теперь сознается физиологами очень живо — живее, чем поколением тому назад. Быть может, переход от принципов исторических наук к принципам органических наук и от этих последних к принципам неорганических естественных наук всегда останется нарушением непрерывности; теперь и среди естествоиспытателей некоторые склоняются к этому воззрению (я имею в виду так называемых неовиталистов). Но и тогда придется протестовать против введения нефизических сил, не могущих вообще быть установленными и контролируемыми средствами естествоиспытателя, безразлично, как бы они ни назывались — душой, жизненной силой, творческой силой, доминантами, разве только они пожелают служить просто для указания на то, что здесь имеются группы фактов, которые еще не удалось свести к чисто физическим причинам. Но в качестве принципов объяснения их придется ставить на одну доску с *horror vacui* и «снотворной силой» опиума. Лучше признаваться в неведении, нежели при помощи обманчивых слов, этого убежища ленивого разума, вводить самого себя в обман и изменять задаче объяснения физических процессов физическими причинами.

Из сказанного явствует, что в области физики у метафизики нет никаких задач для решения. Сама физика со всем своим содержанием может представить задачу для метафизики, но объяснять отдельные явления природы не физически, а метафизически — это значит вмешиваться во внутренние задачи физической науки, чего она ни в каком случае не может допустить. У метафизиков издавна существует это стремление — отбивать работу у физиков. У Шопенгауэра оно проявляется в не менее резкой форме, чем у любого из умозрительных философов: он ругает естествоиспытателей, не признающих «жизненной силы»; он настаивает на том, что естествознание со своими имманентными принципами объяснения прямо-таки не в состоянии и никогда не будет в состоянии объяснить явления органической жизни; он с особенной охотой занимается наиболее темными жизненными процессами, например явлениями в области сомнамбулизма и животного магнетизма, как бы со злорадством раскрывая их необъяснимость для физиков, чтобы таким образом подготовить триумф для своей волевой метафизики — при помощи одной лишь вездесущей в пространстве и времени и не связанной законом причинности воли можно было бы безо всякого труда постигнуть все эти явления. Неудивительно, что эта метафизика и вслед за ней метафизика бессознательного, взявшаяся за то же дело — за объяснение явлений средствами метафизики там, где бессильно пока естественное объяснение, отталкивала от себя естествоиспытателей и вызывала с их стороны решительный отпор.

Это противодействие философии со стороны физиков не прекратится до тех пор, пока философия не решится предоставить физике без остатка и без оговорок весь физический мир для чисто имманентного объяснения своими средствами и не поставит себе самой единственную задачу — сделать весь этот физический мир, в свою очередь, предметом, с одной стороны, гносеологического рассмотрения, в котором этот мир представляется феноменом для сознания, с другой стороны — метафизического рассмотрения, где речь идет о том, чтобы изъяснить телесный мир как явление самой по себе сущей действительности. При этом философия сможет без зависти признать за физикой характер настоящей науки. Сама же она может дать только несколько размышлений или, выражаясь словами старика Хр. Вольфа, несколько «разумных мыслей», в которых наше размышление над действительностью вообще достигает известного конца, но которые, однако, вряд ли могут быть развиты в настоящее научное поприще: метафизика есть попытка изъяснения феноменов физического мира, ответа на вопрос, что, в сущности, есть то, что представляется нам под покровом телесности. При этом пред метафизикой раскрывается всякий раз тот путь, по которому человеческий дух шел с незапамятных времен: душевно-духовное есть подлинно сущее, проявляющееся в телесных символах; «антропоморфизм», если угодно пользоваться этим термином, есть метод метафизики — изъяснение действительности из собственного внутреннего. Это, по-видимому, является не особенно хорошей рекомендацией для метафизики, но это останется последним словом, и я думаю, что после того, как антропоморфизм окончательно уйдет из физики, где он совершенно неуместен, его привыкнут допускать в метафизике как неизбежный и уместный в ней способ мышления. Ведь человек в конце концов также есть звено действительности, почему же сущности действительности вообще не представиться в его сущности и не подлежать изъяснению посредством нее? Антропоцентрическим наше мирозерцание останется во всяком случае; значит, оно останется в известном смысле и антропоморфным. Нужно только от наивного антропоморфизма сделать шаг вперед к антропоморфизму критическому и осмысленному.

II. Обоснование монистически-пантеистического мировоззрения

Второй крупной проблемой метафизики является *космологическая* проблема, вопрос об отношении элементов действительности друг к другу, или вопрос о форме и основе единства действительности, что уже является переходом к *теологической* проблеме.

Философское мышление и в этом пункте привело к решению, которое пользуется все более единодушным признанием, а потому может быть рассматриваемо как основа философии будущего; это есть *монистическое* или *монистически-пантеистическое* решение. Я хочу его вкратце изложить и затем перейти к критической философии и ее отношению к этим вопросам.

Хотя представление не идет дальше того, что непосредственно дано нашему чувственному восприятию: действительность есть агрегат многих самостоятельных вещей, между которыми существуют случайные для них или внешние отношения. Атомизм является принципиальным и последовательным проведением этого воззрения до конца: действительность есть система абсолютно самостоятельных телесных субстанций, каждая из которых по бытию и сущности совершенно независима от всех прочих и имеет абсолютно вечное и неизменное существование, но которые все подвержены закономерному взаимодействию. Этой материалистической форме плюрализма соответствует спиритуалистическая его форма в монадологии.

Философское мышление издавна проявляет склонность перейти от кажущейся множественности к первоначальному единству, в которое многочисленные элементы действительности входят как зависимые частичные системы с относительной только самостоятельностью. Так, в развитии греческой философии, а также и индийской монистическое мировое понятие или пантеистическое понятие Бога является целью, к которой устремляется мышление. В философии Средневековья предпосылка монистического мирозерцания имеется в монотеизме религиозной веры у христиан, евреев и магометан: Бог монотеизма, бесконечный и всемогущий, т. е. вседействующий, не оставляет никакого места для действительного, которое полагалось бы не в нем и не от него; он поглощает действительность в своей сущности: монотеизм, мыслимый в понятиях, необходимо становится пантеизмом — переход, неоднократно имевший место в истории. Это наглядно видно в философии нового времени. Со времен мыслителя из Нолы и вплоть до наших дней в результате космолого-теологических умозрений приходят все к тому самому учению, которое Спиноза выразил в неподатливых понятиях своего математического образа мышления, а Гегель очертил более гибкими формулами своей диалектики и наполнил более богатым содержанием исторического мира: бесконечное разнообразие действительного полагается в единстве изначальной сущности; *Deus siue Natura*.

Исходной точкой образования этих мыслей является несомненное единство феноменального мира. Оно прежде всего дано вместе с единством пространства и времени: нельзя совсем мыслить много пространств

и времен, т. е. много экземпляров пространства и времени, образующих объем понятия; различные пространства всегда следует мыслить только как части всеобъемлющего пространства; то же самое нужно сказать относительно времени. К этому формальному единству присоединяется реальное единство посредством взаимодействия: каждое действительное, как показывает или предполагает наука, стоит в причинной связи со своей пространственно-временной средой, которая, в свою очередь, стоит в такой же связи со своей средой, и так — до бесконечности. Природа образует, таким образом, единую систему, в которой каждый элемент определен совокупностью всех элементов. Затем сюда еще присоединяется однородность элементов и однообразие их отношений: материя здесь и в отдаленнейшей туманности, подвергаемой спектральному анализу, одна и та же, одни и те же законы способны выразить ее отношения, поскольку, понятно, они лежат в круге наших наблюдений. Совершенно ясно, что гипотеза метафизического плюрализма не пригодна для того, чтобы объяснить эти явления или свести их к своей последней формуле. Если предположить истинность этой гипотезы, то пришлось бы ожидать совершенно иной картины мира. Если бы действительность в самом деле состояла из бесчисленных абсолютно самостоятельных субстанций, каждая из которых имела бы свою действительность и свою природу для себя самой и из себя самой, то наблюдаемое всеобщее однообразие и приспособление было бы, конечно, наименее вероятным из всего, чего можно было бы ожидать; бесконечная разнородность и полнейшее безразличие всего ко всему, т. е. хаос, — вот что должно было бы тогда представляться само собой разумеющейся картиной универсума.

Лотце из подобного рода мыслей составил нечто вроде доказательства монистического понимания. Уже простой только факт взаимодействия, говорит он, нельзя вовсе конструировать без той предпосылки, что находящиеся во взаимодействии элементы полагаются в объемлющем действительном как части или звенья его. Представление, что одна субстанция может оказывать «влияние» на другую, что от нее как бы может отделиться нечто и перейти на другую субстанцию, является невозможным со всех точек зрения: акциденция не может отделиться от своей субстанции, она не может также переходить через пустоту к другой субстанции, оставаясь пока совершенно без субстанции, она не может, наконец, быть принята другой субстанцией и как бы слиться с ней: субстанции не имеют дверей и окон, через которые акциденции могли бы входить и выходить. Процесс, называемый нами взаимодействием, означает, таким образом, не обмен акциденциями, а согласованное изменение во многих точках действительности: когда один элемент вступает в определенное состояние, то изменяется соответственным образом состояние других элемен-

тов. Это есть та самая мысль, которая получила иное выражение в предуготовленной гармонии Лейбница и которая ясно видна также в теории причинности позитивиста Юма: не внутренняя связь и не обмен, а только правильная согласованность явлений во времени.

Заключение из всего этого: универсальная согласованность всех изменений, *concomitance universelle* Лейбница, остается непонятной, если не исходить из предпосылки, что действительность образует субстанциальное единство, что все отдельные вещи полагаются как ограничения или определения в одном едином существе. Итак, истинность монистического понимания доказана, поскольку здесь вообще возможны доказательства: то, что необходимо должно было предположено для постижения действительности, истинно. Даже Лейбниц, несмотря на кажущееся плюралистическое построение монадологии, никогда не отрицал необходимости реального единства, в котором имеются монады и их предуготовленная гармония.

Если мы теперь соединим эти мысли с результатом, к которому мы пришли при онтологическом разборе, то получится формула: действительность, представляющаяся в мире явлений единой телесной системой, должна сама по себе мыслиться как единое существо психической природы, а именно: если мы последуем за вышеуказанным волюнтаристическим направлением современного мышления, как единая, целестремительная Всеволя, которая осуществляет себя в бесконечном количестве относительно самостоятельных волевых систем. Но поскольку в опыте воля нам никогда не бывает дана без интеллекта в какой-либо форме, мы должны и Всеволю мыслить обладающей интеллектом в каком-либо виде.

Мы спешим прибавить, что это определение есть только простая схема возможного завершения наших мыслей, к которому толкают факты. Мы не в состоянии ни постигнуть в конкретном созерцании полноту содержания этого единства действительности, которое мы называем Богом-Природой, ни хотя бы определить общие черты этого существа, форму его бытия и самосознания или вид, какой имеют в нем воля и интеллект, и как они соединены в единство; мы также не в состоянии создать себе представления, идущего дальше аналогий и возможностей, о форме включения в единство Всесущества частичных систем, тех относительно самостоятельных отдельных существ, одно из которых дано нам в нашем собственном «я». Что касается первого, то нам, в частности, придется сказать себе, что воля и интеллект, данные нам непосредственно только в их человеческой форме, могут быть приписаны Всеединому только с самыми строгими оговорками, — уже по тому одному, что в конечном существе они определяются отношением к среде подобных же отдельных существ, каковой, разумеется, не может быть у Всесущества. По этому

самому мы будем также считать бесцельным спор о том, можно ли приписать Всеединую личность и самосознание, так как у нас нет средств для решения этого спора, и мы прибавим только, что ни в коем случае нельзя полагать, что Бог лишен чего-либо такого, что относится к совершенству человеческого духа: не подсознательным и безличным, значит, стали бы мы его называть, а сверхсознательным и сверхличным, если бы в этих словах выражалось что-нибудь иное, кроме нашей неспособности определить существо его понятиями.

Что же касается второго, формы нахождения единичных существ во Всеедином, то нам также приходится признать, что ее невозможно определить необходимыми мыслями. Видом возможного представления является здесь то, которое развил Фехнер, а именно представление градации почленного включения вплоть до абсолютного единства. Подобно тому как наше тело построено из элементарных организмов и как являющиеся в них психические единицы включены в душевную жизнь системы, которую мы называем нашим «я», так и само наше «я», в свою очередь, соответственно включению телесной системы в более объемлющую систему (систему космического тела, жизни которого причастно наше тело, а именно земли), включено в более широкую психическую единицу — в жизненное единство земной души, и так далее, пока мы наконец в «мировой душе» не достигаем последнего единства, которое носит и хранит в себе все прочие единства. При этом из природы такого отношения явствует, что объемлемое не видит всего объемлющего и не в состоянии непосредственно в сознании постигнуть свое включение.

Я возвращаюсь засим к критической философии и ее отношению к этому ряду мыслей. В принципе она отвергает все подобного рода умозрения как лежащие по ту сторону границ нашего научного познания. Критика рациональной космологии ставит себе задачей выяснить чрезмерность понятия единства бесконечного. Критика рациональной теологии показывает нереализуемость идеи Бога как *ens realissimum*.

Действительно, мы не станем возражать: этого рода умозрения не относятся к области собственно научного познания. Но мы сейчас же прибавим: для человеческого мышления вообще невозможно остановиться у границы научно познанного; ведь и в отдельных науках — в физике и биологии, равно как в истории и антропологии — оно преступает эти границы в возможных мыслях или мыслях о возможном. Точно так же мышление неизбежно заходит и по ту сторону границ всех отдельных наук в возможных мыслях: это и есть метафизика. Человеческий дух не может удовлетворяться кусочками научного познания, которые он неустанным трудом накопил в естественных науках и в истории; его интерес, собственно, теоретический интерес, простирается на целое, он

ищет ответа на вопросы о сущности и связи всех вещей, с которыми он и самого себя видит связанным столь причудливым образом. И вот является непреодолимое желание достигнуть завершения, хотя бы временно завершения в возможных или разумных мыслях, на которых он мог бы пока успокоиться, чтобы затем с новой энергией отдаться детальному исследованию фактов.

Намеченное здесь завершение в идеалистическом монизме имеет пред другими системами, например пред атомистическим материализмом, не только то преимущество, что оно наиболее следует указаниям фактов, но и то еще, что при образовании последних мыслей о природе и связи действительности оно серьезно считается с духовным, в то время как атомизм удивительным образом или совершенно упускает из виду дух, хотя о его положении и включении в совокупность действительности первоначально всюду шла речь в философии, или же конструирует сначала мир без духа, а затем смотрит на него с беспокойством и недовольством, как на причудливого и запоздалого непрошенного гостя: он расстраивает столь хорошо вычерченные круги математико-механического объяснения природы. В противоположность этому намеченное здесь идеалистически-пантеистическое воззрение вправе гордиться тем, что оно прежде всего отводит духу такое место в действительности, где он может себя чувствовать полноправным как в одинаковой с ним по существу среде.

Впрочем, Кант и здесь опять-таки очень далек от того, чтобы вообще отвергать подобного рода мысли. В сущности, он не хочет только признать, что они суть а priori необходимые научные истины, каковыми они себя считали в естественной теологии XVIII столетия или в математической мировой системе Спинозы. Характер таких истин он хочет сохранить за основоположениями «чистого естествознания», которым он дает имя «метафизики природы». Но в остальном мысль о единстве достаточно жива и у Канта; трансцендентальная идея Бога, идея первичного существа, в котором полагается умопостигаемый мир, является и для него необходимой идеей разума, и единство феноменального мира в пространстве указывает на это своим сплошным взаимодействием не менее, нежели способностью к включению в логическую систему понятий. Однако мы не можем реализовать эту идею в созерцании, а потому не можем ее причислить к необходимым понятиям рассудка. Но «идея разума» вследствие этого не уступает понятиям рассудка по значению и достоинству.

Мы видим, что и в этом пункте противоположность между кантовским мышлением и воззрениями метафизического идеализма не абсолютная. Кант, собственно, борется не с самим этим воззрением, а с формой априористической, догматической школьной философии, кичащейся призрачной необходимостью и адекватностью своих понятий. Против филосо-

фии, которая скромно, исходя из фактов, пытается образовать последние мысли о действительности, он бы не стал возражать; он бы даже мог признать основы идеалистической метафизики, как они здесь намечены, так как они выросли на почве его собственных мыслей; он бы только сделал при этом две оговорки: одну по поводу утверждаемой им феноменальности также и внутреннего мира и другую по поводу своего определения философии как науки из понятий – подобного рода мысленные образования не относятся к составу необходимых истин.

Но, быть может, позволено будет сказать, что эти опасения относятся к преходящей форме кантовской философии; жизненная ее сила все же заключается в той смелости, с какой она подчеркивает право духа определять сущность действительности из своей собственной сущности. Вычеркнуть этот момент, ограничить кантовскую философию трансцендентальной аналитикой и критикой догматической философии значит осудить ее на бесплодие и бездеятельность. Существуют люди, которые видят все значение Канта именно в том, что он заставил философию отказаться от склонности быть своего рода всенаукой или искать таковую; ограничившись критической проблемой, отвергнув умозрения о Боге и мире, вообще о всех вещах, Кант, по их мнению, впервые сделал философию самостоятельной, замкнутой в себе наукой с исключительно ей принадлежащим предметом. Но я боюсь, что такого рода чистый критицизм осужден на смерть от собственного своего бесплодия. Как только философия изолирует себя от действительности и жизни и в теоретической своей части отвращается от вещей, занимаясь исключительно мышлением, его формой и возможностью, а в практической части оставляет в стороне проблемы жизни, задаваясь исключительно вопросом о форме и возможности чистой воли, она неминуемо гибнет из-за собственной своей пустоты. В столь разреженной атмосфере не может дышать ни одно живое существо.

III. Религиозная проблема

Как относится охарактеризованная в предыдущем метафизика к религиозной вере, в особенности к вере в Бога?

И здесь также сталкиваются два противоположных воззрения. Одно склонно утверждать, что философия и религия, по существу, тождественны, с тем, однако, что философия выражает в понятиях то самое, для чего вера имеет иную форму. Таково умозрительное направление, которое исходит от Платона, развивается дальше в схоластической философии, утверждается в философии Лейбница – Вольфа и достигает высшей своей точки у *Гегеля*. Другое критическое направление, представи-

телем которого является *Кант*, утверждает недостаточность умозрения для обоснования религиозной веры и независимость ее от всякой метафизики: совершенно отличаясь по виду и происхождению от научного познания, вера не может быть ни обоснована, ни разрушена им; основываясь на воле и характере, она нисколько не зависит от изменений умозрения о действительном.

Первое воззрение можно также назвать католическим, второе – протестантским. Старая церковь, по наследию от платонизма, настаивала и теперь еще настаивает на полурационализме: разум и вера, оба исходящие от Бога источника всякой истины, взаимно поддерживают друг друга, так что «правильный разум, – выражаясь словами энциклики Пия IX от 1846 г., – доказывает и защищает истинность веры, вера же освобождает разум от всяких заблуждений и проясняет и завершает его посредством познания божественных вещей». Протестантская теология, напротив, унаследовала от своего основателя Лютера, ненавидевшего схоластическую теологию и философию, недоверие к разуму в делах, касающихся религии. А Кантовская философия, которая в иных отношениях расходится с учением Лютера, совпадает с ним в том, что она самым решительным образом подчеркивает невозможность умозрительного обоснования религиозной веры. По тому же пути идет и Шлейермахер, и это направление можно признать господствующим в современной протестантской теологии.

Это воззрение в самом деле составляет сильное место критической философии. Она неправа, когда отвергает всякое собственно метафизическое умозрение о действительно действительном; Кант, впрочем, повторяю я, никогда в этом отношении не заходил так далеко, как он должен был бы это сделать по мнению некоторых кантианцев: и у него также «мышление» выходит за пределы «познания». Но она совершенно права, когда заявляет о невозможности построить религиозную веру на логически-метафизических доказательствах, примерно, существования Бога и бессмертия души. Пусть всеобщее размышление о действительности, которое мы называем метафизикой, приводит к мысли о единой мировой основе, о том далее, что духовность составляет сущность ее, но одного не может дать никакое теоретическое умозрение: уверенности в том, что *добро есть цель и основа действительности*.

Но именно в этом заключается настоящий смысл религиозной веры в Бога. Исповедание веры в Бога Отца, Всемогущего, Жидителя неба и земли имеет не теоретический смысл: оно означает не объяснение факта из его причины, но выражает *практическую* уверенность в том, что действительность происходит от добра и служит добру и что поэтому все исполненное доброй воли имеет на своей стороне саму действительность

и, значит, может быть уверено в своей цели. Эта уверенность не может быть превращена в теоретическое познание, опирающееся на разумные доказательства. Все направленные на это усилия тщетны. Можно, конечно, указать на то, что разумное мышление приводит к понятию «изначального существа» с предикатами единства, абсолютности, «сознательности», «духовности» и всякого рода иными *метафизическими* предикатами, но никогда путем логического или эмпирического доказательства не удастся получить для этого «изначального существа» *моральных* предикатов — благодати, святости, мудрости. А ведь только благодаря им мы станем «религиозными», достигаем определений божественного существа, прежде всего нужных для религиозной веры в Бога.

Это убеждение, в котором Кант, впрочем, вполне сходится с критикой Давида Юма в заключительных разделах «Диалогов о естественной религии», должно быть рассматриваемо как окончательный результат критики познания XVIII столетия. Тщетны все попытки теоретически доказать совершенство «изначального существа» в моральном смысле, безразлично, хотят ли выжать правдивость и мудрость и благодать из понятия «все-совершеннейшего» существа, или вместе со Спинозой и Гегелем стараются достигнуть цели насильственным отождествлением *realitas* и *perfectio*, или же пытаются построить телеологическое доказательство на «целесообразности» в природе и «целестремительности» в истории. Логические доказательства обесценены, и все вновь предлагаются доказательства бытия Божия из «целесообразности» в природе. Но все эти доказательства необходимо остаются тщетными. Природа может быть сколь угодно великим «художником», в своих образованиях она может бесконечно превзойти «художественный разум» людей — одного ей все-таки недостает: она не добра в *моральном* смысле, и потому на созерцании природы нельзя основать никакой религиозной веры в Бога. Ничто в проявлениях природы не указывает на то, чтобы она была определяема моральными конечными целями. «Целесообразность» природы — формально техническая. Из одного и того же плодотворного источника происходит прекрасное и безобразное, ласковое и жестокое, возвышенное и подлое и отвратительное. И природа одинаково относится ко всему этому, она проявляет всегда одинаковую заботливость в целесообразном устройстве и одинаковую бесчувственность в уничтожении. Между добрым и злым, справедливым и несправедливым она не делает никаких различий. Природа демонична, как выражается Аристотель, но не божественна, *δαίμόνια, οὐ ζεία*. Символ ее — сфинкс, у которого под питающей грудью находятся хищные лапы.

Никто поэтому не может «верить» в природу: верить можно лишь в нечто стоящее выше природы; религиозная вера всюду и везде была трансцендентна. Религиозной вере в Бога, от примитивнейших зачат-

ков в фетишизме вплоть до самых духовных ее форм в христианском монотеизме, свойственно выхождение за пределы природы и обращение к сверхъестественным силам за помощью и спасением. Но никогда нельзя будет теоретически убедительно доказать действительность такой силы или научно конструировать ее влияние на природу или в природе. Естественное течение представляется изощренному в науке взгляду всеобъемлющей, строго закономерной связью, в которой заключена и жизнь человечества как часть процесса земной жизни. Никакое сомнение и никакая вера не в состоянии хоть сколько-нибудь поколебать или изменить это воззрение, являющееся результатом подходившего к нему со всех сторон исследования последних четырех столетий; человеческий разум может от него отказаться, только отказываясь от самого себя.

И подобно тому, как невозможна физикотеология, так невозможна и историкотеология, если позволено будет образовать такой термин по аналогии. Духовное, конечно, является для нас не только действительным, как оно есть само по себе; мы не можем не видеть в нем также и цели действительности: человек как разумное существо есть единственное, что мы можем принять за абсолютно ценное, за самоцель. Развитие природы и истории в общих чертах также представляется направленным на создание духовной жизни: гегелевская философия, усматривающая в их самосознании цель процесса логически космического развития, лишь выражает своими формулами то самое, что беспристрастное объяснение всегда принимало за смысл действительности. Но всякая попытка превратить это убеждение в принуждающее разум доказательство обречена на неудачу; насколько охотно вера опирается на «божественное руководство» в единичной жизни и распознает в судьбах народов руководящие идеи высшей силы, настолько же легко сомневающийся разум разрушает всякое доказательство, направленное на то, чтобы на фактах обнаружить действие Провидения, определяемого идеями доброго и совершенного. Достаточно того, что историческая жизнь человечества и с ней жизнь духа на земле есть исчезающая во времени и пространстве часть космического процесса; она подлежит всем теллурическим колебаниям, которым вообще подвержена жизнь на земле; она, быть может, вместе с ней идет к гибели — к гибели не от внезапной катастрофы, изменения всех вещей при «светопреставлении», а от того самого простого прекращения действия внешних условий жизни, жертвой которого пала уже не одна разновидность живых существ. Одной такой возможности уже вполне достаточно для того, чтобы всякое «историкотеологическое» доказательство стало невозможным.

Через всю жизнь человечества, через душу каждого в отдельности проходит этот разрыв — разрыв между разумным познаванием и религиозной

верой в Бога и Провидение. Этот разрыв всегда существовал, а в последнее время расширился в зияющую пропасть. Прогрессирующее познание совершенно разрушило тесные рамки, в которые фантазия, оплодотворенная религиозными идеями, заключила в Средние века свою картину природы и истории; действительность расширилась на наших глазах до неизмеримого и необъятного; мы измеряем время геологическими периодами, пространство — световыми годами, и всюду оказывается одна и та же неизменная закономерность, нигде не оставляющая места для «перста Божия», действие которого наивная вера в чудеса прежде видела всюду в природе и истории. Так, наука в силу необходимости первым делом создает следующее представление: вера в богов или в Бога есть одна из массы устраняемых наукой ошибок и иллюзий примитивного мышления.

А вера все-таки продолжает жить и даже все вновь обнаруживает свое превосходство пред другими историческими жизненными силами. Без веры в добро, независимо от того, в каких формах она выражалась — в форме ли веры в Бога и Провидение, или в виде веры в развивающуюся жизнь и прогресс, в истину и справедливость и необходимость их победы, — никогда еще не было создано ничего крупного и долговечного. Если вера не в состоянии доказать действительность своего предмета, то своими действиями она доказывает собственную свою реальность. Нет никакого сомнения, что вера, а не знание была до сих пор исторической силой, передвигавшей горы препятствий, которые стояли на пути к осуществлению всякой идеи. Все великие движения в жизни человечества имели религиозный источник; великие двигатели истории черпали свою непреодолимую силу в вере в то, что они защищают Божье дело и что Бог с ними. И у нас нет никаких оснований полагать, что в будущем это изменится: в грядущие века, как и в прошлые, история человечества будет определяться верой — верой в будущее, в предназначение, начертанное в звездах, независимо от того, в каких символах эти начертания будут переводимы на язык смертных. Практический идеализм по существу своему всегда религиозен, он покоится на вере в то, что не видимо. Он умозаключает не так, как в логике или теории вероятности — его умозаключения основаны на вере: оно *должно* быть, значит, оно *будет*; доброе дело, несмотря на все, одержит в конце концов победу, дело истины и справедливости есть и дело действительности.

Отсюда проистекает последняя задача философии: быть посредником между знанием и верой. Если философия в состоянии показать, что знание и вера хотя и не могут быть сведены друг к другу, но и не являются исключаемыми друг друга противоположностями; если она в состоянии показать, что как в пределах единого духа, так и внутри единого прост-

ранства имеется место для них обоих, то этим она оказывает неоценимую по значительности услугу внутреннему миру в единичной душе, а также миру между великими жизненными силами — наукой и религией.

По убеждению Канта, критическая философия призвана оказать человечеству услугу именно тем, что она приводит человеческий разум в согласие с самим собой, отводя вере свою особую область, наряду со знанием, как самостоятельной и не менее важной функции и заканчивая, таким образом, долгую борьбу прочным и справедливым миром. Кант в самом деле имел право приписывать себе эту заслугу. Показав границы, в которые заключено познание природы, Кант расчистил путь для интерпретации явлений в духе идеалистической метафизики. Сам он, впрочем, своим требованием априорной и аподиктической достоверности для философского познания и своим учением о внутреннем чувстве закрыл себе этот путь, но зато он всей последующей философии внушил смелость перейти мысленно за физический мир, который не может обладать абсолютной действительностью, и построить идеалистическую метафизiku. Она же, в свою очередь, составляет предпосылку если не субъективной возможности религиозной веры, то возможности конструкции ее предмета. Так обосновывается форма общего мирозерцания, которая пригодна если не на то, чтобы доказать религиозную веру, то, во всяком случае, на то, чтобы принять ее и включить в себя. Сама вера всегда будет основана на том, что человек знает себя как хотящее, разумно хотящее существо, и что для такого существа моральная невозможность (*absurdum morale*, по выражению Канта) столь же невозможна, как и логическая невозможность, или, выражаясь положительно, что постулаты практического разума как данные в существе его имеют для него такую же силу, как и аксиомы теоретического разума. Метафизика же создает представление о действительности, которое как бы примиряет ее с упомянутыми постулатами. В то время, как при атомистически материалистическом мирозерцании наш рассудок никоим образом не может конструировать требование, чтобы мировой процесс был направлен на добро, идеалистический монизм, напротив, в известной степени идет навстречу этому самому требованию.

В понятии «символического антропоморфизма» Кант сам создал последнее понятие, в котором встречаются или соприкасаются знание и вера. Метафизика, обозревая целокупность действительности и изыскавая ее из своего собственного «я», образует понятие единой, целестремительной, определенной идеями воли как свое последнее мировое понятие. Религиозная вера наполняет это пустое понятие представлением доброго и святого, ощущаемого человеком как самое глубокое содержание своего собственного существа. Метафизика признает возможность такого наполнения, добавляя при этом, что она на основании познания природы или

истории не в состоянии привести никаких доводов ни за, ни против его истинности. Точно так же вера признает свою теоретическую недоказуемость, признает, далее, только символический характер всех тех представлений, которыми она определяет существо Бога: говорить о мудрости и благости Бога, о его справедливости и любви значит говорить образами и сравнениями, но не научно-определенными понятиями.

Эта самая почва, на которой вера и знание заключают мир между собой, могла бы служить и почвой для примирения различных религиозных общений и форм веры. То обстоятельство, что божественное созерцается и почитается различными народами и культурными кругами в различных образах и сравнениях, не должно быть препятствием к признанию того, что все они, в сущности, хотят и ищут одного; равным образом то, что в различных языках существуют различные названия для Бога, не исключает единства веры. Сюда приложимо слово о том, что Бог не живет в храмах, созданных руками; Бог не живет и в теологических системах или символах культа в том смысле, чтобы он был заперт в них и чтобы не мог быть причастным Богу тот, кто к ним не причастен.

Так философское самоуразумение становится принципом самоурегулирования разума. Прикладывая к научному познанию мерку идеи абсолютного познания и доводя до сознания его недостаточность, оно не допускает того, чтобы знание признало себя абсолютным и уничтожило веру — веру, являющуюся условием жизни. С другой стороны, оно препятствует тому, чтобы вера сбросила с себя узду разума и выродилась в дикое суеверие: право на признание имеет не всякая вера, которую может породить фантазия в связи с чувственной волей, а только такая вера, которая требуется практическим разумом или нравственной волей и уважает область научного познания. Кант говорит о *teleologia rationis humanae* как о задаче философии. И в самом деле, защищая веру от догматического отрицания забывающего свои границы знания, а знание — от неразумной или упорно сопротивляющейся разуму веры, философия спасает от саморазрушения. Если философия не может быть «мировой мудростью» в прежнем смысле, то она становится «учением о мудрости» благодаря тому, что она определяет как жизнь, так и знание, имея в виду последнюю цель разума.

IV. Форма философии и ее субъективные предпосылки

Из всего вышеизложенного явствует, что философия не может быть и не будет никогда наукой в том же смысле, что и отдельные науки; как по цели своей, так и по предмету она имеет иной, универсальный, характер. Предмет ее — действительность вообще, ее целью является идеальное

воссоздание универсума, поскольку, конечно, оно выполнимо при помощи человеческих воззрений и мыслей. Философия — не новая специальная наука в придачу к остальным, которых у нас и так чересчур много, так что мы давно уже страдаем от излишнего раздробления; философия — это все вновь предпринимаемая попытка внутренне овладеть всеми ими и создать из груды фактов, добываемых на свет Божий исследованием, целое познание. При этом имеется в виду не регистрация, не сводка «результатов» всех отдельных исследований, а творческий синтез: имеется в виду познать в многообразии единство, то, что связует вещи в сокровеннейшей их сути, и из него понять всю массу явлений. Так как научное исследование доставляет всегда только фрагменты, то философская реконструкция всегда будет прибегать к вставкам и дополнениям; она, таким образом, несколько напоминает восстановление утраченного поэтического произведения по нескольким фрагментам или реставрацию вымершего животного вида по нескольким случайно попавшим в руки исследователя следам и остаткам. Если это и является рискованным предприятием, то постоянные попытки все же не дают исследователям забыть о необходимости задачи, об идее всеобъемлющего познания, в котором лишь завершается познание.

Eh' es sich ründet in einen Kreis,
Ist kein Wissen vorhanden;
Ehe nicht einer alles weiss,
Ist die Welt nicht verstanden.

Отсюда вытекает, что философия предполагает еще другие способности, кроме тех, которые требуются научным исследованием. Если для последнего требуются прежде всего терпеливое собирание, критическое констатирование, отделяющее анализирование, образование определенных понятий, точная постановка вопросов, внимательность и вдумчивость, то для философии прежде всего и преимущественно требуются склонность и сила «всеобозрения», как выражается Платон, отец западной философии: философ это всевидец, его особенное дарование состоит в том, что он видит целое, стремится к единству. Способности научного исследователя, понятно, также должны иметься у философа, он должен быть знаком и с научной работой; если теперь уже невозможно прежнее состояние совершенного единства философии и науки, как оно воплощено в Аристотеле, организаторе и суверенном властелине всей современной ему научной работы, то все же философ, который не работал серьезно на каком-либо научном поприще, не создаст ничего значительного и не займет крупного положения. Но то особенное, что делает философа философом, лежит все же в ином — в силе и сме-

лости создания целого, мирового здания, если угодно так выразиться. А для этого, кроме сильного логического мышления, необходима хоть доля поэтической интуиции и подвижной фантазии, которая раскрывает в различнейших вещах единство и связует вместе самое отдаленное и разрозненное. И на самом деле мы у всех великих философов, от Платона и до Шопенгауэра, находим нечто родственное живой творческой силе поэтов; следы этого приметны и у таких людей, как Аристотель или Спиноза, хотя им и чужда поэтическая склонность к образам; наконец, мы это видим даже у Канта, по крайней мере в форме большой архитектурной способности.

Затем к числу субъективных предпосылок философии относится еще одна, а именно сила великого хотения. Задача истолкования жизни, поставленная философу и самым тесным образом связанная с истолкованием мира, вернее, образующая его исходную точку, всегда будет исходить из идеи совершенного, которую философ носит в себе. Но сила идеи прорастает от воли. Так великий философ становится творцом жизни и пророком, видящим образ грядущего и содействующим его наступлению; его задушевное слово, покоряющее сердца слушателей «силой первичной привлекательности», определяет внутреннюю форму народов и эпох. Вспомним, например, великих мудрецов древности или Канта, идеи которого достигли пророческой силы в философии Фихте. Этот момент свойственен также и Шопенгауэру; он, наконец, проявляется и в могучем пафосе Ницше: пред нами философ-творец, указывающий путь мышлению и хотению своей эпохи; Ницше недоставало только благоразумия, без которого невозможно никакое длительное влияние.

Из всего этого ясно, что философия по природе своей находится в ином отношении к общей культуре и образованию, чем отдельные науки. В то время, как отдельная наука может удовлетворяться обращением к небольшому кругу посвященных, специалистов, зная, что предпосылки полного ее понимания не могут быть общим достоянием, философия необходимо стремится к всеобщему воздействию, и если она не встречает сочувствия у современников, то чрез головы живущих она обращается к грядущим поколениям. Философия, обращающаяся только к специалистам, к «специалистам по философии», — это абсурд; «профессиональная философия» — это примерно то же самое, что «профессиональная поэзия» или «профессиональная набожность». Настоящая философия всегда стремилась стать в конце концов всеобщим мирозерцанием и жизнепониманием. Кант и Спиноза тоже отнюдь не желали отказаться от этого; несмотря на то, что оболочка их системы крепка и колюча, они оба безусловно верили в то, что их мысли получат распространение за пределами школьной философии, они верили в возможность повлиять своими

мыслями на общий ход мыслей. Хотя и верно сказал Платон, что масса не может состоять из философов-мыслителей, но последние излучения философских мыслей и до нее доходят, и на нее влияют. Они создают духовную атмосферу, от воздействия которой никто не может укрыться. Никогда это так ясно не сказалось, как в XVIII столетии, этом *saeculum philosophicum*; духовная атмосфера этого века, которая известна под именем Просвещения, состоит ведь не в чем ином, как в совокупном влиянии новых философов: Декарта и Спинозы, Лейбница и Вольфа, Локка и Шефтсбери. Вся литература, все развитие общественной жизни, государства и права, Вольтер и Руссо, Фридрих Великий и Французская революция — все находится под влиянием философии, этой настоящей владычицы мира, и первые люди эпохи почитают за честь проводить ее мысли в действительность.

В заключение — небольшое замечание о *философском стиле*. Совершенством его явилось бы соединение двух вещей — ясности и глубины. В Германии долго придерживались такого мнения, что эти качества взаимно исключают друг друга. Кантовское неумение справиться с мыслями и с языком, тяжелый слог и неясность главных его сочинений, на которые он жалуется, но которыми он вместе с тем гордится отчасти как преимуществом перед популярной философией эпохи Просвещения, послужили для его преемников толчком к тому, чтобы придать философии характер эзотерической тайной науки, предназначенной только для немногих, быть может только для одного, и их усилия в этом направлении увенчались полнейшим успехом. Ясность в приложении к философскому сочинению была одно время такой же примерно похвалой, как пошлость и поверхностность, — эпитеты, которыми Гегель и его последователи щедро награждали все, не носившее печати понятий их школы. Но эта боязнь «ясности», важничанье пред «здравым человеческим рассудком», кичливость собственной неясностью получили распространение далеко за пределами спекулятивной школы и эпохи ее господства. Я еще помню, как мне однажды, много лет тому назад, философ «по специальности», не «божьей милостью», с гордостью заявил: да, нам, философам, стоит только захотеть, и несколькими предложениями мы сделаем так, что никто больше не в состоянии следовать за нами. В этом сказались результаты гегелевской эпохи, когда, не без согласия учителя, любому заурядному человеку стоило только усвоить себе язык школы, чтобы иметь право сопричислить себя к особенно одаренным умам, которым дано говорить на языке богов и созерцать все тайны действительности: даже глубины божества. Если бы для философии достаточно было одного отсутствия «здорового человеческого рассудка», то Германия была бы философами богаче всех стран света.

В Англии и Франции философия была избавлена от подобного рода заблуждений. Это объясняется тем, что в этих странах философия всегда занимала положение в общественной жизни и общей литературе, в то время как в Германии она привязана к университетам, как все науки и вся научная деятельность. Прои стекающая отсюда склонность к образованию школ является удобной почвой для отмеченных ненормальностей. Если связь с университетом приводит во всех областях к известным отрицательным результатам, содействуя образованию замкнутых кружков, оперирующих произвольными понятиями и собственной терминологией, то в философии эта кружковщина, представляющая, впрочем, характерную национальную болезнь духовной и литературной жизни Германии, сказывается особенно сильно. Философия менее всех прочих наук является поприщем для совместной работы: субъективный элемент, элемент чувства и воли, играет в ней особенно крупную роль; произвол в образовании понятий и слов здесь поэтому менее всего стеснен. Считая себя оригинальностью в области творчества мыслей и выдавая себя за таковую, он легко находит себе последователей среди несамостоятельных, преимущественно молодых и незрелых, умов, которые вскоре начинают гордиться тем, что они первые вполне оценили новый оригинальный талант. Таким образом, по сей день мы все вновь бываем свидетелями следующего зрелища: где-нибудь объявляется школьный философ, начинает себе приобретать учеников, образует с ними замкнутый кружок и вскоре благодаря особому рода литературной вездесущности, хотя бы благодаря тому, что каждый в газетных и журнальных статьях постоянно ссылается на всех прочих, взгляды его приобретают видимость общераспространенности и общепризнанности. Легко добывается новая, своя «точка зрения» (это в философии то же самое, что «составляющее эпоху» открытие в прочих науках), с которой затем перетасовывают все понятия, выдумывают новые выражения и переименовывают все предметы. Пускается в обращение несколько словечек, несколько десятков молодых людей сбегаются и удивляются новому *Doctor profundus*; появляется самомнение, важничанье новым языком школы, которого никто, кроме посвященных, не понимает, пишутся диссертации, книги, полемические сочинения, при помощи учителя раздобывают себе кафедру — и вот готова «новая школа», которой вскоре затем кто-нибудь из любезных друзей отводит новый параграф в Истории философии. Но первой предпосылкой и существенным средством успеха является новый, не всем доступный, школьный язык; немецкой публике, в представлении которой понятие научности обычно сочетается с трудностью и непонятностью, это неизменно импонирует, и из своей собственной неспособности уразуметь она делает заключение о глубине и основательности нового учения нового *Doctor inintelligibilis*.

Можно было бы написать весьма интересную книгу «О пользе невразумительности»; в Германии на ней создалась не одна слава.

Если бы Шопенгауэр не имел никаких других заслуг, то его следовало бы высоко ценить уже за одно то, что он показал, что и по-немецки можно глубокие и оригинальные мысли излагать ясно и отчетливо и притом выразительным, увлекательным языком. Это находится, конечно, в связи с прямоотой и честностью его мышления. К тому, что он говорит, он относится серьезно, с горькой, подчас даже гневной серьезностью, поэтому ему незачем прибегать к словесным ухищрениям, и речь его убедительна в своей простоте. Он отзывается однажды с похвалой об искренности и простоте греческой философии: этими добродетелями он сам отличается. Пусть же они и в Германии получают большее, чем до сих пор, распространение в философии.

Литература

Дальнейшее развитие намеченного здесь взгляда на направление, по которому философия будет развиваться в будущем, читатель найдет в моем «Введении в философию» (17–19-е изд., 1907). Из руководящих мыслителей, предуказавших путь также и философии XX столетия, я называю Фехнера, Лотце, Вундта, а из более старых — Спинозу, Канта, Шопенгауэра. Здесь, конечно, неуместно перечислять их труды или указывать, в чем я усматриваю длительное значение каждого из этих мыслителей. Неожиданным может показаться то, что я Канта причисляю к «метафизикам», обоснование этого дано в моем описании «Жизни и учения Канта» (4-е изд., 1904).

Перевод И. В. Яшунского

УНИВЕРСИТЕТСКАЯ БИБЛИОТЕКА

АЛЕКСАНДРА ПОГОРЕЛЬСКОГО

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «ТЕРРИТОРИЯ БУДУЩЕГО»
ПРЕДСТАВЛЯЕТ КНИГОИЗДАТЕЛЬСКУЮ ПРОГРАММУ
НА 2006 ГОД

СЕРИЯ «ФИЛОСОФИЯ»

Пауль Наторп

Сборник статей по философии, логике, теории культуры

Мартин Хайдеггер

Что называется мышлением

М. И. Каринский

Избранные работы (Явление и действительность;
Об истинах самоочевидных; Критический разбор новейшего
периода немецкой философии и др.)

Философия
в систематическом изложении

В. Дильтея, А. Рилья, В. Оствальда,
В. Вундта, Г. Эббингауза, Р. Эйкена,
Ф. Паульсена, В. Мюнха, Т. Липпса

Редактор *Л. Макарова*
Выпускающий редактор *Е. Попова*
Оформление серии *В. Коршунов*
Верстка *С. Зиновьев*

Формат 70 × 100 ¹/₁₆. Бумага офсетная. Печать офсетная
Усл. печ. л. 35,3. Уч.-изд. л. 27,8. Тираж 1200 экз.
Заказ №

Издательский дом «Территория будущего»
125009, Москва, ул. Б. Дмитровка, 7/5

Отпечатано в ГУП ППП «Типография «Наука»
121099 Москва, Шубинский пер., 6