

PHILO-SOPHIA

ВВЕДЕ НИЕ

ФРИДРИХ ПАУЛЬСЕН



В ФИЛО СОФИЮ

**РИПОЛ
КЛАССИК**

PHILO-SOPHIA

Фридрих Паульсен
Введение в философию

«РИПОЛ Классик»

1892

УДК 14
ББК 87.3

Паульсен Ф.

Введение в философию / Ф. Паульсен — «РИПОЛ Классик»,
1892 — (PHILO-SOPHIA)

ISBN 978-5-386-10232-6

Книга известного немецкого философа и педагога Фридриха Паульсена, посвященная анализу основных вопросов философии. В первой части книги автор рассматривает проблемы метафизики, к которым относит онтологическую и космолого-теологическую проблемы. Вторая часть освещает проблемы теории знания – проблему сущности, или отношения познания к действительности, и проблему происхождения познания. Излагая философские проблемы в их развитии, автор не только приводит их возможные решения, предлагавшиеся в истории философии, но и стремится обосновать то решение, которое представляется ему правильным. Работа также содержит краткий обзор вопросов этики. Книга Ф. Паульсена стала настолько популярной, что лишь в Германии до 1914 г. выдержала двадцать четыре издания; была неоднократно переведена на многие языки, в том числе русский. Рекомендуются философам, историкам философии, студентам и преподавателям философских факультетов и всем заинтересованным читателям.

УДК 14
ББК 87.3

ISBN 978-5-386-10232-6

© Паульсен Ф., 1892
© РИПОЛ Классик, 1892

Содержание

Александр Марков. Педагог старательной мысли: Фридрих Паульсен и его время	7
Предисловие к первому изданию	12
Предисловие ко второму изданию	17
Предисловие к третьему изданию	18
Предисловие к пятому изданию	19
Введение	20
Сущность и значение философии	20
1. Отношение философии к религии и мифологии	22
2. Отношение философии к наукам	29
Конец ознакомительного фрагмента.	38

Фридрих Паульсен

Введение в философию

© Марков А. В., вступительная статья, 2017

© ООО Группа компаний «РИПОЛ классик», 2017

* * *

Александр Марков. Педагог старательной мысли: Фридрих Паульсен и его время

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

Паульсен родился в Северной Фрисландии, у волн холодного моря, в семье простых крестьян. Близость Дании с ее властной суровостью, относительная малонаселенность края, необходимость для жителей владеть множеством ремесел, – всё это определяло характер местных жителей, готовых упорно доказывать свою правоту словом и делом. Фридрих начал обучение очень рано – в этих крестьянских семьях мальчиков заставляли с ранних лет не только помогать по хозяйству, впрягать лошадь или молоть муку, но и разучивать грамоту. До тринадцати лет Фридрих ходил в сельскую школу, но после поступил сначала в частное училище, а потом в Христианеум, знаменитую своей огромной библиотекой гимназию под Гамбургом. Христианеум был уникальной гимназией – стоявшая на границе между интересами Дании, Швеции и германских государств, эта школа сохраняла независимость, пользуясь особыми привилегиями права. Более того, она представляла собой кампус, что было совсем необычно для Германии: в 1721 г. старые постройки гимназии были снесены, и построен большой комплекс учебных классов, библиотеки, столовой и общежитий. В чем-то напоминая монастырь, в чем-то военный лагерь, Христианеум не был ни тем, ни другим.

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

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

На самом деле, это была частица духовной жизни протестантской Германии: корпорации, пользовавшиеся автономией, пестовали правовую культуру своих адептов, ведь кто, как не

выпускники университетов, смогут объяснить сам дух права обывателям, ищущим выгоду и подчиняющимся законам только за страх.

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

Паульсен занимался под руководством славного Адольфа Трендленбурга, и его первая диссертация, в 1871 г., была посвящена этике Аристотеля. Паульсен попытался реконструировать этику Аристотеля как систему познания нравственности, считая, что ум Аристотеля не мог ограничиваться только наблюдениями. Аристотель хотел поставить этику на научную основу, показав, как нравственность выводится из познавательного метода и обогащает методы нашего познания окружающего мира. Конечно, видеть в трудах Аристотеля «методологию» в нашем смысле – упрощение, Аристотель, как этический мыслитель, думал о фактичности счастья больше, чем о методах его достижения. Но уже в первой работе Паульсена дано о себе знать главное в его подходе – он смотрел на научное знание одновременно как на цель и на средство: научное знание помогает нам нравственнее относиться к вещам, беречь их и создавать, но одновременно приобретение научного знания и есть наибольший интерес нашего духа, доказывающий его автономию от тела с его законами. Если мы можем делать науку, то мы существуем по-настоящему а не просто слепо следуем темным инстинктам природы или предрассудкам общества. Такое отношение к науке позволяет говорить о Паульсене как неокантианце, иначе говоря, как о критике научного разума: как неоплатонизм отличался от платонизма тем, что превратил экстазы и прозрения Платона в содержание речи, а не повод для речи, так и неокантианство отличается от кантианства тем, что научное познание оказывается не формой познания, а его проблемой.

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

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

Молодому профессору Паульсену было поручено читать лекции по педагогике. Паульсен подчеркивал, что научный эксперимент в педагогике существует не только в пределах лаборатории, но каждый, кто воспитывает детей, ставит важный эксперимент. Чтобы эксперименты были разумными, следует, чтобы они начинались из мира природы: скажем, семья, в которой есть играющий с клубком котик, быстрее научит ребенка правилам взрослой жизни, правилам этой серьезной социальной игры, чем семья, в которой нет такого веселого домашнего любимца. Или семья, в которой все члены учат стихи наизусть, добивается гораздо большего,

чем та, в которой просто заставляют это делать детей в силу следования внешним правилам. Читая педагогические труды Паульсена, поражаешься, насколько он предвосхитил игровую теорию культуры Йохана Хёйзинги.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

как есть курсы занятий спортом или рисованием, где советы столетней давности оказываются более чем полезны.

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

Предисловие к первому изданию

*Das Wahre war schon längst gefunden,
Hat edle Geisterschaft verbunden,
Das alte Wahre, fäfi es an.*

Goethe

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

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

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

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

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

рая супранатуралистическая система нашла себе защиту против этого частью в традиционных доспехах онтолого-космологического умозрения, главным же образом в заподозревании и поругании материалистической философии, а при случае также и новых наук, как безбожных нововведений, опасных также и для государства и общества.

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

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

Ясно выступают обе эти черты в тех двух больших направлениях, в которых двигалась философия XVII и XVIII столетий. *Рационалистически-метафизический* ряд, главными представителями которого служат *Декарт, Спиноза и Лейбниц*, исходит из признания истинности нового *физического мировоззрения*, чтобы затем дополнить его *метафизическим* воззрением. Возникшее в Англии *эмпирически-позитивистическое* направление, представителями которого служат *Локк, Беркли и Юм*, исходит из того же самого предположения, но приходит путем гносеологической рефлексии ко взгляду, что физический вид мира есть не абсолютная действительность, а случайный вид, проекция действительности на нашу чувственность. В *Канте* оба эти воззрения встречаются и проникают друг друга в высшей степени своеобразным образом; но прежде всего с него начинается тот значительный поворот, который старается достигнуть мира между религиозным мировоззрением и научным объяснением природы – тем, что он отделяет религиозность от интеллектуальной функции и обосновывает ее на стороне воли.

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

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

Философия настоящего времени имеет характер:

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

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

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

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

5) Этот момент стоит, наконец, в связи с одной чертой, которая придает особенный отпечаток всей философии XIX столетия, в противоположность к предшествовавшему периоду: это – *направление к истории*. Более ранняя философия покоится на математически-естественно-научном созерцании действительности; она – абстрактно-рационалистическая. Спекулятивная философия исходит из построения духовно-исторического мира; она пытается потом и природу построить как бы исторически, по крайней мере в логически-генетическом схематизме. Естественные науки следуют за этим течением и в космической и биологической теориях развития трактуют природу действительно исторически. Очевидно, что они работают этим в руку старому старанию философии – свести физический мир и духовно-исторический в единое совокупное созерцание.

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

Из намеченного положения философии между религиозным мирозерцанием и механическим объяснением природы вытекает как результат ее трудное положение в последнее время: роль посредника легко переходит здесь – как и везде – в борьбу с двух фронтов. С одной стороны она служит мишенью для нападок супранатуралистической теологии; она обвиняется в подкапывании авторитета признаваемого церковью и охраняемого государством учения. Вначале для подавления философских лжеучений еще регулярно призывалась государственная власть и нередко с успехом. В настоящее же время такая практика – по крайней мере в протестантской области – почти оставлена. А католицизм еще и по сей день официально придержи-

вается средневекового воззрения, что обязанность духовной и светской властей – наблюдать за философией и при случае подавлять ее. Разница только в том, что светская рука уже не с прежней готовностью поднимается против еретичества.

С другой стороны, философия испытывает нападки со стороны представителей чисто физического мировоззрения. «Профессора философии», эти наиболее оклеветанные со времени Шопенгауэра люди, подвергаются насмешкам как жрецы второго класса, приставленные будто бы служить секундантами церкви в борьбе ее против науки; как люди, оплачиваемые за то, чтобы посредством всякого рода смутных и абстразных разъяснений путать головы молодежи, преисполнять ее недоверием к науке и загонять в объятия авторитетной веры.

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

В заключение еще одно слово о способе изложения.

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

Один упрек я предвижу, именно, что я слишком пренебрегаю различиями идеалистических систем, или сглаживаю их гармонизирующим изложением. Я не хотел уклоняться от этого упрека. Все дело заключалось здесь в том, чтобы в общих очертаниях проследить исторически главные черты этого строя мысли, причем различия должны были отступить более на задний план. Платон и Аристотель, Спиноза и Лейбниц, Юм и Кант, Фехнер и Лотце, конечно, очень

различные умы, равно как и различия их философских систем громадны – им и самим представлялось это так. И, тем не менее, при случае может быть целесообразным оставить без внимания различия и выставить на вид лишь крупные общие черты. – При обучении географии мы предлагаем ученику сначала карты, которые лишь в крупных линиях обозначают очертания стран и морей, главные горные системы и большие водяные артерии. Специальные карты с массой деталей только бы запутали его. Мне представляется, что нередко происходит нечто подобное с учениками при занятии историей философии; если с самого же начала предложить ему ее с бесчисленными, большими и малыми, различиями воззрений и доказательств, то в результате легко может явиться беспомощное замешательство и в конце концов безнадежный скептицизм: учение истории философии таково, что здесь каждый – противник другого, и что все дело кончается, следовательно, безрезультатно.

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

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

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

Штеглиц близ Берлина, 6 августа 1892

Предисловие ко второму изданию

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

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

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

Такая трудная мыслительная работа, как исполняемая в Геттингене этим учителем и учениками, конечно, не всякого ума дело. Пусть же там пытаются «вселить в души юношества верный образ того, чего постоянно хотела философия, помимо простой популярной философии».

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

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

Штеглиц, 13 марта 1893

Предисловие к третьему изданию

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

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

Правда, выросло число и тех, которые в качестве знатоков пустились в суд о книге и осудили ее. Я не могу считать своей обязанностью знакомить здесь читателя с отдельными из них. В общем среди них заметно выступают две группы: с одной стороны – приверженцы «научной философии», которым кажется, будто эта книга содержит в себе слишком мало строгости мысли и слишком много податливости перед остальными фантазиями; с другой стороны – представители конфессиональной веры, которые находят в ней в сущности философию неверия, «несмотря на некоторые христианские обороты речи». Те и другие сходятся в том, что упрекают книгу в нерешительности и полумерах: если бы у автора была ясная голова или решительный характер, то он стал бы на одну сторону разумеется – на нашу; а то он хромает на обе стороны.

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

Штеглиц, 6 августа 1894

Предисловие к пятому изданию

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

Штеглиц, 22 ноября 1897

Фр. Паульсен

Введение

Сущность и значение философии

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

Здесь можно оставить нерасследованным вопрос, не виновата ли несколько сама философия в этом пренебрежении, которому она подверглась около середины настоящего столетия. Это а priori вероятно. Пренебрежение это нигде не было таким жестоким, как в Германии; оно наступило здесь вслед за господством спекулятивной философии: отсюда очень легко предположить тут причинную связь и в презрении ко всякой философии увидеть реакцию против чрезмерного самовозвышения, которым спекулятивная философия и ее приверженцы оскорбили как научное исследование, так и здравый человеческий рассудок. Долго давал немецкий читатель запугивать себя жесткими словами и импонировать себе туманным глубокомыслием; долго, из опасения упрека в поверхностности, считал он подозрительным все то, что он понимал; наконец, он собрался с духом и порешил пренебрегать теперь всем, что касалось этих мучительных воспоминаний. Если бы Гегель дожил до лет Канта, то он еще сам пережил бы этот отпор. И вот вместо него другие, как Фехнер и Лотце, пострадали от равнодушия публики, в котором они не были виноваты и которого не заслуживали.

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

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

Отличие человеческой интеллектуальной жизни от животной состоит в способности теоретического созерцания и направлении к целому. Животное видит и слышит, имеет, пожалуй, представления и воспоминания, но оно не останавливается на них; они приходят и уходят разьединенно, как сложатся в естественном ходе вещей; они имеют свое значение лишь как мотивы для воли. В человеке интеллектуальная деятельность вырывается из услужения потребностям, в нем пробуждается теоретический интерес; он собирает и рассматривает доставляемые восприятием элементы и не успокаивается до тех пор, пока не свяжет их в единое совокупное созерцание вещей. Практика и техника довольствуются отдельными частями знания, теоретически же интерес направляется на целое. Так возникает философия. Она в самом общем значении

слова есть не что иное, как постоянно повторяющаяся попытка *достигнуть цельного единства представлений и мыслей о форме и связи, о смысле и значении всех вещей.*

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

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

1. Отношение философии к религии и мифологии

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

Различие это можно установить в двух отношениях: это различие в субъекте и в отправлении. Что касается первого различия, то носителем или субъектом мифологического миропредставления является совокупно-общий дух, для философии же – дух единичный. Всюду, где мы говорим о философии, она является произведением индивидуальной духовной работы; нет философии без философа, поэтому она и называется по его имени: платоновская, Спинозовская, Кантовская философия. Мифология же, напротив, как сказание и язык, исходит не из сознательной работы единичного лица, а есть продукт совокупно-общего духа. Как нет изобретателя у языка, так нет его и у первобытного мифологически-религиозного мирозерцания, которое и вообще в своем происхождении стоит в самой тесной связи с языком и поэзией. Об основателе египетской или греческой религии не говорит в нашем столетии уже никто. Христианская или магометанская религия имеет своего основателя; но в этом случае дело идет не о первоначальном произведении не существовавшего до тех пор мира представлений, а только лишь о преобразовании, касающемся, впрочем, не столько теоретической, сколько практической стороны.

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

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

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

Указанное внутреннее отношение между философией и религией бросает свет на тот замечательно выдающийся в истории духовной жизни факт, что между ними сплошь и рядом господствует враждебная противоположность. В своих обоих больших фазисах развитая, в древности и в новое время, западно-европейская философия стоит чаще всего в натянутом отношении к традиционному религиозному мирозерцанию, переходящем нередко в открытую вражду. В истории греческой философии самый известный пример такого враждебного столкновения представляет осуждение и казнь Сократа, как человека, не почитающего богов и развращающего юношество. Однако это не единичный случай. История новейшей философии также чуть не на каждой странице своей повествует о борьбе как внутренней так и внешней. Первые бойцы и пионеры новых мыслей все вызывали противодействие и преследование со стороны то официальных, то добровольных охранителей традиционного учения, точно так же как и сами они с своей стороны чувствовали себя противниками господствующей системы. Я напому только о Бруно и Галилее, о Декарте и Спинозе, о Гоббсе и Локке, о Вольтере и Руссо, о Лейбнице и Вольфе, о Канте и Фихте: со всеми ними поступали как с врагами: то их подвергали личным преследованиям и наказаниям, то запрещали их сочинения и сжигали через палача, или по крайней мере противодействовали их преподавательской деятельности путем запрещения и возбуждения против нее подозрений вверху и внизу. Борьба и до сих пор еще не угасла, хотя старые средства ее большей частью вышли уже из употребления. Еще и по сие время всякую новую философию подвергают испытанию не только со стороны ее истинности, но также и со стороны ее совместимости с господствующим учением, и если она не выдерживает этого последнего испытания, то ее осуждают как дурную и вредную.

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

В Древнем мире стремлениям защищаться от философии недостает связи и последовательности; мифически-религиозное мирозерцание не было выработано внутренне в единую систему, не имело и внешней организации, которая бы делала его способным к защите и противодействию. Поэтому философия скоро достигла здесь полной свободы. В ином положении находилось дело в новое время. Христианская религия уже в древности, а затем и в Средние века, восприняла в себя столько философии, что сама представляет всеобъемлющую систему учения, не оставляющую никакого места для свободной и самостоятельной деятельно-

сти мысли. В церкви с ее системой управления и характером обучения она обладает внешней организацией, с помощью которой она имеет возможность тотчас же заметить отклонения в учении выступить против них во всеоружии своего авторитета. Потому-то борьба и была здесь настолько яростнее и продолжительнее. Она вовсе еще не кончена, хотя в наше время требование подчинения философии церковному учению принципиально вряд ли уже выставляется, по крайней мере на протестантской почве. Правда, некоторая склонность к этому возникает иногда и здесь, и если бы удалось опять подчинить богословские факультеты церковному авторитету, то, по всей вероятности, не заставила бы себя долго ждать попытка поставить и философию опять под контроль. Пока расчетов на это во всяком случае мало.

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

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

Я не могу вполне примкнуть к этому воззрению. В одном определенном смысле оно будет право: старое мифическое понимание природы, без сомнения, находится на пути отступления. Вера в богов и демонов, существующих где-то в виде отдельных существ и случайными вмешательствами прерывающих причинную связь естественного хода вещей, – такая вера вымирает и не оживет никогда, разве опять угаснут наука и философия в Западной Европе. При этом нет также существенной разницы в том, допускается ли много таких существ или только одно-единственное.

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

Эта уверенность исходит не из науки, а потому наука не может и уничтожить ее. Она коренится не в рассудке, а в воле. Рассудок вообще судит не посредством предикатов – *добрый и дурной, ценный и бесценный*; он различает *действительное и недействительное, истинное и ложное*. По отношению к ценности и ее отсутствию он представляет собой равнодушно регистрирующий действительность аппарат. Человек представляет собой, однако, нечто большее, чем регистрационный аппарат действительности; поэтому он обладает не только наукой, но также поэзией и искусством, верой и религией. Есть по крайней мере один пункт, на котором каждый выходит за пределы простого знания, регистрирования фактов, – это его собственная жизнь и будущность: он вкладывает в свою жизнь смысл и дает ей направление на что-нибудь, чего еще нет, но что будет, – будет при помощи его воли. Так, рядом со знанием возникает в нем вера: он верит в осуществление этой цели своей жизни, если, конечно, он серьезно стремится к ней. А так как жизненная цель его стоит не изолированно, а включена в историческую

жизнь народа, а в конце концов, и всего человечества, то он верит также и в будущее своего народа, в победоносное будущее истины, правды и добра в человечестве. Кто всегда связывает свою жизнь с каким-нибудь делом, тот верит в свое дело, и эта вера, каково бы ни было его исповедание в остальном, всегда носит в себе нечто подобное религии.

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

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

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

Историческое отношение между наукой, философией и религией можно теперь выразить следующим образом. Первоначально все они составляют одно. Причинное объяснение,

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

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

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

Параллель к распространению философии Канта в Германии образует распространение *позитивизма* во Франции и Англии. Насколько решительно это направление отклоняет попе-

чительство над наукой со стороны церкви, настолько же решительно оно признает, с другой стороны, что знание, будучи на своем месте в области относительного, не достигает до глубочайшего основания вещей, что те выражения для другой стороны нашей внутренней жизни, для отношения наших чувств к действительности, – выражения, которые издавна доставляла религия, – остаются потребностью. *Конт* и *Ренан*, *Милль* и *Спенсер* сходятся в этом.

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

Так идут навстречу друг другу обе стороны. Для мира, по-видимому, необходимо лишь, чтобы церковь искренно и чистосердечно решилась отдать науке то, что принадлежит науке. Она примирилась мало-помалу – по крайней мере в области протестантизма – с тем, чтобы отдавать кесарю, или государству то, что принадлежит государству; можно допустить, что она примирится также и с тем, чтобы отдать рассудку то, что принадлежит рассудку, т. е. предоставить ему бесповоротно всю область естественной и исторической действительности для самого свободного исследования и признать, что она не имеет ни средств, ни основания выступать в чем бы то ни было против познания, приобретенного путем научного исследования. Тогда философия и наука перестанут видеть в вере ущерб знанию и, напротив, вместе с Гете признают, что «наилучшее счастье мыслящего человека состоит в том, чтобы исследовать подлежащее исследованию и спокойно почитать то, что не подлежит исследованию»¹.

Только одно обстоятельство может смутить полное надежд ожидание: это – абсолютно враждебный религии радикализм, распространявшийся теперь в обширной массе населения. Вражда, которая перед тем, и всего на одно поколение раньше, возбуждалась среди образованного класса, благодаря начальственной опеке проникла теперь в возбужденные политическим и общественным недовольством массы. И здесь также ссылаются на науку; последняя показала будто бы, что религия есть не что иное, как остаток из эпохи детства человечества, который теперь охраняется и поддерживается лишь политическими и социальными интересами господствующих классов. Это то же самое заблуждение, в которое впала раньше буржуазия. Ненависть к политическому режиму, находившемуся в союзе с церковью, обратилась против религии и из неверия сделала политический догмат. Так, атеизм является теперь догматом социал-демократии. Это – катехизис наизнанку. И как старая догматика, так и эта новая, отрицательная догматика, враждебна науке, поскольку она в своих догматах налагает цепи на дух критики

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

и сомнения. Имя Antipfaffen (противопоповцы), употребленное недавно одним предводителем социалистической партии для обозначения извечных воинственных ревнителей атеистической догматики, в самом деле очень характерно. Сама по себе религия стоит по отношению к политическим и социальным противоположностям партий совершенно нейтрально; вера в Бога вполне совместима с верой в человечество и его назначение к братскому общежитию; и только самое странное непонимание может приписывать христианству нежную слабость к богатым и благородным. Конечно, это непонимание присуще не одной социал-демократии и не в ней его начало.

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

2. Отношение философии к наукам

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

Возможными кажутся здесь прежде всего два воззрения. Науки отличаются друг от друга своим предметом и своей формой. Согласно с этим, отличия философии от других наук надо, по-видимому, искать или в предмете, которым она занимается, или в способе, как она трактует его. Оба эти воззрения были выражены. По первому у философии есть своя собственная область действительности, на которую не заявляет претензии ни одна из других наук; в разделении наук она представляется, согласно с этим, как отдельная наука, координированная с остальными. По другому воззрению философия имеет общие с другими науками предметы, но трактует их на свой собственный лад и отличается от них, следовательно, своим методом.

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

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

Если нет особого философского метода, то остается, по-видимому, второе воззрение, именно, что философия отличается от других наук своим особым предметом. Это воззрение теперь преобладает. Таким образом сделано было несколько разнообразных попыток отграничить философии собственную область. По довольно часто встречающемуся теперь воззрению особым предметом философии служит познание. Заслуга *Канта*, если верить К. Фишеру, состоит в том, что он помог философии занять более надежное положение среди наук, указавши ей особую область, которой не касается ни одна другая наука, именно – познание. «Объектом опыта служат вещи, объектом философии – опыт, вообще факт человеческого познания»².

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

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

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

Что же касается, наконец, определения философии как науки о началах, которое выставляет, например, *Ибервег* в своей «Истории философии», то, быть может, необходимо будет известным образом возвратиться к нему. Однако в этой форме допустить его нельзя. Во-первых, по причине его неопределенности: где кончаются начала, основные понятия, имеющие служить предметом философии, и где начинается область других наук? Должна ли философия трактовать о сущности материи, о силе, движении, о пространстве и времени? Но в таком случае она должна, конечно, трактовать об общих свойствах материи и об общих законах движения; и таким образом она была бы уже в области физики. Должна ли философия трактовать о сущности души, жизни, о началах права и государства? Но где тогда провести границу, отделяющую ее от политики, правоведения, биологии, психологии? Очевидно, она может быть проведена лишь произвольно, а не с помощью понятий; на что смотреть, как на вопрос о начале, на что, как на вопрос не о начале, является делом случайной точки зрения. Начала залогового права, или права авторского, суть настолько же начала, как и начала государственного права и права собственности. А потом: откуда же должна философия брать свою науку о началах? Она должна, как говорят, разъяснять эмпирическим наукам не рассмотренные ими основные понятия. Но как должна она приходить к познанию этих вещей? Должна ли она исследовать материи посредством наблюдения и эксперимента? Но ведь этим путем исследуют сущность материи также и физика, и химия. Если же у философии нет никаких других средств, то очевидно, что науки эти не нуждаются ни в какой философии, чтобы узнать, что такое представляет собою материя. И они едва ли бы остановились перед возражением, что таким образом они «переступают задачу, а с тем вместе сущность и понятие эмпирической науки»³; что нам за дело, сказали бы они, до этой границы, поставленной человеком посторонним и совершенно произвольно? Или у философии есть другой путь к познанию сущности вещей, помимо наук? С этим мы возвратились бы к мнению, только что отвергнутому нами.

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

В самом деле, таково мое воззрение. Философию нельзя отделить от других наук, она есть не что иное как *совокупность всего научного познания*. Все науки суть члены единой системы, единой *universitas scientiarum*, предметом которой служит вся совокупность действительности. Эта никогда не завершаемая система, строяемая тысячелетиями, и есть философия. Всякая наука исследует одну определенную вырезку или поперечный разрез действительности; физика рассматривает действительность, поскольку последняя представляется телесной, и обнаруживает известные способы отношения; биология исследует явления жизни, происходящие в той

³ Harms: Philosophische Einleitung in die Encyclopedie der Physik, S 89.

же материи; психология рассматривает действительность с другой стороны, именно поскольку она существует в сознании сама для себя: охватывая все эти познания воедино, чтобы дать ответ на вопрос, что такое представляет собой действительность вообще, мы получаем философию.

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

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

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

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

Слово «философия» греческого происхождения и явилось на свет не как техническое выражение, а принадлежит первоначально обыкновенному разговорному языку. Так оно встречается читателю Геродота в известном рассказе о встрече Солона с Крезом. Крез приветствует афинянина словами, что слух о его мудрости и странствованиях уже проник до него: «что ты, философствуя, ради созерцания посетил большую часть земли». Очевидно, «ради созерцания» стоит здесь как объяснение к выражению «философствую». Что делает Солон «философским» странствователем, это именно то поразительное обстоятельство, что при своих странствованиях он не имеет в виду практической цели, как торговец или воин. В подобном же смысле слово «философия» употребляется у Фукидида, Исократ и др. для обозначения общего теоретического образования, в отличие от образования технически-практического⁴.

Если мы говорим теперь о греческой философии, то думаем обыкновенно не о Солоне и общем образовании афинян, а о том ряде людей, во главе которого, по старинному преданию, стоит *Фалес*. Почему называется Фалес философом, в чем состоит его философия? Я думаю, это можно выразить в одном слове: в том, что он выставляет общую теорию действительности. Все вещи произошли из воды, в воду же все они возвращаются. Это очень простая теория, тем не менее все-таки теория, первая попытка научного объяснения всех вещей. То же относится к его преемникам: не вода, находит другой, а воздух, или огонь, или атомы суть общее начало действительности; попытка провести такую мысль через *всю* действительность – вот что такое философия *Гераклита*, *Эмпедокла* или *Демокрита*. Об особых науках здесь, разумеется, не может быть еще и речи.

⁴ Места у Ибервега: История философии, в начале 1-го тома. Сравни также изложение понятия философии у греков в начале *Gesch. d. griech. Phil. Zeller'a*. Замечу еще, что об отношении философии и науки мною говорилось в том же, как и здесь, смысле уже в Avenarius'овской *Vierteljahrsschrift für Philos.* Том I, 15-50.1876.

Имя философов было применено, впрочем, к этим лицам лишь впоследствии, – раньше они назывались мудрецами (σφιστοί, σφιστύσι), или, в частности, естествоиспытателями (φυσιολόγος). Лишь лица, группирующиеся вокруг имени *Сократа*, сделали это выражение школьным термином. Платон и Аристотель со своими товарищами и учениками называют себя философами. Что же означает здесь это слово? У *Платона* оно точнее определяется прежде всего путем противопоставления, – противопоставления с софистами. Что различает тех и других? Софист является, в Платоновском изображении как человек, который в качестве странствующего учителя ходит по городам, чтобы обучением всем относящимся к образованию наукам и искусствам – особенно искусству красноречия – зарабатывать себе деньги. Он имеет, следовательно, в виду практическую цель: не «ради созерцания» странствует он по стране, а как торговец – торговец знанием. И как учитель, так и ученик его имеет тоже практическую цель: он покупает знание, чтобы с помощью этого последнего улучшить свое гражданское положение, увеличить свое влияние и имущество. Философ же, напротив, есть чистый созерцатель вещей; он не занимается ремеслом и не ищет выгоды; познание вещей есть его единственная цель. *Сократ* представляет собой типический образец: искать истину, рассеивать заблуждение и призрачность – вот его жизненная задача; радость его состоит в том, чтобы в свободном общении с любимыми юношами воспламенять их к подобному же стремлению. При этом есть некоторая доля сократовской иронии в этом выражении: Протагор и Горгий охотно присвояют себе название мудрецов (σφιστοί, σφιστύσι), Сократ же с его учениками отказываются слыть за обладателей мудрости; любитель истины есть менее притязательное имя⁵.

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

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

В позднейшее время в понятии философии все более и более выступает один элемент, никогда, впрочем, не бывший ему чуждым: философия становится обозначением для познания последней жизненной цели и для определенного этим направления чувства и образа жизни – образа жизни мудреца. Однако момент универсального познания, проникновения в природу вещей вообще и человека в частности остается при этом существенным предположением.

⁵ Оба момента сводятся, впрочем, преданием еще к Пифагору. Он будто бы первый, отклоняя от себя имя мудреца, назвал себя философом: нет мудреца, кроме Бога. И в то же время он полагал достоинство философа в чистом созерцании: «жизнь подобна торжественному представлению; одни приходят на него, чтоб участвовать в состязаниях, другие – чтобы торговать, лучшие же приходят как зрители. Так же точно бывает и в жизни: обыкновенные натуры гонятся за славой и деньгами, философы же – за истиной» (У Диогена Лаэртского Prooem. 8; VIII, I, 6).

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

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

Бэкон различает историческое познание и философское, или научное. Первое направляется на конкретное и единичное, философия же, или наука, имеет дело с общими понятиями; первая возникает из памяти, вторая есть функция разума. Отделивши боговдохновенную теологию, как особый ряд познания, он подразделяет затем философию или науку соответственно трем объектам разума: Бог, природа, человек – на три ветви: естественную теологию, антропологию (физическую вместе с медициной и психическую, под которой понимаются вообще науки о духе) и натурфилософию⁶. Подразделение это, как бы оно ни было неудовлетворительно в остальном, показывает во всяком случае, что Бэкон имел в виду подвести под понятие философии все научное познание. Вне остается только история (и поэзия), потому именно, что она не наука.

Совершенно так же и у Декарта понятие философии охватывает все научное познание. Его главное систематическое произведение носит заглавие: *Principia philosophiae*; в первой книге оно содержит краткий трактат о вопросах метафизических и теории познания, во второй – начала механической физики, в третьей – космологию, в четвертой – ряд физических, химических и физиологических объяснений. Мы назвали бы, может быть, такое произведение скорее всего энциклопедией наук. В предисловии он сам определяет философию как совокупность человеческой науки. Главными частями ее он называет: 1) метафизику, 2) физику, 3) технические науки; между последними, в частности, медицину, механику, этику⁷.

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

Точно так же и Дж. Локк употребляет слово «философия» как равнозначное со словом «наука». Главными ветвями ее он обозначает: *Physica* или *natural philosophy Practica*, главной частью которой является этика, *Semiotica*, важнейшая часть которой – логика⁸. Что и он

⁶ De dignitate et augmentis scientiarum II, 1: historiam et experientiam pro eadem re habemus, quemadmodum etiam philosophiam et scientias, – Historia proprie individuorum est – philosophia individua dimittit, sed notiones ab illis abstractas complectitur. III, 1: philosophiae objectum triplex: Deus, Nature, Homo. Convenit igitur parti philosophiam in doctrinas tres: doctrinam de numine, doctrinam de natura, doctrinam de homine.

⁷ Philosophie voce sapientiae stadium denotamus, et per sapientiam non solum prudentiam in rebus agendis intelligimus, verum etiam perfectam omnium earum rerum quas homo novisse potest scientiam. Philosophiae prima pars Metaphysica, ubi continentur principia cognitionis; altera pars est Physica, in qua inventis veris rerum materialium principiis, generatim examinatur, quomodo totum universum sit compositum, deinde speciatim quatenus sit natura hujus terrae, aeris, aquae, ignis, magnetis et aliorum mineralium. Deinceps quoque singulatim naturam plantarum, animalium et praecipue hominis examinare debet, ut ad alias scientias inveniendas, quae utiles sibi sunt, idoneus reddatur – quae ad tres praecipuas revocantur, Medicinam, Mechanicam atque Ethicam.

⁸ Essay of human understanding, IV, 21. В предисловии говорится: philosophy, which is nothing but the true knowledge of things.

также считает натурфилософию главной частью философии, ясно видно из предисловия к его «Опыту о человеческом уме». Его честолюбие сводится лишь к тому чтобы в качестве работника очистить от всякого сора ту почву на которой созидали свои прочные строения такие мастера, как Бойль, Сайденгэм, Гюйгенс и Ньютон.

Такое же употребление слова в ходу и в сфере точного исследования. *Ньютон* называет свое сочинение *Naturalis philosophiae principia mathematica*. Математик Уоллиз (Wallis) в одной своей статье 1696 года (об основании Королевского Общества наук) говорит: «Занятие наше состояло в том, чтобы, за исключением теологических и политических декл, обсуждать философские исследования и все, что сюда относится, именно: физику, анатомию, геометрию, астрономию, наутику статику, магнетизм, химию, механику и естественно-научные эксперименты. Мы рассуждали о кровеобращении, венных клапанах, Коперниковых гипотезах, природе комет и новых звезд, спутниках Юпитера, улучшении зрительной трубы и шлифовании стекол для этой цели, вес воздуха, возможности или невозможности *vacuum*'а и *horror vacui* и других вещах, принадлежащих, как тогда говорили, к области ее «новой философии», всесторонне заложенной со времени флорентинца Галилея и англичанина Бэкона Веруламского, как в Италии, Франции, Германии и других странах за границей, так и у нас в Англии»⁹.

Равным образом старое понятие сохранилось и в континентальной философии, следовавшей за Декартом, как своим вождем. *Спиноза* понимает под системой философии единую систему всего научного познания, отвечающего единой действительности – *Natura sive Deus*. Свое главное сочинение он называет не системой философии, а этикой, потому что одна главная ветвь философии, *philosophia naturalis*, в нем отсутствует или только намечена в некоторых вспомогательных предложениях 2-й книги. *Лейбниц*, бывший как у себя дома во всех областях научного исследования – как в исследовании исторических источников, так и математике и физике, – имеет совершенно такое же представление об абсолютной форме науки или философии, как и Спиноза: он представляет ее себе как демонстративную систему, в которой при помощи знаков производится счисление, подобно тому как это делается в арифметике. В этом смысле говорит он в одном месте об *Encyclopedic demonstrative*¹⁰.

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

Как видно, естествознание всюду образует собой главную часть, а у некоторых оно представляет собой даже собственную субстанцию философии; и метод его всюду является собственной формой научного познания вообще. По его образцу стараются поднять до уровня науки – науки духовные, как это решительно ставит себе целью Давид Юм уже в заголовке своего «Трактата о человеческой природе».

⁹ Цитировано у Huxley: *Reden und Aufsätze*, немец, перев. Fr. Schulze, стр. 3.

¹⁰ *Opera philos.*, изд. I. E. Erdmann'a, стр. 169.

Это воззрение не сделалось чуждым и 19 столетию; в Англии и во Франции оно так и осталось обычным. Я напому о *Philosophie positive Огюста Конта* и о системе синтетической философии *Герберта Спенсера*. Для Конта философия по своей субстанции не отличается от наук, – она есть универсальное сознание о состоянии, развитии, цели и методе научного исследования в его различных разветвлениях. Как на свою особенную задачу, Конт смотрит на возвышение науки о социальных явлениях на степень позитивной науки, достигнутую уже раньше естествознанием для области астрономических, физических, химических и физиологических явлений; это та самая цель, которую еще Юм поставил себе по отношению к духовным наукам. Очевидно, и Спенсеровская синтетическая философия заложена в общем по той же самой схеме. Он определяет философию как конечное и высшее единство научного познания; «знание низшего рода есть необъединенное познание, философия есть совершенно объединенное познание»¹¹. Если между частями системы не встречается рядом с психологией и биологией также и физики, то сам автор объясняет это случайностью.

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

Путаница начинается с *Канта*; его различие познания *a priori* и *a posteriori* служит ей точкой отправления. Под первым он понимает познание, которое разум может почерпать чисто из самого себя, тогда как к последнему должен привзойти опыт. Что такие *a priori* достоверные суждения, имеющие, однако, и объективное значение, существуют, составляет собственный предмет доказательства в двух первых больших отделах «Критики чистого разума», в эстетике и аналитике. На пороге физики встречаются, так думает Кант, именно такого рода суждения, например: количество материи неизменно, действие при передаче движения равно причине и т. д. Систематическое изложение всех познаний *a priori* было бы тем, что следовало бы назвать метафизикой или философией в настоящем и собственном смысле. Обстоятельство, «что это различие двоякого рода элементов нашего познания, из которых одни вполне *a priori* находятся в нашей власти, другие же должны быть заимствуемы из опыта, оставалось до сих пор очень неясным даже мыслителям по профессии», – это обстоятельство так долго препятствовало правильному отграничению философии от эмпирических наук¹².

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

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

¹¹ System, d. synt. Phil., нем. перев. Vetter'a, том 1, S 37.

¹² Kritik d. reinen Vernunft, Methodenlehre, 3 Hauptst.

мышления, вращающегося в одних понятиях, возможно создать систему абсолютного познания действительности, независимо от опыта и эмпирических наук. «Наукоучение, – говорит *Фихте*, – отнюдь не спрашивает опыта и не обращает на него никакого внимания. Оно должно было бы быть истинным, если бы даже не могло существовать никакого опыта, и оно было бы а priori уверено, что всякий, возможный в будущем опыт должен был бы отвечать выставленным им законам»¹³. Точно так же во вступлении к «*Gründzuge des gegenwertigen Zeitalters*» он объявляет, что «философ занимается своим делом (в данном случае конструкцией истории) исключительно а priori, не обращая внимания на какой-либо опыт, и должен быть в состоянии описать а priori все совокупное время и все возможные эпохи его».

Подобным же образом, как *Фихте* а priori дедуцирует историю, *Шеллинг* а priori конструирует природу, выражая при случае свой гнев по адресу «слепого и безыдейного способа естествоиспытания, установившегося всюду со времени порчи философии Бэконом, физики – Бойлем и Ньютоном»¹⁴. В *Гегеле* спекулятивная философия достигает своего завершения; вся действительность конструируется им из понятий; действительность и истина совпадают в его системе. Рядом стоят эмпирические науки; они собирают всякого рода знание единичного не ex principiis, из понятия, а ex datis, при помощи внешнего сведения. Истинное познание действительности есть философское; форма его – диалектическое развитие понятий – есть не что иное, как субъективное повторение объективного процесса развития идеи, т. е. самой действительности.

Никогда еще философия не говорила таким гордым языком. Покоясь вполне на самой себе, она отказала теперь от службы наукам, которыми она пользовалась прежде, как своими органами; она не нуждалась в них более, она открыла тот «королевский путь» к познанию и из самой себя воспроизвела абсолютное познание вещей. Если угодно, и здесь, значит, сохранилось старое понятие философии, как совокупности всего собственно научного познания, но с одним отличием: раньше сюда относилось и научное исследование, особенно естественно-научное, теперь же оно было исключено, как донаучный метод.

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

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

¹³ Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre, S 1.

¹⁴ Ideen zu einer Philos. der Natur. 1796. Werke I, Abt. II. 70

бенным способом приобретать познание действительности, то тем самым требовалось возвращение к старому пониманию ее отношения к наукам.

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

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

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.