ИСТОРІЯ
НРАВСТВЕННЫХЪ ИДЕЙ
XIX ВѢКА.

КРИТИЧЕСКІЕ ОЧЕРКИ
ФИЛОСОФСКИХЪ, СОЦІАЛЬНЫХЪ И РЕЛИГІОЗНЫХЪ
ТЕОРІЙ НРАВСТВЕННОСТИ.

СОЧИНЕНІЕ
НИКОЛАЯ ЛАНГЕ.

БИБЛІОТЕКА
Е.К.ДЕРЯГИНОЙ
БЫВШ. ВИВИЕНЪ

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.
НѢМЕЦКІЯ УЧЕНІЯ.

Ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα.
Людей волнуютъ не вещи, но ученія.
(Эпиктетъ IX).

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Въ типографіи В. Безобразова и К°.
(Вас. Остр., 8 линія, № 45.)

1888.

Пров 38



ВЈ
751

БИБЛИОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ.

247
/26

БИБЛІОТЕКА
С. И. ДЕРЯГИНОЙ

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Двѣ черты характеризуютъ нравственность нашего времени: хаосъ идей и страстное исканіе полной правды.

Послѣ той борьбы за новыя идеи, которою ознаменовался конецъ прошлаго и первая половина новаго вѣка, многіе изъ прежнихъ идеаловъ были лишь временно и насильно оттѣснены, но не опровергнуты. Продолжая жить въ глубинѣ человѣческаго сердца, они стремятся нынѣ вновь захватить его жизнь—и мы всѣ чувствуемъ, какъ многое изъ того, что было объявлено отжившимъ, имѣетъ чудную силу и мощь. Съ другой стороны, истинное и высокое содержаніе новыхъ идеаловъ, хотя и окончательно установленное для нравственнаго сознанія, не находитъ еще мѣста въ дѣйствительной жизни, и дѣлаетъ правду — призракомъ. Таковъ нравственный хаосъ нашего времени, гдѣ старая истина мнимо опровергнута, а новая правда — безсильна.

Вмѣстѣ съ тѣмъ, мало эпохъ въ исторіи человѣчества могутъ сравниться съ нашей по тому, можно сказать, неистовому исканію полной правды и ея немедленнаго осуществленія, которое почти эпидемически охватываетъ то тотъ, то другой изъ современныхъ народовъ и порождаетъ среди нихъ цѣлые ряды сектаторскихъ общинъ всякаго рода. Врядъ-ли можно отрицать, что идеальные элементы XIX вѣка несравненно сильнѣе, чѣмъ въ цѣломъ рядѣ предшествующихъ столѣтій, но и несомнѣнно также, что этимъ идеальнымъ стремленіямъ въ высшей степени недостаетъ знаній, выработки и устойчивости, какую имѣли нравственныя идеи въ прошлыя времена.

Конечное устраненіе нравственнаго хаоса и просвѣщеніе стремленій къ правдѣ можетъ быть произведено лишь самою жизнью

и при томъ цѣлаго народа. Но способствовать этой великой задачѣ времени есть право и обязанность каждаго человѣка. Руководимый этою мыслью, авторъ рѣшился предпринять историческое и критическое изслѣдованіе нравственныхъ идей нашего уже близкаго къ концу столѣтія, въ убѣжденіи, что такое изслѣдованіе, если и не дастъ читателю готоваго нравственнаго идеала, то на великихъ примѣрахъ прошлаго наилучше научитъ, *какъ искать* его.

При этомъ намъ нельзя будетъ избѣгнуть изученія и обсужденія нѣкоторыхъ ученій, которыя давно стали у насъ для однихъ—пугаломъ, для другихъ—предметомъ тайнаго обожанія. Но къ сожалѣнію, какъ тѣ, такъ и другіе „всегда думаютъ объ нихъ и никогда не говорятъ“. Такое отношеніе имѣетъ чрезвычайно важныя и вредныя послѣдствія. Скрытыя отъ свѣта истинной науки и добросовѣстной критики, соціалистическія и свободомыслящія ученія становятся „идолами пещеры“, какъ говорилъ Бэконъ, т. е. предметомъ совершенно личнаго и непросвѣтленнаго обсужденіемъ страха или обожанія. Научная критика, одинаково далекая отъ поверхностной насмѣшки, какъ и отъ неумѣреннаго восторга, открываетъ въ этихъ *философскихъ* теоріяхъ (ибо только объ такихъ и идетъ здѣсь рѣчь) долю правды и долю лжи. Въ свѣтѣ науки эта доля правды принимаетъ свой истинный, нравственный и чистый характеръ, а доля лжи, насилія и личныхъ увлеченій легко спадаетъ, какъ высохшая кора.

Первый догматъ науки состоитъ въ томъ, что знаніе всегда полезно и хорошо, а незнаніе всегда вредно. Руководимый этимъ принципомъ, авторъ предлагаетъ читателю свое изложеніе и критику разнообразнѣйшихъ нравственныхъ ученій нашего вѣка, въ твердомъ убѣжденіи, что ничто не можетъ остановить распространенія лжи или ошибки, кромѣ болѣе полнаго и болѣе яснаго знанія: „велика истина и превозмогаетъ!“

Авторъ.

Февраль 1888 года.

БИБЛІОТЕКА
Е.К.ДЕРЯГИНОЙ

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

НѢМЕЦКАЯ ЭТИКА.

Общая характеристика нѣмецкой этики XIX вѣка.

„Все прекрасное—трудно", говорилъ Платонъ *). Приступая къ изученію въ высшей степени трудной и отвлеченной нѣмецкой философіи намъ весьма естественно заранѣе спросить, что̀ прекрасное будетъ цѣною нашихъ трудовъ.

Все слѣдующее историческое изслѣдованіе имѣетъ одну цѣль — показать конечные результаты нравственной философіи нашего вѣка. Такихъ результатовъ или идей мы признаемъ *четыре*, изъ которыхъ двѣ принадлежатъ французской мысли, а по одной—германской и англійской. Въ этихъ четырехъ идеяхъ заключенъ, по нашему крайнему мнѣнію, весь смыслъ, все содержаніе и вся истина европейской нравственной философіи.

Три изъ этихъ идей имѣютъ тѣсную связь съ нѣкоторымъ историческимъ событіемъ первостепенной важности, а именно — двѣ французскія—съ революціей конца прошлаго вѣка и соціализмомъ, а нѣмецкая — съ религіознымъ протестантствомъ.

---

*) Hippias major, 304

Французская революція 89 года имѣла принципами свободу и равенство, т. е. выражая тоже самое въ терминахъ нравственности она утверждала ученіе о справедливости, какъ основанной исключительно на человѣческомъ достоинствѣ. Утверждаемый въ этихъ ученіяхъ индивидуализмъ вызвалъ реакцію въ видѣ *соціализма*, котораго нравственный принципъ есть любовь, односторонне понятая какъ *средство* для объединенія людей. Соотвѣтственно этому французская этика развиваетъ въ двухъ своихъ главныхъ направленіяхъ, двѣ системы общественныхъ идеаловъ: систему свободы и равенства и систему любви и подчиненія индивидуума цѣлямъ общаго, причемъ обнаруживается радикальное различіе этихъ идеаловъ и ихъ одинаковая необходимость *).

То, что составляетъ истину въ англійской этикѣ есть ея *реализмъ*. Никто яснѣе и сильнѣе утилитаристовъ не показалъ, что нравственность не можетъ ограничиться ни какимъ нибудь мистическимъ соединеніемъ съ Божествомъ, ни болѣзненнымъ развитіемъ чувствительности, доброты или какихъ нибудь другихъ чувствъ, ни наконецъ, осуществленіемъ отвлеченныхъ, узкихъ и эгоистическихъ идеаловъ политики; но необходимо должна быть соединена съ реальной, прямой и дѣйствительной заботой о *счастіи людей*. Счастіе людей—вотъ первая и послѣдняя цѣль нравственной дѣятельности **).

Наконецъ то, что составляетъ первостепенную и чрезвычайную заслугу нѣмецкой философіи, есть не построеніе новыхъ идеаловъ, но открытіе *субъективной нравственности*, т. е. такой, которая выводитъ нравственныя обязанности не изъ метафизическаго познанія цѣлей міросданія, ни изъ Божественнаго откровенія, ни изъ практическихъ указаній выгоды, ни вообще изъ какой нибудь цѣли, но изъ *факта нравственнаго долга*, изъ непосредственно очевидныхъ и субъективныхъ требованій совѣсти.

---

*) Историческое развитіе этой мысли составляетъ весь второй отдѣлъ книги.

**) Этими словами мы отнюдь не хотимъ выразить, что англійскій утилитаризмъ безусловно правъ. Напротивъ, какъ то будетъ многократно и подробно доказано въ третьемъ отдѣлѣ, это направленіе вполнѣ ложно понимаетъ мотивъ нравственности, который долженъ быть совершенно безкорыстенъ. Впрочемъ обо всемъ этомъ см. особ. гл. 1, 2 и 3 третьяго отдѣла.

Религіозный протестъ XVI вѣка, каковы бы ни были его историческія формы и слѣдствія, имѣлъ, по мнѣнію историковъ, совершенно очевидный нравственный смыслъ: именно, поставить на мѣсто церковнаго авторитета—право свободнаго изслѣдованія и убѣжденія. Только внутри человѣка живетъ истина, только черезъ личную мысль и критику она достижима, только человѣческая личность имѣетъ безусловную цѣнность, только свобода вѣры и совѣсти суть первыя права всякаго человѣка—вотъ тѣ основанія, которыя скрыто лежали въ религіозномъ протестанствѣ, породили затѣмъ всю новую философію и нашли свое нравственное выраженіе въ Кантовской этикѣ. Не авторитетъ, ни вообще что нибудь внѣшнее создаетъ нравственность, но только внутренное убѣжденіе. Только оно имѣетъ истинное достоинство, всѣ же внѣшнія послѣдствія дѣяній могутъ быть оцѣниваемы лишь на основаніи этого внутренняго убѣжденія, а не сами по себѣ. Этотъ принципъ мы называемъ субъективной этикой, въ противоположность объективной. Объективная—разсматриваетъ нравственныя чувства лишь какъ средство къ осуществленію какого нибудь высшаго блага, будь то міровое развитіе, или сохраненіе какого нибудь общественнаго строя, или счастіе людей; для субъективной же этики нравственность есть цѣль сама по себѣ, а все прочее лишь косвенныя, хотя можетъ быть и необходимыя ея слѣдствія; если первое направленіе выходитъ изъ понятія цѣли и отсюда выводитъ соотвѣтственное тому нравственное настроеніе, то второе — кладетъ въ основу понятіе субъективнаго долга и только отсюда построяетъ внѣшніе идеалы *).

— Нравственный субъективизмъ есть открытіе Канта. Но по обстоятельствамъ, которыя будутъ изложены ниже, Кантъ ошибочно отождествилъ нравственный долгъ съ формальнымъ требованіемъ всеобщности. Эту ошибку великаго философа старался исправить Гербартъ, но и онъ не вполнѣ достигъ этого; два элемента нравственности: чувства любви и справедливости и непонятнымъ образомъ примыкающая къ нимъ верховная нравственная санкція, не были еще Гербартомъ достаточно ясно указаны и различены.

---

*) Какимъ образомъ такое пониманіе согласимо съ предъидущимъ замѣчаніемъ объ англійской этикѣ будетъ показано въ теченіи дальнѣйшаго изслѣдованія.

Къ сожалѣнію нѣмецкая нравственная философія не пошла дальше по этому пути, напротивъ того, въ цѣломъ рядѣ этическихъ системъ отвергла истинный принципъ субъективизма и перешла къ объективной этикѣ. Въ послѣдующемъ изложеніи мы подробно покажемъ и докажемъ, что всѣ нѣмецкіе философы, кромѣ Канта и Гербарта, запутались въ безъисходныхъ противорѣчіяхъ и въ дѣйствительности никакой объективной, все равно метафизической или соціологической этики не были въ состояніи основать: какъ попытки проникнуть въ „тайны Провидѣнія“ и вывести отсюда конечныя цѣли человѣческой дѣятельности, такъ и стремленія найти законъ соціальнаго *развитія* и на основаніи его построить нравственность — остались одинаково безплодны, мало того, только затемнили естественныя нравственныя чувства.

Какія же причины этого страннаго уклоненія нѣмецкой философіи, страннаго тѣмъ болѣе, что правильное направленіе было дано уже раньше (Кантомъ), и оставалось только ему слѣдовать. Нѣтъ сомнѣнія, что тутъ дѣйствовали частныя обстоятельства каждаго философа, характеръ его метафизическихъ ученій и др. причины, которыя будутъ въ подробности разобраны въ слѣдующемъ изложеніи. Но уже и здѣсь мы можемъ указать на три *общія причины* этого уклоненія.

Первая изъ нихъ есть увлеченіе *недостаточной*, мало того, *ложной метафизикой*. Мы не имѣемъ никакого основанія отвергать вообще возможность метафизики, какъ ученія объ основахъ бытія, и полагаемъ напротивъ, что всѣ общія доказательства подобной невозможности совершенно неосновательны. Но съ другой стороны ясно, что такое знаніе (если оно хочетъ быть не только случайными догадками и не одною философіею надъ предъидущими системами) явится лишь послѣ несравненно болѣе точнаго изслѣдованія основныхъ вопросовъ въ отдѣльныхъ наукахъ, чѣмъ это мы имѣемъ нынѣ. Пока принципы въ основной наукѣ естествознанія, механикѣ имѣютъ, какъ то мы видимъ нынѣ, видъ весьма сомнительной ясности аксіомъ, причемъ физики не согласны ни относительно ихъ числа, ни относительно формулировки и даже вообще содержанія ихъ; пока научная психологія только начинаетъ свое развитіе, а явленія духа не только не сведены къ основнымъ законамъ, но даже и эмпирическія обобщенія страдаютъ крайней неясностью и произволомъ; пока отношеніе психологіи къ логикѣ и этикѣ составляетъ въ полномъ смыслѣ слова

научный хаосъ; пока теорія познанія не имѣетъ твердыхъ основъ; пока философія біологіи есть поле остроумныхъ, но фантастическихъ гипотезъ эволюціи—пока однимъ словомъ, какъ науки матеріальной природы, такъ и духовной такъ далеки отъ законченности,—въ это время научная метафизика врядъ-ли возможна. Но для насъ важна здѣсь даже не эта общая возможность (или невозможность), а лишь вопросъ о томъ, удовлетворительна ли какая нибудь изъ философскихъ системъ предложенныхъ въ нашемъ вѣкѣ. И на этотъ вопросъ, какъ покажетъ дальнѣйшее изложеніе, мы рѣшительно должны отвѣчать—нѣтъ: ни одна изъ этихъ метафизическихъ системъ не выдерживаетъ самой слабой критики, и всѣ онѣ безъ исключенія, будетъ ли то панлогизмъ Гегеля, или наукоученіе Фихте, или Критика чистаго разума Канта, или теистическая философія Шеллинга, или ученіе о волѣ Шопенгауера, или новѣйшая попытка Гартмана, — всѣ они недостаточны, противорѣчивы и совершенно ненаучны.

Но если это такъ, то совершенно понятно, что построеніе на такомъ шаткомъ фундаментѣ нравственныхъ идеаловъ, выведеніе этихъ послѣднихъ изъ конечныхъ цѣлей мірозданія должно было окончиться полной неудачей. Послѣдующія главы только подтвердятъ это мнѣніе.

Вторая главная причина, которая увлекла нѣмецкихъ философовъ на ложный путь объективной этики есть ученія *дарвинизма* и *эволюціонизма*. Подъ дарвинизмомъ мы разумѣемъ крайнее и лишенное научной основательности распространеніе біологическаго ученія о борьбѣ за существованіе, какъ главной причинѣ прогресса, на всѣ области человѣческой дѣятельности, причемъ сама нравственность разсматривается какъ наилучшее средство естественнаго подбора. Эволюціонизмъ же есть мало доказанная гипотеза всеобщаго развитія, причемъ именно этому развитію (нѣчто вродѣ финикійскаго Молоха) приносятся въ жертву всѣ непосредственные человѣческіе интересы и сама нравственность. Какъ мы увидимъ въ теченіи дальнѣйшаго изложенія, оба эти ученія представляютъ одно изъ тѣхъ нерѣдкихъ въ исторіи мысли и въ высшей степени ненаучныхъ перенесеній въ область философіи гипотезъ естествознанія, которыя въ точной наукѣ могутъ имѣть свое разумное основаніе, будучи всегда подчинены опытомъ выработанному матеріалу, въ философіи же сразу получаютъ характеръ безусловныхъ, полныхъ и неограни-

ченныхъ истинъ, возводятся въ законы мірозданія и становятся въ концѣ концовъ не научными понятіями, но фетишами мысли, idola theatri, какъ говорилъ Бэконъ.

Совершенно очевидно, что нѣмецкій дарвинизмъ (который не должно смѣшивать съ научными гипотезами самаго Дарвина) и эволюціонизмъ должны были оказать самое печальное вліяніе на ученія о нравственности: дарвинизмъ — своимъ оправданіемъ права сильнаго, эволюціонизмъ — своимъ приниженіемъ человѣческихъ интересовъ и нравственности передъ мнимо извѣстными цѣлями міроваго развитія. Подобно тому, какъ объективная этика метафизиковъ никогда не была въ состояніи познать истинныя цѣли бытія міра, но только подсовывала подъ нихъ игру отвлеченными понятіями и личные вкусы философа, такимъ же образомъ и дарвинизмъ, никогда не будучи въ силахъ на дѣлѣ доказать, что борьба за существованіе есть единственный рычагъ прогресса, служилъ только оправданіемъ зла, а эволюціонизмъ, разрѣшающій всѣ трудности магическимъ словомъ *развитіе*, повелъ лишь къ тому, что человѣческое счастье и человѣческая нравственность были объявлены игрушкой свирѣпаго „безсознательнаго“ и не менѣе свирѣпаго „прогресса“.

Но кромѣ этихъ двухъ теоретическихъ причинъ понизившихъ въ Германіи уровень нравственныхъ ученій, мы должны указать еще на одну, совершенно инаго характера: рядомъ съ фетишемъ развитія и ложью метафизики занялъ мѣсто Молохъ государства! Тотъ взглядъ который мы проводимъ въ слѣдующемъ изложеніи можетъ быть выраженъ такимъ образомъ: нѣтъ ничего выше нравственности и никто не смѣетъ стать на ряду съ ней. Именно поэтому мы можемъ разсматривать ее какъ повелѣніе „невѣдомаго Бога“ *). Все прочее можетъ быть только слугою этого повелѣнія и притомъ лишь настолько, насколько оно ему повинуется. Съ этой точки зрѣнія и государство и его сохраненіе есть не само по себѣ верховная цѣль, но должно служить нравственности. Усиленіе государства безъ соотвѣтственнаго повышенія его нравственныхъ задачъ есть зло.

Совершенно иначе судятъ объ этомъ иные изъ нѣмецкихъ философовъ. Политическое объединеніе Германіи и ея необыкно-

*) Дѣянія апостоловъ XVII. 23.

венное возвышеніе ослѣпило имъ глаза, и идея національнаго государства, какъ осуществителя національности, заняла для нихъ мѣсто Бога. Результатомъ этого было неслыханное оправданіе, мало того, апофеозъ войны, смертной казни, экономическаго рабства и вообще всего соціальнаго зла, которое эти философы противупоставляютъ „христіанской сентиментальности“, слишкомъ рано, впрочемъ, торжествуя свою побѣду, ибо „Мнѣ отмщеніе, и Азъ воздамъ“.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Кантъ (1724—1804).

Одна изъ величайшихъ задачъ нашего времени состоитъ въ справедливомъ и сознательномъ примиреніи двухъ основныхъ идей: индивидуализма и монизма. Въ самыхъ разнообразныхъ сторонахъ человѣческой жизни встрѣчаемъ мы борьбу ихъ. Что такое въ сущности индивидуализмъ? Это—признаніе за индивидуумомъ безусловной цѣнности и самостоятельности. Отсюда вытекаетъ прежде всего требованіе *свободы*, какъ права; если личность имѣетъ высшую нравственную цѣну, то никто не въ правѣ ее принуждать, налагать на нее *помимо ея согласія* какія нибудь ограниченія, кромѣ тѣхъ, которыя заключены въ справедливомъ признаніи за другими личностями тѣхъ же правъ, какими обладаетъ она. Вслѣдствіе этого индивидуализмъ всегда склоненъ разсматривать *государство* лишь какъ *свободный договоръ*, котораго компетенція не идетъ далѣе условій контракта и не имѣетъ большей обязательности и необходимости, чѣмъ этотъ послѣдній. Далѣе, въ индивидуализмѣ верховнымъ нравственнымъ принципомъ является *уваженіе къ личности* человѣка вообще и *справедливость*, т. е. признаніе за каждымъ одинаковыхъ съ моими правъ. Наконецъ, наиболѣе характерно для этого направленія ученіе о *равенствѣ людей*, какъ одинаковыхъ, безусловно-цѣнныхъ личностей.

Индивидуализмъ имѣетъ два источника, изъ которыхъ одинъ—внутренній и вѣчный, другой—частный и внѣшній. Первый есть непрерывно возрастающее въ исторіи чувство человѣческаго достоинства и связанное съ нимъ уваженіе къ чужой личности, второй — религіозное протестанство. Выходя изъ скептическаго отрицанія существующей церкви (католической), протестанство искало истины въ субъективной чистотѣ религіознаго чувства и въ разумномъ толкованіи Св. Писанія. Но по самой своей природѣ сознательный разумъ принадлежитъ индивидууму, поэтому и

здѣсь, какъ въ субъективно сознаваемой чистотѣ религіознаго чувства—верховное рѣшеніе было перенесено въ глубину личнаго сознанія, которое стало слѣдовательно верховнымъ судьей. Возникшая въ то время новая философія только укрѣпила убѣжденіе въ верховномъ достоинствѣ индивидуума.

Что касается до второй идеи до „монизма“, то мы должны прежде всего замѣтить, что этотъ терминъ лишь весьма недостаточно и даже неточно обозначаетъ всю совокупность явленій, на которыя мы хотимъ указать. Монизмомъ называется въ сущности извѣстное философское ученіе, признающее, что въ основѣ, явленій вещественныхъ и душевныхъ лежитъ одна и таже сущность. Мы же подъ монизмомъ понимаемъ всѣ тѣ направленія научной, этической и общественной жизни, которыя не видятъ въ индивидуумѣ основнаго камня бытія вообще, нравственности и общественной жизни, но *надъ ними* признаютъ еще нѣкоторое высшее регулирующее начало. Въ сферѣ теоретической философіи это направленіе произвело современный пантеизмъ, въ сферѣ нравственности—ученіе о законѣ прогресса, наконецъ, въ сферѣ общественныхъ ученій — соціализмъ въ его противоположности либерализму *); въ извѣстной степени и наше „народничество“ есть порожденіе того же духа. Соотвѣтственно этимъ ученіямъ свобода личности отнюдь не есть нѣчто безусловно священное, она можетъ быть ограничена во имя высшаго принципа; государство не есть простой договоръ, оно имѣетъ общее право ограничивать свободу личности, индивидуальную собственность и вообще гражданскія права лица. Въ основѣ этики должно лежать не уваженіе къ человѣческому достоинству, но преклоненіе передъ задачей міроваго развитія, въ которомъ отдѣльный человѣкъ есть лишь мимолетное явленіе. Вопросъ о равенствѣ людей уступаетъ мѣсто ученію „органической нравственности“, для которой каждый человѣкъ есть своеобразный органъ соціальнаго цѣлаго, равно необходимый, какъ всякій другой органъ, но самъ по себѣ имѣющій лишь обязанности относительно великаго Цѣлаго, а не права. Монизмъ, подобно индивидуализму имѣетъ два источника, изъ которыхъ тоже

*) Соціализмъ имѣетъ конечно и иныя стороны, о которыхъ будетъ подробно говорено въ гл. 1 — 5 втораго отдѣла; мы указываемъ здѣсь только одну его сторону. Исторически связь между соціализмомъ и философскимъ пантеизмомъ совершенно несомнѣнна: достаточно указать на то, что Маркст и Лассаль были гегеліанцы, на космологію сенсимонистовъ и пр.

одинъ внутренній и вѣчный, а другой—частный и внѣшній. Первый есть то всеобщее, глубочайшее и первоначальное психическое явленіе, которое мы называемъ вообще любовью, и которое имѣетъ всегда результатомъ то или другое самоотреченіе индивидуума. *) Второй есть временная реакція противъ крайне поверхностнаго раціонализма прошлаго вѣка, реакція которая, какъ мы увидимъ ниже, породила французскій соціализмъ (какъ противоположность принципамъ свободы), ультрамонтанство (какъ противоположность недостаточному „свободомыслію“) и наконецъ, великія нѣмецкія системы философскаго пантеизма и теизма (какъ противоположность узкому и субъективному раціонализму и атеизму).

Все это найдетъ доказательство лишь втеченіи послѣдующаго историческаго обзора. Для насъ пока достаточно замѣтить, что обѣ эти великія идеи—господства Цѣлаго и свободы индивидуума, хотя и основаны отчасти на временныхъ и частныхъ явленіяхъ, имѣютъ и нѣчто вѣчное и міровое, а именно, съ одной стороны—достоинство человѣка, съ другой любовь.

Итакъ, передъ нами стоятъ двѣ великія идеи и обѣ онѣ имѣютъ право на существованіе. Примиреніе ихъ необходимо, ибо только оно можетъ дать намъ истинный идеалъ нравственной дѣятельности. Но согласно плану этого сочиненія, это необходимое примиреніе должно явиться только какъ результатъ критики разнообразнѣйшихъ нравственныхъ ученій, какъ ея окончательный выводъ. Теперь же наша задача иная. Мы вошли въ разсмотрѣніе указанныхъ двухъ направленій только для того, чтобы показать, какъ *въ самомъ началѣ XIX вѣка, или вѣрнѣе еще въ концѣ XVIII, обѣ эти идеи были ясно и точно формулированы и была сдѣлана первая, хотя и далеко неудачная, но высокогеніальная попытка ихъ примиренія, и именно въ системѣ Канта.* Къ разсмотрѣнію его нравственнаго ученія мы теперь и перейдемъ.

I.

Основные принципы своей этики Кантъ выводитъ во всѣхъ трехъ своихъ сочиненіяхъ, посвященныхъ вопросамъ о нравствен-

*) Въ свое время мы покажемъ недостаточность психологическихъ теорій, выводящихъ альтруизмъ изъ эгоизма.

ности, и притомъ каждый разъ нѣсколько отлично *). Но несомнѣнно, что наиболѣе систематическая и обдуманная дедукція находится въ первомъ отдѣлѣ „Аналитики практическаго разума“. Сложная дедукція эта имѣетъ въ сущности, такую форму: въ основу полагается открытый Кантомъ *фактъ*, именно существованіе въ человѣческомъ духѣ безусловнаго нравственнаго долга, котораго содержаніе пока предполагается неизвѣстнымъ. Изъ этого факта, методомъ исключенія, выводится *содержаніе* этого долга и его общія *условія*, при которыхъ однихъ онъ возможенъ (свобода воли и бытіе чистаго практическаго разума).

Фактъ открытый Кантомъ и составляющій *величайшее* пріобрѣтеніе, сдѣланное научною нравственностью новаго времени (хотя непосредственно, такъ сказать, безсознательно извѣстный каждому человѣку), фактъ этотъ есть *безусловная обязательность* нравственнаго закона, обязательность стоящая выше всякой другой, ни съ чѣмъ другимъ не сравнимая, и въ извѣстномъ смыслѣ сверхестественная, т. е. невыводимая и необъяснимая изъ прочаго человѣческаго опыта и прочихъ человѣческихъ желаній, однимъ словомъ фактъ „категорическаго императива“ (безусловнаго внутренняго повелѣнія).

Чтобы понять все значеніе этого открытія, мы должны взять его въ нѣсколько иномъ, болѣе широкомъ смыслѣ, чѣмъ говоритъ о немъ Кантъ. Дѣло въ томъ что, какъ будетъ показано ниже,

---

*) Въ „*Основп. къ метаф. нравовъ*“ Кантъ выводитъ формулу долга изъ эмпирическаго изслѣдованія, показывающаго, что *все* можетъ привести ко злу, кромѣ доброй воли; только эта послѣдняя есть истинное добро (*Erster Abschnitt*, стр. 10 sqq. изд. Кирхмана 1870). Въ „*Метафизикѣ нравовъ*“ понятіе долга выводится изъ совокупности его двухъ несомнѣнныхъ признаковъ: человѣкъ въ немъ свободенъ и вмѣстѣ съ тѣмъ подчиненъ, или иначе, формула нравственности является въ этой дедукціи какъ отвѣтъ на вопросъ: какъ возможно соединеніе долга (закона) и цѣли (свободы). (*Metaph. d. Sitten.* Zweiter Theil. Einleitung I. sqq., стр. 210 sqq. изд. Кирхмана 1870). Шопенгауеръ (*Die beiden Grundprobleme.* II. *Ueber d. Fundament der Moral.* Dritte Aufl. 1881 стр. 118 sq.) почти отрицаетъ несомнѣнныя преимущества „критики практическаго разума“ надъ „Grundlegung“ Канта и видитъ ея отличіе главнымъ образомъ въ „декламаціяхъ“ и „растянутости“. Но это положительно ошибочно. И новое доказательство этого мы встрѣтимъ дальше при обсужденіи формулъ долга, гдѣ преимущества строгости и послѣдовательности вновь на сторонѣ „Критики пр. разума“.

великій философъ самъ не удержался на высотѣ своей первоначальной идеи, но переходя къ болѣе близкому указанію свойствъ безусловнаго нравственнаго закона вполнѣ произвольно и даже непослѣдовательно перенесъ на него свойства законовъ природы вообще, какъ онъ ихъ понималъ, т. е. такъ называемые признаки всеобщности и необходимости. Этимъ онъ только исказилъ свое первоначальное открыіе безусловно отличнаго отъ всѣхъ другихъ явленій человѣческаго духа—нравственнаго закона. Но такъ какъ дѣло философской критики состоитъ именно въ отдѣленіи случайныхъ ошибокъ отъ великихъ истинъ, то мы и разсмотримъ здѣсь Кантовское открытіе прежде всего въ его чистой и общей формѣ, съ тѣмъ, чтобы послѣ этого яснѣе понять его ошибку.

Въ этомъ широкомъ и истинномъ смыслѣ Кантовское открытіе состоитъ въ слѣдующемъ. То что отличаетъ нравственныя явленія есть ихъ *безусловная санкція*, недопускающая 1) никакой уступки, 2) никакого вывода изъ другихъ желаній человѣка. Нравственное требованіе не допускаетъ вопроса „почему“: оно нравственно, и это единственное и послѣднее его основаніе. Это не значитъ, конечно, чтобы нравственныя требованія не могли быть между собою обобщены, сведены къ одному цѣльному идеалу; это значитъ только, что они не выводимы ни исторически, ни психологически изъ какихъ угодно другихъ мотивовъ или сужденій. Всѣ другіе мотивы не имѣютъ безусловнаго характера, т. е. въ нихъ нѣтъ признака *санкціи*: мы можемъ выбирать изъ нихъ наиболѣе пріятные или полезные, но ни объ одномъ изъ этихъ мотивовъ мы не можемъ сказать, что онъ безусловно обязателенъ для насъ, что передъ нимъ *должны* уступать всѣ другіе. Такое безусловное *первенство* имѣетъ только требованіе нравственности.

Мы здѣсь отнюдь не имѣемъ въ виду опредѣлять, въ чемъ же состоитъ этотъ „мотивъ нравственности“ и есть ли онъ нѣчто всегда одинаковое и постоянное. Это опредѣленіе можетъ быть только результатомъ всей критики нравственныхъ доктринъ. Наша цѣль теперь только указать на *фактъ безусловности* нравственныхъ требованій, на ихъ безусловную высоту. Втеченіе дальнѣйшаго анализа мы увидимъ, что были сдѣланы, особенно въ Англійской психологіи, попытки вывести эту безусловную санкцію нравственнаго закона (долга) изъ другихъ психическихъ явленій. Но мы увидимъ тамъ же (см. гл. 3 третьяго отдѣла), что эти попытки не могутъ быть оправданы ни научною психологіею, ни исторіею

культуры. Но уже и здѣсь мы должны отвѣтить на одно недоумѣніе, прямо возникающее изъ подобнаго утвержденія безусловнаго долга. Недоумѣніе это состоитъ въ слѣдующемъ: если обсолютный долгъ не объяснимъ ни исторически, ни психологически, то онъ представляетъ въ полномъ смыслѣ слова сверхъестественное явленіе. Но съ другой стороны вся научная психологія утверждаетъ и доказываетъ причинную связь душевныхъ явленій, и слѣд. не оставляетъ мѣста для подобнаго „чуда“. Такимъ образомъ мы повидимому попали въ дилемму: или психическія явленія причинно связаны, тогда и чувство долга должно быть объяснимо изъ предъидущихъ условій жизни, или извѣстныя психическія явленія составляютъ чудо, тогда всеобщій законъ причинности ложенъ. Эта дилемма представляетъ однако болѣе видимыя, чѣмъ дѣйствительныя затрудненія. Оставляя пока въ сторонѣ Кантовское рѣшеніе этого вопроса (которое притомъ, какъ мы увидимъ ниже, недостаточно), мы должны сказать, что утвержденіе *безусловно-всеобщаго* закона причинности для психическихъ явленій не имѣетъ за себя никакого доказательства. Психологія дѣйствительно доказала, что многія (можетъ быть даже всѣ за исключеніемъ нравственнаго долга) состоянія сознанія опредѣлены предшествующими причинами. Но въ ней этотъ принципъ причинности имѣетъ приложеніе лишь постольку, поскольку онъ доказанъ на самомъ дѣлѣ, самъ же по себѣ онъ не имѣетъ очевидности. Здѣсь именно мы находимъ одно чрезвычайно важное отличіе психическихъ явленій отъ физическихъ вообще. Во внѣшней природѣ господствуютъ законы сохраненія энергіи и сохраненія вещества. Этотъ законъ не допускаетъ ни исчезанія, ни творенія новой силы или новой матеріи: силы лишь переходятъ одна въ другую, сообразно своей эквивалентности, вещество лишь мѣняетъ форму, сохраняя всегда свой вѣсъ. Причина въ физическомъ мірѣ и есть именно ничто иное какъ предшествующее состояніе того же вещества и той же силы, а явленіе, которое не имѣло бы причины, было бы прямымъ нарушеніемъ указанныхъ законовъ. Но въ психической жизни, какъ то превосходно замѣтилъ Вундтъ, законъ сохраненія силы не имѣетъ никакого приложенія и не только потому что здѣсь для большинства явленій нѣтъ точной мѣры, но и потому, что психическое развитіе есть именно увеличеніе общей психической энергіи, безъ того, чтобы оно гдѣ нибудь и необходимо сопровождалось уменьшеніемъ

ея. Если это такъ, а вѣрность подобнаго замѣчанія очевидна, то мы не имѣемъ болѣе никакого основанія утверждать, что *всѣ* безъ исключенія психическія явленія должны быть обусловлены предшествующими имъ причинами. Тамъ, гдѣ всякія причины найдены—не можетъ быть лучшаго объясненія, тамъ же, гдѣ мы ихъ не знаемъ, мы не имѣемъ никакого права утверждать, что онѣ все-таки должны существовать. Замѣтимъ притомъ, что здѣсь мы пока не имѣемъ намѣренія доказывать, что нравственный долгъ есть дѣйствительно абсолютное психическое явленіе, необъяснимое изъ предъидущихъ условій жизни; мы доказываемъ лишь, что подобное предположеніе *возможно*, то есть не противорѣчитъ никакому закону духовной жизни; если же въ дальнѣйшемъ изложеніи окажется, что всѣ до сихъ поръ предложенныя теоріи или не въ силахъ психологически объяснить нравственности, или противорѣчатъ даннымъ исторіи культуры, то мы будемъ уже имѣть и нѣкоторое, хотя еще и отрицательное доказательство, правильности Кантова открытія. Положительное же утвержденіе можетъ быть лишь результатомъ положительнаго же изслѣдованія соціологическихъ и психическихъ данныхъ, изслѣдованіе, которое не можетъ найти мѣста въ нашемъ историческомъ обзорѣ.

Мы возвращаемся теперь къ Канту. Онъ открылъ вышеразсмотрѣнный сверхъестественный характеръ нравственнаго закона и обозначилъ его какъ категорическій императивъ, то есть какъ безусловное повелѣніе. Подъ повелѣніемъ Кантъ разумѣетъ всякія правила регулирующія желанія вообще. Эти правила могутъ имѣть случайный характеръ, опредѣляться какими нибудь временными цѣлями, быть, слѣдовательно, желаемыми ради чего нибудь другого, или они могутъ имѣть безусловный характеръ, то есть быть всеобщими и необходимыми. Въ первомъ случаѣ это императивы условные,—во второмъ—категорическіе. Эти послѣдніе, будучи всеобщими и необходимыми для всякаго разумнаго существа, составляютъ то, что называетъ Кантъ *практическимъ закономъ* *).

---

*) Въ нѣмецкой философской терминологіи слово „практическій“ обозначаетъ—относящійся къ волѣ или дѣятельности: практическій законъ есть законъ воли, практическая философія есть ученіе о нравственной дѣятельности и т. п.

Уже въ этихъ опредѣленіяхъ *) мы видимъ, какъ Кантъ съузилъ свое первоначальное открытіе. Нравственный законъ является здѣсь уже не вообще высшимъ требованіемъ человѣческаго сознанія, но высшимъ именно вслѣдствіе его всеобщности и необходимости для всякаго разумнаго существа, т. е. вслѣдствіе его разумности. Но мы не будемъ пока останавливаться на этомъ, а прослѣдимъ всю дедукцію Канта. Тогда намъ станетъ вполнѣ ясно, въ какомъ мѣстѣ ея онъ сдѣлалъ это ни на чемъ не основанное предположеніе, самъ того не сознавая. Задача какую прежде всего ставитъ себѣ Кантъ такова: предполагая существованіе безусловнаго нравственнаго закона найти его содержаніе, т. е. что̀ именно онъ повелѣваетъ. Нравственность имѣетъ, конечно, цѣлью регулированіе желаній. Поэтому Кантъ начинаетъ съ разсмотрѣнія желаній вообще (въ которыя слѣдовательно входятъ и желанія нравственныя). Въ желаніяхъ мы должны различать форму отъ содержанія. Какое бы содержаніе напр. ни имѣло нравственное побужденіе, его форма, какъ всякаго нравственнаго принципа или закона, состоитъ именно въ его законности, т. е. обязательной всеобщности для всякаго разумнаго су-

---

*) Употребляемые Кантомъ термины могутъ быть расположены въ слѣдующей табличкѣ:

Practische Grundsatze { Maximen (subj.) / Imperativen (obj.) { Kategorische = practische Gesetze / Hypothetische = Vorschriften der Glückseligkeit.

Practische Grundsatze суть вообще положенія, опредѣляющія волю и какимъ нибудь образомъ объединяющія многія правила дѣйствій. Они могутъ быть или субъективны или объективны (т. е. содержать правила для разумныхъ существъ вообще); въ первомъ случаѣ это Maximen, во второмъ Imperativen. Императивы въ свою очередь могутъ быть или безусловны и тогда они называются „practische Gesetze“, или ихъ обязательность условна, т. е. имѣетъ такую форму: если ты желаешь А, то долженъ желать Б (какъ условіе А). Эти послѣдніе Hypothetische Imperativen суть очевидно тоже, что предписанія пользы, и въ основѣ ихъ лежитъ всегда желаніе счастія вообще, поэтому они называются „Vorschriften der Glückseligkeit“ (*Krif. d. pract. V.* § 1 und Anmerkung S. 1 sqq.; *Grundlegung* S. 19 — 34 et passim).

щества. Другой составной элементъ всякого желанія есть его содержаніе или предметъ, осуществленіе котораго и составляетъ обыкновенную цѣль дѣятельности.

Изъ этихъ двухъ элементовъ желанія, второй, т. е. предметы желаній не могутъ быть подведены подъ какой нибудь общій и необходимый законъ, слѣдовательно не могутъ составить и нравственнаго закона. Ибо, какъ говоритъ Кантъ, нѣчто можетъ стать предметомъ нашего желанія только по соотвѣтствію его свойствъ съ условіями нашей воспріимчивости, но сама эта воспріимчивость мѣняется, такимъ образомъ нѣтъ ни одного предмета желаній, который намъ нравился бы всегда и безусловно. Если напр. мы возьмемъ наиболѣе общую для организмовъ потребность—питаніе, то мы можемъ утверждать, что пища намъ пріятна, однако, только тогда, когда мы голодны. Такимъ образомъ, сказать, что пища есть предметъ безусловно нами желательный мы не можемъ, она желательна намъ только въ *извѣстныхъ условіяхъ*. Тоже мы можемъ распространить и на всѣ другіе *предметы* желаній, которые, слѣдовательно, не имѣютъ *всеобщности*, этого существеннаго принципа нравственности. Они не имѣютъ, далѣе, и *необходимости*, этого втораго признака нравственнаго закона. Дѣло въ томъ, именно, что всякій предметъ желанія желается нами только потому, что онъ намъ въ какомъ нибудь отношеніи *пріятенъ*, иначе говоря, то, на основаніи чего мы обсуждаемъ достоинство предметовъ желанія, есть въ концѣ концовъ ихъ отношеніе къ нашему счастію. Однако, подобное отношеніе опредѣляется, очевидно, различными условіями жизни организма, общественнаго строя и многими другими вещами. Отношеніе это слѣдовательно можетъ быть установлено только на опытѣ, а никакъ не a priori. Но всякое опытное сужденіе не имѣетъ разумной *необходимости*. Мы знаемъ напр., что веществу свойственно притяженіе, но необходимости въ этомъ сужденіи нѣтъ: мы можемъ *представить* вещество обладающее другими свойствами, и невозможнаго, противнаго логикѣ въ этомъ представленіи ничего не будетъ. Подобно тому и всякое сужденіе объ отношеніи *предметовъ* желаній къ намъ, то есть всѣ эмпирическія сужденія о счастіи—всѣ они не имѣютъ и втораго необходимаго для нравственнаго закона признака—необходимости.

Если такимъ образомъ нравственный законъ не можетъ опре-

БИ КОММУНИ АКАДЕ

дѣлять содержанія, то есть предметовъ желаній (ибо онъ вс щ и необходимъ, а они случайны и измѣнчивы), то остается пр положить, что этотъ законъ приказываетъ только нѣкоторую *форму* ихъ, ибо желанія только и состоятъ изъ содержанія и формы. Но форма желаній соотвѣтствующая закону, какъ такому, есть именно всеобщность и необходимость. Такимъ образомъ мы приходимъ къ основному положенію Кантовской этики: нравственный законъ гласитъ: твои желанія должны быть по формѣ *всеобщими и необходимыми*, т. е. то желаніе нравственно, которое можетъ быть мыслимо какъ всеобщій законъ для разумныхъ существъ вообще *). Если напр. ложь безнравственна, то именно потому, что она не можетъ стать всеобщею, ибо сдѣлавшись такою она сама бы себя уничтожила. Кантъ выражаетъ этотъ верховный законъ нравственности слѣдующимъ образомъ. „Поступай такъ, чтобы субъективныя правила твоей воли (слѣдовательно твои желанія) всегда могли быть и принципомъ всеобщаго закона.“

Итакъ, Кантъ считаетъ нравственный принципъ чисто формальнымъ (опредѣляющимъ лишь форму желаній), и этотъ пунктъ его этики былъ часто и, конечно, справедливо оспариваемъ. Дѣйствительно, изъ чисто формальнаго повелѣнія всеобщности невозможно вывести никакой отдѣльной нравственной обязанности, и всѣ попытки подобнаго вывода у самого Канта софистичны. Напримѣръ, хотя бы сейчасъ указанное доказательство безнрав-

---

*) Какъ извѣстно въ *Grundlegung* Кантъ даетъ *три* формулы нравственнаго закона, именно кромѣ указанной еще двѣ слѣдующія: 1) поступай такъ, чтобы человѣчество какъ въ твоемъ собственномъ лицѣ, такъ и въ личности всякаго другаго было бы для тебя всегда цѣлью, а не только средствомъ (стр. 53 sq), 2) поступай повѣряя свои желанія представленіемъ о волѣ *разумнаго существа вообще* какъ законодательной (стр. 56 sq). Что касается до второй формулы, то это очевидно только иное выраженіе *всеобщности* нравственнаго закона и вполнѣ тождественно основной нашей формулѣ. Относительно же первой формулы, несмотря на всю ея важность въ Кантовской этикѣ, мы врядъ ли можемъ ее ставить на ряду съ главной формулою, ибо ея содержаніе можетъ стать несомнѣнно только въ дальнѣйшей дедукціи и именно *послѣ* ученія о свободѣ; собственно говоря эта формула представляетъ уже переходъ къ системѣ добродѣтелей какъ это и видно ясно изъ „*Metaphysik der Sitten*“. Поэтому мы слѣдуя притомъ болѣе *позднему* изложенію самого Канта въ „Кр. пр. разума“ считаемъ *основною* формулою категорическаго императива только одну указанную.

ственности лжи, именно, что она не можетъ стать всеобщей, не разрушивъ самой себя (тогда никто не сталъ бы вѣрить, то есть некого было бы обманывать), это доказательство ничего не доказываетъ, и мы съ полнымъ основаніемъ можемъ возразить Канту: да, ложь ставши всеобщимъ правиломъ уничтожитъ взаимную вѣру людей другъ въ друга, но самое это недовѣріе будетъ тогда *всеобщимъ*, т. е. вполнѣ соотвѣтствующимъ Кантовской нравственности; мало того, даже всеобщая ненависть и вражда (bellum omnium contra omnes) тоже соотвѣтствуетъ этому исключительно формальному принципу; однимъ словомъ, Кантовская формула долга, очевидно, недостаточна и невѣрна.

Но обыкновенно критики просто отрицали этотъ послѣдній выводъ Канта, оставляя въ сторонѣ то несомнѣнное зерно истины, которое лежитъ въ основѣ сейчасъ разсмотрѣнной дедукціи. Но для насъ, уже ранѣе признавшихъ истинность великаго открытаго Кантомъ факта: безусловности нравственнаго закона, весьма важно опредѣлить, почему изъ истинной посылки Кантъ пришелъ къ такому ложному выводу. Причина этой ошибки слѣдующая. Когда Кантъ говоритъ, что нравственный законъ отличается безусловностью, т. е. безусловною (нравственною) высотой, дѣлающею всѣ дѣйствія человѣка подчиненными себѣ, то онъ правъ. Но когда онъ отождествляетъ эту нравственную безусловность съ всеобщностью и необходимостью *) (т. е. переноситъ на нравственный законъ тѣ признаки, которые по его *мнѣнію* характеризуютъ вообще сужденія a priori) и только при помощи этого отождествленія исключаетъ изъ нравственности всѣ предметы желаній, оставляя только ихъ форму, то въ этомъ произвольномъ отождествленіи — онъ ошибается. Всеобщность и необходимость отнюдь не составляютъ первоначальныхъ и основныхъ признаковъ нравственнаго закона. Основный признакъ есть его нравственная *высота*, которая, какъ мы покажемъ ниже, болѣе ни на что не сводима и ничѣмъ не объяснима. Болѣе того, мы покажемъ въ свое время, что въ нравственныхъ явленіяхъ къ ихъ

*) *Kr. d. pr. V.* Lehrsatz I (§ 2), стр. 22, Lehrsatz II и III стр. 23 и 30. *Met. d. Sitten* Zw. Th. Einleitung I, стр. 211. *Grundlegung*, Erster Abschnitt, напр. стр. 21 sq (о лжи; въ другихъ мѣстахъ впрочемъ яснѣе, ибо не затемнѣно словечкомъ „zufrieden“, напр. *Met. d. Sitten*, стр. 271 sq. Von der Lüge).

содержанію т. е. извѣстному чувству или мысли совершенно *непостижимымъ и необъяснимымъ образомъ* присоединяется неизвѣстно откуда верховное одобреніе или порицаніе. Въ извѣстные періоды человѣческой исторіи это одобреніе непонятнымъ же образомъ переходило на другіе психическіе процессы и соединялось съ ними также тѣсно и непостижимо, какъ съ предъидущими. Всѣ нравственныя явленія, такимъ образомъ, составляютъ исконную и неразрѣшимую *тайну*, тайну черезъ которую человѣкъ связанъ съ міромъ и служитъ и долженъ служить великимъ, но непонятнымъ цѣлямъ Цѣлаго.

Что соединеніе нравственнаго одобренія съ извѣстными дѣйствіями человѣка не можетъ быть сведено на какіе нибудь опредѣленные и понятные законы—это здѣсь не можетъ быть еще доказано, но будетъ сдѣлано въ главѣ 2 и др. Здѣсь мы говорили объ этомъ только для того, чтобы показать, въ чемъ, по нашему мнѣнію, состояла ошибка Канта: всеобщность и необходимость (т. е. разумность) *не составляютъ первичныхъ свойствъ нравственнаго закона.* Если мы можемъ говорить о всеобщности его, то только въ слѣдующемъ смыслѣ: *такъ какъ* нравственный законъ есть законъ высшій, то онъ долженъ господствовать надъ *всѣми* дѣйствіями человѣка и быть таковымъ для всякаго другаго, кому онъ былъ бы открытъ какъ мнѣ, если, однако, этому послѣднему не открыто еще чего нибудь болѣе высшаго. Но такъ какъ эта высшая цензура соединяется съ извѣстными моими дѣйствіями непостижимымъ для меня образомъ, то утверждать, что для другихъ существъ она не можетъ со временемъ соединиться съ иными чувствами, мы не имѣемъ никакого права: нравственный законъ, какъ наивысшій, есть лишь *слѣдствіе* того всеобщій для даннаго индивидуума, т. е. долженъ опредѣлять *всѣ* дѣйствія этого послѣдняго. Но говорить о безусловной всеобщности какого нибудь нравственнаго закона для людей вообще мы не имѣемъ никакого права, и несомнѣнный фактъ измѣняемости нравственныхъ идей служитъ тому лучшимъ доказательствомъ.

Тоже самое касается и до втораго Кантовскаго признака нравственнаго закона — до его необходимости для всякаго разумнаго существа (т. е. до его разумности). Нравственный законъ дѣйствительно несомнѣненъ для данной личности, но несомнѣненъ не по его разумности (напротивъ — нравственный за-

конъ непонятенъ и необъяснимъ изъ условій индивидуальной жизни, а по его совершенно специфической *нравственной* высотѣ, которая представляетъ такую же специфическую и ни на что не сводимую оцѣнку, какова оцѣнка эстетическая *). Такимъ образомъ, извѣстныя нравственныя нормы, дѣйствительно, кажутся необходимыми каждой личности, но утверждать ихъ объективную необходимость, т. е. необходимость данныхъ нормъ и для всѣхъ другихъ людей—мы опять таки не имѣемъ никакого права.

Если же нравственныя нормы не имѣютъ ни всеобщности, ни необходимости, по крайней мѣрѣ въ томъ смыслѣ какъ понимаетъ это Кантъ, если эти его опредѣленія представляютъ произвольный и ложный переносъ свойствъ теоретическихъ сужденій a priori на практическія, то очевидно падаетъ и вся послѣдующая аргументація, направленная на исключеніе изъ нравственнаго закона всякого *предмета* желаній, ибо аргументація эта была основана на несоотвѣтствіи предметовъ желаній вообще съ требованіемъ всеобщности. Такимъ образомъ, мы приходимъ къ пониманію, въ чемъ состояла ошибка Канта, когда онъ пришелъ къ выводу, что нравственный законъ можетъ опредѣлять только форму желаній.

Не должно, однако, думать что эта ошибка Канта была случайная: она глубоко обоснована въ его общемъ раціонализмѣ. Но этотъ общій характеръ его этики станетъ намъ яснымъ только, когда мы прослѣдимъ дальнѣйшія ступени его дедукціи, и именно ученіе объ автономіи воли и о чистомъ практическомъ разумѣ, къ чему мы теперь и перейдемъ.

II.

Когда идетъ рѣчь о нравственности, то мы говоримъ, конечно, не столько о внѣшнихъ дѣйствіяхъ человѣка, сколько о

*) Научная психологія несомнѣнно доказала, что *нѣкоторыя* изъ эстетическихъ нормъ сводимы на простыя физіологическія отношенія, напр. иннерваціонныхъ чувствъ. Но надѣяться на подобное же объясненіе всѣхъ вообще эстетическихъ нормъ, мы не имѣемъ пока рѣшительно никакого основанія (см. *Вундтъ. Физ. Псих.* гл. XV русск пер.). Впрочемъ, это сравненіе эстетическихъ нормъ съ нравственными мы сдѣлали только для наглядности.

его внутреннихъ мотивахъ, побуждавшихъ его къ дѣйствію. Внѣшнія дѣйствія могутъ быть хорошими и тогда, когда мотивы дѣйствія безусловно дурны. Человѣкъ, удержавшійся отъ убійства изъ страха наказанія, не совершилъ внѣшнимъ образомъ ничего дурнаго, но допустивъ себя до этой мысли и только изъ страха отступившій отъ исполненія, онъ, конечно, нравственно не чистъ. Съ другой стороны, мотивы дѣйствія могутъ быть хороши, когда внѣшнее дѣйствіе видимо дурно: филантропически (но мало разумно) помогая бѣдняку, мы часто лишаемъ его послѣдняго импульса, который влекъ его къ самостоятельному заработку. Поэтому и Кантовскій законъ нравственности отнюдь не говоритъ о внѣшнемъ характерѣ дѣяній, но прежде всего и исключительно объ опредѣленіи самой воли человѣка. Это, впрочемъ, само собою разумѣется во всемъ предъидущемъ изложеніи, ибо, говоря о всеобщности и необходимости категорическаго императива, мы, конечно, разумѣли не соотвѣтствіе съ нимъ внѣшнихъ дѣйствій, но внутреннихъ мотивовъ человѣка. Нравственныя дѣянія должны вытекать изъ нравственныхъ *мотивовъ*.

Но этого мало. Подъ нравственными мотивами дѣйствій мы можемъ разумѣть: или естественное и случайное совпаденіе ихъ съ нравственнымъ закономъ, или активное нормированіе ихъ этимъ послѣднимъ. Только во второмъ случаѣ, когда слѣд. мы кладемъ въ основу само желаніе быть нравственными, т. е. само желаніе нравственнаго закона, только въ этомъ случаѣ мы дѣйствительно нравственны. Ибо въ основѣ нравственности лежитъ не случайное совпаденіе, но активное желаніе. Такимъ образомъ мы приходимъ къ высокому выводу Канта: въ основѣ нравственныхъ дѣяній должно лежать только одно желаніе самаго нравственнаго закона.

Если, напр., кто нибудь оказываетъ другому добро *изъ любви къ нему*, то это чувство можетъ совпадать съ формулою нравственности, но можетъ и уклониться отъ нея, напр., когда изъза любви къ одному человѣку мы обижаемъ другаго. Тоже самое можно сказать и о всѣхъ другихъ мотивахъ дѣйствій. Слѣд., только то мы можемъ считать нравственнымъ, что совершается изъ самого желанія быть нравственнымъ, помимо всѣхъ другихъ мотивовъ. Но нравственный законъ, какъ мы видѣли, состоитъ въ одномъ формальномъ повеленіи: ты долженъ исполнять то, что можно мыслить какъ всеобщій законъ, поэтому и нравственная

воля есть та, которая опредѣляется одною только этою законодательною формою, а не какимъ бы то ни было другимъ *предметомъ* желанія (въ указанномъ выше смыслѣ этого термина).

Разъ это положеніе доказано, Кантъ ставитъ себѣ двѣ задачи.

1) Какая воля можетъ опредѣляться одною всеобщею формою нравственнаго закона?

Эта воля должна опредѣляться не какими нибудь чуждыми ей предметами желаній, но *разумною формою* закона; мы говоримъ разумною, потому что разумъ есть, именно, источникъ всеобщихъ сужденій, и форма нравственнаго закона есть, какъ мы видѣли, тоже всеобщность. Итакъ, воля опредѣляемая одною всеобщною формою закона есть тоже, что воля опредѣляемая однимъ разумомъ, т. е. воля *независимая отъ внѣшнихъ явленій*: она опредѣлена не чуждыми ей законами природы, но собственнымъ закономъ человѣческаго разума. Такимъ образомъ, рѣшеніе поставленной задачи таково: воля, которая можетъ опредѣляться одною всеобщею формою нравственнаго закона, есть лишь воля *свободная*.

Вторая задача обратно первой: если мы предположимъ свободную волю, то что, спрашивается, можетъ быть ея закономъ? Свободная воля есть воля опредѣляемая не чуждыми человѣку законами причиной связи явленій, но собственнымъ разумомъ его. Слѣдовательно все содержаніе *предметовъ* желаній не можетъ составить закона для такой воли, ибо эти желанія опредѣляются различными *опытными* законами, т. е. связаны причинностью природы. Другое дѣло форма желаній и, именно, соотвѣтствующая закону — всеобщая форма. Всеобщая форма вообще не принадлежитъ къ міру явленій, она вносится, по мнѣнію Канта, самимъ познающимъ разумомъ. Такимъ образомъ, свободная воля, то есть опредѣляемая собственнымъ разумомъ человѣка, есть воля имѣющая желаніемъ осуществленіе лишь всеобщей формы закона вообще. Но мы видѣли, что именно всеобщность и составляетъ принципъ нравственности. Такимъ образомъ, воля свободная, т. е. разумная, есть воля желающая только нравственнаго. Иначе говоря, отвѣтъ на вторую задачу таковъ: закономъ свободной воли можетъ быть только законъ нравственный.

Итакъ, мы пришли къ выводу, что, съ одной стороны, существованіе нравственнаго закона возможно только при условіи свободной воли (1 задача), съ другой, что свободная воля есть

воля опредѣляемая только нравственнымъ закономъ (2 задача). Свобода воли и нравственный законъ, слѣд., взаимно обусловливаютъ другъ друга.

Первоначально данъ, однако, нравственный законъ и именно въ видѣ разсмотрѣннаго выше безусловнаго повелѣнія. Изъ того основнаго факта безусловности нравственнаго закона строится, такимъ образомъ, вся система этики, а именно, во первыхъ, какъ мы видѣли, опредѣляется формула нравственнаго закона, затѣмъ выводится свобода воли, въ видѣ его необходимаго условія. Волю, которая опредѣляется только нравственностью, т. е. формальнымъ принципомъ всеобщности Кантъ называетъ нетолько свободной (т. е. не опредѣленной причинной связью явленій природы *), но и автономной, т. е. такою, которая опредѣляется собственными своими законами. Мы увидимъ ниже, что то, что вносится самимъ человѣкомъ въ познаніе, есть разумныя формы его въ противоположность извнѣ даваемому содержанію; такимъ образомъ, разумъ въ широкомъ смыслѣ слова, т. е. способность нѣкоторыхъ всеобщихъ принциповъ, составляетъ сущность человѣка или вѣрнѣе принадлежитъ ей. Если, слѣд., поступая нравственно, человѣкъ опредѣляетъ свою волю только принципомъ всеобщности (категорическимъ императивомъ), то она опредѣлена, такъ сказать, изнутри, изъ самой сущности человѣка, иначе говоря, она въ этомъ актѣ автономна, т. е. подчиняется своему закону, а не чужому (не гетерономна). Какъ мы видѣли уже выше, всякія другія побужденія, кромѣ нравственныхъ, ведутъ къ подчиненію воли законамъ природной причинности, слѣдовательно, во всѣхъ другихъ случаяхъ, всѣ другіе принципы нравственности, кромѣ принципа категорическаго императива—всѣ они гетерономны, т. е. при нихъ воля подчинена чуждымъ человѣку законамъ.

Здѣсь будетъ умѣстно замѣтить, что ученіе объ автономіи воли еще не достигло у Канта полнаго развитія, какое мы встрѣчаемъ у Фихте и Шопенгауера. Дѣло въ томъ именно, что нравственная воля по Канту справедливо можетъ быть названа свободною, но пока она опредѣляется разумомъ и пока разумъ

*) Свобода у Канта есть вполнѣ отрицательное понятіе, положительное значеніе она пріобрѣтаетъ черезъ признакъ автономности.

есть нѣчто отличное отъ воли, автономенъ въ нравственности человѣкъ, но не его воля, ибо для этой послѣдней одинаково внѣшне подчиненіе какъ разуму, такъ и природнымъ влеченіямъ. Правда, Кантъ старается устранить его недоумѣніе тѣмъ, что признаетъ особенный практическій (т. е. дѣятельный) разумъ, и этотъ пунктъ составляетъ даже центръ его нравственнаго ученія. Однако назвать разумъ практическимъ еще не значитъ разрѣшить указанной трудности, ибо корень ея очень глубокъ. Именно сущность указаннаго возраженія состоитъ въ томъ, чтобы точно опредѣлили отношенія воли и разума. Обыкновенная бѣда всякой философіи состоитъ въ томъ, что она нигдѣ не можетъ остановиться и сказать: этого я не знаю. Разъ мы вступаемъ на почву метафизики, какъ возникающія одно за другимъ противорѣчія неодолимо увлекаютъ насъ къ ихъ устраненію. Такъ случилось и съ Кантомъ. Какъ только нравственная воля была признана свободной,—возникъ вопросъ объ ея автономности; какъ только была утверждена эта автономность—потребовалось или волю вывести изъ разума или разумъ изъ воли. Кантъ не пошелъ такъ далеко и разрѣшилъ все недоумѣніе темнымъ понятіемъ „практическаго разума“. Но дальнѣйшее развитіе философіи показало, что вопросъ долженъ былъ быть ясно поставленъ и смѣло разрѣшенъ въ ту или другую сторону. Съ этимъ новымъ и болѣе глубокимъ разрѣшеніемъ мы еще встрѣтимся ниже, именно, когда пойдетъ рѣчь объ этикѣ Фихте и Шопенгауера.

Но оставимъ пока въ сторонѣ эти сомнѣнія и посмотримъ ближе на Кантовское ученіе объ автономіи воли, ибо оно очень характерно, и въ немъ ключъ ко всей этой этической системѣ. Кантъ противополагаетъ волю опредѣленную категорическимъ императивомъ всякой другой волѣ. Первая, не имѣя никакого матерьяльнаго желанія, формальна, свободна и автономна; вторая, имѣя какое нибудь объективное желаніе, всегда въ концѣ концовъ руководится исканіемъ счастія. Поэтому въ первой - счастіе есть (въ смыслѣ удовлетворенія вообще) только *результатъ*, а *не мотивъ* дѣятельности, во второй и мотивъ и результатъ. Здѣсь возникаетъ сомнѣніе чисто психологическаго свойства: какъ можетъ воля желать дѣйствовать, не будучи нисколько заинтересована какимъ нибудь предметомъ желанія, ибо нравственное дѣйствіе есть именно дѣйствіе безъ всякаго интереса. Кантъ находитъ подобный мотивъ (чуждый, однако, всякаго интереса) въ

уваженіи къ нравственному закону. „Мнѣ могли бы возразить, говоритъ Кантъ, что упоминая объ уваженіи я только прячусь за темнымъ чувствомъ, вмѣсто того, чтобы дать ясный отвѣтъ въ формѣ разумныхъ понятій. Однако если уваженіе и есть чувство, то во всякомъ случаѣ не пассивно воспринимаемое, но активно дѣйствующее по понятіямъ разума, и потому вполнѣ отличное отъ всѣхъ другихъ чувствъ, сводимыхъ въ концѣ концовъ къ склонности или страху. Я отношусь съ уваженіемъ къ тому, что признаю за непосредственный для меня законъ, и это уваженіе есть простое *сознаніе подчиненія* моей воли закону, безъ всякаго какого нибудь посредствующаго вліянія на мою чувственную природу. Такое непосредственное опредѣленіе воли закономъ и сознаніе этой подчиненности и называется уваженіемъ, такъ что оно должно быть разсматриваемо какъ само *дѣйствіе* закона на субъектъ, а не какъ *причина* подобнаго дѣйствія (не какъ мотивъ его). Собственно говоря, уваженіе есть простое *представленіе* о чемъ нибудь (болѣе) цѣнномъ (чѣмъ мое счастье) и потому подчиняющемъ это послѣднее. Это цѣнное не можетъ быть, слѣдовательно, разсматриваемо ни какъ предметъ любви, ни какъ предметъ страха, хотя имѣетъ сходство съ тѣмъ и съ другимъ. Предметъ уваженія есть, такимъ образомъ, самъ законъ и притомъ такой, который, съ одной стороны, мы сами налагаемъ на себя, а съ другой, признаемъ его необходимымъ. Какъ закону вообще мы ему подчинены помимо всякаго вопроса о нашемъ собственномъ счастіи; какъ наложенный на насъ нами же самими онъ есть простое слѣдствіе нашей же воли; въ первомъ отношеніи онъ возбуждаетъ къ себѣ нѣчто вродѣ страха, во второмъ нѣчто вродѣ любови *).

Для того чтобы читатель могъ совершенно ясно понять это Кантовское ученіе о свободѣ воли, составляющее основной пунктъ его системы, мы должны здѣсь на время оставить эти этическія ученія и передать возможно кратко основные принципы его „Критики чистаго разума“.

Во всемъ нашемъ знаніи, говоритъ Кантъ, мы должны различать форму отъ содержанія. Внѣшнія ощущенія даютъ намъ только содержаніе, сами же по себѣ они не заключаютъ еще никакой формы. Что это такъ, именно, что формы повидимому

*) *Grundlegung* I, стр. 19 и слѣд. (примѣчаніе).

даваемыя намъ ощущеніями, напр. формы пространства, времени, причинной связи, въ дѣйствительности даны намъ не изъ опыта, въ этомъ мы легко можемъ убѣдиться. Дѣло въ томъ, что все, что мы знаемъ объ этихъ формахъ, т. е. всѣ сужденія объ нихъ, имѣютъ характеръ всеобщности и необходимости (и притомъ синтетической, а не аналитической). Дѣйствительно, всѣ положенія математики, имѣющія предметомъ чисто пространственныя и временныя отношенія *), всѣ они несомнѣнно всеобщи и необходимы. Напр. теорема, что сумма внутреннихъ угловъ треугольника равна 2 прямымъ, это положеніе вѣрно не только относительно какихъ нибудь видѣнныхъ нами треугольниковъ, но и относительно безусловно *всѣхъ, какіе только могутъ быть*. Тоже самое должно сказать и объ общемъ принципѣ причинности. *Всякое* явленіе, говоримъ мы, имѣетъ какую нибудь причину. Однако въ дѣйствительности мы наблюдали вѣдь не всѣ явленія, слѣдовательно такого безусловно всеобщаго и необходимаго положенія изъ нашего опыта, касавшагося только нѣкоторыхъ явленій, мы вывести не можемъ. И тѣмъ не менѣе это положеніе несомнѣнно вѣрно. Если бы мы взяли другія формальныя отношенія, то и въ нихъ нашли бы тоже.

Такимъ образомъ, всѣ эти формы имѣютъ источникомъ не внѣшнія ощущенія, и не опытъ. Остается предположить, что они даны намъ до опыта, что они апріорны. Итакъ, то что мы называемъ нашимъ опытнымъ знаніемъ слагается изъ двухъ элементовъ: съ одной стороны *содержаніе* его дается намъ извнѣ, въ видѣ ощущеній, это—пассивная сторона, съ другой эти ощущенія, по законамъ нашего разума, получаютъ извѣстную форму, и въ этой дѣятельности разумъ активенъ, ибо онъ самъ создаетъ эти формы. Одно содержаніе опыта безъ разумныхъ формъ его—безсмысленно, одни формы разума безъ содержанія даннаго ощущеніями вообще говоря—пусты и безпредметны. Однако есть нѣкоторые случаи, гдѣ и одни формы разума даютъ уже достаточное знаніе. Примѣръ этого мы видимъ въ указанныхъ положеніяхъ математики и общаго естествознанія.

Предметъ критики (чистаго) теоретическаго разума и есть анализъ этихъ формъ разума съ цѣлью опредѣлить границы ихъ

---

*) Эти послѣднія въ ариѳметикѣ.

употребленія. Такихъ формъ Кантъ признаетъ три класса: формы чистаго воззрѣнія, формы разсудка и формы разума. Формы чистаго (формальнаго) воззрѣнія суть пространство и время. Все содержаніе ощущеній необходимо вливается въ эти формы и только въ нихъ доступно нашему сознанію. Ощущеній внѣшняго міра, которыя бы не были въ пространствѣ, и ощущеній вообще, которыя не текли бы во времени — мы не имѣемъ. Но самыя эти формы (пространство и время) не происходятъ изъ опыта, какъ мы видѣли выше, но привносятся самимъ познающимъ субъектомъ. Однако эти формы могутъ доставить нѣкоторое знаніе и сами по себѣ, и примѣръ подобнаго знанія мы встрѣчаемъ, какъ сказано, въ чистой математикѣ.

Формы разсудка, составляющія второй классъ, суть, вообще говоря, формы сужденія обо всякомъ *предметѣ* опыта. Мы нарочно подчеркиваемъ слово „предметъ“, ибо въ немъ вся суть. Предметы только повидимому даны въ ощущеніяхъ; въ дѣйствительности же даны намъ только ряды ощущеній въ пространствѣ и времени. Если я говорю: это столъ, то я въ существѣ дѣла *самъ* соединяю въ одно цѣлое мое зрительное ощущеніе съ ощущеніемъ твердости и непроницаемости и съ другими осязательными воспріятіями, и утверждаю за этимъ соединеніемъ реальную связь. Соединеніе это дѣлаю я самъ изъ моихъ ощущеній по *нѣкоторымъ общимъ правиламъ*. Тоже самое, когда идетъ дѣло о причинной связи: *я* соединяю два ощущенія временно слѣдующія одно за другимъ въ неразрывную связь причины и дѣйствія, соединяю по нѣкоторымъ общимъ и необходимымъ правиламъ разсудка. Тоже самое мы должны сказать и о множествѣ другихъ случаевъ, гдѣ только встрѣчается нѣкоторое сужденіе о какихъ бы то ни было *предметахъ* опыта. Ибо само сужденіе есть нѣкоторая *форма*, и какъ всякая форма вносится въ опытъ самимъ разумомъ.

Но здѣсь можно спросить: если всѣ эти формы вносятся самими нами, то что ручается, что указанныя опытныя сужденія, построенныя на такомъ, повидимому, шаткомъ основаніи субъективныхъ правилъ разсудка, будутъ соотвѣтствовать реальной дѣйствительности? не должно ли скорѣе опасаться, что всѣ они явятся въ подобномъ случаѣ чистыми иллюзіями, которыя будутъ разбиты при послѣдующихъ опытахъ? Однако подобное возраженіе падаетъ само собою. Мы спрашивали, не будутъ ли противорѣ-

чить будущіе опыты нашимъ субъективнымъ опытнымъ сужденіямъ, и какое право имѣемъ мы прилагать къ объективнымъ предметамъ наши субъективныя формы; однако, что такое этотъ будущій опытъ и этотъ объективный предметъ? Вѣдь это будетъ тоже *нашъ* опытъ, т. е. онъ будетъ обусловливаться тѣми же нашими формами сужденія, и это будетъ тотъ-же внѣшній предметъ, какой, какъ мы видѣли, мы сами строимъ изъ ощущеній. Иначе говоря, все что мы узнаемъ впослѣдствіи и всѣ предметы опыта, какіе мы можемъ встрѣчать, все это есть и всегда и необходимо будетъ только *явленія*, т. е. закономѣрное соединеніе содержанія опыта съ формами нашего разсудка. Кромѣ этихъ явленій, кромѣ такого опыта мы ничего не знаемъ и знать не можемъ, ибо все наше знаніе необходимо обусловлено данными нормами нашего разсудка. Міръ сущностей въ себѣ, если онъ и существуетъ, недоступенъ нашему знанію. Это не значитъ, однако, что наше опытное знаніе есть субъективная *иллюзія*. Или вѣрнѣе, если это и иллюзія, то иллюзія необходимая, закономѣрная, короче — это *дѣйствительность для насъ*, потому что никакой другой дѣйствительности мы не знаемъ и знать не можемъ.

Однако мы разсмотрѣли пока только 2 класса формъ разума, есть еще третій, который Кантъ называетъ собственно разумными формами въ отличіе отъ предъидущихъ, какъ разсудочныхъ. Дѣло въ томъ, что разсудокъ, хотя даетъ намъ правила, по которымъ мы соединяемъ ощущенія подъ формою отдѣльныхъ предметовъ, отдѣльные предметы располагаетъ въ причинный рядъ и вообще создаетъ опытъ въ широкомъ смыслѣ слова, но онъ ничего не говоритъ объ окончательныхъ цѣляхъ, къ которымъ въ концѣ концовъ стремится всякое знаніе. Такъ, идя отъ одной причины къ другой, мы невольно ищемъ начала этого ряда, т. е. начала, которое само уже не было бы обусловлено причиною, но создано свободно; далѣе, сознавая единство нашего *Я* мы невольно приходимъ къ мысли о его полной простотѣ, неизмѣнности и слѣд. безсмертіи души; наконецъ, расширяя наше знаніе до послѣднихъ предѣловъ міра, мы стремимся къ познанію полноты всѣхъ частей его, къ его цѣлостности въ Богѣ. Такимъ образомъ, мы необходимо влечемся тремя идеями, и стремимся достигнуть ихъ познанія на опытѣ: идеею свободы, души и Бога *).

*) Имѣя въ виду этическое ученіе Канта, я для простоты съузилъ значеніе космологической идеи, оставивъ въ сторонѣ математическія

Однако, эти идеи имѣютъ въ теоретическомъ познаніи совершенно иное значеніе, чѣмъ указанныя выше правила разсудка. Идеи разума влекутъ къ познанію стоящему внѣ опыта, внѣ области явленій, къ познанію сущностей: Бога, души, свободы. Однако сами эти идеи суть въ концѣ концовъ только наши субъективныя нормы, и ничто не ручается намъ, что объективныя сущности имѣютъ туже природу, какую эти наши нормы. Правда и правила разсудка тоже субъективны, то они зато и не имѣютъ другой области примѣненія, какъ нашъ *опытъ*, т. е. область субъективныхъ явленій.

Такимъ образомъ три указанныя идеи разума не даютъ намъ никакого положительнаго знанія *). Это не значитъ, конечно, что Бога или безсмертнаго духа въ насъ не существуетъ. Критика чистаго разума указываетъ только предѣлы нашего теоретическаго познанія и доказываетъ, что эти сущности теоретически для насъ непознаваемы. Оставаясь на почвѣ теоретическаго знанія мы не можемъ ни отрицать бытія Бога, ни утверждать его. Однимъ словомъ, никакое метафизическое познаніе Его невозможно. Тоже касается и двухъ другихъ великихъ предметовъ этой мнимой науки: сущности духа и свободы воли.

Но здѣсь можетъ возникнуть вопросъ: если, какъ было показано выше, мы необходимо должны по правиламъ разсудка мыслить всякое явленіе обусловленнымъ какою нибудь причиною, то повидимому мы должны прямо *отрицать* всякую свободу воли, а не только признавать ее непознаваемой? Однако и это возраженіе переходитъ, хотя и въ обратномъ направленіи, чѣмъ обыкновенная метафизика, истинные предѣлы познанія. Міръ *явленій* дѣйствительно безусловно связанъ закономъ причинной связи, и никакая свобода въ немъ не мыслима. Такъ какъ и

антиномій. Что касается до 4-й антимоніи, то врядъ ли кто можетъ ее отличить отъ теологической идеи (см. напр. Wundt. *Ueber Kants antimonien.* Phil. Stud. II).

*) Я оставляю тутъ въ сторонѣ методологическое значеніе идей отчасти потому, что оно не имѣетъ никакого отношенія къ задачамъ этики, а главное потому, что все это значеніе имѣетъ источникомъ только Кантову любовь къ схемамъ. Оставаясь на почвѣ самой «Критики чистаго разума" мы легко могли бы объяснить все это значеніе и изъ одного разсудка.

всѣ наши внутреннія состоянія, составляющія предметъ изученія психологіи, суть тоже только явленія (ибо они являются намъ, во первыхъ, въ формѣ времени, вовторыхъ, обусловлены нормами разсудка) то и здѣсь мы не имѣемъ никакой свободы. Но утверждать, что *за* этими явленіями не стоитъ какого нибудь инаго міра сущностей, или что эти сущности, если онѣ имѣютъ бытіе, не могутъ быть свободны, такое утвержденіе очевидно опять переходитъ предѣлы нашего теоретическаго знанія и предполагаетъ нѣкоторое, хотя и отрицательное знаніе о томъ мірѣ, который абсолютно непостижимъ для насъ.

Таковъ результатъ „Критики чистаго разума“. Но мы уже видѣли раньше, что въ области нравственности фактъ существованія абсолютнаго нравственнаго закона ведетъ къ признанію свободы. Такимъ образомъ то, чего возможность признана въ теоретическомъ познаніи, получаетъ *дѣйствительность* черезъ своеобразное расширеніе познанія совершаемое *нравственнымъ* сознаніемъ. Итакъ, критика теоретическаго разума показываетъ намъ, что міръ сущностей для насъ непостижимъ и что все наше знаніе ограничено явленіями для насъ, этими „необходимыми и закономѣрными иллюзіями“. Въ этомъ мірѣ нѣтъ мѣста свободѣ, а слѣд. и нравственности. Здѣсь все связано желѣзнымъ закономъ причинной связи. Но критика нравственнаго разума обнаруживаетъ предъ нами иной міръ, міръ сущностей, стоящій *за* міромъ явленій. Это „царство духа“, съ его свободой и нравственнымъ закономъ, открывается слѣд. не въ теоретическомъ познаніи, но въ нравственной *дѣятельности. Законъ нравственности и есть законъ этого сверхчувственнаго, свободнаго и разумнаго міра.*

Не противорѣчитъ ли, однако, подобное сознаніе законамъ теоретическаго познанія? Вѣдь и въ этикѣ мы въ концѣ концовъ руководимся этими же законами? Кантъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ длиннымъ разсужденіемъ „о правѣ практическаго разума къ расширенію, какое невозможно для теоретическаго познанія“. Но сущность этого разсужденія очень проста: все сознаніе свободы, которое мы имѣемъ въ нашей нравственной дѣятельности, все равно не можетъ имѣть никакого приложенія въ теоретическомъ познаніи. Если бы я напр. захотѣлъ *объяснить* какое нибудь дѣйствіе человѣка изъ его свободы, то изъ подобнаго объясненія уже потому ничего не могло бы выйти, что свобода при-

суща человѣку всегда, дѣйствіе же произошло въ извѣстный моментъ (или точнѣе, первая стоитъ внѣ условій времени, второе — происходитъ во времени). Далѣе, всякое дѣйствіе безусловно опредѣлено цѣлымъ рядомъ предъидущихъ причинъ въ видѣ воспитанія, общественныхъ условій, физіологическимъ состояніемъ тѣла и т. д. Для свободы въ *этомъ* рядѣ нѣтъ никакого мѣста, ибо она принадлежитъ не къ этому ряду, не къ явленіямъ, но къ тому, что свойственно сущностямъ. Иначе говоря, всякое теоретическое приложеніе свободы невозможно прежде всего потому, что всякое такое познаніе есть своеобразный комплексъ пассивнаго воспріятія и активной переработки этого даннаго матерьяла, комплексъ которому слѣд. соотвѣтствуютъ другіе подобные же комплексы, а не свойства вещей въ себѣ. Какъ только я начинаю что нибудь *теоретически* познавать, какъ я становлюсь на эту своеобразную почву „явленій“, и вещь въ себѣ исчезаетъ для меня. Такимъ образомъ, свобода, хотя и есть свойство вещи въ себѣ, но теоретическаго приложенія это познаніе имѣть не можетъ.

Если мы теперь, прежде чѣмъ идти дальше, спросимъ себя, что же сохранилось до нынѣ и вошло въ твердо установленное содержаніе науки отъ всего этого Кантовскаго ученія о свободѣ воли, то отвѣтъ долженъ быть весьма отрицательнымъ.

Вопервыхъ, что касается до „Критики чистаго разума“, то врядъ ли кто нынѣ, кромѣ вымирающаго направленія Новокантіанцевъ, видитъ въ ней удовлетворительное рѣшеніе проблемы познанія. Кантовское ученіе о времени и пространствѣ положительно опровергнуто; и въ томъ и въ другомъ мы не видимъ ни исключительно субъективныхъ формъ, ни апріорности. Психологическій анализъ чувства времени, хотя еще не привелъ къ окончательнымъ результатамъ, но сдѣлалъ весьма правдоподобнымъ предположеніе, что въ основѣ оцѣнки времени лежитъ своеобразный законъ періодическихъ перемѣнъ сознанія, или вѣрнѣй, вниманія *). Чувство пространства найдено весьма различнымъ для различныхъ чувственныхъ органовъ (зрительное пространство иного рода, чѣмъ осязательное) и разложено на свои два фак-

*) См. объ этомъ мое экспериментальное изслѣдованіе. *Beiträge zur Theorie der act. Apperception und der sinnlichen Aufmerksamkeit.* (Philos. Studien von W. Wundt. Bd. IV Heft 3).

тора: мѣстные знаки и иннерваціонное ощущеніе *). Что касается до формъ разсудка, то, неговоря уже о очевидныхъ недостаткахъ ихъ перечисленія у Канта (таблицы категорій), никто, конечно, не рѣшится нынѣ сводить функціи разсудка къ „трансцендентальному единству самосознанія“: примѣръ Фихте показалъ къ какой софистикѣ ведетъ послѣдовательное проведеніе этого принципа. Правда проблемма причинности стоитъ передъ нами въ такой же загадочности, какую она имѣла до Канта. Но врядъ ли кто станетъ считать нынѣ причинность вообще только формою разсудка, тѣмъ болѣе, когда устарѣлый дуализмъ явленій и сущностей постепенно уступаетъ мѣсто монизму.

Но, конечно, менѣе всего сохранилось отъ Кантовскаго ученія о разумѣ, какъ суммѣ направляющихъ *идей*. Врядъ ли возможно нынѣ вообще признавать подобный органъ высшаго теоретическаго познанія. Если же онъ (паче чаянія) существуетъ, то конечно его роль должна быть больше, чѣмъ то *ненужное* руководство разсудочнаго познанія, которое Кантъ ему приписалъ. Что касается до самыхъ *идей* разума, то для насъ здѣсь, конечно, важнѣе всего идея космологическая и въ частности динамическая антиномія причинности и свободы. Антиномія эта, какъ извѣстно, состоитъ въ томъ, что съ одной стороны мы должны признать всеобщность причинной связи: все въ мірѣ случается по законамъ природы, — съ другой, какъ старается доказать Кантъ, необходимо предположить еще свободу. Выходомъ изъ такого, будто-бы неизбѣжнаго, противорѣчія служитъ у Канта раздѣленіе міра на міръ явленій (природа), въ которомъ господствуетъ причинность, и міръ вещей въ себѣ, которыя свободны, т. е. указанное выше предположеніе *умопостигаемой свободы*.

Однако эта антиномія, подобно другимъ, представляетъ, какъ указалъ еще Шопенгауеръ, **) только игру понятіями. Именно доказательство „тезиса“, что явленія міра не могутъ быть объяснены исключительно изъ одной причинности законовъ природы, но необходимо предположить для того еще „свободу“, доказатель-

---

*) См. напр. *Основы психологіи* Спенсера т. II, стр. 187 и сл. (русск. пер.) и особенно Вундта *Физіологическая Психологія* стр. 701 и сл.

**) Kritik der Kantischen Philosophie (Werke Bd II, S. 583 ff).

ство этого положенія у Канта ошибочно *), и такимъ образомъ въ дѣйствительности никакой подобной антиноміи не существуетъ.

Мы не имѣемъ здѣсь въ виду входить въ обсужденіе по существу проблеммы о свободѣ воли. Болѣе подробный анализъ этого вопроса будетъ представленъ нами при разсмотрѣніи уче-

---

*) Доказательство это ведется подобно другимъ отъ противуположенія: если „нѣтъ другой причинности, то все случающееся будетъ предполагать предшествующее состояніе. но предшествующее состояніе само есть нѣчто случившееся... слѣд.... нѣтъ полноты въ рядѣ одна отъ другой происходящихъ причинъ. Но законъ природы состоитъ въ томъ, что ничего не случается безъ достаточной причины, опредѣленной a priori. Слѣд. положеніе, что причинность возможна только по законамъ, взятое вообще, безъ всякаго ограниченія, противорѣчитъ самому себѣ и не можетъ быть допущено въ исключительномъ смыслѣ. Поэтому и т. д.“ Въ примѣчаніи Кантъ прибавляетъ „Здѣсь нужно устранить одно только недоразумѣніе, именно такъ какъ пріемственный порядокъ въ мірѣ можетъ имѣть только сравнительно первое начало, ибо ему всегда предшествуетъ извѣстное состояніе вещей въ мірѣ, — то въ міровомъ ходѣ вещей невозможно безусловно первое начало“. (Русск. переводъ М. И. Владиславлева стр. 370 и 372). Такимъ образомъ суть доказательства очевидно основана на томъ что безконечный временный рядъ не можетъ быть законченъ, хотя въ каждой *отдѣльной* причинной связи мы имѣемъ вполнѣ достаточное обоснованіе. Т. е. весь этотъ тезисъ повторяетъ въ своемъ родѣ въ концѣ концовъ тоже, что сказано (въ перв. антиноміи) о продолжительности міра въ прошломъ времени. Т. е. вопросъ вообще состоитъ въ томъ, какъ прошедшее (т. е. нынѣ законченное) можетъ быть безконечнымъ; это значило бы—законченная безконечность. Однако здѣсь мы находимъ ошибку: прошедшее, конечно, уже закончено, т. е. не можетъ теперь больше увеличиваться, но это не значитъ, чтобы оно когда нибудь въ опредѣленный пунктъ времени началось. Если же такого опредѣленнаго пункта не было, то оно осталось безконечнымъ *въ одну* сторону. Во всѣхъ подобныхъ доказательствахъ всегда гдѣ нибудь скрыто предполагается, что безконечное получило *опредѣленное* начало. Законченная или данная безконечность не есть еще сама по себѣ противорѣчіе. *Мы* не можемъ мыслить законченной безконечности только потому, что мы въ извѣстный моментъ такъ сказать *начинаемъ* ее, слѣд. одинъ предѣлъ ея уже необходимо падаетъ въ опредѣленный пунктъ времени или пространства и слѣд. остается только возможность непрерывнаго удаленія другаго ея конца. Но совершенно непонятно почему движеніе причинной связи изъ безконечности къ опредѣленному концу представляетъ большую невозможность, чѣмъ мысленное движеніе отъ опредѣленнаго конца къ безконечному началу. И та и другая суть одностороннія безконечности и только въ *этомъ* смыслѣ законченныя.

ній пессимистовъ и въ частности Шопенгауера, у котораго это Кантовское ученіе объ умопостигаемомъ (принадлежащемъ вещамъ въ себѣ) характерѣ свободы достигло особеннаго развитія *). Тогда же мы подвергнемъ и критикѣ это ученіе и постараемся доказать вообще *ненужность* для нравственности этой мнимой свободы. Но уже и тутъ, въ Кантовскомъ ученіи мы встрѣчаемъ одно важное недоумѣніе, на которое теперь же и укажемъ.

Дѣло въ томъ, что представляется совершенно непостижимымъ, какъ одно и тоже явленіе можетъ быть *вполнѣ* обусловлено предшествующимъ явленіемъ (по причинной связи) и въ тоже время быть также вполнѣ опредѣлено свойствами „вещи въ себѣ“, ибо въ такомъ случаѣ мы имѣли бы одно и тоже явленіе обусловленное двумя различными и даже противоположными причинами и притомъ такъ, что каждая изъ этихъ причинъ обусловливаетъ явленіе во всемъ его объемѣ **). Это было бы еще возможно, если бы эти два рода причинности принадлежали *одному* существу; но и это не такъ, ибо причинное отношеніе связываетъ явленія, которыхъ содержаніе дано намъ извнѣ, т. е. есть результатъ воздѣйствія какой нибудь иной „вещи въ себѣ“, а не нашего я; наши же свободныя дѣйствія вытекаютъ именно изъ этого я. Пусть напр. мы *совершили* свободно нѣкоторое дѣйствіе; оно по Канту опредѣлено, во первыхъ свойствами нашего „умопостигаемаго характера“. Но съ другой стороны мы *разсматриваемъ* это дѣйствіе, какъ одно изъ членовъ въ рядѣ непрерывной причинной связи явленій природы. Если бы это наше теоретическое познаніе было исключительно обусловлено формами нашего разсудка, то, поскольку эти формы принадлежатъ нашему же умопостигаемому характеру, совпаденіе познанія съ дѣйствіемъ не представляло бы невозможнаго. Но, какъ мы видѣли выше, наше реальное познаніе состоитъ не только изъ формъ разсудка, но и содержитъ матерьялъ *данный* откуда-то извнѣ. Этотъ матерьялъ уже не есть произведеніе нашего умопостигаемаго характера. Почему же, спрашивается, въ указанномъ

---

*) Въ другомъ направленіи это Кантовское ученіе было развито Шеллингомъ въ его извѣстныхъ „*Untersuchungen uber das Wesen der menschlichen Freiheit*“ (1809 г.), принадлежащихъ уже къ теософическому періоду его философіи. Объ этомъ см. гл. 5 этого отдѣла.

**) *Zeller. Deutsche Philos. seit Leibnitz* (стр. 456).

нашемъ *дѣйствіи*, поскольку оно входитъ въ рядъ *познаваемыхъ* нами причинныхъ связей, *наша* сверхопытная причинность должна непремѣнно совпадать съ сверхопытной причинностью другихъ вещей въ себѣ (которая, однако, несомнѣнно опредѣляетъ многое въ этомъ познаніи нашего дѣйствія, какъ опредѣленнаго члена въ ряду природныхъ явленій).

Читатель знакомый съ исторіею философіи легко замѣтитъ, что указанное недоумѣніе совпадаетъ съ тѣми, которыя столь часто встрѣчаются при анализѣ понятія о *взаимодѣйствіи вещей* вообще. И здѣсь, какъ и вообще изъ подобныхъ сомнѣній, есть только *три* послѣдовательныхъ вывода: Вопервыхъ — „предустановленная гармонія“ Лейбница; это ученіе предполагаетъ что взаимодѣйствіе вещей есть простая *видимость*, миражъ: вещь не взаимодѣйствуютъ, но явленія въ нихъ только *совпадаютъ* вслѣдствіе предварительнаго правильнаго созданія ихъ (подобно часамъ показывающимъ одинаковое время, но не находящимся, однако, въ реальной связи). Это мнѣніе неопровержимо, но и недоказуемо. Чтобы *опровергнуть* его мы должны были бы во всѣхъ случаяхъ причинной зависимости разумно *вывести* слѣдствіе изъ причины; тогда только ихъ совпаденіе стало бы безусловно понятно. Но это невозможно, или вѣрнѣе, было возможно только для Гегеліанской самонадѣянности. Еще менѣе возможно *доказать* это мнѣніе. Подобная предустановленная гармонія, отрицая реальность взаимодѣйствія, утверждаетъ тѣмъ полную *заключенность* сущностей въ себѣ („монады не имѣютъ оконъ“, какъ говорилъ Лейбницъ); но то что заключено въ себѣ, тѣмъ самымъ лишено и возможности на дѣлѣ познать состоянія другихъ вещей, а слѣд. и совпаденіе этихъ состояній со своими, — иначе говоря, если каждая сущность знаетъ только свои состоянія, то совпаденіе этихъ состояній въ различныхъ сущностяхъ, если и существуетъ, то не только не познаваемо, но и *безполезно*. Такимъ образомъ, послѣдовательно проведенная эта гипотеза уничтожаетъ самое себя. Наконецъ, не должно забывать, что весь ея raison d'être есть только сведеніе многихъ чудесъ (совпаденій) къ одному верховному (предустановленной гармоніи); но и одно чудо есть всетаки consilium abeundi для философіи.

Второе возможное разрѣшеніе нашего вопроса даетъ монизмъ. Онъ предполагаетъ, что въ основѣ явленій лежитъ только *одна* сущность; поэтому совпаденіе первыхъ есть естественный резуль-

татъ этого единства. Это ученіе приняли почти всѣ послѣ Кантовскія философскія системы, почему этотъ періодъ нѣмецкой философіи есть періодъ пантеистическій по преимуществу. Въ частномъ случаѣ, въ нашемъ вопросѣ, очевидно, вся трудность совпаденія свободы и причинности исчезаетъ, если въ основѣ міра полагается *одинъ* только верховный субъектъ, абсолютное Я, Богъ. Индивидуальныя сознанія суть только отдѣльныя мысли этого абсолютнаго субъекта *). Такимъ образомъ мы видимъ, что Кантовская этика, подобно Кантовской теоріи познанія, приводитъ насъ къ ученію Фихте. Но и этотъ исходъ, какія бы разнообразныя формы онъ не принималъ, въ концѣ концовъ даетъ только мнимое разрѣшеніе проблеммы взаимодѣйствія. Именно это разрѣшеніе само только тогда имѣетъ силу, когда всѣ явленія, выводятся изъ предположенія лишь какого нибудь *одного* свойства въ Абсолютномъ (ибо принимая *первоначально* различныя стороны въ Немъ, мы идемъ на встрѣчу новому вопросу о взаимодѣйствіи этихъ сторонъ). Но какъ бы мы ни судили, нельзя не сознаться, что (по крайней до сихъ поръ) всѣ подобныя попытки *вывода* всего содержанія міра изъ одного какого нибудь

*) Возраженія, которыя дѣлаетъ Канту Гегель (въ *Phanomenologie des Geistes*), гдѣ онъ показываетъ, что субъективный долгъ необходимо находитъ свое *условіе* въ постулатахъ (и прежде всего въ постулатѣ совпаденія законовъ природы съ закономъ нравственности, т. е. въ бытіи Бога), а съ другой стороны эти же постулаты необходимо полагаетъ лишь своею *цѣлью* (т. е. считая міръ безнравственнымъ, противоположнымъ себѣ, ставитъ себѣ задачею его исправленіе), это возраженіе есть именно то самое, на которое мы здѣсь указываемъ. Если міръ свободы отличенъ отъ міра природы, то что спрашивается ручается намъ, что наше нравственное дѣйствіе не будетъ имѣть въ природѣ совершенно иного, чѣмъ намъ желательно, характера? Если же *Богъ* установляетъ эту гармонію, то природа уже не противуположна долгу, но и въ ней дѣйствуетъ тотъ же божественный законъ, и намъ нѣтъ никакой нужды противуполагать мнимо гетерономную нравственность автономной. — Замѣтимъ, однако, что несмотря на всю правильность этой критики у Гегеля, она имѣетъ силу лишь противъ Канта и *формально* субъективной этики, т. е. такой, которая выходя изъ принципа субъективнаго долга (а не конечной цѣли нравственности), считаетъ этотъ долгъ чисто *разумною* формою. А тотъ, хотя и субъективный, но не формальный принципъ этики, который мы защищаемъ въ этомъ сочиненіи, для этой Гегелевской критики остается неприкосновеннымъ. (См. объ этомъ подробнѣе въ гл. 4).

свойства Абсолютнаго были положительно неудачны. Если же этого вывода не дѣлается, то вся гипотеза представляется безплодной, и съ одинаковымъ успѣхомъ можетъ быть замѣнена *всякою* другою. Главное затрудненіе этихъ монистическихъ системъ состоитъ и всегда состояло въ совершенной невозможности вывести *многое изъ единаго.* И къ какимъ трудностямъ и софизмамъ ни прибѣгали въ этомъ отношеніи философы, сколько остроумія и геніальности ни тратили на разрѣшеніе этого вопроса, онъ остался пока неопровержимымъ аргументомъ противъ всякаго монизма.

Но если ни монизмъ, ни плюрализмъ (ученіе о многихъ сущностяхъ) со своею предустановленной гармоніею не выдерживаютъ критики въ своихъ объясненіяхъ проблеммы взаимодѣйствія, то намъ остается еще одинъ (и можетъ быть послѣдній) исходъ, именно помня лучшую заслугу Канта (и Гегеля) подвергнуть критикѣ *самыя понятія сущности и явленія.* Изъ этой критики, можетъ быть, окажется, что самыя эти понятія вовсе *ненужны* для мышленія и представляютъ лишь продуктъ пережитыхъ ступеней *психологическаго антропоморфизма.* Но подобная критика была бы, конечно, здѣсь неумѣстна, ибо вся наша задача въ этомъ отступленіи отъ прямаго изложенія Канта состояла только, вопервыхъ, въ указаніи недостаточности его ученія объ умопостигаемой свободѣ воли, въ указаніи на то, что это рѣшеніе лишь *игнорируетъ* трудности проблеммы, и вовторыхъ, въ приведеніи въ связь Кантовскаго ученія съ послѣдовавшимъ за нимъ пантеизмомъ. Поэтому теперь мы вновь возвратимся къ нашему философу.

III.

Выше былъ показанъ и объясненъ принципъ Кантовской этики, какъ онъ выражается категорическимъ императивомъ. Далѣе было объяснено его отношеніе къ свободѣ воли и ея автономіи. Всѣ эти результаты могутъ быть выражены вкратцѣ слѣд. образомъ: въ основѣ нравственности лежитъ сверхъопытное требованіе (категорическій императивъ); это требованіе касается лишь разумной всеобщности дѣйствій, которая и есть нравственность; но всеобщность есть также и понятіе разума, слѣд. под-

чиняясь категорическому императиву, человѣкъ (какъ разумное существо) исполняетъ лишь свой же законъ. Иначе говоря, нравственность есть тоже, что всеобщность, всеобщность тоже, что разумность, разумность тоже, что свобода, свобода тоже, что самозаконность или автономія. Человѣкъ нравственный вмѣстѣ съ тѣмъ разуменъ, свободенъ и автономенъ.

Такова *основа* Кантовской этики. Намъ предстоитъ теперь разсмотрѣть ту *систему добродѣтелей*, которая вытекаетъ изъ указанныхъ принциповъ.—Какъ извѣстно, эта система добродѣтелей изложена Кантомъ только во второй части Метафизики нравовъ (1797 г.) и, несмотря на многія глубокомысленныя замѣчанія, уже носитъ, какъ справедливо замѣтилъ Шопенгауеръ *), слѣды старческаго безсилія. Канту въ это время минуло 73 года! Поэтому слѣдующія ученія будутъ изложены лишь вкратцѣ.

Категорическій императивъ гласитъ: „поступай такъ, чтобы правило *твоихъ* дѣйствій могло стать принципомъ дѣйствій для *всѣхъ разумныхъ* существъ“. Такимъ образомъ нравственные поступки могутъ имѣть цѣлью только то, что желательно для всякаго вообще разумнаго существа. Но всѣ наши цѣли въ концѣ концовъ сводятся къ двумъ: нравственному совершенству и счастію. Какое бы дѣйствіе человѣка мы ни взяли, мы всегда увидимъ, что онъ имѣетъ цѣлью или стать выше, совершеннѣе (какъ бы онъ ни понималъ это) или сдѣлать себя и другихъ счастливѣе. Съ другой стороны, всѣ дѣйствія могутъ быть раздѣлены по тому, имѣютъ ли они объектомъ меня самаго или другихъ людей. Соединяя эти два перекрещивающіяся раздѣленія, мы получаемъ четыре возможныхъ рядовъ цѣлей: личное счастіе, личное нравственное совершенство, чужое счастіе и чужое совершенство. Эти цѣли исчерпываютъ всю область человѣческихъ стремленій. Наложимъ теперь на эти раздѣленія мѣрку категорическаго императива и посмотримъ, что изъ всѣхъ этихъ возможныхъ цѣлей предписывается нравственностью. Во первыхъ, что касается *личнаго счастія*, то оно хотя и есть цѣль, которая свойственна каждому человѣку (по влеченіямъ его природы), но никогда не можетъ быть разсматриваема какъ нравственный *долгъ*.

---

*) *Die beiden Grundprobleme der Ethik* стр. 119.

Всякій желаетъ своего счастія помимо всякаго *принужденія*, а между тѣмъ было выше показано, что сущность нравственности выражается именно въ повелительной формѣ ея закона, въ категорическомъ императивѣ. Личное счастіе хотя и есть всеобщая цѣль, но оно не есть долгъ.

Съ другой стороны, *чужое нравственное совершенство* уже потому не можетъ быть *моею* цѣлью, что совершенство человѣка, какъ *личности*, зависитъ только отъ него самаго, ибо, вообще говоря, состоитъ всегда въ способности опредѣлять *свои* цѣли по *своимъ* личнымъ понятіямъ о нравственномъ долгѣ. Такимъ образомъ, было бы противорѣчиво требовать отъ *меня* то, что зависитъ только отъ воли *другаго*. (Само собою разумѣется, что этимъ не отрицается нравственное воспитаніе, ибо и въ немъ, по Канту, дѣло состоитъ не въ созданіи въ другомъ человѣкѣ нравственнаго закона, но только въ пробужденіи его, послѣ чего ему должна быть предоставлена свобода и связанная съ нею отвѣтственность *).

Такимъ образомъ, остаются въ области нравственныхъ дѣяній только 2 цѣли—личное нравственное совершенство и чужое счастіе. И та и другая цѣль могутъ быть обязательными и всеобщими, т. е. соотвѣтствуютъ категорическому императиву. Вслѣдъ за этимъ общимъ раздѣленіемъ Кантъ подвергаетъ анализу *отдѣльныя* обязанности человѣка, но при этомъ самъ впадаетъ въ противорѣчіе со своими безконечными подраздѣленіями **), и слѣдить за нимъ въ этомъ ложномъ схематизмѣ намъ нѣтъ никакой нужды. Здѣсь достаточно будетъ разсмотрѣть отношеніе Канта къ двумъ основнымъ, по его мнѣнію, добродѣтелямъ: уваженію къ человѣку вообще и любви къ нему.

---

*) Замѣчанія объ этомъ и объ нравственномъ катехизисѣ см. *Met. d. Sitten* Zw. Th. Methodenlehre § 43 sqq. (стр. 333 sqq).

**) Яснымъ примѣромъ этого можетъ служить напр. то, что Кантъ относитъ уваженіе къ другому человѣку къ обязанностямъ о чужомъ счастіи, между тѣмъ какъ самъ выставляетъ причиною этого уваженія то обстоятельство, что и въ другомъ человѣкѣ есть независимый отъ него нравственный законъ (требованія котораго, конечно, не совпадаютъ съ требованіями личнаго счастія. *Met. d. Sitten.* Zw. Th., Zw. Buch, I Hauptst., 2 Abschn. §§ 37—44 (стр. 313 sqq); ср. ibid. Einl., IV и V (стр. 218 sqq).

Уваженіе къ человѣку, *какъ носителю нравственнаго закона*, составляетъ основную добродѣтель въ Кантовской этикѣ. „Двѣ вещи, говоритъ онъ въ заключеніи своего сочиненія*), наполняютъ меня все новымъ и возрастающимъ изумленіемъ и страхомъ, чѣмъ чаще и продолжительнѣе я объ ниҳъ размышляю. Это—звѣздное небо надъ мною и нравственный законъ во мнѣ. И то и другое я отнюдь не долженъ мыслить скрытымъ отъ себя въ какомъ то сумракѣ или лежащимъ въ безконечности за моимъ горизонтомъ; и то и другое я дѣйствительно вижу передъ собою и мое существованіе непосредственно связано и съ ихъ бытіемъ. Звѣздный міръ начинается съ того самаго мѣста, которое я занимаю во внѣшнемъ чувственномъ мірѣ, и расширяетъ мою связь съ окружающимъ въ необозримыя протяженія міровъ надъ мірами и системъ за системами.... Нравственный законъ имѣетъ начало въ моемъ невидимомъ Я, въ моей личности и дѣлаетъ меня членомъ другаго міра, истинно безконечнаго, но доступнаго только разумному познанію. И въ этомъ новомъ мірѣ я нахожу себя уже не случайнымъ звѣномъ, но въ необходимомъ и общемъ соединеніи (съ другими подобными мнѣ существами). Взглядъ на звѣздное небо съ его безконечными мірами уничтожаетъ все мое значеніе, какъ физическаго существа, онъ напоминаетъ мнѣ, что я долженъ буду отдать мое тѣло нашей планетѣ (которая сама составляетъ только точку въ безконечномъ мірѣ), мое тѣло, въ которомъ малая часть вещества на короткое время и непостижимымъ образомъ получила жизненную силу. Но взглядъ на присущій моей *личности* нравственный законъ вновь и безконечно поднимаетъ мое значеніе, и именно какъ разумнаго существа. Этотъ законъ открываетъ мнѣ новую жизнь, независимую отъ моей животной природы и даже отъ всего чувственнаго міра, открываетъ по крайней мѣрѣ постольку, поскольку я цѣлесообразно подчиняюсь въ своихъ дѣйствіяхъ этому нравственному порядку, не ограниченному условіями и предѣлами этой жизни, но простирающемуся въ безконечность“.

Нравственный законъ принадлежитъ, какъ мы видѣли, сверхчувственному міру. Такъ какъ этотъ законъ имѣетъ безусловную и верховную цѣнность, то и каждый человѣкъ, какъ его *носи-*

---

*) *Kritik der practischen Vernunft.* Beschluss (стр. 194 sq.).

тель, получаетъ *достоинство* (Würde), т. е. цѣнность, которая выше всякой другой, которая, слѣд., не есть мѣновая цѣнность, но безусловная. Здѣсь мы находимъ источникъ того *уваженія*, съ какимъ мы обязаны относиться ко всякому человѣку. Это правильное отношеніе ко всякой личности Кантъ выражаетъ слѣдующимъ образомъ: „ты долженъ видѣть въ людяхъ не средство, но саму цѣль“, т. е. никакую человѣческую личность мы не имѣемъ нравственнаго права употреблять только какъ средство, ибо средствомъ можетъ быть лишь то, что само не имѣетъ высочайшей цѣны и достоинства.

Это величайшее уваженіе къ личности, какъ носителю верховнаго закона или какъ къ представителю сверхчувственнаго міра, проникаетъ всю Кантовскую этику, придаетъ ей возвышенный характеръ и дѣлаетъ истиннымъ и лучшимъ образцомъ индивидуалистической этики. „Провозглашеніе правъ человѣка“ получило тутъ истинную и философскую форму, очищенную отъ случайныхъ наносовъ политической жизни.

Изъ этого уваженія къ человѣческому достоинству, какъ своему такъ и чужому Кантъ выводитъ основныя положенія морали. Онъ указываетъ, какъ этому уваженію противорѣчитъ самоубійство, преобладаніе чувственныхъ наслажденій, скупость, наконецъ ложь и ложное самоуничиженіе. Ложь, хотя бы она была безвредна, все таки унижаетъ, ибо тотъ кто лжетъ, изображаетъ себя другимъ, чѣмъ онъ есть, и тѣмъ самымъ соглашается промѣнять свое истинное достоинство на призракъ. Кромѣ того онъ унижается и тѣмъ, что употребляетъ себя, свое человѣческое достоинство, какъ *средство* для обмана. Объ самоуничиженіи Кантъ говоритъ: „самоуничиженіе, какъ презрѣніе къ самому себѣ въ сравненіи съ другими людьми (и даже вообще въ сравненіи со всякимъ конечнымъ существомъ, хотя бы то былъ серафимъ) — вовсе не составляетъ долга; мало того, стремленіе сравниться съ другими въ подобномъ смиреніи или даже превзойти ихъ, соединенное съ мыслью о томъ, что такимъ образомъ я пріобрѣту еще большую внутреннюю цѣну, есть только скрытое честолюбіе, противорѣчащее нашимъ обязанностямъ къ людямъ. Употребляемое же какъ средство для пріобрѣтенія чужой милости (чья бы она ни была), т. е. какъ сознательное приниженіе своей личной нравственной цѣны (льстивость и притворство), оно становится *лживымъ* самоуниженіемъ и противо-

рѣчитъ обязательному уваженію къ себѣ, какъ носителю нравственнаго закона“ *).

Мы не будемъ останавливаться здѣсь на оцѣнкѣ этихъ идеаловъ, но вернемся къ нимъ при анализѣ французской этики, гдѣ встрѣтимъ ихъ болѣе развитыми и въ большей связи съ ученіями, изъ которыхъ они выросли—съ ученіями о политической свободѣ.

Не менѣе своеобразно отношеніе Канта къ *обязанностямъ любви*. Мы видѣли выше, что въ основѣ его этики лежитъ понятіе свободы и самодѣятельности (автономіи). Именно потому извѣстныя дѣйствія и могутъ быть требуемы, что они вполнѣ зависятъ отъ воли человѣка. Съ другой стороны, то, что есть результатъ его пассивной воспріимчивости, вообще не можетъ быть предписываемо какъ долгъ. Кантъ полагаетъ, что любовь имѣетъ именно такой характеръ: она есть чувство, а не дѣйствіе свободной воли и не зависитъ отъ этой послѣдней. Поэтому требовать отъ человѣка чувства любви было бы просто безсмысленно. Иное — *дѣла любви*. Эти зависятъ отъ воли и безусловно обязательны; къ нимъ Кантъ причисляетъ благотворительность въ широкомъ смыслѣ, благодарность и *дѣятельное* сочувствіе. Естественное сочувствіе, какъ раздѣленіе всякаго чужаго горя не есть долгъ (по крайней мѣрѣ прямой). „Стоики имѣли высокое представленіе о мудрецѣ, когда они заставляли его говорить слѣдующимъ образомъ: я „желаю имѣть друга, но не для того, чтобы онъ мнѣ помогъ въ бѣдности, болѣзни или заключеніи, но для того, чтобы я могъ ему помочь и спасти такимъ образомъ человѣка“; но тотъ же мудрецъ, когда ему не удалось спасти своего друга, говоритъ „что мнѣ за дѣло“, т. е. онъ отвергаетъ сострадательность. И дѣйствительно, продолжаетъ дальше Кантъ, если кто нибудь страдаетъ, а я небудучи въ силахъ ему помочь дозволяю себѣ (подъ вліяніемъ воображенія) заразиться этимъ страданіемъ, то на дѣлѣ оказывается только два страдающихъ, хотя первоначально дано было одно несчастіе; но увеличивать страданія въ мірѣ, конечно, не можетъ быть нравственною обязанностью. Изъ этого уже видно, что *чувство состраданія* не можетъ быть

*) *Met. der Sitten.* Zw. Th. § 11 (стр. 280 sq.).

нашимъ долгомъ... Однако, продолжаетъ Кантъ, если *чувство* состраданія, равно какъ и сочувствія къ чужимъ радостямъ, само по себѣ и не составляетъ долга, то само *дѣятельное* соучастіе въ чужой судьбѣ есть наша прямая нравственная обязанность" *). Мало того, развитіе вообще нашего естественнаго чувства симпатіи, какъ *средства* для исполненія нравственной обязанности, можетъ быть нашимъ долгомъ, хотя и непрямымъ. Но что значитъ это дѣятельное содѣйствіе людямъ? Есть ли это дѣланіе добра такъ, какъ мы его понимаемъ, или простое исполненіе желаній другихъ людей? На это Кантъ вполнѣ послѣдовательно отвѣчаетъ въ послѣднемъ смыслѣ. Такъ какъ счастіе не есть нѣчто безусловное и состоитъ только въ исполненіи *моихъ* желаній, то тотъ, кто хочетъ дѣлать людей счастливыми, долженъ исполнять *ихъ* желанія, а не *свои предположенія* о томъ, что было бы для нихъ лучше **). И въ этомъ, какъ и въ другихъ ученіяхъ Канта, мы должны видѣть, какъ высоко стоитъ его чистая этика надъ обыденными понятіями заурядной филантропіи. Есть-ли предѣлъ этой благотворительной дѣятельности, спрашиваетъ далѣе Кантъ, не долженъ ли человѣкъ отдать *все* другимъ? Нѣтъ, отвѣчаетъ онъ, отдача своего имѣнія должна идти только до той степени, чтобы потомъ самому не нуждаться въ чужой благотворительности ***).

Мы не пойдемъ дальше за Кантомъ въ анализѣ отдѣльныхъ добродѣтелей ****), но прежде чѣмъ оставить окончa-

---

*) ibid. § 34 sq. (стр. 307 sq.).

**) ibid. § 31 Casuistische Fragen (стр. 304).

***) ibid (стр. 304).

****) Изложенная вкратцѣ Кантовская система добродѣтелей имѣетъ слѣдующій видъ. Обязанности вообще, кромѣ указаннаго въ текстѣ раздѣленія по цѣлямъ (личное совершенство и чужое счастіе), могутъ быть еще раздѣлены по роду своей обязательности на обязанности въ полномъ и въ неполномъ смыслѣ слова (Volkommene und unvolkommene Pflichten). *Вполнѣ* обязательно то, чего несоблюденіе, если-бы это послѣднее стало всеобщимъ принципомъ дѣйствій, составило-бы прямое противорѣчіе. Такова напр. правдивость, ибо еслибы ложь стала всеобщей, то она сама бы себѣ противорѣчила (никто не сталъ бы и вѣрить). *Не вполнѣ* обязательно то, чего несоблюденіе, обратившееся въ общее правило, хотя и возможно, но противорѣчитъ нашимъ собственнымъ желаніямъ.

Полныя обязанности и при томъ относящіяся къ нашему совершенству суть слѣдующія: 1) обязанности къ себѣ, какъ живому существу (онѣ

тельно эту область и перейти къ послѣднему вопросу этики, къ вопросу о нравственныхъ постулатахъ, разсмотримъ критически отношеніе этого ученія о добродѣтеляхъ къ изложенному выше формальному принципу Кантовской этики. Дѣло именно въ томъ, что вся эта система добродѣтелей отнюдь

запрещаютъ а) самоубійство б) порочныя и чувственныя удовольствія, и в) самоодуреніе (Selbstbetaubung) черезъ ѣду или питье; 2) обязанности къ себѣ, какъ нравственному существу (онѣ запрещаютъ а) ложь, б) скупость, в) ложное самоуничиженіе) и 3) обязанности къ себѣ, какъ прирожденному судьѣ самаго себя. При этомъ Кантъ указываетъ какъ первую заповѣдь всѣхъ обязанностей къ себѣ, слѣд.: „познай самого себя въ нравственномъ отношеніи“, и въ дополнительномъ отдѣлѣ разсматриваетъ обязанности наши къ существамъ выше и ниже насъ стоящимъ: обязанности къ неодушевленной природѣ и къ животнымъ суть только непрямыя; человѣкъ не имѣетъ никакихъ прямыхъ обязанностей къ животнымъ, но напр., обращаясь съ ними жестоко, онъ ослабляетъ вообще свои альтруистическія чувства, что поведетъ его легко и къ жестокости относительно людей, т. е. къ прямому нарушенію долга (§ 17). Что касается до обязанностей къ Богу, то, какъ говоритъ Кантъ, имѣть религію, т. е. разсматривать наши обязанности, какъ божественныя заповѣди, есть обязанность не къ Богу, но къ людямъ (§ 18). „Неполныхъ обязанностей относительно себя“ Кантъ указываетъ двѣ: 1) Обязанность развитія естественнаго совершенства (какъ средства для достиженія цѣлей всякаго рода), 2) обязанность развитія нравственнаго совершенства (нравственная чистота побужденій) и собственно нравственное совершенство, т. е. разнообразіе нравственныхъ цѣлей: „будьте святы“ и „будьте совершенны“ (§ 21).

Можетъ показаться, что эти послѣднія обязанности суть „совершенныя обязанности“. И дѣйствительно *по качеству* это обязанности въ тѣсномъ смыслѣ, но *по степени*—въ широкомъ (существующія ради fragilitas человѣческой природы).

Второй классъ составляютъ обязанности относительно другихъ людей. При этомъ мы можемъ разсматривать людей или вообще, или по различію ихъ состояній. Въ первомъ отношеніи мы обязаны

1) любить людей. Причемъ предписывается не чувство, но дѣйствія, (именно а) благотворительности, б) благодарности, в) соучастія);

2) уважать ихъ (т. е. признавать въ нихъ нравственное достоинство, которое выше всякой мѣновой цѣны). Этимъ исключаются:

а) надменность,

б) злословіе и сплетня,

в) издѣвательство.

Наконецъ, что касается до нашихъ обязанностей къ людямъ по различію ихъ состояній, то это составляетъ уже предметъ не общей этики, но прикладной.

не вытекаетъ изъ формулы категорическаго императива, мало того, изъ этой формулы вообще невозможно вывести частнаго нравственнаго дѣйствія. Категорическій императивъ, какъ мы видѣли выше, гласитъ слѣдующимъ образомъ: „поступай такъ, чтобы правило твоихъ дѣйствій могло стать принципомъ всеобщаго законодательства“. Онъ, слѣдовательно, ничего не предписываетъ относительно содержанія нравственныхъ дѣйствій, но указываетъ только на требуемую всеобщность ихъ. Этой всеобщности, по мнѣнію Канта, соотвѣтствуютъ двѣ цѣли: нравственное совершенство и счастіе; только эти двѣ цѣли (правильно ограниченныя) подходятъ подъ формулу всеобщности. Но здѣсь мы должны спросить 1) почему счастіе есть всеобщая цѣль? Отвѣтъ на это, въ духѣ самаго Кантовскаго ученія, можетъ быть только одинъ—потому что таковы требованія человѣческой природы, *насколько она намъ извѣстна.* Но въ предъидущемъ анализѣ возможныхъ принциповъ нравственности Кантъ самъ отбросилъ всякое матеріальное содержаніе желаній, именно потому что оно обусловливается разнообразіемъ человѣческихъ потребностей и, подобно всякому эмпирическому знанію, не имѣетъ безусловной всеобщности, этого, по его мнѣнію, основнаго признака нравственности. Теперь же мы съ удивленіемъ встрѣчаемъ ученіе о томъ же счастіи (хотя и чужомъ) но уже какъ о безусловно всеобщемъ желаніи. Очевидно, здѣсь есть прямое противорѣчіе, и оно весьма легко можетъ быть прослѣжено въ самихъ Кантовскихъ выраженіяхъ *). Мало того, намъ совершенно понятна причина этого противорѣчія. Мы видѣли въ началѣ этой главы, что Кантъ правильно призналъ нравственный законъ безусловнымъ, но ложно отождествилъ эту безусловную высоту его со всеобщностью. Разъ, такимъ образомъ, онъ самъ исключилъ изъ нравственности всякое содержаніе, очевидно онъ не могъ перейти къ конкретной нравственной дѣятельности, не совершивъ гдѣ нибудь скачка или ошибки.

---

*) Напр. Кантъ говоритъ „Ich will jedes Anderen Wohlwollen (benevolentiam) gegen mich; ich soll *also* auch gegen jeden Anderen wohlwollend sein“ (*Met. der Sitten.* Zw. Th. § 27, стр. 300). Здѣсь основа очевидно простой эгоизмъ. Тоже ib. § 30, стр. 302 sq; ср. *Grundl.* I, стр. 21 sq.: „Wurde ich wohl damit *zufrieden* sein, dass meine Maxime (mich durch ein unwahres Versprechen aus Verlegenheit zu ziehen), als ein allgemeines Gesetz (sowohl fur mich als Andere) gelten solle?“

Тоже самое, хотя и не столь очевидно, можетъ быть показано и относительно второй изъ указанныхъ Кантомъ всеобщихъ нравственныхъ цѣлей—совершенствованія. Это послѣднее и связанное съ нимъ уваженіе къ присущему человѣку нравственному закону дѣйствительно есть безусловно всеобщая цѣль, разъ безусловно всеобщъ этотъ самый законъ. Однако и здѣсь мы вправѣ спросить, что есть причина этой всеобщности уваженія къ нравственному закону — сама ли всеобщная форма его, или нѣчто другое, напр., безусловно *высокій* характеръ нравственнаго начала. Кантъ, говоря объ чувствѣ уваженія къ нравственному закону, указываетъ, какъ причину, необходимость этого закона для всякаго разумнаго существа, т. е. повелительную форму категорическаго императива. Однако совершенно ясно, что сама повелительная форма еще не внушаетъ никакого уваженія. Уваженіе это, какъ и всякое другое, зависитъ отъ того, *кто* повелѣваетъ и *что* повелѣвается. Слѣд. и здѣсь послѣдняя причина всеобщности уваженія къ нравственному закону и связанной съ нею всеобщности желанія нравственнаго совершенствованія есть не просто необходимая форма категорическаго императива, а нѣчто другое, именно безусловная *высота* нравственнаго, подобно тому какъ эта же высота или санкція есть причина и того, что чужое счастіе мы считаемъ всеобщею для себя цѣлью. Итакъ мы приходимъ къ выводу, что вся Кантовская система добродѣтелей только видимо связана съ его ученіемъ о категорическомъ императивѣ, въ дѣйствительности же изъ этого послѣдняго никакого нравственнаго дѣйствія вывести невозможно. Или нравственный принципъ имѣетъ не одинъ формальный признакъ всеобщности и необходимости — тогда категорическій императивъ не достаточно выражаетъ его, или этотъ императивъ дѣйствительно наше нравственное правило—тогда вся Кантовская система добродѣтелей, мало того, вообще никакое отдѣльное нравственное дѣйствіе изъ него выведены быть не могутъ. Само собою очевидно, что изъ этихъ двухъ возможностей лишь первая соотвѣтствуетъ дѣйствительности, т. е. формализмъ нравственнаго начала есть лишъ ошибка Канта.

IV.

Есть одна черта, которая отличаетъ нравственное ученіе Канта отъ всѣхъ другихъ, эта черта есть автономность, т. е. самодостаточность нравственнаго долга. Другія этическія системы ищутъ опредѣленій добра въ понятіи цѣли, которую долженъ имѣть въ виду человѣкъ, причемъ такою цѣлью считаютъ счастіе, или исполненіе божественныхъ заповѣдей, или развитіе, или еще что нибудь иное, а нравственное дѣйствіе разсматриваютъ какъ наилучшее средство для достиженія этой конечной цѣли. Для Канта же нравственность, т. е. исполненіе нравственнаго закона, есть сама по себѣ цѣль. Исполнять этотъ законъ должно не для того, чтобы получить счастіе (все равно въ этой или будущей жизни), но только потому что этотъ законъ самъ по себѣ хорошъ, разуменъ и соотвѣтствуетъ истинной, т. е. сверхчувственной природѣ человѣка. Вопросъ о томъ *для чего* надо быть нравственнымъ, безсмысленъ: это высочайшій долгъ человѣка и никакого другаго смысла онъ не имѣетъ. Искать какой нибудь иной цѣли, значило бы подчинять его чему нибудь иному, и тѣмъ отрицать безусловную высоту нравственнаго начала, видѣть въ немъ лишь средство.

Но здѣсь возникаетъ передъ нами послѣдній и наиболѣе трудный вопросъ.—Счастіе не можетъ быть цѣлью нравственной дѣятельности; это установлено окончательно. Но съ другой стороны, если долгъ и есть самъ по себѣ высшее благо, то полная и окончательная справедливость требуетъ, однако, чтобы добрый человѣкъ не былъ несчастнымъ. И это не есть заинтересованное и эгоистическое желаніе человѣка, но требованіе самого разума, который ищетъ полной справедливости. *) Затрудненіе это состоитъ не столько въ томъ, что мы видимъ теперь въ мірѣ несправедливое распредѣленіе счастія; эта несправедливость можетъ быть и мнимой, потому что никто не можетъ считать себя безусловно правымъ и еще менѣе въ состояніи судить о степени чужой правоты. Дѣйствительная и, повидимому, неустранимая трудность вопроса состоитъ въ томъ, что мы *вообще* не можемъ представить никакой связи между исполненіемъ долга и счастіемъ.

---

*) *Kritik der practischen Vernunft* стр. 133.

Счастіе есть удовлетвореніе нашихъ потребностей, и въ этомъ смыслѣ подчинено законамъ природы, т. е. обусловлено причинной связью господствующихъ въ мірѣ явленій вообще (какъ физическихъ такъ духовныхъ); нравственный же долгъ лежитъ внѣ области явленій и принадлежитъ „умопостигаемой свободѣ“, міру „вещей въ себѣ“. Въ природѣ господствуютъ ея законы и нѣтъ мѣста никакому чуду, слѣд. и никакому *иному* распредѣленію въ удовлетвореніи нашихъ потребностей, чѣмъ существующее, которое мы могли бы даже заранѣе предсказать, если бы имѣли достаточное знаніе естественной связи явленій; нравственныя же рѣшенія принадлежатъ къ области свободы.

Счастіе и нравственность вообще могутъ быть связаны только трояко: или счастіе и нравственность есть одно и тоже, или нравственность пораждаетъ счастіе, или наконецъ счастіе пораждаетъ нравственность. *) Что счастіе и нравственность не одно и тоже, что правила для достиженія втораго иныя, чѣмъ правила для достиженія перваго — это мы видѣли уже раньше: долгъ состоитъ именно въ томъ, чтобы отрѣшиться отъ всѣхъ *предметовъ* желаній и слѣдовать одному формальному нравственному закону. Еще невозможнѣе второе предположеніе, именно что счастіе есть причина нравственности. Это утвержденіе прямо ложно, ибо нравственность состоитъ не въ какой нибудь цѣли, но въ самомъ нравственномъ дѣйствіи. Что касается до третьяго возможнаго предположенія, именно, что нравственность есть причина счастія, то оно повидимому тоже невозможно, ибо счастіе обусловлено неизмѣнными законами природы; для достиженія его должно знать эти законы, умѣть ими воспользоваться, однимъ словомъ имѣть совершенно иное правило поведенія, чѣмъ безусловное и формальное предписаніе нравственнаго долга **).

Такова *антиномія* или коренное противорѣчіе дѣятельнаго разума. Онъ требуетъ съ одной стороны, чтобы полное благо, т. е. соединеніе нравственности съ счастіемъ было возможно, съ

---

*) *Kritik der practischen Vernunft* стр. 133, 137 sq.

**) Существуетъ однако нѣкоторое особенное хотя и слабое *чувство удовлетворенія*, которое есть естественное послѣдствіе самаго нравственнаго поступка и возникаетъ изъ *независимости отъ влеченій* вообще. Но, вопервыхъ, и это чувство не должно быть цѣлью нравственнаго поступка, а вовторыхъ, оно все таки не составляетъ счастія (имѣя лишь отрицательный характеръ) *Kritik der practischen Vernunft*, стр. 140—143.

другой—не находитъ никакихъ основаній для этого совпаденія *).

Изъ этого противорѣчія есть только одинъ исходъ, именно признанія бытія такого Верховнаго Существа, которое стоя выше какъ природы съ ея законами причинной связи, такъ и конечныхъ существъ исполняющихъ нравственный долгъ, привело бы въ правильную связь добродѣтель со счастіемъ. Человѣкъ, какъ разумно дѣйствующее въ мірѣ существо не есть творецъ міра и природы, поэтому и въ исполняемомъ имъ нравственномъ законѣ нѣтъ еще никакого основанія для необходимаго совпаденія между добромъ и счастіемъ. Но такъ какъ это совпаденіе есть требованіе (постулатъ) его разума, безъ котораго сама нравственность, какъ возможность полнаго блага недостигаема, то мы необходимо приходимъ къ утвержденію бытія Разумнаго Творца и Промыслителя, возстановляющаго міровую справедливость, т. е. Бога **). Бытіе Бога признанное возможнымъ но непостижимымъ для *теоретическаго* разума (метафизики) открывается теперь какъ дѣйствительное и необходимое *нравственному* сознанію. Наше теоретическое знаніе ограничено областью природы, т. е. явленій, нравственный же долгъ открываетъ новый міръ, міръ сверхчувственный съ его свободой и съ его главою и Промыслителемъ—Богомъ.

Кромѣ этого необходимаго предположенія дѣятельнаго (нрав-

---

*) Строго говоря антиномія состоитъ у Канта въ невозможности совпаденія счастія и нравственности, ея разрѣшеніе—только въ снятіи этой невозможности, черезъ показаніе *возможности* причинной связи noumena и phaenomena (въ Богѣ); положительное же основаніе для совпаденія даетъ лишь постулатъ бытія Божія. Мы однако соединяемъ антиномію и постулатъ въ одно, потому что *невозможность* boni consummati (суммы добродѣтели и счастія), т. е. антиномія сама по себѣ, есть лишь результатъ Кантовскаго схематизма, и представляетъ *повтореніе* антиноміи теоретическаго разума (соединеніе свободы и причинности); если же, какъ это именно имѣетъ мѣсто въ „діал. практ. раз.," различіе noumena и phaenomena уже установлено черезъ предшествующее ученіе о свободѣ и автономности, то о *невозможности* boni consummati нечего уже и говорить; 2) само требованіе практическаго разума состоитъ не въ одной возможности boni consummati, но съ самаго начала въ его дѣйствительности, т. е. въ томъ, что именно даетъ постулатъ.

*) *Kritik der practischen Vernunft*, стр. 150 sq.

ственнаго) разума есть еще одно, которое тоже переступаетъ за предѣлы чисто теоретическаго познанія. Это—требованіе безсмертія души. Дѣло именно въ томъ, что нравственный долгъ ставитъ передъ человѣкомъ задачу *святости*, т. е. полнаго соотвѣтствія воли и нравственнаго закона. Но эта задача никогда не можетъ быть *окончательно* осуществлена, ибо человѣкъ имѣетъ не только разумъ, но и чувственную природу, постоянно и вновь заявляющую свои права. Онъ въ состояніи лишь въ *безконечномъ прогрессѣ* приближаться къ идеалу святости. Но безконечный прогрессъ, безконечно далекое (и тѣмъ не менѣе необходимое) совершенство требуютъ и безконечнаго времени, т. е. безсмертія. Эта безконечная отдаленность идеала имѣетъ чрезвычайное нравственное значеніе. Она, вопервыхъ, устраняетъ темныя теософическія бредни о полномъ и немедленномъ сліяніи съ Божествомъ, о возможности сразу достигнуть святости: въ дѣйствительности безконечный идеалъ достижимъ лишь въ безконечности. Вовторыхъ, вѣра въ безсмертіе укрѣпляетъ наши нравственныя требованія, не допускаетъ ихъ ослабленія или уступокъ: человѣку открыта безконечность, и въ ней онъ можетъ преслѣдовать цѣль, какъ бы она ни была велика и прекрасна. *)

Итакъ, ограниченное областью природы теоретическое познаніе получило неожиданное и великое расширеніе черезъ нравственность. Нравственный законъ открылъ намъ 1) нашу принадлежность къ міру свободы, 2) безсмертный въ насъ духъ и 3) бытіе Бога, какъ Вѣчной Справедливости. Это вмѣстѣ составляетъ то, что Кантъ называетъ чисто разумной вѣрой, т. е. вытекающей изъ нравственнаго разума. **) Здѣсь открывается возможность религіи, но религіи исключительно нравственной. Эта религія есть ничто иное, какъ представленіе о нравственномъ долгѣ, какъ разумномъ, а не случайномъ повелѣніи Божества. ***) Исполняя въ нравственности законъ Бога, мы получаемъ надежду на счастіе. Но и здѣсь не эта надежда должна быть мотивомъ нашей дѣятельности: это значило бы опять потерять свободу и стать *рабомъ* чужаго, хотя бы Божественнаго повелѣнія. И здѣсь должно сохраниться совершенное безкорыстіе, дѣйствіе должно исходить

*) ibid. стр. 147.
**) ibid. стр. 151.
***) ibid. стр. 155.

изъ одного долга, чуждое какъ страха, такъ и надежды. Но именно черезъ такое дѣйствіе человѣкъ становится *достойнымъ* счастія. Нравственность есть ученіе не о томъ какъ стать счастливымъ, но о томъ какъ быть достойнымъ счастія.

Съ этой точки зрѣнія для насъ становится возможнымъ отвѣтить на вопросъ о томъ, какова была цѣль Божества въ твореніи человѣка. Этою цѣлью не могло быть только *счастіе* разумныхъ существъ, но лишь *высшее благо*, которое ставитъ для всѣхъ желаній нѣкоторое ограничительное условіе, и именно *нравственность*, составляющую единственное мѣрило для распредѣленія между людьми счастія. Только такое міростроеніе могло быть цѣлью *мудраго* Творца міра. Ибо если теоретическая *мудрость* означаетъ *познаніе высшаго блага*, а нравственная — соотвѣтствіе воли съ высшимъ благомъ, то самозаконная и верховная мудрость никакъ не можетъ дѣйствовать лишь по одной только добротѣ. Эту доброту (какъ она проявляется въ заботѣ о счастіи разумныхъ существъ) мы необходимо должны мыслить въ Богѣ ограниченной и согласованной съ божественной *святостью*, какъ верховнымъ благомъ. Поэтому именно тѣ, кто считаетъ цѣлью творенія славу Богу (понимая, конечно, это выраженіе не антропоморфически, не какъ простое желаніе быть восхваляемымъ) даютъ наилучшее выраженіе нашей мысли. Ибо ничто не составляетъ лучшей славы Бога, какъ то, что Онъ самое цѣнное въ мірѣ, т. е. уваженіе людей къ его заповѣдямъ, соблюденіе святаго долга вѣнчаетъ счастіемъ (въ прекрасномъ порядкѣ міра). Если забота о людскомъ счастіи дѣлаетъ Бога предметомъ любви для людей, то черезъ то, что Онъ это счастіе распредѣляетъ сообразно справедливости — Онъ вызываетъ къ преклоненію.*)

Такова нравственная теологія Канта. Отчаявшись въ возможности теоретическаго познанія Бога, души и свободы, онъ далъ имъ нравственныя основы и такимъ образомъ возстановилъ то, что разрушилъ въ „Критикѣ чистаго разума“. Но, не смотря на оригинальность этой попытки, мы никакъ не можемъ считать ее удовлетворительной. Это новое доказательство бытія Божія и безсмертія души еще слабѣе чѣмъ то, которое отвергнулъ самъ Кантъ въ „Критикѣ чистаго разума“, и въ основѣ ихъ лежитъ лишь желаніе смягчить рѣзкость предъидущихъ выводовъ о са-

*) ibid. стр. 157 sq.

модостаточности нравственности и возвратить людямъ тѣ идеалы, которыхъ ихъ лишила предъидущая критика.

Возможны только два послѣдовательныя ученія о нравственности: или утверждать, что само нравственное *настроеніе* есть первая и послѣдняя цѣль нравственности, а все что оно порождаетъ есть лишь его необходимыя (по условіямъ человѣческой жизни) слѣдствія, которыя имѣютъ можетъ быть цѣну для счастія людей, но *сами по себѣ* нравственной оцѣнкѣ не подлежатъ; или—утверждать, что извѣстныя цѣли и результаты сами по себѣ нравственны, а то или другое субъективное настроеніе человѣка лишь наилучшее средство для ихъ осуществленія, само же по себѣ цѣны не имѣетъ. Въ первомъ случаѣ настроеніе и дѣйствіе главное, во второмъ—цѣль и осуществленіе; въ первомъ, человѣкъ и его душа есть безусловно цѣнное, во второмъ — извѣстный внѣшній результатъ или порядокъ; въ первомъ — цѣль нравственности дана въ самомъ человѣкѣ, во второмъ—она отодвинута въ отдаленныя времена; наконецъ, въ первомъ — нравственность есть сама себѣ награда и ни въ какой другой ненуждается, во второмъ — она зависитъ отъ внѣшнихъ условій, отъ разумнаго строенія міра, отъ награды въ будущемъ. Таковы противоположности субъективной и объективной этики.

Кантъ въ своемъ ученіи о долгѣ далъ основаніе для всего дальнѣйшаго развитія субъективной этики, и это его величайшая заслуга. Онъ показываетъ, что въ основѣ нравственности лежитъ нѣкоторое безусловное требованіе, которое, правда, необходимо порождаетъ извѣстный родъ дѣятельности, но не эти результаты дѣятельности составляютъ верховную правду, а то, въ какомъ настроеніи они были произведены. Нравственность, т. е. нравственное настроеніе, для Канта самодостаточно. Онъ даже не считаетъ нужнымъ разсуждать о томъ, что породитъ въ концѣ концовъ нравственная дѣятельность, тѣмъ болѣе что эти внѣшніе результаты зависятъ не столько отъ плановъ человѣка, сколько отъ законовъ природы. Если формула pereat mundus, fiat justitia кажется невѣрной, то это только потому что justitia понята здѣсь въ слишкомъ внѣшнемъ смыслѣ юридическаго права. Если же justitia есть дѣйствительно полная правда, то pereat mundus означаетъ лишь уничтоженіе зла, какъ бы оно ни было сильно и велико. Ибо для субъективной этики, и это ея характерная черта, — зло есть абсолютная противоположность

добра, (между тѣмъ какъ для объективной, т. е. исходящей изъ понятія нѣкоторой внѣшней цѣли, это различіе лишь степенное: нравственное дѣйствіе отличается отъ безнравственнаго лишь тѣмъ, что оно есть *болѣе* пригодное средство для этой цѣли. Объ этомъ подробнѣе см. въ слѣд. главахъ).

Но если нравственное настроеніе самодостаточно и есть само послѣдняя и верховная цѣль, то для чего, спрашивается, нужна еще Божественная справедливость, которая придала бы къ ней еще и счастіе? Что соединеніе счастія съ нравственностью, можетъ быть желательно — это несомнѣнно. Но къ сожалѣнію не все желательное — дѣйствительно. Можно допустить, что то, что *безусловно нужно для самой нравственности* дѣйствительно существуетъ, разъ дана эта послѣдняя. Свобода воли, напр., есть дѣйствительно необходимое условіе для долга (если понимать его формально, какъ Кантъ). Но совпаденіе счастія и нравственности, нужно *не* для этой послѣдней (она вполнѣ возможна и безъ такого совпаденія), а лишь для (хотя и ограниченнаго справедливостью) желанія личнаго счастія. Постулатъ бытія Божія, какъ установляющаго гармонію долга и счастія, есть требованіе не *самой нравственности*, какъ то ошибочно полагаетъ Кантъ, а лишь нравственнаго *человѣка*, т. е. существа, которое хотя и подчинило свои желанія долгу, но ихъ не уничтожило. Только въ этихъ желаніяхъ счастія и обосновано требованіе бытія Бога, а не въ природѣ самаго дѣятельнаго, т. е. нравственнаго разума. Но если это такъ, то это требованіе и желаніе имѣетъ не больше реальности и силы, чѣмъ всякое другое. Нравственный человѣкъ, сохраняя свое желаніе счастія, можетъ желать, чтобы былъ въ мірѣ Справедливый Судья, но это желаніе имѣетъ не больше реальной силы, чѣмъ желаніе безнравственнаго человѣка, чтобы такого Судьи не было. И то и другое есть безсильныя желанія, а вовсе не постулаты разума.

Въ такой же степени недостаточно и Кантовское доказательство безсмертія души. Святость, какъ полное подчиненіе всѣхъ своихъ желаній долгу, есть, конечно, идеалъ нравственности. Но утверждать, что возможность полнаго достиженія этого идеала есть необходимое условіе (требованіе) для нравственнаго дѣйствія, не имѣетъ никакого основанія. Если бы нравственность была ученіемъ о достоинствѣ цѣли, и такою цѣлью считалось бы полное нравственное совершенство, то тогда, дѣйствительно, вся-

кое приближеніе къ этой цѣли черезъ отдѣльные нравственные поступки было бы лишь средствомъ для конечной цѣли (святости), само же по себѣ безразлично. Но если, какъ то, конечно, справедливо полагаетъ Кантъ, полная святость не потому хороша, что она полная, а потому что въ ея составъ входятъ отдѣльныя нравственныя дѣйствія, то и центръ тяжести нравственнаго идеала лежитъ прежде всего въ правильности *отдѣльныхъ* нравственныхъ актовъ. Поэтому, допуская даже, что полная святость недостижима, отдѣльные нравственные акты сохраняютъ свою полную цѣну и достоинство, и человѣкъ въ нихъ имѣетъ совершенную и вмѣстѣ доступную цѣль. Полагать что недостижимость святости уничтожаетъ (безусловную) цѣнность отдѣльныхъ нравственныхъ дѣйствій, значитъ противорѣчить самой основѣ субъективной этики, для которой не безконечныя или удаленныя цѣли важны, а каждое нравственное настроеніе. Такимъ образомъ Кантовское доказательство безсмертія души, основанное именно на мнимой необходимости достиженія полной святости, противорѣчитъ его собственнымъ основамъ. Но этого мало, это доказательство представляетъ совершенный софизмъ. Допустимъ даже, что достижимость полной святости есть дѣйствительно необходимое условіе нравственности, допустимъ также, что эта цѣль безконечно трудна; слѣдуетъ-ли, однако, изъ этого, что она достижима лишь въ безконечное время? Конечно нѣтъ! Притомъ здѣсь заключена въ существѣ дѣла дилемма, оба члена которой одинаково разрушаютъ Кантовское доказательство: или святость достижима, тогда это должно совершаться въ конечное время (ибо безконечность означаетъ именно отсутствіе конца, т. е. недостижимость), или она недостижима, тогда и никакое безсмертіе здѣсь не поможетъ!

Итакъ, какъ бытіе Бога, такъ и безсмертіе души не только Кантомъ недоказаны, но его мнимые постулаты разума противорѣчатъ основамъ его же этики. Иначе обстоитъ дѣло съ третьимъ постулатомъ—свободой воли. Этотъ—дѣйствительно необходимъ, если мы примемъ, что долгъ имѣетъ чисто формальный характеръ, ибо воля, которая можетъ руководиться одною формою закона, есть воля способная освободиться отъ реальныхъ желаній, т. е. свободная. Но если этотъ постулатъ и необходимъ для *формально* субъективной этики, то этого отнюдь нельзя сказать вообще объ этикѣ, принимающей за верховное начало не

цѣли дѣйствія, а его мотивы. Мы покажемъ въ гл. 1 третьяго отд., что для того этическаго принципа, который мы защищаемъ въ этомъ сочиненіи, эта крайне сомнительная свобода воли отнюдь не нужна. Кромѣ того уже и выше мы видѣли, что это ученіе Канта (объ умопостигаемой свободѣ) заключаетъ въ себѣ важныя недоумѣнія, которыя дали поводъ къ новымъ и въ другомъ духѣ рѣшеніямъ этого вопроса. Новымъ и справедливымъ возраженіямъ оно подверглось также со стороны Гегеля *).

V.

Этическая система Канта лежитъ теперь предъ нами во всей ея полнотѣ. Исходя изъ *факта,* составляющаго основное Кантовское открытіе, именно изъ признанія въ человѣческомъ духѣ нѣкотораго *безусловнаго* требованія нравственности (категорическаго императива), эта система пробуетъ опредѣлить *содержаніе* этого внутренняго закона и находитъ (ошибочно, какъ мы видѣли), что этимъ содержаніемъ можетъ быть лишь самая форма всеобщности. Начиная съ этого пункта все дальнѣйшее развитіе системы есть лишь непрерывная (и безуспѣшная) борьба съ возникающими изъ такого нравственнаго формализма трудностями. Формализмъ нравственнаго закона порождаетъ требованіе (сомнительной) свободы воли; необходимость примиренія свободы воли съ законами природы ведетъ къ раздѣленію міра на двѣ половины: вещей въ себѣ и природы, изъ которыхъ второй остается лишь (очевидно недостаточная) мнимая реальность явленій; возникающій при этомъ дуализмъ (глухой переулокъ философіи) устраняется черезъ (слишкомъ бездоказательный) постулатъ бытія Божія, и наконецъ изъ совершенно безсодержательнаго формальнаго нравственнаго закона извлекаются (въ дѣйствительности подтасовываются) отдѣльныя нравственныя обязанности. — Такая удивительная судьба системы, начавшей такъ высоко и прекрасно и кончившей такъ слабо, невольно возбуждаетъ въ насъ вопросъ о причинѣ своихъ ошибокъ. Въ предъидущемъ изложеніи показано, что причина эта есть *формализмъ* нравственнаго закона.

---

*) См. гл. 4 этого отдѣла.

Но почему, спрашивается, Кантъ впалъ въ эту ошибку, почему онъ, сдѣлалъ свое великое открытіе безусловнаго и субъективнаго нравственнаго долга, понялъ его такъ формально. Здѣсь мы подходимъ къ послѣднему вопросу нашего изслѣдованія и именно къ тому, съ котораго начали эту главу: формализмъ, т. е. *всеобще-разумная* форма долга, былъ для Канта *необходимъ для примиренія крайняго индивидуализма съ монизмомъ*, въ томъ широкомъ значеніи слова, какое мы придаемъ ему, т. е. съ ученіемъ о человѣкѣ, какъ части и членѣ цѣлаго міра.

Въ основѣ индивидуализма лежитъ уваженіе къ человѣческой личности, какъ такой. Признавъ, что единственное, что на свѣтѣ внушаетъ истинное уваженіе, есть нравственный законъ, который каждый человѣкъ носитъ въ себѣ, Кантъ тѣмъ достаточно и вполнѣ оправдалъ принципъ индивидуализма. Человѣкъ сталъ для него существомъ, которое имѣетъ безусловную (а не мѣновую) цѣнность, и онъ выставилъ принципомъ вышеуказанное правило: поступай такъ, чтобы всегда видѣть въ каждомъ человѣкѣ не средство, но цѣль саму по себѣ; иначе говоря: не употребляй другихъ людей какъ средство для чего-либо; ибо средство всегда ниже цѣли, а человѣческое достоинство должно быть выше всего.

Утвердивъ и доказавъ такимъ образомъ принципъ индивидуализма, Кантъ однако ясно чувствовалъ его недостаточность. Взаимное уваженіе устраняетъ извѣстную часть зла, но не все: оно разграничиваетъ сферы человѣческой дѣятельности, но не связываетъ людей между собою. Стоя на порогѣ новаго вѣка Кантъ ясно видѣлъ, что атомистическій либерализмъ (принципъ явившійся въ Англіи, поддержанный и развитый новой философіей въ ея борьбѣ съ принципомъ авторитета и нашедшій свое осуществленіе въ идеяхъ французской революціи конца XVIII столѣтія) *) долженъ быть дополненъ такимъ началомъ, которое указывало бы связь людей въ Цѣломъ. Этимъ вторымъ принципомъ нравственности, стоящимъ на ряду съ уваженіемъ къ человѣческому достоинству (справедливости), должна, какъ мы уви-

*) Подробный анализъ этого см. въ отдѣлѣ о фр. этикѣ и особ. „общій обзоръ“ и гл. о Прудонѣ.

димъ впослѣдствіи, служить любовь *). Но Кантъ по самой своей природѣ, по времени, въ которое онъ жилъ и по странѣ къ которой принадлежалъ, былъ мало способенъ оцѣнить значеніе любви. Онъ былъ человѣкомъ строго исполнявшимъ свои обязанности, но холоднымъ (онъ даже не зналъ семейной жизни); время, когда онъ жилъ еще не сознало и не видѣло того соціальнаго зла, пролетаріата, пониманіе котораго такъ подняло въ нашъ вѣкъ значеніе любви къ людямъ, показавъ насколько недостаточенъ принципъ либерализма; наконецъ, страна, въ которой онъ жилъ въ то время была проникнута раціонализмомъ, для котораго чувство вообще было лишь *смутнымъ* родомъ познанія. Все это соединенное вмѣстѣ скрывало отъ глазъ философа то, что дѣйствительно въ состояніи соединить людей, любовь, и заставляло его искать связей для раздѣленныхъ индивидуумовъ въ иномъ и, какъ показало дѣло, ошибочномъ принципѣ. Этимъ принципомъ, сообразно духу его времени и страны, явился для него — *міровой разумъ*.

Много разъ еще мы встрѣтимъ въ нѣмецкой философіи этотъ принципъ, а каждый разъ онъ окажется недостаточнымъ для этическихъ задачъ. Но начало этихъ неудачныхъ попытокъ мы имѣемъ уже у Канта. Признавъ, что нравственный долгъ имѣетъ содержаніемъ лишь всеобщую форму, т. е. то, что характеризуетъ разумъ, какъ такой, Кантъ дѣйствительно ограничилъ индивидуализмъ: нравственный законъ, эта конечная причина цѣнности индивидуума, оказался *однимъ и тѣмъ же всеобщимъ разумомъ*, проявляющимся во всѣхъ людяхъ. Примиреніе индивидуализма съ монизмомъ было совершено. Но это примиреніе произошло прямо въ ущербъ нравственности: разумность нравственнаго закона обратилась въ его формальность, т. е. въ ту коренную ошибку Канта, на которую мы уже столько разъ указывали.

Такъ на самомъ порогѣ нашего вѣка мы встрѣчаемъ великаго философа не только открывающаго безусловность и субъективность нравственнаго закона, но и ясно провидящаго необходимость примиренія стараго индивидуализма съ новымъ ученіемъ

*) О значеніи и смыслѣ этого начала см. главы о соціализмѣ въ исторіи французской этики.

монизма. Но его глазъ еще недостаточно провидитъ новую нравственность, чтобы реально, а не формально ее обосновать. Личный характеръ, страна и время еще скрываютъ отъ него возрожденіе ученія любви, но на этотъ разъ соединеннаго съ ученіемъ о справедливости и свободѣ. Не въ оправданіе (онъ въ немъ не нуждается), но въ объясненіе недостатковъ Кантовской этики мы должны прибавить, что эта задача примиренія любви съ свободой и справедливостью есть еще величайшая задача и для современной теоріи нравственности, и ея разрѣшеніе, можно думать, будетъ дано лишь *жизнью*, и притомъ жизнью народа, но, вѣроятно, инаго чѣмъ германскій.

ГЛАВА II.

Гербартъ (1776—1841).

Философія Канта имѣла, какъ мы видѣли въ предъидущей главѣ, двѣ главныхъ части и двѣ основныя мысли. Критика теоретическаго разума дала основу для теоріи познанія, критика дѣятельнаго разума — основу для теоріи нравственности. Основная мысль первой можетъ быть выражена слѣдующимъ образомъ: познаніе обусловлено свойствами познающаго духа; эти свойства первоначальны и безусловны и притомъ не составляютъ даннаго, готоваго элемента, но представляютъ родъ *дѣятельности* духа, какъ такого, его modus vivendi. Съ другой стороны, въ основѣ Кантовской теоріи нравственности лежатъ два утвержденія: вопервыхъ, *безусловной высоты* нравственнаго закона (долга), вовторыхъ, его отличіе отъ всякаго другаго познанія. Въ существѣ дѣла Критика теоретическаго разума противорѣчитъ критикѣ дѣятельнаго. Для первой—абсолютное начало суть логическія формы познающаго субъекта, для второй—абсолютное начало есть вполнѣ своеобразное требованіе долга. Въ человѣкѣ оказываются, такимъ образомъ, два верховныхъ начала, два центра. Ихъ примиреніе и совпаденіе происходитъ у Канта только чрезъ признаніе формальной всеобщности нравственнаго долга; нравственность, такимъ образомъ, лишается всякаго содержанія, становится простою формою того же логическаго разума, и черезъ это только теоретическій субъектъ совпадаетъ съ нравственнымъ.

Это примиреніе, уничтожающее всякое содержаніе нравственнаго долга, очевидно ложно (см. предъид. главу). Философскія системы вышедшія изъ Канта не могли его сохранить. Отсюда

происходятъ два противоположныхъ теченія. Одно развиваетъ принципы критики теоретическаго разума и подчиняетъ нравственное начало теоретическому—это системы Шеллинга (въ его первыхъ періодахъ) и Гегеля; другое — сохраняетъ абсолютную своеобразность нравственности — это теорія Гербарта.

Къ какому результату приходитъ первое направленіе, будетъ подробно показано въ слѣдующихъ главахъ. Мы увидимъ тамъ, что отрицаніе своеобразной и дальнѣйшимъ образомъ неразложимой природы нравственнаго долга приводитъ, *вопервыхъ* къ крайнему нравственному формализму, къ замѣнѣ нравственныхъ требованій логическими категоріями, т. е. въ существѣ дѣла къ отрицанію самой нравственности, какъ такой; а *вовторыхъ*, къ совершенно послѣдовательному утвержденію, что нравственность не есть высшее начало, но что конечная цѣль жизни есть познаніе разумности существующаго, т. е. квіэтизмъ.

Но въ этой главѣ мы имѣемъ въ виду прослѣдить другое направленіе нѣмецкой философіи, именно то, которое вышло изъ критики дѣятельнаго разума. Къ сожалѣнію этотъ путь выбралъ только одинъ изъ великихъ германскихъ философовъ, именно Гербартъ. Это дѣйствительно странная вещь, что изъ двухъ основныхъ мыслей Канта, ложная — (субъект. познаніе) получила необыкновенное и грандіозное развитіе и распространеніе, а правильная (субъективная нравственность) нашла только одного сторонника. Но о причинахъ этого страннаго явленія мы уже говорили въ „общемъ обзорѣ нѣмецкой этики“.

Въ предъидущей главѣ мы видѣли, что Кантовское ученіе о нравственномъ долгѣ имѣетъ вѣрную и ложную стороны. Вѣрная состоитъ въ признаніи абсолютности нравственныхъ требованій, ложная — въ утвержденіи ихъ формальности. Нравственный долгъ, какъ то не разъ будетъ показано впослѣдствіи, имѣетъ двѣ составныхъ части: вопервыхъ, нѣкоторое чувство: любви, справедливости (уваженія къ человѣческому достоинству), а вовторыхъ, нѣкоторую безусловную и верховную санкцію, которая *непонятнымъ* для насъ образомъ тѣсно присоединяется къ этимъ чувствамъ, придавая имъ черезъ то верховное, но дальнѣйшимъ образомъ неразложимое нравственное совершенство. Кантъ не различалъ этихъ двухъ элементовъ нравственности и отождествилъ долгъ съ одною верховною санкціею, вслѣдствіе чего все содержаніе его, доставляемое черезъ тѣ или другія чувства, было

элиминировано. Первый шагъ къ устраненію этой ошибки сдѣлалъ Гербартъ. Онъ вполнѣ сохраняетъ лучшія стороны Кантовской этики, утверждаетъ субъективность нравственности (нравственность имѣетъ основаніемъ не какую нибудь цѣль, но само нравственное чувство) и ея безусловность, но онъ уже ясно видитъ, что нравственный долгъ не есть одно логическое требованіе всеобщности, а долженъ имѣть своеобразное содержаніе. Это содержаніе онъ находитъ въ идеяхъ полноты, внутренней свободы, благожелательности, права и справедливости.

Но и этическая теорія Гербарта есть только приближеніе къ истинѣ. Признавая своеобразность нравственнаго долга и его отличіе отъ логическихъ категорій всеобщности и необходимости, она еще не свободна отъ формализма, видитъ въ нравственныхъ идеяхъ лишь безусловно нравящіяся *формы* воли, подобныя эстетическимъ. Она еще не рѣшается признать совершенное различіе между содержаніемъ нравственнаго долга и его верховною санкціею и непостижимости ихъ связи, стремится къ ихъ соединенію въ темномъ понятіи эстетичекихъ формъ, и потому еще не свободна отъ того раціонализма, который, не будучи въ состояніи разумно вывести нравственность изъ цѣлей мірозданія (за неизвѣстностью этихъ послѣднихъ) только съуживаетъ и затемняетъ нравственное чувство (въ которомъ истина дана непосредственно). Но великая заслуга Гербарта состоитъ въ томъ, что сохранивъ въ цѣлости принципъ субъективной этики, онъ сдѣлалъ первый шагъ къ отрицанію ея формализма.

Мы перейдемъ теперь къ подробному изложенію его этическихъ теорій, которое намъ выяснитъ то, что можетъ казаться яснымъ въ этихъ предварительныхъ замѣчаніяхъ.

I.

Первая задача, которую ставитъ себѣ Гербартъ состоитъ въ опредѣленіи того, что такое нравственность или нравственныя сужденія. Прежде всего, нѣтъ никакого сомнѣнія, что эти сужденія должны быть отличены отъ чисто теоретическихъ. Когда мы говоримъ о томъ, что такое-то дѣйствіе хорошо, а такое-то дурно, мы выражаемъ не простое логическое сужденіе, но указываемъ, что первое дѣйствіе намъ *нравится*, а второе намъ

непріятно. Иначе говоря, въ основѣ этихъ сужденій лежитъ не простое утвержденіе о существованіи или несуществованіи тѣхъ или иныхъ вещей, объ условіяхъ ихъ возникновенія или взаимодѣйствія, но указывается нѣкоторое отношеніе къ намъ, способность ихъ намъ нравится, однимъ словомъ нѣкоторая оцѣнка *).

Однако, нравится намъ многое, но не все это тождественно съ нравственнымъ. Какія же условія ограничиваютъ нравственно нравящееся? Такихъ свойствъ Гербартъ указываетъ *четыре*:

1. Въ отличіе отъ пріятнаго нравственное нравится намъ *всегда и безусловно* **)

Пріятное весьма измѣнчиво. Когда холодно, намъ нравится теплое, когда жарко—холодное; когда мы устали двигаться—покой, когда устали сидѣть—движеніе. Поэтому пріятное вообще не можетъ быть объективно характеризовано, но вещи являются то пріятными, то непріятными, смотря по нашему субъективному настроенію. Иначе нравственное. Оно есть, вопервыхъ, нѣчто *постоянное:* различіе добра и зла не измѣняется съ нашими субъективными настроеніями и желаніями, но всегда сохраняется, а то, что дурно, никогда не можетъ (для другаго субъекта или въ другое время) быть нравственно пріятнымъ. Иначе говоря, зло прямо (абсолютно) противуположно добру, и потому между ними нѣтъ никакого перехода, какъ нѣтъ перехода между *да* и *нѣтъ*, между положительнымъ и отрицательнымъ. Можно сказать, что нравственно нравящееся относится къ пріятному, также какъ (въ теоретическихъ сужденіяхъ) прямо противорѣчивое къ противуположному. Бѣлый цвѣтъ противуположенъ черному, но противорѣчитъ онъ только не—бѣлому; поэтому предметъ можетъ быть сѣрымъ, т. е. бѣдый цвѣтъ можетъ постепенно переходить въ черный; перехода же между бѣлымъ и небѣлымъ нѣтъ: малѣйшее измѣненіе бѣлаго дѣлаетъ уже предметъ не бѣлымъ. Также отличается нравственно нравящееся отъ пріятнаго. Отношеніе пріятнаго къ непріятному есть только вопросъ о *больше* и *меньше*, между ними существуютъ безчисленные переходы; отношеніе же нравственно добраго къ нравственно дурному—чисто исключительное,

---

*) *Herbart. Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* (1812 года). Стр. 124 sq. (Изд. G. Hartenstein'a Leipzig 1883).

**) *ibid*, § 82. *Allgemeine pract. Philosophie* (1808 года) стр. 9 sqq. (Изд. 1873 г.): Vom sittlichen Geschmack.

не допускающее ступеней. (Конечно въ цѣломъ человѣкѣ (какъ суммѣ разнообразныхъ отношеній) могутъ имѣть мѣсто и нравственныя и безнравственныя дѣйствія; но каждое дѣйствіе по *отдѣльности* можетъ быть только *или* хорошимъ *или* дурнымъ) *).

Остановимся на минуту на этомъ выводѣ. Свое положеніе, что различіе добра и зла безусловно и объективно, Гербартъ, собственно говоря, не доказываетъ, а только поясняетъ противуположеніемъ пріятному. Существованіе абсолютной оцѣнки и не можетъ быть, по его мнѣнію, доказано, но составляетъ первый изъ трехъ основныхъ непосредственно очевидныхъ *фактовъ* нравственнаго сознанія. Нельзя, однако, отрицать, что этотъ очевидный фактъ абсолютной противоположности добра и зла былъ много разъ отрицаемъ въ философіи нашего вѣка, и преимущественно въ двухъ ея главныхъ направленіяхъ, именно пантеистическомъ монизмѣ и соціологизмѣ. Пантеисты всѣхъ направленій (т. е. какъ Гегель и Шеллингъ, такъ и Шопенгауеръ и Гартманъ) видѣли въ субъективномъ нравственномъ сознаніи лишь ограниченную, человѣческую добродѣтель, которая не достигла еще высшей ступени познанія, для которой зло еще не обнаружилось, какъ необходимый членъ въ міровомъ развитіи, для которой, однимъ словомъ, конечныя цѣли міра еще затемнены своего рода антропоморфизмомъ. Такой именно смыслъ имѣетъ у Гегеля противоположеніе субъективной нравственности (Moralität) — объективной (Sittlichkeit)**), у Шопенгауера противоположность экзотерической этики (симпатіи) — эзотерической (эскетизму) ***) и наконецъ у Гартмана отношеніе между ученіемъ о счастіи и развитіи ****). Съ другой стороны, соціологи, какъ нѣмецкіе такъ и англійскіе, отрицаютъ абсолютный характеръ добра и зла, указывая на разнообразіе смѣны этическихъ понятій у разныхъ народовъ и въ разныя времена *****). Мы, однако, не будемъ входить теперь въ об-

---

*) Объ этомъ см. *T. Zöller. Allgemeine philosophische Ethik.* 1880 (Langensalza). § 2, стр. 11 sqq Именно это и называетъ Гербартъ объективностью блага. См. его *Lehrbuch* etc. § 84 и *Allg. pract Philos.* стр. 11 sq.

**) См. ниже, гл. 4 перв. отдѣла.

***) См. ниже гл. 6.

****) См. гл. 7.

*****) См. гл. 8 перв. отд. и 3 третьяго.

сужденіе того, на чьей сторонѣ здѣсь правда, ибо еще не разъ возвратимся къ этому вопросу въ теченіе слѣдующаго изложенія. Замѣтимъ пока только, что ни у одного изъ философовъ нашего вѣка мы не встрѣчаемъ болѣе радикальнаго утвержденія абсолютности различія добра отъ зла, какъ именно у Гербарта (и въ его школѣ).

2) Второй признакъ нравственнаго есть его *формальность*. Мы указали, что нравственное нравится намъ безусловно, въ отличіе отъ пріятнаго; спрашивается теперь, *что* же собственно намъ нравится безусловно. Отвѣтомъ на это служитъ второй признакъ нравственнаго — его формальность: безусловно нравится намъ не содержаніе, но форма. Это весьма важное положеніе Гербартовской этики должно быть разсмотрѣно подробнѣе *).

Мы можемъ различать во всемъ форму отъ содержанія. Первое нравится намъ какъ собственно прекрасное, второе — какъ пріятное. Это послѣднее раздѣленіе ведетъ свое начало отъ Канта. Именно, въ *Критикѣ силы сужденія* Кантъ старается показать, что прекрасное нравится, какъ онъ выражается, „безъ интереса“ uninteressirt) **), т. е. что удовольствіе, получаемое при созерцаніи прекраснаго, совершенно спокойно, чуждо желанія завладѣть прекраснымъ предметомъ; пріятное же мы всегда и необходимо *желаемъ имѣть*, это есть возбужденіе *воли*, заинтересованность ея. Мы можемъ, конечно, стремиться къ захвату и прекраснаго, но это стремленіе, совершенно чуждое самому созерцанію, есть стремленіе *обезпечить* себѣ то же наслажденіе и на будущее время. При наслажденіи же пріятнымъ мы непремѣнно и *въ тоже время* желаемъ его, безъ чего пріятное не было бы такимъ. Поэтому пріятное невозможно безъ представленія *существованія* даннаго предмета (хотя бы обманчиваго, какъ въ галлюцинаціяхъ), прекрасное же можетъ намъ одинаково нравиться, хотя бы мы знали, что соотвѣтственный предметъ въ дѣйствительности и не существуетъ. Напр. другой человѣкъ мнѣ можетъ быть пріятенъ, потому что я нахожу въ немъ защиту себѣ; тогда я желаю, чтобы этотъ человѣкъ былъ при мнѣ, чтобы его сила была, такъ сказать, моею. Но я могу находить наслажденіе и въ *созерцаніи* его силы, мужества и ловко-

*) *Allg. pract. Philosophie*, стр. 16.
**) *Kant. Kritik der Urtheilskraft* § 2.

сти, безъ всякой мысли о томъ, чтобы ими воспользоваться; въ этомъ случаѣ для меня безразлично даже, существуетъ ли мой идеалъ въ дѣйствительности, или только въ моей мысли.

Теперь спрашивается, что же можетъ нравиться намъ безъ личнаго интереса. Очевидно, не самое содержаніе вещей. Это содержаніе бываетъ пріятно или непріятно, полезно или вредно, или наконецъ совершенно безразлично, но нравиться и притомъ безъ интереса содержаніе само не можетъ; къ этому способна только форма или отношенія. Возьмемъ опять прежній примѣръ. Въ человѣкѣ могутъ мнѣ нравиться извѣстныя его способности или по тому, что онѣ мнѣ полезны, и тогда я обращаю вниманіе на ихъ содержаніе, или онѣ мнѣ нравятся безъ всякаго личнаго интереса, и тогда я обращаю вниманіе на ихъ гармоническое развитіе, на ихъ разнообразіе и т. п., т. е. на ихъ отношенія между собой, на ихъ форму.

Это Кантовское ученіе о формально прекрасномъ Гербартъ распространилъ и на нравственно прекрасное, и теперь для насъ вполнѣ понятно его опредѣленіе: нравственное есть формальное. Опредѣленіе это показываетъ, что нравственныя отношенія чужды не только эгоизма, но и вообще всякаго личнаго интереса. Это высшая и чистѣйшая область, гдѣ нѣтъ больше мѣста „ни поту, ни крови“, но только радостному и спокойному созерцанію. Такимъ образомъ, ученіе о нравственности стоитъ у Гербарта на ряду съ ученіемъ о прекрасномъ, ибо какъ то, такъ и другое имѣетъ предметомъ абсолютно и формально нравящееся. Этика составляетъ только часть общей эстетики *). Не должно думать, однако, чтобы принципы собственно прекраснаго и нравственнаго были одними и тѣми же. Напротивъ, самъ Гербартъ считалъ ихъ, вообще говоря, различными. „Общій признакъ прекраснаго вообще, говоритъ онъ, **) а именно то, что оно объективно и непроизвольно нравится или ненравится, мы встрѣчаемъ въ столь различныхъ предметахъ, что отвлекшись ихъ различій, не получимъ ровно ничего объективнаго“.

3) Третій признакъ характеризующій нравственное есть то, что оно *нравится непосредственно*. Этимъ оно отличается отъ

---

*) *Herbart. Lehrbuch* etc. § 83 (стр. 128).
**) ibid. § 86 (стр. 131).

полезнаго (котораго мы желаемъ только ради другаго) и въ этомъ оно сходно съ непосредственно (чувственно) пріятнымъ. Это свойство нравственнаго совершенно понятно послѣ предъидущихъ замѣчаній о его сходствѣ съ эстетически прекраснымъ: какъ то, такъ и другое нравится не вслѣдствіе какихъ нибудь обсужденій, ради чего другаго, но прямо, само по себѣ и конкретно *).

Здѣсь мы имѣемъ второй основный *фактъ* этики, который тоже не можетъ быть доказанъ, если бы человѣкъ не былъ способенъ прямо наслаждаться нравственно какъ и эстетически прекраснымъ, то никакія разсужденія не могли бы ему дать пониманія этого. Нравственное не есть логическое понятіе, и сказать, *почему* оно намъ нравится, невозможно. Это—фактъ дальнѣйшимъ образомъ не объяснимый **).

4) Наконецъ четвертый и послѣдній признакъ нравственнаго есть его отношеніе *къ волѣ*. Это тоже непосредственно очевидный фактъ: мы убѣждены, что нравственная оцѣнка примѣнима только въ тѣхъ случаяхъ, когда имѣется рѣшеніе воли, и только къ этому послѣднему. Безъ воли нравственность не имѣетъ предмета ***).

Соединяя теперь въ одно цѣлое всѣ четыре признака нравственнаго, мы получимъ слѣдующее опредѣленіе: нравственное (1) *нравится непосредственно и* (2) *безусловно; оно есть* (3) *нѣкоторая форма и притомъ* (4) *въ отношеніи воли, — иначе говоря, нравственное есть то, что непроизвольно* (*или непосредственно*) *нравится намъ въ формахъ или формальныхъ отношеніяхъ воли.*

Разсматривая ближе это Гербартовское опредѣленіе нравственнаго, мы видимъ, что оно, вопервыхъ, отрицаетъ всякій эвдемонизмъ, ибо пріятное условно нравится, по содержанію, т. е. съ личнымъ интересомъ, возбуждаетъ желанія; нравственное же нравится безусловно, формально, безъ возбужденія воли желаніями (безъ интереса). Оно отрицаетъ, далѣе, всякую монистическую этику, которая видитъ въ различіи добра и зла только относительную противуположность, допускаетъ возможность пере-

---

*) ibid. § 82; особ. Anmerkung.

**) *Ziller,* ibid, стр. 5.

***) *Herbart.* Lehrbuch § 83; *Allg. pract. Philos.,* passim. Ср. *Ziller,* § 3, стр. 18 sqq.

хода одного въ другое и считаетъ абсолютное *чуждымъ* этихъ различій; гербартовское же опредѣленіе стремится установить абсолютность различія добра и зла: они не вырастаютъ на общемъ корнѣ, какъ то думалъ, напр., Шопенгауеръ.

Замѣтимъ далѣе, что подъ отношеніями воли Гербартъ разумѣетъ не какую нибудь трансцендентную сущность ея, не то слѣдовательно, что Кантъ называлъ „умозрительнымъ характеромъ *), но простыя отношенія между отдѣльными желаніями. Это положеніе, по которому нравственной оцѣнкѣ подвергается не метафизическая сущность, а реальныя отдѣльныя желанія (Einzelwillen) **) опредѣляется общимъ характеромъ Гербартовской психологіи, которая все сводитъ на отношенія отдѣльныхъ представленій, а не на метафизическія понятія различныхъ способностей и сущности духа. Но такъ какъ это положеніе имѣетъ болѣе отрицательный характеръ, чѣмъ положительный, то здѣсь было бы неумѣстно входить въ длинное изложеніе Гербартовской метафизики, тѣмъ болѣе, что это единственный пунктъ, гдѣ его этика отчасти, хотя и слабо касается метафизики. Во всѣхъ прочихъ частяхъ она совершенно независима отъ послѣдней.

II.

Размотрѣвъ общее опредѣленіе нравственно прекраснаго переходимъ теперь ко второй существенной части Гербартовской этики и ставимъ вопросъ: какія же въ *частности* формальныя стороны или отношенія воли намъ безусловно и непроизвольно нравятся. Такихъ Гербартъ признаетъ пять и называетъ ихъ идеями—это идеи внутренней свободы, полноты, благожелательности, права и справедливости.

1) *Идея полноты* (Vollkommenheit) ***). Совершенно очевидно что сильная, энергическая воля невольно привлекаетъ, непосредственно нравится намъ. Тоже самое должно сказать о разнообразіи желаній: вообще говоря, человѣкъ многосторонній, доступный

*) См. гл. I этого отдѣта.

**) *Ziller*, § 4.

***) *Herbart. Allg. pract. Philos.*, стр. 35 sqq. *Lehrbuch* § 91. Мы слѣдуемъ здѣсь порядку изложенія у *Ziller'a*.

разнообразнымъ впечатлѣніямъ, преслѣдующій не одну какую нибудь исключительную цѣль—нравится намъ больше того, которому подобная широта стремленій недоступна. Наконецъ, тотъ человѣкъ, котораго стремленія не противорѣчатъ одно другому, который, такъ сказать, не кидается изъ стороны въ сторону, но имѣетъ опредѣленную систему цѣлей—нравится намъ болѣе того, у котораго стремленія случайны и не объединены. Эти три стороны воли (или желаній) могутъ быть названы ея энергичностью, многосторонностью и связностью или систематичностью (Zusammenwirkung). Онѣ очевидно не указываютъ на содержаніе воли, т. е. на предметы желаній, но только на ихъ отношенія или форму. Поэтому то онѣ и нравятся намъ не изъ личнаго интереса, не какъ пріятное, но безусловно, подобно эстетически прекрасному.

Гербарту не разъ дѣлали возраженія, что слѣдуя его принципамъ, слѣдуетъ одобрять, напр., великія злодѣянія, ибо они показываютъ энергическую волю. Но это возраженіе основано на простомъ недоразумѣніи. Сильная и злая воля можетъ дѣйствительно нравиться намъ, но не какъ злая воля, а какъ сильная; поскольку же она зла, она напротивъ, намъ не нравится, ибо противорѣчитъ, какъ мы увидимъ ниже, прочимъ нравственнымъ идеямъ.

2) *Идея внутренней свободы* *). Пока человѣкъ безраздѣльно увлекается своими желаніями, онъ несвободенъ: не онъ направляетъ свои дѣйствія, но случайности, независимыя отъ него. Иначе, когда воля опредѣляется нравственными идеями: эти идеи нравятся безъ интереса, т. е. человѣкъ сохраняетъ здѣсь силу сужденія, остается внутренно свободнымъ. Внутренняя свобода, эта гармонія между волею и нравственнымъ вкусомъ—непосредственно и безусловно нравится намъ.

И эта идея указываетъ, подобно предъидущей, не на какое нибудь опредѣленное содержаніе воли, но тоже только на ея отношеніе: именно, здѣсь опредѣляется ея отношеніе къ нравственному вкусу; потому и она нравится тоже безъ интереса.

3) *Идея благожелательности.* **) Предъидущія идеи предполагали одну волю, идея благожелательности и двѣ слѣдующія

*) *Allg. pract. Philos.* стр. 31 sqq. *Lehrbuch* § 90.
**) *Pract. Philos.*, стр. 39; *Lehrbuch* § 92.

установляютъ отношенія между нѣсколькими волями. Благожелательность надо строго отличать отъ симпатіи или состраданія. Эти послѣднія никакого положительнаго содержанія не имѣютъ, но только *повторяютъ въ другомъ* то, что возбуждаетъ состраданіе или сочувствіе. Поэтому состраданіе — нравственно безразлично, ни худо, ни хорошо. Другое дѣло благожелательность: человѣкъ при этомъ не повторяетъ въ себѣ состояніе другаго, но становится въ своеобразное, именно благожелательное отношеніе къ нему. Такое отношеніе воли — непосредственно и безусловно нравится намъ. При этомъ было бы ошибочно, говоритъ Гербартъ, оцѣнивать благожелательность смотря по цѣнѣ того, на кого она направлена... Было бы ошибочно спрашивать: заслуживаетъ ли этотъ человѣкъ благожелательности. Если бы онъ заслуживалъ ее, то она перестала бы быть благожелательностью, а была бы простымъ признаніемъ чужихъ заслугъ, т. е. справедливостью, а не благожелательностью.

4) *Идея права* *). Идею права Гербартъ выводитъ совершенно оригинально. Двѣ воли, говоритъ онъ, могутъ обнаружить притязанія на одну и туже вещь. Это ведетъ къ спору. Но споръ есть отношеніе *безусловно* неправящееся, т. е. не потому что онъ иногда влечетъ за собою несчастье и вообще не по своимъ возможнымъ послѣдствіямъ, но просто самъ по себѣ, абсолютно. Споръ не нравится не только спорящимъ, но и тѣмъ, кто его видитъ. Это неудовольствіе возбуждаемое имъ есть именно нравственное, т. е. безусловное, незаинтересованное, формальное и непосредственное. Споръ въ этомъ смыслѣ мы должны строго отличать отъ зложелательства: ибо, вопервыхъ, въ этомъ послѣднемъ только желающій зла активенъ, т. е. это есть отношеніе одностороннее, а споръ — непремѣнно двустороннее, въ немъ всегда есть два спорящихъ, а вовторыхъ, желаніе зла вообще не необходимо связано со споромъ за вещь. Итакъ, это столкновеніе воль, называемое споромъ, абсолютно не нравится; то, что устраняетъ споръ и есть право. Право есть общее правило указывающее предѣлы владѣнія вещами, устраняющее столкновеніе изъ-за нихъ. Правило это установляется соглашеніемъ воль. Исходя изъ такого опредѣленія права, Гербартъ отрицаетъ обще-

*) *Pract. Philos.*, стр. 43; *Lehrbuch* § 93; *Ziller* §§ 13 и 14 (стр. 190 — 227).

принятые въ его время принципы вещнаго права. Вопервыхъ, защищенность, по его мнѣнію, не существенна для него. Право есть только общее соглашеніе относительно пользованія вещами, и оно существуетъ, пока существуетъ это послѣднее, всякое же насильственное принужденіе чуждо этому понятію. Вмѣстѣ съ тѣмъ, изъ даннаго опредѣленія слѣдуетъ также, что вполнѣ ложно было бы искать происхожденія всякаго права въ *вещественныхъ* правахъ, которыя кто нибудь себѣ могъ бы приписать и тѣмъ исключить всѣ другія притязанія. Не то составляетъ сущность *jus occupationis*, что кто нибудь нѣчто захватилъ первымъ, но то, что подобный захватъ признанъ соглашеніемъ людей. Слѣдовательно, вообще не отношеніе человѣка къ вещи образуетъ источникъ права, но отношеніе между опредѣленными лицами, обоюдно признанное, — и это отношеніе имѣетъ силу только для *этихъ* лицъ и только въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно (это отношеніе) было образовано. Такимъ образомъ идея права вполнѣ формальна и отнюдь не опредѣляетъ никакого распредѣленія собственности. (О томъ, какъ Гербартъ устраняетъ различныя затрудненія, порождаемыя подобнымъ опредѣленіемъ права, будетъ сказано ниже).

5) *Идея справедливости* *). Идея справедливости представляетъ въ извѣстномъ смыслѣ верховное нравственное отношеніе, ибо всѣ 5 нравственныхъ идей могутъ быть распредѣлены въ нѣкоторый постепенно усложняющійся рядъ. А именно: двѣ первыя идеи—полноты и внутренней свободы указываютъ только на отношенія долженствующія существовать *въ одной* волѣ, безъ отношенія ея къ другимъ, причемъ идея полноты опредѣляетъ отношенія между силою отдѣльныхъ желаній воли, а идея внутренней свободы нормируетъ отношеніе между волею и нравственною оцѣнкою (или вкусомъ). Такимъ образомъ, тутъ мы имѣемъ дѣло только съ одною волею. Три же остальныя идеи—благожелательности, права и справедливости опредѣляютъ отношенія между *нѣсколькими* волями. Но и въ нихъ мы находимъ извѣстный естественный порядокъ, именно идея благожелательности, хотя и указываетъ на отношенія между двумя волями, но еще не требуетъ ихъ реальнаго *взаимодѣйствія*, потому что опредѣляетъ только *настроеніе* воли А къ волѣ Б. Иначе въ правѣ и справедливости; въ нихъ двѣ воли встрѣчаются уже въ реальномъ вза-

*) *Pract. Philos.*, стр. 51 sqq. и 58 sqq. *Lehrbuch*, § 94.

имодѣйствіи; при этомъ идея права нормируетъ ихъ взаимныя притязанія на какой нибудь внѣшній предметъ, слѣдовательно сами по себѣ эти двѣ воли въ правѣ, хотя дѣйствуютъ другъ на друга, но еще не прямо, а черезъ нѣчто имъ самимъ внѣшнее, именно черезъ предметъ, за который онѣ спорятъ. Только въ послѣдней идеѣ, въ идеѣ справедливости мы находимъ уже прямое взаимодѣйствіе двухъ волей. Именно справедливость Гербартъ опредѣляетъ, какъ сохраненіе одной воли отъ вторженія въ нее другой, или какъ возможное возстановленіе этой прикосновенности, разъ она была нарушена. Справедливость, слѣдовательно, относится не къ какому нибудь раздѣленію вещей (это область идеи права), но къ реальному отношенію самихъ воль.

Идея справедливости подобно идеѣ права есть, по Гербарту, только отрицательная идея, въ отличіе отъ трехъ остальныхъ. Въ этихъ послѣднихъ намъ *положительно* нравятся извѣстныя отношенія (именно сила воли, ея внутренняя свобода, благожелательность къ другимъ). Иначе въ правовыхъ отношеніяхъ: удерживаясь отъ спора, воля не дѣлаетъ чего нибудь активнаго, и потому въ этомъ безразлична для насъ; только нарушая право, вступая въ споръ, она становится для насъ предметомъ неудовольствія. Тоже самое въ идеѣ справедливости. Не нарушая справедливости воля еще не дѣлаетъ ничего хорошаго, и потому для насъ безразлична. Неприкосновенность чужой воли очевидно не сама по себѣ нравится, ибо она есть только отрицательное свойство; но нравственно нѣнравится намъ ея нарушеніе.

Возстановленіе нарушенной справедливости совершается черезъ награду или наказаніе (смотря по характеру нарушившаго неприкосновенность чужой воли дѣянія). Согласно этому, сущность справедливости Гербартъ видитъ именно въ понятіи о наградѣ и наказаніи, и собственно говоря, только ихъ и разсматриваетъ. Спрашивается теперь, что же такое это вторженіе въ чужую волю, или иначе—какія же именно дѣянія влекутъ за собой награду или наказаніе? Три условія опредѣляютъ это. Вопервыхъ, необходимо, чтобы вторженіе одной воли въ сферу другой было не случайнымъ, но намѣреннымъ, чтобы оно имѣло цѣлью причинить другому добро или зло. Дѣйствіе, которое произошло нечаянно, ненамѣренно — ненаказуемо и ненаграждаемо. *) Далѣе, необхо-

*) Ограниченіе этого см. ниже.

димо, чтобы это дѣйствіе на чужую волю было совершено безъ согласія этой послѣдней. Если бы это согласіе было дано, то, конечно, никакого вторженія и быть не могло бы, а слѣдовательно не было бы и нарушенія справедливости. Наконецъ, въ третьихъ, замѣтимъ, что не самое намѣреніе наказуемо или награждаемо, но только дѣяніе, т. е. намѣреніе сопровождаемое успѣхомъ. Одно намѣреніе можетъ быть оцѣниваемо по идеямъ полноты (напр., за свою силу) или по идеѣ благожелательности (напр., какъ доброе настроеніе), но оно не нарушаетъ еще справедливости, ибо не вторгается въ чужую волю.

Итакъ, основной фактъ лежащій въ основѣ идеи справедливости состоитъ въ томъ, что намъ непосредственно ненравится намѣренное и насильственное причиненіе другому зла *или добра*. Это дѣйствіе само по себѣ есть нарушеніе справедливости, и притомъ одинаково и при совершеніи добра и при причиненіи зла, ибо вся суть тутъ въ насильственности. Само настроеніе благодѣтельствующаго можетъ намъ и нравится (по идеѣ благожелательности), намъ можетъ также нравится и благо получающаго, но намъ всегда и безусловно ненравится это нарушеніе чужой воли, эта, такъ сказать, *насильственность* дѣянія.

Если бы неудовольствіе зрителя было силою дѣятельною, оно уничтожало бы само нарушающее дѣяніе въ моментъ его совершенія; оно дѣйствовало бы, какъ всякое сопротивленіе, въ обратномъ направленіи. Но неудовольствіе не есть сила, или вѣрнѣе, оно можетъ дѣйствовать только послѣ возбудившей его причины. Нарушающее дѣяніе. слѣдовательно, несмотря на это неудовольствіе, совершается. Однако, разъ оно совершилось, остается еще возможность обратнаго дѣйствія, воздаянія, которымъ оно, такъ сказать, нейтрализировалось бы. Ненравящееся положительное влечетъ за собой равное ему отрицательное, съ которымъ вмѣстѣ они обращаются въ нуль. *Воздаяніе, слѣдовательно, есть равное количество блага или зла, возвращаемое получателемъ первому дѣятелю. Воздаяніе есть символъ, которымъ выражается неудовольствіе на вторженіе въ чуждую волю.*

Теперь намъ остается сдѣлать только одно пояснительное замѣчаніе. Можно было бы думать, что подобное объясненіе сущности наказанія прямо уполномочиваетъ самого потерпѣвшаго къ мести. Но это не такъ. Возстановленіе справедливости дозволено только какъ нравственный актъ. Нравственное же, какъ

мы видѣли, состоитъ не въ пріятномъ, но томъ, что нравится безъ всякаго личнаго интереса. Поэтому и наказывающій ни въ какомъ случаѣ не долженъ имѣть личнаго интереса. Слѣдовательно, потерпѣвшій, какъ лично заинтересованный, наименѣе способенъ къ справедливому возмездію.

III.

Мы окончили разсмотрѣніе двухъ первыхъ частей Гербартовской этики—дали опредѣленіе нравственнаго вообще и нравственныхъ идей въ частности. Мы видѣли, что нравственное составляютъ тѣ отношенія воли, которыя непосредственно и безусловно нравятся намъ. Мы нашли дальше, что таковыхъ отношеній пять, и назвали ихъ идеями. Наконецъ, мы разсмотрѣли въ частности эти идеи: полноты, внутренней свободы, благожелательности, права и справедливости. Но во всемъ предъидущемъ анализѣ мы принимали для простоты существованіе только двухъ воль, разсматривали отношенія, являющіяся только между ними. Теперь мы должны примѣнить найденныя идеи къ болѣе широкой сферѣ, ко многимъ лицамъ, иначе говоря къ обществу. Такимъ образомъ, изъ пяти идей возникаетъ пять различныхъ системъ общественныхъ отношеній. А именно, идея справедливости опредѣляетъ систему воздаяній, идея права — правовую систему, идея благожелательности—управленіе, идея полноты—культуру и, наконецъ, идея внутренной свободы ту систему отношеніи, которую мы назовемъ одухотвореннымъ обществомъ. Замѣтимъ притомъ, что ни одну изъ этихъ системъ мы не должны смѣшивать съ государствомъ. Государство есть система охраняемая *внѣшней* силой; эти же части Гербартовской этики даютъ только идеалы, внѣ реальныхъ условій ихъ приложенія.

Такимъ образомъ, мы переходимъ теперь къ разсмотрѣнію пяти указанныхъ общественныхъ отношеній или системъ. Это изложеніе удобнѣе вести въ иномъ, чѣмъ прежній порядкѣ, а именно, начать съ идеи права, перейти затѣмъ къ системамъ воздаянія, управленія и культуры, и закончить ученіемъ объ одухотворенномъ обществѣ.

1) *Правовая общественная система* *) возникаетъ изъ идеи

*) *Pract. Philos.*, стр. 76 sqq. *Ziller*, ibid. стр. 278 — 310.

права. Право, какъ мы уже видѣли, есть общее соглашеніе для избѣжанія спора за вещи, соглашеніе, разсматриваемое какъ общее правило. Область права Гербартъ ограничиваетъ вещнымъ правомъ, вопросы же уголовнаго права относитъ къ системѣ воздаяній, имѣющей совершенно иное основаніе. Именно, въ основѣ права (вещнаго) лежитъ тотъ фактъ, что споръ между лицами абсолютно ненравится, въ основаніи же системы воздаяній лежитъ справедливость, т. е. желаніе устранить насильственное вторженіе въ самую чужую волю.

Въ системѣ общественныхъ отношеній, опредѣляемой (вещными) правомъ, должны существовать общіе мѣры, устраняющія споры за вещи. Такія мѣры могутъ или предъотвращать споръ, или служить для его разрѣшенія, разъ уже онъ возникъ.

Къ мѣрамъ заранѣе устраняющимъ самую возможность права принадлежатъ два института: собственность вообще и jus occupationis. *Собственность* есть право, предоставленное извѣстному лицу, пользоваться нѣкоторою вещью *всячески*, какъ онъ пожелаетъ. Какія бы свойства или части не обнаружились впослѣдствіи въ этой вещи, пользованіе ими одинаково будетъ принадлежать владѣльцу.

Нравственныя основанія, почему собственность явилась, состоитъ въ невозможности заранѣе опредѣлить и распредѣлить между людьми пользованіе различными *свойствами* вещей. Если-бы вещи не были уступаемы извѣстнымъ лицамъ для безусловнаго пользованія ихъ свойствами (т. е. въ полную собственность), то открытіе новыхъ сторонъ въ этихъ вещахъ постоянно влекло бы за собою безконечныя притязанія и споры. Право собственности разъ навсегда и радикально устраняетъ это.

Что касается до *jus occupationis* (права завладѣнія вещью никому еще не принадлежащей), то, какъ было уже сказано выше, не самый фактъ завладѣнія составляетъ его сущность, но то, что люди заранѣе *рѣшаютъ уступить* первому завладѣвшему вещью право владѣнія ею, и это право только до тѣхъ поръ и существуетъ, пока сохраняется это рѣшеніе.

Такъ какъ право вообще возникаетъ лишь ради устраненія спора, то и сущность права собственности состоитъ во взаимной *уступкѣ* вещей. Но при этомъ очевидно возникаетъ вопросъ, какимъ же образомъ возможно *защищать* свое право на вещь противъ другаго лица, когда самое право возникло только ради

устраненія спора. Не должно-ли, спрашивается, вести такое пониманіе собственности къ тому, что человѣкъ ради устраненія спора долженъ будетъ уступить *все* другимъ, и не разрушитъ-ли это на дѣлѣ всякое право? Этотъ вопросъ дѣйствительно заслуживаетъ вниманія, ибо если бы намъ удалось устранить приведенное возраженіе, то результатъ окажется весьма важнымъ: вещное право, которое до сихъ поръ всегда основывали на эгоизмѣ личности, будетъ выведено изъ нравственныхъ понятій уступки и устраненія спора, и получитъ, такимъ образомъ, новый и высокій смыслъ.

Указанное возраженіе можетъ быть выражено слѣдующимъ образомъ. Съ одной стороны, право возникаетъ изъ желанія устранить споръ, а съ другой—если существуетъ собственность, то владѣтель долженъ имѣтъ право сохранять принадлежащую ему вещь, *несмотря* на притязанія какого-нибудь третьяго лица, т. е. несмотря на споръ. Гербартъ старается разрѣшить это противорѣчіе слѣдующимъ образомъ. Право, говоритъ онъ, дѣйствительно вытекаетъ изъ уступки, но не изъ простой уступки, а изъ уступки, мыслимой какъ правило. Мы должны мыслить моментъ, когда лице *A* дѣйствительно уступаетъ другимъ все и беретъ только то, на что никто не заявилъ притязаній. Но разъ на извѣстную вещь не было заявлено притязаній, и она взята лицомъ *A*, то она уже принадлежитъ ему, уступлена ему. Если теперь лицо *B*, прежде уступившее эту вещь, заявитъ на нее притязаніе, то лицо *A* имѣетъ право не уступить, хотя бы тутъ и возникъ споръ, ибо *не оно* есть причина спора, а лицо *B*, первоначально уступившее, а потомъ измѣнившее свое рѣшеніе. Этотъ актъ лица *B* нарушаетъ общее право, поскольку уступка лицу *A* должна мыслиться не какъ реальный фактъ, но какъ общее правило. Такимъ образомъ, право на вещь *противъ* нѣкотораго третьяго лица (вещное право) имѣетъ въ сущности такой смыслъ: право противъ такого лица, которое хотя уступило раньше, но *неопредѣленно*, такъ что въ кругѣ его уступокъ находилась и данная вещь, не будучи однако прямо названа. Такое пониманіе съ необходимостью вытекаетъ изъ Гербартовскаго опредѣленія права, ибо съ одной стороны, если бы не было никакой предварительной уступки, то не было бы и никакого права (ибо право, какъ сказано выше, возникаетъ не изъ отношенія извѣстнаго лица къ извѣстной вещи, но изъ соглашенія лицъ,

соглашенія ради устраненія спора). Съ другой стороны, если бы предварительное соглашеніе или уступка была вполнѣ опредѣленна, то, конечно, тоже никакое новое притязаніе не было бы возможно.

Но кромѣ этой общей, взаимной и неопредѣленной уступки въ правовой сферѣ есть еще иная, положительная сторона. Именно, хотя идея права (устраненіе спора) требуетъ, чтобы человѣкъ уступалъ вещи другимъ совершенно *неопредѣленно*, т. е. безъ обозначенія, кому именно или какимъ опредѣленнымъ лицамъ онъ ихъ уступаетъ (ибо въ такомъ случаѣ опять явился бы мотивъ для спора), однако въ гражданскомъ обществѣ лицо можетъ и должно еще *примыкать* къ совершенному уже между членами общества и опредѣленному раздѣлу. Подобное примыканіе (das Beitreten) есть, говоритъ Гербартъ, такое рѣшеніе лица относительно нѣкоторой вещи, которымъ оно *отдаетъ ее тому же, кому эту вещь уже отдали другіе*. Совершенно очевидно, что такой актъ, хотя вноситъ нѣкоторый положительный и связывающій элементъ въ общество, не заключаетъ въ себѣ, однако, ничего возбуждающаго споръ. Этимъ Гербартъ старается пополнить недостатокъ обыкновеннаго опредѣленія гражданскаго или праваго общества, и дѣйствительно, подобное пониманіе вещнаго права имѣетъ особыя преимущества. До сихъ поръ вещное право, говоритъ объ этомъ Циллеръ, только раздѣляло отдѣльныхъ лицъ и заключало каждаго въ его кругъ собственности. Теперь черезъ Гербартовское опредѣленіе является нѣкоторое общее рѣшеніе, которымъ проникаются всѣ члены общества, и которое составляетъ связь между ними. Такимъ образомъ, очевидно, возникаетъ истинное правовое *общество*, т. е. связь отдѣльнаго члена съ цѣлымъ. (Что касается до мѣръ разрѣшенія спора, разъ уже онъ возникъ, то мнѣнія Гербарта по этому вопросу не представляютъ особаго интереса).

2) *Система воздаяній* (Lohnsystem) *). Идея справедливости, приложенная къ обществу, даетъ систему воздаяній. Идея эта, какъ мы видѣли, состоитъ въ томъ, что всякое насильственное вторженіе въ чужую волю не нравится, причемъ оно влечетъ за собою нейтрализующее прежнее дѣйствіе противодѣйствіе, въ видѣ награды или наказанія.

*) *Pract. Philos.*, стр. 81 sqq. *Ziller*, ibid. стр. 310 — 335.

Что касается до наградъ, то онѣ не возбуждаютъ никакихъ особенныхъ недоумѣній. Другое дѣло наказанія. Разъ человѣкъ причинилъ умышленно другому зло—онъ, конечно, долженъ претерпѣть наказаніе — этого требуетъ справедливость. Но какимъ мотивомъ долженъ руководиться наказывающій — это еще вопросъ. Наказывать — ради наказанія, очевидно, прямо противорѣчило бы идеѣ благожелательности. Злодѣяніе ненаказанное намъ правда нравственно не нравится, но нанести виновнику зло, только чтобы уничтожить наше нравственное негодованіе, мы всетаки не можемъ. Мы должны найти другіе мотивы для наказанія. Такіе мотивы должны доставить три прочія нравственныя идеи, а именно идеи благожелательности, права и полноты. Мы можемъ поэтому наказывать, чтобы устрашить другихъ и тѣмъ обезпечить общество на будущее время отъ злодѣйствъ, или наказывающій долженъ имѣть цѣлью исправить преступника, или наконецъ какія нибудь подобныя этому цѣли. Такимъ образомъ Гербартъ строго различаетъ возможность быть наказываемымъ и условія возможности наказывать. Возможность быть наказываемымъ является—разъ нарушена справедливость, но для возможности наказывать нужны еще какіе нибудь дополнительные нравственные мотивы.

Идея справедливости находится въ своеобразномъ отношеніи къ идеѣ права. Право, какъ мы видѣли, возникаетъ въ моментъ уступки извѣстной вещи съ одной стороны и принятія этой уступки съ другой. Уступка есть дѣйствіе съ цѣлью, чтобы другой взялъ извѣстную вещь. Это дѣйствіе, однако, заслуживаетъ по идеѣ справедливости, награды, и именно въ видѣ равной уступки съ противуположной стороны. Это отношеніе распространенное на все общество ведетъ къ признанію, что справедливымъ распредѣленіемъ собственности было бы равное. Такое раздѣленіе нисколько не противорѣчитъ, вообще говоря, идеѣ права, ибо эта идея ничего не говоритъ о томъ, какъ должна быть раздѣлена собственность: сохраненіе права одинаково возможно во всѣхъ распредѣленіяхъ, если только они вообще признаются членами общества.

Но съ другой стороны, равное распредѣленіе собственности можетъ оказаться впослѣдствіе противорѣчащимъ другимъ нравственнымъ идеямъ, и тогда окончательный результатъ можетъ быть полученъ только по соображеніи всѣхъ обстоятельствъ.

3) *Идея управленія* *). „Благожелательность, душа системы управленія, ищетъ общаго блага, т. е. наибольше возможной суммы удовлетвореній для всѣхъ“. Притомъ благожелательность не обращаетъ вниманія на заслуги; это дѣло справедливости. Она не заботится также и о равенствѣ, ни вообще о раздѣленіи благъ, но только объ увеличеніи общей суммы ихъ. Что идея благожелательности должна развиться именно въ систему управленія, это очевидно: такъ какъ желанія вообще относятся къ будущему, то ихъ наилучшее осуществленіе въ цѣломъ обществѣ требуетъ цѣлой системы отношеній, предъусматривающей и наилучше направляющей общество къ достиженію этихъ цѣлей; съ другой стороны, система проникнутая общимъ благомъ и безусловно заинтересованная въ каждомъ шагѣ приближающемъ къ этому будущему благу, очевидно, не можетъ быть чуждой понятію *управленія*.

Но здѣсь возникаетъ одно важное недоумѣніе. Если управленіе должно руководиться только благожелательностью, а эта послѣдняя не обращаетъ никакого вниманія на справедливое распредѣленіе благъ (ибо для него послѣднее основаніе есть *всякое* чужое желаніе), то спрашивается не произойдетъ ли столкновенія между системами управленія и справедливости. Система управленія распредѣляетъ блага по желаніямъ членовъ общества и по ихъ потребностямъ, которыя очевидно могутъ быть весьма неравны, система же справедливости или воздаянія (вмѣстѣ съ идеею права) стремится, какъ мы видѣли, къ равному раздѣленію. Это столкновеніе однако, говоритъ Гербартъ, предполагаетъ даннымъ нѣкоторое условіе, которое не необходимо, но напротивъ, вполнѣ неосновательно. Предположеніе это таково: тѣ, на которыхъ падаетъ тягость неравенства, всегда считаютъ свои лишенія, даже если они необходимы для общаго блага, за несчастіе. Въ этомъ случаѣ, но и только въ этомъ, подобное неравное раздѣленіе благъ, причиняя намѣренно извѣстнымъ лицамъ зло — нарушаетъ справедливость, и есть нѣчто безнравственное. Но если, какъ то и должно быть въ обществѣ, всѣ проникнуты взаимною благожелательностью и считаютъ общее благо за нѣчто высшее, чѣмъ частное и личное удовлетвореніе, въ по-

*) *Pract. Philos.*, стр. 88 sqq. *Zöller*, ibid. стр. 335.

добномъ случаѣ непремѣнное осуществленіе идеи равенства была бы не только излишнимъ, но и несогласнымъ съ прочими нравственнымн идеями.

Должно, однако признать, что тамъ, гдѣ рѣчь идетъ только о неполномъ, постепенномъ осуществленіи идей, и при недостаткѣ взаимной благожелательности, справедливое равенство должно предшествовать правиламъ лучшаго управленія, подобно тому какъ соблюденія права должно предшествовать осуществленію справедливаго равенства.

4) *Система культуры* *). Послѣ тѣхъ возвышенныхъ требованій, которая поставила въ системѣ управленія идея благожелательности, искать чего нибудь еще болѣе высокаго въ остальныхъ идеяхъ—невозможно. Идея полноты представляетъ сравнительно даже мало новаго, ибо соотвѣтственная ей система культуры можетъ быть осуществляема и по требованію идеи благожелательности, именно ради развитія разнообразныхъ силъ общества и вытекающаго изъ этого удовлетворенія. Но идея полноты даетъ новый мотивъ для осуществленія этой системы, именно стремленіе къ полнотѣ развитія.

При этомъ возникаетъ вопросъ, какимъ образомъ достигать этой полноты развитія, многосторонностію ли общества или многосторонностью индивидуумовъ. Въ первомъ случаѣ, мы будемъ имѣть большое раздѣленіе работы, хотя каждый индивидуумъ станетъ исполнять лишь простое дѣло, во второмъ—индивидуумы будутъ мало различаться между собою, будучи всѣ довольно разносторонни. Гербартъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ простою ссылкою на различіе индивидуальныхъ способностей, ведущее къ раздѣленію работы и слѣдовательно къ разнообразію общества и сравнительной простотѣ индивидуумовъ.

Однако философъ, несмотря на то, что его Allg. pract. Phil. вышла еще въ 1808 г., понималъ уже, что крайне раздѣленіе работы поведетъ непремѣнно къ тому, что большая часть людей, будучи занята безсмысленными въ своей отдѣльности частями общей работы, потеряетъ сознаніе цѣлаго. Поэтому онъ предусмотрительно прибавляетъ: „Каждый членъ культурной системы — на этомъ мы настаиваемъ—долженъ, помимо своей спеціальности, обладать достаточно многостороннею впечатлитель-

*) *Pract. Philos.*, стр. 94 sqq. *Ziller*, стр. 370.

ностью, которая давала бы ему возможность усвоить хорошія стороны всякаго чужаго дѣла, если уже не всю систему въ ея цѣломъ".

5) *Одухотворенное общество* *). „Когда индивидуумы проникнуты однимъ духомъ, котораго никто не стремится захватить въ личную собственность, но которому также никто и не чуждъ, этотъ духъ можетъ быть разсматриваемъ какъ душа общества, живущая во всѣхъ, въ цѣломъ".

Въ такомъ одухотворенномъ обществѣ господствуетъ полная свобода въ томъ смыслѣ, что предписанія общественнаго права, справедливости и управленія (основаннаго на доброжелательности) безусловно совпадаютъ съ желаніями отдѣльныхъ лицъ. Отношеніе личныхъ желаній къ общественнымъ системамъ въ такомъ случаѣ вполнѣ подобно тому отношенію, которое должно существовать въ отдѣльномъ лицѣ между его желаніями и нравственною оцѣнкою, т. е. то отношеніе, которое мы назвали внутренной свободой. Одухотворенное общество именно и представляетъ осуществленіе этой идеи.

Заканчивая разсмотрѣніе нравственныхъ идей индивидуальныхъ и общественныхъ Гербартъ говоритъ: хотя многообразно и какъ бы въ разномъ освѣщеніи, но оставаясь всегда само себѣ равнымъ, является въ цѣломъ обществѣ и частяхъ его *нравственное достоинство*, присущее одухотворенному обществу. Достоинство есть возвышенная чистота, когда она вмѣстѣ съ тѣмъ права, справедлива, прекрасна и сильна; чисто же само по себѣ то, что вполнѣ соотвѣтствуетъ своему понятію. Если поэтому чистота соотвѣтствуетъ внутренней свободѣ, основной идеѣ одухотвореннаго общества, если, далѣе, правовое общество должно быть характеризовано какъ правое, система воздаянія — какъ справедливая, управленіе основанное на благожелательствѣ—какъ прекрасное, а система культуры — какъ сила, то *достоинство* будетъ наиболѣе соотвѣтствующимъ именемъ для цѣлаго и окончательнаго совершенства, въ которомъ соединяются всѣ нравственныя идеи подъ главенствомъ внутренней свободы.

---

*) *Pract. Philos.*, стр. 99 sqq. *Ziller*, стр. 390.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Фихте

(1762—1814).

Въ исторіи философіи мы встрѣчаемъ два рода теченій, которыя можно назвать вертикальными и горизонтальными, и два рода соотвѣтственныхъ имъ мыслителей, которыхъ типами могутъ служить Аристотель и Платонъ. Перваго рода философы разъ на всегда и обыкновенно еще въ началѣ своей дѣятельности выбираютъ какой-нибудь метафизическій принципъ, и крѣпко держатся за него всю жизнь; ихъ главное стремленіе направлено не на углубленіе этого основнаго принципа, но на его распространеніе на всѣ явленія міра, такъ сказать, на доказательство *всеобщности* его приложенія. Поэтому эти системы обращаются обыкновенно въ философскія энциклопедіи, захватываютъ всѣ науки, сообщаютъ имъ единство и цѣльность, и потому оставляютъ даже въ опытныхъ знаніяхъ глубокіе и важные слѣды. Въ девятнадцатомъ вѣкѣ мы имѣемъ двухъ великихъ философовъ такого рода, это—Гегель и Спенсеръ.

Совершенно иной видъ находимъ мы въ системѣ Фихте, представителя втораго типа. Широта этой системы, т. е. разнообразіе ея приложеній, крайне не велико; собственно говоря, такихъ приложеній въ ней только одно, именно область нравственности; эстетика же, философія природы и даже логика остались внѣ ея вліянія. За то, подобно Платону, Фихте представляетъ намъ примѣръ необычайнаго и постепеннаго *углубленія* въ основномъ принципѣ метафизики. Его главная забота есть не всеобщность приложеній этого принципа, а его внутренняя *необходимость*. Изслѣдованіе этой необходимости увлекаетъ фи-

лософа все дальше въ глубь отъ исходной точки, заставляетъ мѣнять метафизическіе принципы и обращаетъ эту системы въ исторію внутренняго развитія самого мыслителя. Это—вертикальное теченіе философіи, направленное въ глубины Божества и на высоты нравственности.

Разсматривая съ этой точки зрѣнія систему Фихте, мы изложимъ *два* послѣдовательные и главные фазиса въ развитіи (углубленіи) его метафизики и этики, какъ они отразились по преимуществу въ трехъ соотвѣтственныхъ сочиненіяхъ его, а именно *Основахъ теоріи познанія* (Grundlage der Wissenschaftslehre (1794 года), *Назначеніи человѣка* (1800 года) и *Завѣтѣ о блаженной жизни* (1806 г.). *) Но прежде, чѣмъ мы перейдемъ къ этому изслѣдованію, намъ необходимо понять, какое направленіе принялъ послѣ—Кантовскій идеализмъ, и въ чемъ состоитъ его основная ошибка. Это вступительное разсужденіе послужитъ намъ общимъ веденіемъ къ изученію весьма трудныхъ для отчетливаго пониманія системъ Фихте, Шиллинга и Гегеля.

I. Идеализмъ Фихте и общая характеристика нѣмецкаго идеализма вообще.

Основная мысль послѣ—Кантовскаго идеализма такова: *объективныя вещи суть лишь продукты мышленія*:

Изслѣдуя функціи познанія, Кантъ пришелъ къ убѣжденію, что такъ называемый опытъ или опытное познаніе не есть нѣчто данное извнѣ готовымъ, но представляетъ продуктъ весьма сложной *мыслительной* дѣятельности, придающей *извнѣ данному матеріалу* познанія опредѣленныя формы (и именно, располагающая этотъ матеріалъ въ пространствѣ и времени, связывающая его въ отношенія причинъ и слѣдствій, возможнаго и необходимаго, многаго и единаго и т. д.) **). Но что такое этотъ „извнѣ данный матеріалъ“? Изслѣдуя ближе это понятіе, мы находимъ, что оно заключаетъ въ себѣ два признака: вопервыхъ, извнѣ—дан-

*) О значеніи посмертныхъ сочиненій Фихте, и въ частности *Thatsachen des Bewusstseins* мы говорить здѣсь не будемъ.

**) См. выше гл. I (§ 2).

ность, т. е. непосредственное признаніе, что наши ощущенія суть воздѣйствія на насъ реальныхъ объективныхъ вещей; вовторыхъ же, качественное разнообразіе этого матеріала или ощущеній. Что касается до этого втораго признака, то самъ по себѣ онъ не составляетъ еще достаточнаго доказательства дѣйствительной реальности воздѣйствующихъ на насъ вещей: въ самомъ нашемъ духѣ мы находимъ чрезвычайно разнообразныя и качественно несходныя чувства, желанія и мысли, которымъ однако отнюдь не приписываемъ объективной дѣйствительности, но признаемъ за наши же субъективныя порожденія. Такимъ образомъ, единственное основаніе, почему мы признаемъ, что и внѣ насъ существуютъ „вещи сами по себѣ“, есть только *непосредственно очевидное сознаніе*, заставляющее насъ предполагать такое объективное бытіе.

Правда, такое непосредственное сознаніе объективности само по себѣ совершенно и достаточно: въ концѣ концовъ и всякое знаніе основано на такомъ же или подобномъ непосредственномъ и самоочевидномъ утвержденіи. Но вопросъ состоитъ здѣсь именно въ томъ, дѣйствительно ли это сознаніе объективности извѣстныхъ нашихъ представленій непосредственно, или, можетъ быть, оно само есть *продуктъ* мышленія и изъ законовъ этого послѣдняго объяснимо.

Именно такую задачу и ставитъ себѣ Фихте, и разрѣшаетъ ее въ утвердительномъ смыслѣ, т. е., что изъ самого мышленія (или самосознанія) дѣйствительно выводимо (не самое реальное бытіе, конечно, но) сознаніе о бытіи внѣшнихъ вещей, иначе говоря, что самосознаніе само по себѣ и внутренно развиваясь необходимо *само* порождаетъ въ себѣ мысль о бытіи объективныхъ сущностей.

Здѣсь было бы неумѣстно подробно объяснять, какимъ образомъ Фихте пришелъ къ такому выводу, тѣмъ болѣе, что эта въ высшей степени сложная дедукція представляетъ, можно сказать, наиболѣе запутанную (и при томъ безъ надобности) теорію изъ всѣхъ, какія только даетъ намъ исторія философіи. Но основной нервъ Фихтевскаго разсужденія очень простъ и мы можемъ указать его здѣсь. Это разсужденіе состоитъ изъ двухъ главныхъ частей, а именно, вопервыхъ, доказывается, что предположивъ самосознаніе, т. е. сознаніе Я о самомъ себѣ, мы изъ одного этого принципа *можемъ* объяснить происхожденіе сознанія о бы-

тіи внѣшнихъ вещей, т. е. разъ такое самосознаніе дано, оно необходимо и само по себѣ придетъ къ ошибочному отнесенію иныхъ изъ своихъ же состояній во внѣшній міръ, т. е. необходимо создастъ призракъ „вещей самихъ по себѣ“. Итакъ, эта часть доказательства имѣетъ условный характеръ: *если* мы возьмемъ самосознаніе за основной принципъ, *то*, мы будемъ въ состояніи объяснить изъ него и реальное бытіе (или точнѣе необходимость предположенія о немъ); вторая же часть старается показать, что никакого другого принципа, кромѣ самосознанія, мы принять въ основу всего нашего знанія и не можемъ *).

Разсмотримъ прежде всего первую (условную) часть разсужденія. Требуется именно показать, какимъ образомъ самосознаніе можетъ приходить къ ложному отнесенію своей же собственной дѣятельности во внѣшній міръ. Но возможность и даже необходимость эта совершенно понятна. Въ *самосознаніи* дано, вопервыхъ, сознающее Я, вовторыхъ, сознаваемое Я. Сознающее находитъ сознаваемое уже даннымъ, готовымъ, пассивнымъ; само же оно является дѣятельнымъ и происходящимъ. Если, слѣдовательно, мы предположимъ, что сознаваемое Я породило въ себѣ (раньше самосознанія) какія-нибудь состоянія или мысли, то сознающее Я найдетъ эти состоянія уже готовыми и данными, отличными отъ его собственной дѣятельности, т. е. чужими, какъ бы извнѣ данными, порожденными чѣмъ-то инымъ, чѣмъ само Я (неизвѣстными объективными вещами). Иначе говоря, просыпаясь отъ безсознательнаго состоянія, и находя въ себѣ самимъ же собою въ этомъ состояніи порожденныя ощущенія, Я относитъ ихъ (не понимая ихъ происхожденія) къ воздѣйствію на себя какой-то внѣшней природы, т. е. ложно (хотя и необходимо) *объективируетъ* эти свои же состоянія въ образы „вещей самихъ по себѣ“ **). Эту предварительную, еще чуждую самосознанія дѣя-

---

*) Эту вторую часть дедукціи мы находимъ въ *Erste Einleitung in d. W.-L* (J. G. Fichte's sammtl. Werke, I Abth. 1 Bd.), которая составляетъ въ этомъ смыслѣ *безусловно* необходимое дополненіе къ *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*.

**) Читателю, знакомому съ основами „теоріи познанія“ (Wissenschaftslehre) Фихте, можетъ показаться, что у самого философа эта дедукція имѣетъ другой смыслъ. Однако ближе изслѣдуя ходъ Фихтевскаго разсужденія, и выдѣляя изъ него многочисленныя, чисто логическія ошибки, онъ, вѣроятно, убѣдится, что дѣйствительную основу этого

тельность Я, Фихте называетъ „независимой (отъ законовъ самосознанія) *) дѣятельностью“ и опредѣляетъ ее какъ „творческое воображеніе“ или способность создавать представленія.

Таково разрѣшеніе первой задачи: самосознаніе находитъ въ себѣ уже готовый рядъ представленій или состояній, которыя еще безсознательно произведены „творческимъ воображеніемъ“; находя ихъ уже данными, независимыми отъ самосознанія, это послѣднее естественно принимаетъ ихъ за воздѣйствіе на себя внѣшнихъ вещей. Вторая изъ поставленныхъ задачъ тоже, въ существѣ дѣла, весьма проста. Доказавъ, что изъ одного самосознанія (Я) *возможно* объяснить все наше знаніе, мы еще обязаны показать,

---

разсужденія состагляетъ именно приведенная въ текстѣ мысль. Выдѣлить же изъ этого разсужденія очевидныя ошибки совершенно необходимо, хотя онѣ и касаются по временамъ въ высшей степени важныхъ положеній. Такъ напр., дедукція синтеза между „независимой дѣятельностью“ и такъ наз. у Фихте „Wechsel—Thun, und Leiden“, составляющая, можетъ быть, важнѣйшую часть „Теоріи познанія“ (Wissenschaftslehre), т. е. значитъ Synthesis E, есть одно сплошное *недоразумѣніе.* Выведя, именно, категоріи взаимодѣйствія (Синтезъ В), причинности (Синтезъ С) и субстанціи (Синтезъ Д), Фихте переходитъ къ синтезу противорѣчащихъ понятій субстанціальности Я и его причинной зависимости отъ не-Я. Поэтомъ оказывается, что страданіе Я обусловлено дѣятельностью не-Я, но и обратно, дѣятельность не-Я возможна лишь подъ условіемъ страданія Я, что, слѣдовательно, это—взаимно обусловливающія другъ друга дѣятельности, и ни одна изъ нихъ не можетъ предшествовать другой (принципъ Wechsel—Thun, und Leiden). Это ведетъ, далѣе, къ предположенію Unabhangige Thätigkeit, которая, слѣдовательно, *по самому опредѣленію* стоитъ внѣ принципа взаимодѣйствія (Wechselbestimmung). До сихъ поръ все понятно. Но вотъ Фихте поднимаетъ вопросъ объ отношеніи Unabhängige Thatigkeit и Wechsel—Thun, und Leiden, и прямо противорѣча своему же опредѣленію независимой дѣятельности, подчиняетъ это новое противорѣчіе тому же принципу взаимоопредѣленій, отъ котораго онъ призналъ независимую дѣятельность свободной! Только черезъ такое противорѣчіе своему же опредѣленію Unabhängige Thätigkeit онъ получаетъ весь слѣдующій „безъ нужды растянутый и запутанный“ (по выраженію Zeller'a) синтезъ Е (*Grundlage d. gesammt W.-L.,* Zw. Aufl. 1802, стр. 82 — 199), съ его категоріями догматическаго идеализма, формами независимой дѣятельности (Uebertragen и Entaussern), качественнымъ и количественнымъ идеализмомъ и реализмомъ, посредственнымъ положеніемъ (das mittelbare Setzen) и прочимъ аппаратомъ этой чудовищной софистики.

*) Т. е. тк. наз. Wechsel—Thun, und Leiden.

что никакой другой принципъ не имѣетъ такихъ преимуществъ, и что, слѣдовательно, *должно* принять исходнымъ пунктомъ философіи именно самосознаніе.

Задача философіи состоитъ въ объединеніи всего знанія на основаніи какого-нибудь *одного* принципа. Такихъ радикально различныхъ принциповъ существуетъ, однако, лишь два, именно мысль (которой исходная точка—самосознаніе) и реальныя вещи. Соотвѣтственно этому, существуютъ только двѣ вполнѣ послѣдовательныя философіи: чистый матеріализмъ и чистый идеализмъ. Матеріализмъ объясняетъ все изъ природы „вещей самихъ по себѣ", идеализмъ строитъ все познаніе изъ развивающагося самосознанія (интеллигенціи). Средней дороги здѣсь (по мнѣнію Фихте) нѣтъ, ибо это прямо противуположныя и потому не примѣримыя воззрѣнія. *)

Строго говоря, оба эти воззрѣнія одинаково послѣдовательны. Но они имѣютъ различныя степени приложимости, что и заставляетъ насъ окончательно избрать принципомъ самосознаніе, т. е. идеализмъ. Мы видѣли уже, что идеализмъ въ состояніи объяснить, откуда являются вещи сами по себѣ (именно, какъ необходимый призракъ Я), но обратно, матеріализмъ не въ состояніи объяснить, что такое самосознаніе, ибо оно есть нѣчто безусловно своеобразное, первичное, не изъ какихъ механическихъ отношеній отнюдь не объяснимое. Поэтому всякій матеріализмъ именно въ этомъ пунктѣ всегда и необходимо терпѣлъ крушеніе.

Итакъ, соединяя оба разсужденія вмѣстѣ, мы получаемъ теперь основное ученіе Фихте: вещи „сами по себѣ" суть лишь необходимыя фикціи познающаго Я, единственный же источникъ познанія есть самосознаніе въ его развитіи. На этомъ, однако, нѣмецкій идеализмъ не остановился, и необходимость его дальнѣйшаго видоизмѣненія совершенно очевидна. Именно, сущность всего этого направленія состояла въ стремленіи сводить все *данное*, готовое, законченное къ ступенямъ *движущейся* или развивающейся мысли, разсматривать реальныя *вещи*, какъ *продукты* безсознательнаго разума, превратить внѣшнюю *инертность* бытія во внутреннюю *свободу* мышленія. Свобода, какъ законъ всего міра, вотъ разгадка всего идеализма. **) Поэтому Кантъ превра-

*) *Erst. Einleitung in d. W.-L* (S. W. I, 1. стр. 429 sqq).

**) Объ этомъ см. особ. гл. 5 этого отдѣла.

щаетъ инертность внѣшнихъ вещей въ продуктъ разумнаго опыта, Фихте разлагаетъ инертное бытіе самихъ мыслительныхъ формъ (кантовскія категоріи) въ рядъ продуктовъ развивающагося самосознанія, наконецъ Гегель *) самый субъектъ самосознанія, который Фихте считалъ еще абсолютнымъ даннымъ **), превращаетъ въ рядъ логически развивающихся понятій, никакому уже субъекту (этой послѣдней опорѣ инертнаго бытія) непринадлежащихъ. Такимъ образомъ, идеализмъ окончательно слагаетъ съ духа или, вѣрнѣе, мысли бремя реальности и превращаетъ весь міръ въ свободный процессъ саморазвивающагося разума. Свобода—это первое и послѣднее слово идеализма.

Теперь изъ нравственной дремоты
Освобожденный духъ воскресъ,
И вы ввели раба заботы
На лоно счастія небесъ.
Теперь онъ свергъ съ себя ярмо животной злости,
Мракъ человѣчностью разсѣявъ на челѣ,
И думы, выспренніе гости,
Въ его блеснули головѣ.
Теперь къ звѣздамъ направивъ очи,
Подъемлетъ царственный онъ ликъ;
Ужъ въ даль міровъ, къ свѣтиламъ ночи,
Ужъ къ солнцамъ взоръ его проникъ,

и всюду онъ находитъ только свой же или божественный разумъ.

Такова сущность послѣ—Кантовскаго идеализма. Намъ слѣдуетъ теперь отдать себѣ отчетъ въ его достоинствѣ, какъ философской теоріи. Мы имѣемъ здѣсь въ виду указать не на его частные недостатки (о которыхъ еще много будетъ говорить въ слѣдующихъ главахъ), но на одну *коренную* ошибку, сдѣлавшую изъ теорій Фихте и Гегеля незабвенный урокъ философіи, уничтожившую *на время* весь авторитетъ ея, скажемъ прямо, обратившую философію въ посмѣшище. Читатель понимаетъ, что мы хотимъ здѣсь указать на тѣ насильственныя, противунаучныя и самонадѣянныя дедукціи всей природы изъ человѣческаго разума, которымъ общее названіе стала *натуръ-философія*. Извѣстно, до какой вакханаліи дошло это направленіе, какъ оно стало

*) См. гл. 4.
**) По крайней мѣрѣ въ началѣ своей философской дѣятельности.

притчей во языцѣхъ; какъ Гегель на основаніи мнимой логики отрицалъ *возможность* существованія малыхъ планетъ (астероидовъ), когда тѣ уже были открыты; какъ Шеллингъ объяснялъ свѣтовыя явленія изъ взаимодѣйствія эфира съ кислородомъ (sic), а воздухъ признавалъ за продуктъ „противуположныхъ электрическихъ матерій"; къ какой чудовищной софистикѣ прибѣгалъ Фихте въ своихъ насильственныхъ дедукціяхъ. Все это слишкомъ извѣстно, чтобы требовать повторенія. Но общая причина, почему идеализмъ потерпѣлъ такое почти неслыханное въ исторіи философіи крушеніе, еще весьма мало знакома и, кажется, только въ русской философіи была правильно указываема. *) Причина эта можетъ быть выражена такъ: *идеализмъ, непрерывно толкуя о свободѣ мысли, въ дѣйствительности и по самому своему принципу не допускалъ этой свободы, и потому необходимо разошелся съ дѣйствительной наукой.*

Коренная ошибка всякаго идеализма состоитъ въ томъ, что выбравъ разумъ за космологическій элементъ, онъ необходимо долженъ былъ принять иныя изъ положеній этого послѣдняго не только за безусловно истинныя (это еще допустимо), но и за *безусловно простыя*, т. е. признать ихъ за первичные элементы самой мысли, и тѣмъ заранѣе ввелъ въ мышленіи нѣчто, что должно было стать внѣ всякаго дальнѣйшаго анализа. Такимъ образомъ, Кантъ, признавъ всеобщность и необходимость за *основные* и *первичные* признаки апріорныхъ сужденій, тѣмъ самымъ устранилъ изъ своей философіи ближайшій анализъ этихъ самыхъ признаковъ; такъ Фихте, утверждая абсолютную первоначальность самосознанія, ввелъ въ мышленіе нѣчто для самого мышленія уже непостижимое; такъ Гегель, принявъ діалектику понятій за законъ самой мысли, тѣмъ самымъ ограничилъ и подчинилъ эту послѣднюю принципу, который самъ заранѣе поставленъ какъ-бы внѣ дальнѣйшаго анализа. Однимъ словомъ, идеализмъ вводитъ въ мышленіе нѣчто по его мнѣнію далѣе не анализируемое, и тѣмъ самымъ налагаетъ на познаніе произвольныя границы, дѣлаетъ мысль не свободной.

Но, скажутъ намъ, вѣдь то же дѣлаетъ и всякая наука, вѣдь

*) Нѣчто подобное ниже приводимой критикѣ мы находимъ именно въ книгѣ г. *М. Каринскаго* (Критическій обзоръ германской философіи. Спб. 1873. Стр. 322 sqq).

и она признаетъ законы логики, а слѣдовательно и въ ней мысль несвободна! Однако есть одно въ высшей степени важное различіе между законами логики, какъ ихъ принимаетъ наука, и законами мысли, какъ ихъ понимаетъ и признаетъ идеализмъ. Логика, насколько она примѣняется въ дѣйствительной наукѣ, есть ученіе о безусловной *вѣрности* извѣстныхъ методовъ познанія, но отнюдь не о ихъ безусловной *простотѣ*. Дѣло въ томъ, что мы дѣйствительно имѣемъ (въ логикѣ) критерій формальной истины, но мы не обладаемъ ни какимъ критеріямъ простоты понятій; мы можемъ утверждать, что понятіе А совмѣстимо съ понятіемъ Б, но у насъ нѣтъ никакого ручательства, что понятія А и Б не будутъ впослѣдствіи разложены на свои болѣе простыя части, которыхъ однако теперь мы въ нихъ не замѣчаемъ. *)

Законы логики, какъ ихъ признаетъ въ своихъ операціяхъ *наука*, суть именно такіе (формальные) критеріи совмѣстимости или несовмѣстимости понятій; законы мысли, какъ ихъ принимаетъ въ своихъ дедукціяхъ *идеализмъ*, суть, напротивъ, первоначальные и якобы дальнѣйшимъ образомъ неразложимые акты мысли. Поэтому наука всегда съ теченіемъ времени можетъ признать, что ея принципы сводимы къ болѣе простымъ истинамъ; каждая же система идеализма, разъ ея принципъ (будь то апріорныя сужденія или единство самосознанія, или діалектическій законъ) будетъ признанъ не первичнымъ, а выводнымъ — падаетъ!

И это не случайное явленіе. Считая мышленіе космологическимъ принципомъ, идеализмъ обязанъ найти его первичный элементъ или основной законъ, ибо только это и останавливаетъ дальнѣйшій ходъ разлагающаго анализа. Только найдя такую (мнимо) твердую точку опоры, эта философія бываетъ въ состояніи на нее опереться, чтобы такимъ образомъ сдвинуть міръ. Обыкновенное научное мышленіе, непрерывно разлагающее то, что ранѣе считалось простымъ, для идеализма непригодно: онъ не находитъ въ немъ исходной точки опоры. Но принявъ, такимъ образомъ, съ самаго начала нѣкоторыя „непереваренныя мыслью“ положенія, идеализмъ всегда сохраняетъ въ своемъ желудкѣ эти камешки, и отъ того, рано или поздно, но кончаетъ свою тощую жизнь.

---

*) Ср. ниже гл. 5.

Теперь намъ должно быть понятно приведенное раньше положеніе, что идеализмъ лишь на словахъ требуетъ свободы мысли, въ дѣйствительности же есть *участіе несвободной мысли*; распространяя же свои теоріи на весь міръ и отождествляя Божество съ мнимо простыми законами мысли — онъ становится *ученіемъ о несвободномъ Божествѣ*; наконецъ, выводя изъ этихъ произвольныхъ законовъ яко-бы міровой мысли цѣлую систему конечныхъ цѣлей человѣческой дѣятельности, идеализмъ дѣлается *ученіемъ произвольной и несвободной нравственности*.

Слѣдующее изложеніе подтвердитъ этотъ общій приговоръ надъ идеализмомъ.

II. Первое ученіе Фихте о нравственности.

Въ предыдущемъ изложеніи показано, какимъ образомъ Фихте объясняетъ все содержаніе и формы нашего познанія. Предполагая, что въ основѣ этого познанія лежитъ безсознательная еще дѣятельность творческаго воображенія, онъ находитъ въ этомъ безсознательномъ продуктѣ Я основаніе, почему, послѣ возникновенія самосознанія, Я принимаетъ свое же собственное порожденіе за чужое на себя воздѣйствіе. Мало того, самосознаніе возможно даже лишь подъ условіемъ этого первоначально порожденнаго творческимъ воображеніемъ матеріала, ибо это самосознаніе есть именно сознаніе себя какъ уже даннаго субъекта. *) „Этимъ мы утверждаемъ, говоритъ Фихте,

*) Мы, слѣдовательно, толкуемъ productive Einbildungskraft Фихте какъ независимую отъ законовъ самосознанія (т. е. Wechsel—Thun, und Leiden) способность порождать матеріальное *содержаніе* познанія. При такомъ толкованіи мы расходимся однако съ принятымъ объясненіемъ этой части Фихтевской системы, по которому (объясненію) подъ производительнымъ воображеніемъ разумѣютъ „способность Я отчуждать отъ себя часть своей дѣятельности (entaussern) и переносить ее (uebertragen) на не Я“ (см. напр. *Zeller. Philos. seit Leibnitz.* 1873, стр. 608), слѣд толкуютъ ее, какъ *форму*. Несмотря на всю простоту такого толкованія и на возможность его подтвердить нѣкоторыми мѣстами изъ *Grundlage d. gesammt. W.-L,* мы не можемъ признать его удовлетворительнымъ. Съ одной стороны, при такомъ объясненіи производительнаго воображенія это послѣднее попросту не нужно, ибо съ

что все реальное бытіе, какъ оно существуетъ для насъ (о другомъ мы не можемъ и говорить), есть продуктъ одного воображенія. Одинъ изъ величайшихъ мыслителей нашего вѣка... называетъ это самообманомъ познанія. Однако обманъ имѣетъ мѣсто лишь тамъ, гдѣ мы можемъ противуположить ему истину... Здѣсь же мы доказываемъ, что эта дѣятельность воображенія составляетъ даже условіе для появленія (всего) нашего сознанія, а слѣд. нашей жизни, нашего бытія, въ смыслѣ самосознающаго себя Я... Поэтому это воображеніе не обманываетъ, но даетъ единственную возможную для насъ (въ познаніи) истину *).

Принявъ дѣйствіе этого воображенія (которое, конечно, мы должны строжайше отличать отъ поэтическаго, и вообще, сознательнаго), Фихте затѣмъ показываетъ, подобно Канту и особенно Шеллингу **) и Гегелю ***), какъ самосознаніе рефлектируетъ надъ этимъ матеріаломъ, и черезъ то получаетъ созна-

---

самаго начала уже Фихте утверждаетъ за Я способность противупоставлять себѣ не-Я, т. е. то самое, что въ этомъ толкованіе приписывается productive Einbildungskraft; съ другой стороны, независимая дѣятельность (которую Фихте прямо отождествляетъ съ творческимъ воображеніемъ) понадобилась ему именно потому, что Wechsel—Thun, und Leiden не даетъ начала дѣятельности, его содержанія, а только одну форму (см. выше прим. 3); т. е. она нужна Фихте для того, чтобы показать, откуда самъ реальный матеріалъ ощущеній, т. е. то, что Кантъ называлъ содержаніемъ опыта. Приведенное въ текстѣ объясненіе имѣетъ именно такой смыслъ. Замѣтимъ притомъ, что только при нашемъ толкованіи становится понятнымъ, почему Фихте *сначала* приписываетъ unabhängige Thätigkeit (= productive Einbildungskraft) не только Я, *но и не-Я*, что ставитъ въ тупикъ, тѣхъ, кто понимаетъ эту дѣятельность въ выше указанномъ общепринятомъ смыслѣ (см. *Zeller*, ibid. стр. 608, примѣчаніе). Наконецъ, понимая дедукцію Фихте въ общепринятомъ смыслѣ, мы попросту уничтожаемъ весь смыслъ *дедукціи* объекта, потому что сказать, что порожденіе объектовъ есть свойство воображенія Я, значитъ ставить одно слово на мѣсто другаго и впадать въ чистый догматизмъ, ибо такая сила воображенія есть тоже своего рода „вещь въ себѣ“. У *Куно-Фишера* этотъ пунктъ не совсѣмъ ясенъ. (Ср. стр. 525 sq. и 528 sq. пятаго тома *Gesch. d. neuern Philos.*).

*) *Fichte. Grundlage d. gesammt. W.-L.* II Theil, № 13 (Zw. Aufl. 1802, стр. 198 sq).

**) См. «Систему трансцендентальнаго идеализма» (1800 г.).

***) См. «Феноменологію духа» (1806).

тельныя уже *ощущенія*; какъ рефлектируя далѣе надъ этими ощущеніями, оно возвышается до *воззрѣнія* (т. е. представленій); какъ рефлектируя далѣе само воззрѣніе, оно достигаетъ разсудка, и наконецъ, разума *). Намъ нѣтъ нужды слѣдовать за Фихте въ этой исторіи внутренняго развитія самосознанія. Но общій принципъ постепеннаго возвышенія теоретическаго познанія здѣсь совершенно простъ. Именно, сознавая то, что было прямо *дано* на предъидущей ступени развитія, Я возводитъ это содержаніе къ самосознанію, дѣлаетъ его своимъ, *понимаетъ* его.

Такъ объясняетъ Фихте *теорію познанія*, и тѣмъ основываетъ первую систему послѣдовательнаго идеализма. Здѣсь же мы находимъ и переходъ къ его первой теоріи нравственности. Именно, въ вышеизложенныхъ принципахъ познанія заключено нѣкоторое противорѣчіе, которое требуетъ разрѣшенія. Мы признали, съ одной стороны, что Я или самосознаніе есть единственное и слѣд. свободное и дѣятельное начало; съ другой же— производительное воображеніе есть, въ извѣстномъ смыслѣ, пассивное состояніе для самосознанія; въ немъ это послѣднее находитъ содержаніе готовымъ уже даннымъ, (почему и считаетъ его объективнымъ), а самое себя видитъ ограниченнымъ. Какимъ же, спрашивается, образомъ Я можетъ быть и активнымъ и пассивнымъ, и производящимъ и вмѣстѣ съ тѣмъ находящимъ свое содержаніе уже готовымъ? Отвѣтомъ на это служитъ Фихтевская „динамическая теорія Я“, именно ученіе о томъ, что первоначальная сила Я есть стремленіе (das Streben) или воля.

Разсмотримъ ближе это основное для Фихтевской системы нравственности ученіе, которое тѣмъ интереснѣе, что оно послужило основаніемъ для мнимо оригинальной метафизики Шопенгауера **). Въ познаніи или теоретическомъ Я мы нашли про-

---

*) Между воззрѣніемъ (Anschauung) и разсудкомъ Фихте помѣщаетъ еще *воспроизводительное* воображеніе (въ отличіе отъ производительнаго, первоначальнаго).

**) Метафизика Шопенгауера основана, какъ мы увидимъ ниже (гл. 6), на трехъ ученіяхъ, а именно, о волѣ, какъ основѣ міра, о тѣлѣ, какъ непосредственной „объективаціи“ воли, и объ „умопостигаемомъ“ характерѣ, какъ основѣ человѣческой дѣятельности. Первое и второе изъ этихъ ученій было на 20 лѣтъ раньше предложено Фихте, а третье—уже за 37 лѣтъ раньше Кантомъ (см. гл. 1) и пере-

изводительное или творческое воображеніе, какъ данное, готовое, т. е. не какъ самую дѣятельность самосознанія, но какъ ея границу, какъ не-Я. Съ другой стороны, мы признали Я за свободное, абсолютное начало (въ немъ нѣтъ ничего извнѣ на него наложеннаго, никакой границы), т. е. мы признали его полной и чистой дѣятельностью. Какимъ же образомъ возможно соединить въ одно цѣлое познающее Я (ограниченное) съ абсолютно дѣятельнымъ, какимъ образомъ Я можетъ быть и ограничено и безгранично? Это возможно, очевидно, лишь въ томъ смыслѣ, что *Я полагаетъ само себѣ границу и непрерывно ее же переходитъ*. Въ Я, слѣдовательно, мы должны предполагать двѣ дѣятельности: одну—подчиненную, другую—верховную, одну—самоограничивающую, другую—снимающую эти границы, одну—создающую объекты, другую—измѣняющую ихъ (какъ свои же произведенія), одну — создающую не-Я, другую абсолютно дѣятельное Я, одну—центробѣжную, другую—центростремительную, причемъ обѣ онѣ вмѣстѣ составляютъ цѣлое Я, его волю, кладующую нѣкоторую границу, и затѣмъ признающую эту же границу за свою собственную, самимъ Я созданную, т. е. слѣд. ее переходящую.

Такова динамическая теорія Я. Она составляетъ основной камень въ нравственной системѣ Фихте. Именно, изъ нея видно, что мы должны различать три Я: одно — *теоретическое* (познающее, ограниченное черезъ не-Я), другое — *дѣятельное* (признающее эту границу за произведеніе Я, и слѣд. допускающее ея измѣненіе), и наконецъ, *абсолютное* Я, или вѣрнѣе идея абсолютнаго Я, какъ цѣль дѣятельности (осуществленіе на дѣлѣ полной свободы дѣятельнаго Я). Теоретическое Я есть, слѣд., лишь средство для дѣятельнаго: оно создаетъ объекты, мнимыя вещи въ себѣ, чтобы дѣятельное Я могло ихъ признать за свои же порожденія, перейти ихъ границу, освободиться отъ нея. И въ этомъ актѣ освобожденія дѣятельное Я руководится идеею абсолютнаго Я, какъ своею цѣлью. Съ этой точки зрѣ-

---

работано за 10 лѣтъ Шеллингомъ (см. гл. 5). Такова эта мнимая оригинальность метафизики Шопенгауера, который однако не стыдится называть тѣхъ, у кого онъ непрерывно заимствовалъ, „пустозвонами и шарлатанами“ (см. предисловіе къ второму изданію „Міра какъ воли и представленія“).

нія намъ становится совершенно понятнымъ труднѣйшій (по мнѣнію идеалистовъ) вопросъ: какимъ образомъ воля человѣка можетъ измѣнять внѣшнія вещи? Предположивъ полную самостоятельность послѣднихъ, мы должны будемъ отрицать возможность такого воздѣйствія (а слѣд., и нравственной дѣятельности). Но идеализмъ показываетъ, что вещи суть произведенія нашего же духа, только еще ограниченнаго. Эта именно граница, будучи собственнымъ созданіемъ Я, признается за таковую въ нравственной дѣятельности, и черезъ то какъ вещи оказываются доступными для дѣятельности Я (какъ его же порожденія), такъ и само Я достигаетъ (руководимое идеею абсолютнаго Я) свободы *). Это освобожденіе Я и есть нравственность; ибо нравственность, какъ уже показалъ Кантъ, есть автономность воли, дѣятельность не по причинной связи явленій, но по самой природѣ разумной (т. е. свободной) воли. Весь міръ, такимъ образомъ, становится средствомъ для нравственнаго освобожденія Я, и другаго смысла онъ не имѣетъ: міръ есть призракъ, освобождаясь отъ реальности котораго, воля становится свободной, чисто разумной и нравственной, т. е. абсолютнымъ Я.

Въ этомъ изложеніи принципа Фихтевской этики мы имѣли въ виду лишь предварительное его описаніе, съ тѣмъ, чтобы читателю было легче слѣдить за слѣдующей и уже систематической его дедукціею. Теперь же мы должны перейти именно къ этой дедукціи, какъ ее находимъ въ Фихтевской „Системѣ этики“ **).

Прежде всего мы должны точно опредѣлить различіе научной, дедуктивной этики отъ всякой другой. Мы всѣ имѣемъ болѣе или менѣе ясное понятіе о нравственномъ долгѣ, какъ фактѣ. Но не этого ищетъ этика. Она стремится *обосновать* этотъ долгъ, т. е. привести его въ связь съ прочими необходимыми формами сознанія, вывести его изъ этихъ послѣднихъ и тѣмъ показать его необходимость. Такая научная этика должна, слѣдовательно, быть „теоріею нравственнаго сознанія“; и въ этомъ смыслѣ она

---

*) Такую дедукцію мы находимъ, вопервыхъ, въ *Grundlage d. gesammt. W.-L.*, вовторыхъ-же, въ видѣ поясннтельной дедукціи, въ *System d. Sittenlehre* (Werke, IV, стр. 52 sq).

**) *System der Sittenlegre* nach d. Principien der Wissenschaftslehre (1798 г.).

отлична какъ отъ обыденнаго нравственнаго чувства, такъ и отъ популярной проповѣди морали, т. е. болѣе или менѣе декламаторскаго описанія различныхъ добродѣтелей *).

Въ основу дедукціи нравственнаго закона полагается слѣдующее утвержденіе: Я необходимо и прежде всего нахожу себя дѣятельнымъ, т. е. необходимо и прежде всего приписываю себѣ, какъ субстанціи, волю, а не мышленіе **). Основанія такого утвержденія были указаны выше, именно мы видѣли, что Я есть прежде всего *стремленіе* (полагающее себѣ границу и затѣмъ признающее эту границу своимъ же созданіемъ, и тѣмъ переходящее ее). Итакъ, воля или желанія есть абсолютное и первое начало, и объяснимы потому не изъ какого-нибудь чуждаго вліянія объективныхъ вещей, но единственно изъ природы самаго Я, Это есть, по сравненію Фихте, внутренняя пружина Я, его самодѣятельность ***).

Но далѣе, эта первоначальная воля должна, по самой природѣ Я, мыслиться какъ сознательная. Въ этой необходимой формѣ она является какъ сознательныя желанія, т. е. какъ воля дѣйствующая по цѣлямъ, или точнѣе, по понятіямъ (о цѣляхъ). Она, слѣдовательно, является здѣсь свободной, т. е. не ее опредѣляетъ реальное бытіе, но она стремится опредѣлить его согласно своимъ цѣлямъ. Это есть совершенно особенный родъ *причинности по понятіямъ* ****).

Однако, съ другой стороны, эта свободная воля есть необходимое свойство Я, его необходимый и разумный *законъ*, и именно онъ является такимъ, разъ Я понимаетъ вышеизложенныя основанія своей свободы. Такимъобразомъ, *свободная* воля становится для возвысившагося на эту ступень самосознанія болѣе не фактомъ, но *закономъ*. Это своеобразное соединеніе свободы и закона, т. е. свобода (воли) вмѣненная себѣ въ законъ и законъ ставшій разумнымъ, т. е. свободнымъ, и есть нравственный принципъ. Мы его вывели, слѣдовательно, изъ самой сущности Я, а въ этомъ и состояла предложенная задача *****).

---

*) *Fichte. System der Sittenlehre* nach d. Principien d. W.-L. (Werke, IV, стр. 13 — 16).

**) *Syst. d. Sittenlehre,* § 1 (Werke, IV, 18 sqq.).

***) ibid., стр. 25 sqq.

****) ibid., § 2, стр. 29 sqq.

*****) ibid., § 3, стр. 39 sqq.

Остановимся здѣсь на минуту и посмотримъ, что въ сущности означаютъ эти отвлеченныя формулы Фихте. Въ главѣ 1 мы видѣли, что Кантъ призналъ все теоретическое знаніе относящимся не къ вещамъ самимъ по себѣ, а лишь къ явленіямъ для насъ *); развивая это ученіе Фихте уничтожилъ самое понятіе объективныхъ сущностей. Но рядомъ съ теоретическимъ познаніемъ Кантъ призналъ еще иное, именно область нравственности: категорическій императивъ открываетъ намъ міръ свободы **). Это именно ученіе и встрѣчаемъ мы здѣсь у Фихте. И для него *за* теоретическимъ познаніемъ стоитъ воля, *за* внѣшнимъ закономъ причинной связи явленій — свобода; и для него эта свобода и есть законъ сущности Я, а исполненіе этого закона и для него составляетъ нравственность. Такимъ образомъ, изложенная выше дедукція Фихте есть лишь болѣе систематическое изложеніе принципа Кантовской этики.

Итакъ, мы вывели теперь законъ свободы (или нравственный долгъ) какъ необходимое требованіе Я. Придавая этому долгу конкретный характеръ мы можемъ выразить его такъ: ты *долженъ* быть свободенъ, т. е. *свободно* слѣдовать сверхъопытному *закону* твоей сущности (воли) ***). Но здѣсь возникаетъ второй главный вопросъ этики: мы живемъ и дѣйствуемъ среди міра реальныхъ вещей, и слѣд. опредѣлены его законами (причинной связью); гдѣ же здѣсь мѣсто нравственной дѣятельности? что обезпечиваетъ намъ примѣнимость нравственнаго долга, какъ требованія *нашей* воли, къ реальнымъ вещамъ, обусловленнымъ *своими* собственными законами (законами природы)? Прежде чѣмъ разрѣшить этотъ вопросъ, мы должны точнѣе выяснить его.

---

*) См. выше, стр. 25 и слѣд.

**) См. выше стр. 30 и др.

***) Можетъ показаться страннымъ, что мы употребляемъ терминъ „сущность“ въ изложеніи системы Фихте, который, какъ показано выше, отрицалъ бытіе объективныхъ сущностей. Нѣтъ сомнѣнія, что этотъ терминъ болѣе догматическій, чѣмъ идеалистическій характеръ. Но за то его употребленіе чрезвычайно упрощаетъ изложеніе, замѣняя ту весьма спутанную идеалистическую терминологію Фихте, которая такъ сбиваетъ неопытнаго читателя. Само собою разумѣется, что употребляя здѣсь терминъ „сущность“, мы, конечно, всегда должны его понимать въ смыслѣ Фихтевской „Теоріи познанія“ (Wissenschaftslehre), т. е., какъ необходимую форму мышленія.

Совпаденіе реальнаго міра съ требованіями нашей воли (иначе говоря, исполнимость на дѣлѣ нравственнаго закона) есть въ существѣ дѣла совпаденіе нашего теоретическаго, т. е. ограниченнаго Я со свободнымъ, т. е. дѣятельнымъ, ибо реальный міръ есть, какъ мы видѣли, наше же необходимое представленіе. Ставя такъ вопросъ, мы уже ясно усматриваемъ его разрѣшеніе. Это рѣшеніе вполнѣ подобно Кантовской дедукціи понятій разсудка *). Показавъ именно, что разсудку самому по себѣ свойственны извѣстныя понятія (причинность и др.), Кантъ спрашивалъ, какое основаніе имѣемъ мы прилагать эти (по существу, наши) понятія къ явленіямъ или опыту. Онъ отвѣчалъ на это, какъ мы уже видѣли, слѣдующимъ образомъ: право прилагать понятія нашего же разсудка къ опытнымъ вещамъ основано на томъ, что сами эти вещи (явленія) обусловлены въ своемъ появленіи нашею же мыслью, и только въ ея границахъ возможны. Теперь Фихте ставитъ совершенно такой же вопросъ въ области нравственныхъ понятій: какое основаніе имѣемъ мы расчитывать на совпаденіе явленій реальнаго міра съ рѣшеніями нашей нравственной (свободной) воли, или иначе, почему теоретическое Я совпадаетъ съ дѣятельнымъ? Такъ какъ теоретическое Я есть ограниченное, условное, т. е. низшее, а дѣятельное — свободно, безусловно, т. е. высшее, то отвѣтъ совершенно ясенъ: само теоретическое (сознающее) Я возможно лишь подъ условіемъ дѣятельнаго (нравственнаго) Я, т. е., есть его же косвенный продуктъ, а потому необходимо и совпадетъ съ требованіями этого послѣдняго, какъ своего же источника; иначе говоря, познаніе (т. е. весь познаваемый міръ) есть лишь средство для осуществленіе нравственности, къ которому необходимо прибѣгаетъ дѣятельное Я, чтобы стать не только свободнымъ, но и сознающимъ свою свободу (самосознаніе, какъ мы видѣли возможно лишь подъ условіемъ творческаго воображенія) **).

---

*) См. выше гл. I, стр. 27 sq.

**) Эта дедукція реальности нравственнаго принципа, подобно прочимъ ученіямъ Фихте, возбуждаетъ при первомъ же критическомъ взглядѣ множество недоразумѣній, отчасти впрочемъ мнимыхъ (въ зависимости, напр., отъ крайне сбивчивой терминологіи Ф.), отчасти же дѣйствительныхъ. Напр., (и это очень важно для его ученія) Фихте съ одной стороны утверждаетъ тождество между сознаніемъ и höhere Trieb (Frei-

Мы не будемъ входить сѣсь въ подробности о томъ, какимъ образомъ Фихте обосновываетъ это свое ученіе, тѣмъ болѣе, что оно представляетъ одну изъ наиболѣе темныхъ частей его системы и безъ того всюду столь запутанной и безъ нужды затемненной. Но на общій смыслъ этого ученія мы обратимъ вниманіе.

Мы видѣли выше, что въ основѣ всего нашего знанія и всей нашей дѣятельности лежитъ нѣкоторая первичная воля или стремленіе (das Streben или der Urtrieb) *). Но Я не есть нѣчто извнѣ данное, а самосознаніе. Въ самосознаніи же—и въ этомъ состоитъ вся его природа—сознающій себя субъектъ отдѣляетъ себя, какъ субъекта, отъ себя же, какъ объекта сознанія, сознающее Я противуполагаетъ сознаваемому. Субъектъ затѣмъ развивается въ цѣлую систему свободныхъ влеченій разума, объектъ же—(какъ мы видѣли) становится системой явленій природы, въ широкомъ смыслѣ слова, т. е. не только образуетъ различнаго рода ощущенія и представленія, но и всевозможныя чувственныя или при-

---

heitstrieb) (*Sittenlehre,* II Hauptst., § 9, Anm. Стр. 130), съ другой же—полагаетъ, что сознаніе есть условіе для раздѣленія höhere Trieb отъ niedere (Naturtrieb) (ibid., стр. 131, гдѣ вмѣсто сознанія употребленъ терминъ Ichheit); т. к. обр., сознаніе, какъ отнесеніе къ себѣ, приходится отличать отъ сознанія, какъ первичнаго раздѣленіе объекта отъ субъекта, что очевидно невозможно. Вообще для выясненія всѣхъ этихъ вопросовъ было-бы совершенно необходимо болѣе точное разграниченіе терминовъ и установленіе болѣе ясныхъ отношеній между ученіемъ о „дѣятельномъ Я“ въ *Grundlage* и соотвѣтственными частями *Sittenlehre,* чѣмъ это дѣлается донынѣ историками философіи (не исключая и К. Фишера).

*) Мы отождествляемъ здѣсь основу дѣятельнаго Я — das Streben (какъ оно выведено въ *Grundlage*) съ Urtrieb, основой всего самосознанія (какъ оно выводится въ *Syst. d. Sittenlehre*). Правда, это отождествленіе во многихъ отношеніяхъ затруднительно и, при неопредѣленности Фихтевской терминологіи, во всякомъ случаѣ недоказуемо. Но иного выхода въ этомъ сумбурѣ отношеній между *Grundlage* и *Sittenlehre,* кажется, нѣтъ. Главное затрудненіе въ этомъ неизбѣжномъ отождествленіи das Streben съ Urtrieb состоитъ въ томъ, что первое имѣетъ нѣкоторое положительное содержаніе (что дѣятельность, ставящая себѣ границы и затѣмъ ихъ переходящая. *Grundlage,* III, § 5. III. Werke, стр. 258 sqq.), второй же (повидимому) вообще лежитъ внѣ самосознанія и составляетъ то единство субъекта и объекта, которое уже распалось въ самосознаніи Я (*Syst. d. Sittenlehre,* Werke IV, 130; особенно же въ сочиненіяхъ слѣдующаго періода, напр. *Anweisung z. selig. Leben.* Впрочемъ, объ этомъ см. ниже).

родныя влеченія человѣка. Такимъ образомъ, *первоначальная* воля, раздѣляясь въ самосознаніи Я, является въ двухъ формахъ: формѣ субъекта съ его высшими, свободными влеченіями и въ формѣ объективныхъ, низшихъ, природныхъ влеченій. Но въ существѣ дѣла въ основѣ обѣихъ этихъ системъ влеченій (высшихъ и низшихъ, свободныхъ и обусловленныхъ законами природы, духовныхъ и матеріальныхъ) лежитъ *одинъ и тотъ же* первичный элементъ—первоначальная воля *). Отсюда съ совершенной ясностью видно, какимъ образомъ чувственное Я можетъ быть измѣняемо свободнымъ или дѣятельнымъ Я, т. е. чувственный міръ вещей и чувственныя желанія человѣка регулируемы его свободными и разумными желаніями: въ основѣ того и другаго лежитъ одна и таже воля.

Съ этой точки зрѣнія, намъ становится болѣе понятнымъ и та формула нравственности, которую установилъ Фихте: „будь сознательно, т. е. разумно свободенъ“. Реально человѣкъ всегда свободенъ, потому что и вся природа есть созданіе его же воли, именно, какъ она является въ формахъ его познающаго духа. Но идеально, т. е. разумно человѣкъ становится разумнымъ лишь тогда, когда реальная свобода имъ постигается **), т. е. когда онъ понимаетъ, что вся природа и всѣ его физическія влеченія, суть лишь средства для его дѣятельности, когда, слѣдовательно, онъ самъ, по убѣжденію, дѣлаетъ свободу своимъ закономъ, а ея осуществленіе своимъ *назначеніемъ*. Только черезъ такое убѣжденіе дѣятельность человѣка становится нравственной, т. е. свободной ***).

---

*) *Syst. d. Sittenlehre,* стр. 128 sqq.

**) *Syst. d. Sittenlehre,* стр. 178.

***) Можетъ показаться, что наше изложеніе догматизируетъ Фихтевское ученіе, кладя въ основу бытіе, волю. Но такой упрекъ врядъ-ли будетъ справедливъ. Дѣло въ томъ, что Фихте всегда былъ, въ извѣстномъ отношеніи, догматическимъ философомъ: онъ стремился устранить вещи самп по себѣ лишь изъ теоретическаго познанія, а никакъ не вообще. Поэтому онъ всегда (какъ это особ. ясно видно изъ болѣе позднихъ его сочиненій и, въ частности, *Bestimmung d. Menschen* и *Anweisung z. selig. Leben*) разсматривалъ *формы* самосознанія, какъ разрѣшающія исконное бытіе на субъектъ и объектъ, которые *въ сущности* должны быть тождественны. Поэтому же онъ всегда (и особ. въ *Sonnenklarer Bericht*) такъ рѣзко отрицалъ, что W.-Lehre и ея формы якобы пы-

Поэтому Фихте слѣдующимъ образомъ описываетъ процессъ нравственнаго развитія *). На первой ступени человѣкъ является, подобно животному, преданнымъ природнымъ и физическимъ влеченіямъ. Реально онъ и здѣсь свободенъ (ибо природа есть порожденіе его же духа), но эта свобода не существуетъ еще *для него*, имъ не сознается, и не имѣетъ потому нравственнаго значенія. Далѣе, человѣкъ пріучается подчинять свое мгновенныя желанія правиламъ благоразумія; теперь его личное *счастіе* (какъ maximum наслажденій) становится для него сознательнымъ принципомъ дѣятельности, объединяющимъ и подчиняющимъ всѣ минутныя влеченія. Но обѣ эти ступени развитія стоятъ еще *внѣ* нравственности; третья же ступень представляетъ *приготовленіе* къ ней. Человѣкъ получаетъ здѣсь сознаніе и вкусъ къ свободѣ, но именно еще только вкусъ, а не разумное пониманіе: человѣкъ является при этомъ со страстью ищущимъ свободы, но свободы понимаемой какъ „беззаконное и неограниченное господство надъ міромъ“. „Почти вся человѣческая исторія, говоритъ Фихте, представляетъ только картину этого момента въ развитіи нравственности. Физическое и духовное рабство, завоевательныя и религіозныя войны и вообще тѣ преступленія, которыми издревле пятнало себя человѣчество — какъ объяснить все это? Ради чего притѣснители брали на себя столько труда и опасностей? Неужели они надѣялись такимъ образомъ увеличить лишь количество своихъ физическихъ удовольствій? Конечно, нѣтъ! „Что я хочу, то должно быть! Что я сказалъ, должно исполнить!“ — вотъ что было всегда единственнымъ принципомъ всѣхъ такихъ людей и народовъ“.

Если сравнивать эту ступень съ предъидущими, она указываетъ на приближеніе къ нравственности: чисто физическія желанія здѣсь оттѣснены уже на задній планъ. Но сама по себѣ и въ сравненіи съ дѣйствительной нравственностью, эта ступень не имѣетъ никакого достоинства. Она, отчасти, даже опаснѣе,

---

таются создать реальность: реальность дана, а W.-L только ее понимаетъ или объясняетъ. Фихте даже, и въ этомъ его коренное отличіе отъ Логики Гегеля, отнюдь не отождествлялъ *методовъ* W.-L съ формами самого мышленія.

*) *Syst. d. Sittenlehre,* III Hauptst., I Abschn., § 16, II — IV (стр. 178 sqq.).

чѣмъ предъидущія: она порождаетъ тѣхъ людей, которые занимаютъ мѣсто идоловъ въ исторіи и называются героями, въ дѣйствительности же грѣшники.

Когда же человѣкъ, наконецъ, обуздаетъ въ себѣ этого „генія свободы“, подчинитъ его мышленію, признаетъ, что свобода не есть влеченіе и страсть, но долгъ и законъ, тогда онъ возвышается до нравственности, ибо нравственность есть, какъ мы видѣли, именно сознательная или разумная свобода, т. е. постиженіе, что весь чувственный міръ есть лишь средство освобожденія для духа. Такъ какъ это освобожденіе происходитъ только черезъ сознаніе (ибо какъ сущность, человѣкъ всегда свободенъ), то основой нравственности является *сознательное убѣжденіе*. Въ этомъ смыслѣ всякій внѣшній авторитетъ прямо противорѣчитъ нравственности. Неспособность отдѣлаться отъ него и рабство передъ чувственной природой составляетъ „коренное зло“ на свѣтѣ, ту безнравственную „инертность духа“, которая порождается прежде всего трусостью и ея слѣдствіемъ ложью, ибо „только трусъ можетъ стать лжецомъ“; инертность духа, трусость и ложь—вотъ три коренные порока человѣчества; истинная свобода, соединенная съ мужествомъ воли и правдивостью—вотъ три коренныхъ добродѣтели *). Итакъ, мы знаемъ теперь, что такое нравственность; это есть *дѣятельность по внутреннему убѣжденію*, состоящая въ осуществленіи *назначенія человѣка*, т. е. въ безконечномъ приближеніи къ *абсолютной свободѣ*. Отсюда Фихте выводитъ цѣлую систему обязанностей, которая однако не представляетъ для насъ особеннаго интереса.

Несравненно важнѣе для насъ иной вопросъ, именно объ отношеніи разсмотрѣнной теоріи нравственности къ религіи. Совершенно понятно, что эта система должна была относиться къ ней весьма отрицательно: Богу нѣтъ мѣста тамъ, гдѣ самосознаніе человѣка есть абсолютное начало, и гдѣ весь міръ есть лишь средство индивидуальной воли стать свободной: этотъ міръ есть порожденіе того-же Я, это освобожденіе зависитъ тоже только отъ него, отъ его мысли. Въ системѣ Канта Божество являлось регулирующимъ отношенія между свободной волей человѣка (нравственностью) и результатами, которыя соотвѣтству-

*) *ibid.* стр. 198 sqq. (§ 16, Anhang).

ютъ этой волѣ въ мірѣ явленій, т. е. счастіемъ; эти отношенія не зависятъ, по Канту, отъ самого человѣка, ибо счастіе зависитъ отъ воздѣйствія на насъ міра вещей самихъ по себѣ *). Но Фихте не имѣетъ нужды даже въ такомъ Божествѣ: міръ явленій всецѣло порожденъ самою волею человѣка, и вещи сами по себѣ есть его же фикціи; по этому счастіе *естественно* должно совпадать съ рѣшеніями свободной воли человѣка **).

---

*) См. выше гл. 1, §§ 2 и 4.

*) Здѣсь заключенъ тотъ именно вопросъ, рѣшенія котораго составляютъ одно изъ главныхъ различій между первоначальной системой Фихте и позднѣйшей. Первоначальное рѣшеніе этого вопроса, именно утвержденіе *естественнаго* совпаденія между долгомъ, какъ рѣшеніемъ свободной воли, и реальнымъ міромъ, находимъ мы въ *System der Sittenlehre* (это и составляетъ предметъ вышеизложеннаго Zweites Hauptstückes: Deduction der Realitat oder Anwendbarkeit des Princips der Sittlichkeit, стр. 63—156); второе же рѣшеніе этого же вопроса, именно утвержденіе необходимости Божественнаго согласованія между долгомъ и реальнымъ міромъ мы находимъ окончательно установленнымъ въ *Bestimmung d. Menschen* (Werke, I Abth., II Bd., стр. 295 sq.). Такимъ образомъ именно между 1798 и 1800 гг., должны мы искать измѣненій во взглядахъ Фихте. На это самое время и падаетъ извѣстный „споръ объ атеизмѣ", который нашелъ себѣ выраженіе въ *четырехъ* статьяхъ Фихте, а именно *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine gottliche Weltregierung* (1798), *Appelation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus* (1799), *Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus* (1799) и *Ruckerinnerungen, Antworten, Fragen* (1799) (напечатанные послѣ смерти Фихте). Въ первой изъ этихъ статей, которая и подала поводъ къ обвиненію, философъ, въ сущности, держится еще толкованія *Sittenlehre* (см. особ. стр. 184 sq. Собранія сочин. т. V); тоже понятіе о Богѣ находимъ мы и во второй (*Appelation* etc., стр. 208, 214, 217 и др.). Но иначе разрѣшается этотъ вопросъ въ *Rückerinnerungen* etc., гдѣ подъ вліяніемъ спора съ болѣе добросовѣстнымъ критикомъ, чѣмъ былъ первоначальный анонимный инсинуаторъ (Schreiben eines Vaters an seinen Studierenden Sohn uber Fichteschen und Forbergschen Atheismus, 1798; перепечатано въ Собр. сочиненій Фихте, т. V, стр. 304), Фихте старается разграничить то, что прежде отождествлялъ, именно нравственную вѣру и нравственный міропорядокъ, причемъ этотъ второй является здѣсь уже самъ дѣятельнымъ, ordo ordinans, т. е. дѣйствительно Божественной волей (см. *Ruckerinnerungen* etc., стр. 363—66 пятаго тома Сочиненій). Такимъ образомъ несомнѣнно, что именно споръ объ атеизмѣ составляетъ тотъ пунктъ, на которомъ мы замѣчаемъ у Фихте переходъ отъ первоначальной системы ко второй. Это недостаточно выяснено Куно Фишеромъ (Fichte u. seine Vorgängern, стр. 779 sqq.).

Съ этой точки зрѣнія Фихте приходитъ (въ извѣстной статьѣ своей „объ основаніи, почему мы вѣримъ въ Провидѣніе“) къ отождествленію Бога съ „нравственнымъ порядкомъ“, т. е. въ существѣ дѣла къ отрицанію Божества. Богъ, говоритъ онъ, не есть субстанція *), но лишь нравственный міропорядокъ, который мы называемъ божественнымъ. „Ни въ какомъ другомъ Богѣ мы не нуждаемся и никакого другаго познать не можемъ“ **).

III. Вторая система Фихте.

Изложенныя выше ученія обратили на себя вниманіе правительства, и Фихте былъ обвиненъ въ атеизмѣ. Философъ весьма рѣзко защищался отъ этого обвиненія, однако довольно основательнаго. Эта cause célèbre философіи повлекла за собой изгнаніе Фихте изъ Іенскаго университета, въ которомъ онъ тогда занималъ каѳедру философіи (1799 г.) ***).

Подъ вліяніемъ отчасти этихъ происшествій, отчасти же самостоятельнаго углубленія мысли, *направленіе* Фихтевскаго ученія начинаетъ измѣняться. Не то, чтобы онъ сталъ прямо отрицать свои прежнія теоріи, но, такъ сказать, иная сторона вещей теперь болѣе привлекаетъ его вниманіе. Мы видѣли выше, что изслѣдованіе познанія привело философа къ убѣжденію, что въ основѣ знанія лежитъ не какое-нибудь воздѣйствіе на насъ объективныхъ сущностей, но лишь пассивное состояніе нашего же духа (не—Я есть граница, созданная самимъ же Я)—это первая ступень въ теоріи Фихте. Изслѣдуя далѣе, откуда происходитъ эта граница, философъ находитъ ея объясненіе въ томъ, что основу Я составляетъ воля или основное стремленіе, создающее себѣ границу, чтобы затѣмъ ее преодолѣть, и тѣмъ стать сознательно свободнымъ—это вторая ступень въ углубленіи системы. Обѣ эти

---

*) *Uber d. Grund* etc, стр. 188 пятаго тома Сочиненій.

**) ibid., стр. 186.

***) Безпристрастное и подробное изложеніе этого „спора отъ атеизмѣ“ и любопытныя подробности о роли, которую играли въ немъ Гёте и Шиллеръ, читатель можетъ найти въ Geschichte d. neuern Philosophie Куно Фишера (пятый томъ, стр. 274—303).

теоріи уже изложены нами выше. Обращая теперь вниманіе на свойства этой воли, лежащей въ основѣ знанія (т. е. всего познаваемаго бытія), Фихте весьма скоро замѣчаетъ, что эта абсолютная воля уже отнюдь не можетъ считаться принадлежащей какому-нибудь индивидуальному сознанію, и даже вообще сознанію, но что она есть *общая основа міра*, т. е. пантеистическое Божество.

Съ другой стороны, изслѣдуя *вновь* факты сознанія Фихте находитъ, что въ основѣ самой свободной или нравственной воли лежитъ *вѣра*, именно вѣра въ бытіе реальнаго міра и въ возможность на него дѣйствовать, т. е. вѣра въ *первоначальное* единство объектовъ съ субъетомъ, единство которое во всѣхъ прочихъ формахъ сознанія является уже распавшимся. Эта вѣра лежитъ не только внѣ формъ теоретическаго познанія, но даетъ основу и самой волѣ, т. е. есть истинное абсолютное начало сознанія *). Съ этой именно точки зрѣнія Фихте разсматриваетъ вопросъ въ своемъ сочиненіи о *„Назначеніи человѣка“* (1800).

Сочиненіе это написано въ видѣ разсужденія человѣка съ самимъ собою. Мнѣ необходимо, говоритъ философъ, познать свое назначеніе, узнать, что такое я самъ. Но можетъ быть, это безполезный вопросъ? Вѣдь уже давно прошло время, когда я учился этимъ вещамъ отъ моихъ учителей, и было-бы слишкомъ долго повторять то, что было мнѣ такъ подробно тогда внушено, и чему я повѣрилъ? Однако, какимъ собственно путемъ дошелъ я до этого знанія, о которомъ теперь только смутно и изрѣдка вспоминаю? Можетъ быть, влекомый страстнымъ желаніемъ истины, я пробился черезъ окружавшій меня мракъ, черезъ сомнѣнія и противорѣчія? Или можетъ быть, когда мнѣ предлагали различныя ученія, я удерживаясь отъ поспѣшнаго заключенія, испытывалъ ихъ, и вновь провѣрялъ, и вновь сравнивалъ и уяснялъ—пока, наконецъ, внутренній голосъ мнѣ не сказалъ: „да это такъ по истинѣ! Это также вѣрно какъ то, что ты живешь!“ Но нѣтъ, я не помню ничего подобнаго. Мои учителя давали мнѣ поученія раньше, чѣмъ я ихъ сталъ искать; я зналъ отвѣты раньше, чѣмъ понялъ вопросы. Я прислушивался къ нимъ по принужденію; и они сохранились въ моей памяти пассивно и случайно; безъ испытанія и безъ борьбы я дозволилъ всѣмъ этимъ убѣжденіямъ укрѣпиться въ моей душѣ.

---

*) *Bestimmung d. Menschen* (Werke II, стр. 254 sq.).

Но если это такъ, то какъ я могу сказать, что *знаю*, въ чемъ состоитъ мое назначеніе, какъ человѣка. Я знаю только то, что другіе объ этомъ говорили, и что я давно когда то слышалъ отъ нихъ, но самъ и своего знанія объ этомъ я ровно никакого не имѣю. А между тѣмъ, это не можетъ такъ продолжаться. Я не хочу, чтобы оно продолжалось... Я отрекусь отъ всего чужаго, самъ буду изслѣдовать и попытаюсь самъ разрѣшить эту задачу моей жизни *).

Прежде всего, я нахожу себя какъ часть природы. Изслѣдуя ея законы, я убѣждаюсь, что все въ нее (а слѣд. и самъ я) обусловлено желѣзнымъ закономъ причинной связи, такъ что достаточно проницательный умъ могъ бы отъ вѣчности предсказать и опредѣлить и мое появленіе на свѣтъ и всю мою жизнь. Но этотъ выводъ ввергаетъ меня въ отчаяніе. Если все обусловлено предъидущими причинами, то изчезаетъ всякая отвѣтственность, сглаживается различіе добра отъ зла (такъ какъ оба одинако непроизвольны), и самый вопросъ о назначеніи человѣка теряетъ смыслъ.

Правда, мнѣ открывается здѣсь же возможность инаго объясненія. Я могу принять за исходный пунктъ не природу, но мое мышленіе, и попытаться изъ него все объяснить. Слѣдуя основамъ „теоріи познанія“, я могу объяснить вещи сами по себѣ, какъ необходимую фикцію Я, которое безсознательно породивъ въ себѣ ощущенія (т. е. ограничивъ себя, ставъ страдательнымъ), потомъ эти свои же состоянія (не понимая ихъ происхожденія) принимаетъ за воздѣйствіе на себя объективныхъ вещей. Но и это рѣшеніе проблеммы знанія, если оно не будетъ дополнено новымъ ученіемъ, имѣетъ одинъ чрезвычайный недостатокъ: такого рода теоретическій идеализмъ уничтожаетъ въ корнѣ всякую реальность. Если догматическій реализмъ отрицалъ свободу, и тѣмъ уничтожалъ нравственность, то исключительный идеализмъ дѣлаетъ то же самое: давая свободу человѣку, онъ уничтожаетъ область ея примѣненія, міръ прочихъ нравственныхъ субъектовъ превращаетъ въ иллюзію мысли.

Здѣсь открывается намъ третья ступень философіи—вѣра въ реальный міръ, какъ объектъ нашего нравственнаго долга. „Мы

*) ibid., стр. 169 sqq.

необходимо признаемъ, говоритъ Фихте, что мы вообще дѣйствуемъ и что мы *должны* дѣйствовать извѣстнымъ образомъ; мы должны, слѣд., признать, что существуетъ и опредѣленная сфера для этой дѣятельности: эта сфера и есть реальный и на дѣлѣ существующій міръ, какъ мы его находимъ; и обратно, реальный міръ есть ничто иное, какъ сфера нашей дѣятельности, и имѣетъ только въ этомъ смыслѣ реальность. Изъ сознанія дѣятельности проистекаетъ дѣйствительный міръ, а не наоборотъ; первая есть исходная точка, второй же имѣетъ значенія слѣдствія. Мы не потому дѣйствуемъ, что познаемъ, но потому познаемъ, что имѣемъ обязанность дѣйствовать; дѣятельный разумъ есть основа всего познанія“ *). Въ основѣ же дѣятельнаго разума въ свою очередь лежитъ вышеуказанная вѣра, которая лежа *за* познаніемъ, не есть мысль, но непосредственное убѣжденіе въ бытіи абсолютно реальнаго Начала, *проистекающее изъ прямаго соучастія въ немъ.*

Изслѣдуя ближайшимъ образомъ это безусловно реальное Начало, Фихте послѣдовательно опредѣляетъ его какъ сверхчувственный міръ, какъ безконечную волю связывающую индивидуальный духъ съ другими такими же существами, какъ пантеистическое Божество, благодаря которому всѣ конечные духи сознаютъ одинъ и тотъ же чувственный міръ. „Теперь моимъ глазамъ, восклицаетъ философъ, открывается вселенная въ новомъ и просвѣтленномъ образѣ. Мертвое и тяжелое вещество, которое заполняло пространство, изчезаетъ, и на мѣстѣ его течетъ, волнуется и шумитъ потокъ жизни, силы и дѣятельности, потокъ твоей жизни, Безконечное Начало; ибо всякая жизнь есть лишь Твоя жизнь; но лишь просвѣтленный религіей глазъ можетъ проникнуть въ это царство истинной красоты. Я самъ сродни Тебѣ, а то, что я вижу, сродни мнѣ; все здѣсь одушевлено, и живетъ, и глядитъ на меня изъ очей духа, и говоритъ моему сердцу... Чисто, свято и близко къ самой Твоей сущности, Вѣчное начало, протекаетъ эта Твоя жизнь, въ видѣ связи во єдино всѣхъ конечныхъ духовъ,... протекаетъ непостижимо, недоступно мысли, но тѣмъ не менѣе очевидно“ (въ вѣрѣ) **).

---

*) ibid., стр. 263 sq.
**) ibid., стр. 315 sq.

Никто не выразилъ лучше Гёте этой пантеистической вѣры, въ слѣдующихъ словахъ Фауста:

Wer darf sagen
Ich glaub' an Gott?
Wer darf ihn nennen
Und bekennen,
Ich glaub' ihn?
Wer empfinden,
Und sich unterwinden
Zu sagen, ich glaub' ihn nicht?
Der Allumfasser,
Der Allerhalter
Fasst und erhält er nicht
Dich, mich, sich selbst?
Wölbt nicht der Himmel da droben?
Liegt die Erde nicht hier unten fest?
Und steigen freundlich blickend
Ewige Sterne nicht hier auf?
Schau ich nicht Aug' in Auge dir,
Und dringt nicht alles
Nach Haupt und Herzen dir,
Und webt in ewigen Geheimniss
Unsichtbar sichtbar neben dir?
Erfüll' davon dein Herz, so gross es ist,
Und wenn du ganz in dem Gefuhle selig bist,
Nenn es dann, wie du willst,
Nenns Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür. Gefühl ist alles,
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsgluth.

Сравнимъ теперь эту новую систему Фихте съ прежней. Для этого намъ необходимо прежде всего ясно понять смыслъ одного изъ его ученій, на которое мы до сихъ поръ лишь намекали. Что такое въ сущности Я? Мы знаемъ, что это есть самосознаніе, т. е. сознаніе о себѣ, какъ себѣ. Въ Я, слѣдовательно, субъектъ = объекту, ибо объектъ Я въ самосознаніи есть тоже Я. Но съ другой стороны, въ самосознаніи же объектъ, хотя и полагается одинаковымъ съ субъектомъ, но тѣмъ не менѣе отъ него отличается, есть сознаваемое Я въ отличіе отъ сознающаго И только это отличеніе сознаваемаго отъ сознающаго и дѣлаетъ самосознаніе возможнымъ.

Такова природа Я, по Фихте. Совершенно очевидно, что въ этомъ понятіи заключено коренное противорѣчіе. Съ одной стороны, Я есть тождество субъекта объектомъ, съ другой—ихъ различеніе, т. е. различіе. Въ первомъ отношеніи Я есть *абсолютное начало*, въ которомъ примирены и соединены верховныя противуположности: субъектъ и объектъ, т. е. духъ и природа, познающій и познаваемое, дѣйствующій и результатъ дѣйствія; оно есть, слѣд., Богъ. Съ другой же стороны, Я есть первый шагъ въ раздѣленіи субъекта отъ объекта, т. е. представляетъ начало того процесса распаденія абсолютнаго на его составныя части и элементы, который (процессъ) составляетъ сущность *конечной природы*, въ ея отличіе отъ Бога.

Это коренное противорѣчіе въ Я, какъ самосознаніи, представляетъ постоянный двигательный импульсъ, увлекающій систему Фихте все далѣе и далѣе ея исходной точки и превратившій его первоначальный идеализмъ (т. е. ученіе о сознательной разумности абсолютнаго) въ противуположный ему мистицизмъ (т. е. ученіе о безсознательности и сверхразумности абсолютнаго *)).

Первоначально Фихте разсматривалъ самосознающее Я, какъ абсолютное тождество субъекта и объекта. Но онъ весьма скоро убѣждается, что во всякомъ познаніи раздѣленіе субъекта отъ объекта уже совершилось, и во всякой дѣятельности это раздѣленіе сохраняется и лишь *стремится* уничтожиться въ *идеѣ* абсолютнаго Я. Такимъ образомъ, ни теоретическое Я, ни дѣятельное не могутъ быть сами по себѣ абсолютными—въ этомъ направленіи Я окончательно признано различіемъ субъекта отъ объекта, а тождество ихъ отдвинута впередъ на безконечное разстояніе, стало обсолютной *цѣлью*.

---

*) Болѣе подробное изслѣдованіе этихъ кореннымъ образомъ противуположныхъ направленій см. ниже въ главѣ 5 этого отдѣла. Само собою разумѣется, что мы не хотимъ здѣсь сказать, что Фихте незамѣчалъ этого противорѣчія въ своемъ опредѣленіи Я. Напротивъ, оно именно и служитъ основой главныхъ дедукцій въ *Grundlage d. gesammt. W.-L.* Но и смыслъ перехода Фихте отъ одной системы къ другой есть также борьба съ этимъ кореннымъ противорѣчіемъ, которое философу всетаки не удалось устранить, даже въ *Anweisung z. seligen Leben.*

Таково движеніе теоріи Фихте *въ возвышеніи къ нравственности*. Совершенно тоже происходитъ въ обратномъ направленіи, *при углубленіи въ метафизическую основу* Я. Здѣсь также оказывается, что въ самосознаніи субъектъ данъ уже отличнымъ отъ объекта, и что ихъ единства надо искать глубже. Фихтевское „Назначеніе человѣка“ пробуетъ признать за такое единство „вѣру въ реальность Безконечной Воли,“ т. е. непосредственную жизнь въ Богѣ. Изъ этой вѣры философъ пытается построить самосознаніе, раздѣленіе субъекта отъ объекта, весь міръ. Весьма скоро однако оказывается, что такое рѣшеніе недостаточно радикально (подобно тому, какъ дѣятельное Я было недостаточно радикальнымъ рѣшеніемъ въ возвышеніи теоріи къ нравственности), именно, возникаетъ вопросъ, что такое сама эта вѣра: сознательна-ли она, или нѣтъ; если сознательна, то въ ней субъектъ уже отдѣленъ отъ объекта, и, слѣд., она не есть абсолютное ихъ тождество; если же нѣтъ—то она не есть, въ существѣ дѣла, вѣра, но нѣкоторое исконное и неописуемое верховное Бытіе или *жизнь* въ немъ. Такимъ образомъ, въ этомъ углубленіи Я, въ поискахъ за метафизическимъ тождествомъ субъекта и объекта, Фихте окончательно отбрасываетъ абсолютность Я, признаетъ его исключительно раздѣленіемъ субъекта отъ объекта, а ихъ тождество находитъ лишь въ Божественномъ, неописуемомъ и неизмѣнномъ бытіи. Таково именно ученіе въ предпослѣднемъ изъ большихъ сочиненій Фихте — *завѣтъ о блаженной жизни* (1806) *).

Итакъ, абсолютность Я окончательно устранена, и именно въ двухъ направленіяхъ: въ возвышеніи къ нравственности и въ углубленіи въ корень бытія. Въ первомъ направленіи абсолютное стало только цѣлью, идеею, стоящей выше самосознанія, во второмъ — оно есть исконное Божественное бытіе, лежащее глубже самосознанія. Намъ остается сдѣлать одинъ еще шагъ, чтобы получить окончательную систему Фихте, именно, отождествить абсолютную цѣль нравственности съ абсолютнымъ бытіемъ основы, т. е. признать, что возвращеніе въ Бога есть цѣль дѣятельности. Здѣсь, наконецъ, абсолютность Я, эта

*) За этимъ сочиненіемъ слѣдуютъ только *Reden an die deutsche Nation* (1808).

исходная точка въ развитіи Фихте, становится окончательно устраненной: Я признается за корень не тожества субъекта и объекта, но именно раздѣленія ихъ, и мы получаемъ ту систему, которая, какъ сказано, выражена въ „*Завѣтъ о блаженной жизни*“.

Здѣсь метафизическая основа есть Божественное *бытіе*, лежащее вообще *за* самосознаніемъ, а нравственная цѣль возвращеніе къ этому единству съ Божественной жизнью, самосознаніе же есть средство и путь черезъ который происходитъ это возвращеніе, само же по себѣ созданіе мнимаго міра познанія (явленій), т. е. принципъ по существу не-абсолютный. „Мы ничего не *знаемъ*, говоритъ Фихте, объ этой непосредственной Божественной жизни, ибо съ первымъ же ударомъ сознанія она превращается въ *мертвый* міръ (природы)... Если и живетъ Божество за этими образами міра, мы Его самого не видимъ, но только Его покровъ, т. е. созерцаемъ Его надъ видомъ камней, растеній и животныхъ, понимаемъ Его, если поднимемся выше, какъ нравственный законъ; но все же это не самъ Онъ. Формы вѣчно скрываютъ отъ насъ содержаніе, наша мысль закрываетъ отъ насъ самый предметъ, нашъ глазъ мѣшаетъ намъ видѣть. Если же ты жалуешься на это, я тебѣ скажу: возвысься только до религіи, и всѣ эти покровы спадутъ, міръ со своей мертвой матеріей изчезнетъ, а Божество вновь выступитъ въ тебѣ въ своей первоначальной формѣ, т. е., какъ жизнь, какъ твоя собственная жизнь, которой ты долженъ жить и живешь. Правда въ тебѣ сохранятся и при этомъ неизбѣжныя формы мышленія..., но эти формы тебя болѣе не давятъ, потому что ты къ нимъ болѣе не стремишься и ихъ не любишь; онѣ не могутъ болѣе тебя обмануть, потому что ты самъ ихъ понялъ. Такимъ образомъ, въ томъ, что исполняетъ достигшій святости человѣкъ, въ этомъ живетъ, любитъ появляется самъ Богъ, но уже не въ тѣни и не скрытый покровами, но въ своей собственной, непосредственной и сильной жизни; здѣсь вопросъ, на который не могутъ дать отвѣта пустыя и темныя понятія мысли, является разрѣшеннымъ: Богъ есть то, что дѣлаютъ тѣ, кто Ему преданы и Его любятъ. Ты хочешь видѣть Бога въ Его собственной природѣ, лицомъ къ лицу? Тогда не ищи за облаками; ты можешь найти Его вездѣ, гдѣ ты ни живешь: посмотри на жизнь людей

которые Ему предались, и ты увидишь Его; отдайся Ему самъ, и ты найдешь Его въ своемъ же сердцѣ“ *).

Съ этой точки зрѣнія, окончательной цѣлью нравственности должна явиться не свобода, какъ то было въ первой системѣ Фихте, но окончательное соединеніе съ Божествомъ въ *любви* къ Нему: „абсолютное бытіе исходитъ изъ себя, чтобы вновь и жизненно къ себѣ вернуться“ **). „Любовь выше всякаго разума и сама есть источникъ и разума, и корень бытія, и единственная создательница жизни и времени. Здѣсь я выразилъ, наконецъ, верховное ученіе моей системы“ ***).

Таковы двѣ системы Фихте. Онѣ могутъ служить наилучшимъ примѣромъ той недостаточности идеализма, о которой шла рѣчь въ началѣ настоящей главы. Было, именно, указано, что идеализмъ, въ отличіе отъ науки, принимаетъ извѣстныя функціи мысли не только за безусловно истинныя (въ этомъ еще мало бѣды), но и за безусловно простыя, абсолютно первичныя, на что не имѣетъ уже никакого права, ибо мы не имѣемъ „критерія простоты понятій“. Поэтому въ то время, какъ научныя положенія сохраняютъ свою силу даже въ томъ случаѣ, когда исходныя аксіомы оказываются выводными положеніями, метафизическіе тезисы идеализма, основанные именно на безусловной первичности той или другой функціи мысли, теряютъ всякій смыслъ.

Именно это и случилось съ первой системой Фихте: Я или самосознаніе, признанное въ ней за абсолютно первичное начало, оказалось съ теченіемъ времени выводнымъ, и вся теорія потому завалилась, какъ карточный домикъ. Въ этомъ, именно, смыслѣ въ высшей степени замѣчательны отношенія между первой и второй системой Фихте. Почти нѣтъ положенія первой системы, которое отрицала бы вторая, т. е. все *матеріальное* содержаніе „теоріи познанія“ перешло всецѣло въ мистицизмъ втораго періода; и тѣмъ не менѣе, характеръ и слѣдствія этихъ двухъ системъ въ полномъ смыслѣ противоположны: въ первомъ періодѣ Фихте стоялъ на сторонѣ „просвѣщенія“, т. е. раціонализма прошлаго вѣка, во второмъ—на сторонѣ его враговъ, романтизма

*) *Anweisung z. seligen Leben.* Fünfte Vorlesung (Werke V, стр. 471 — 72).

**) ibid., achte Varl., стр. 512.

***) ibid., стр. 541 sq.

и мистицизма; въ первомъ—защищалъ принципы французской революціи, во второмъ — непрерывно изобличалъ безбожіе нашего времени; въ первомъ—былъ врагомъ философіи чувства (Якоби), во второмъ — называетъ Якоби равнымъ съ Кантомъ реформаторомъ, въ первомъ—верховной обязанностью человѣка ставилъ свободу, во второмъ—любовь.

Откуда же такое измѣненіе, если все матеріальное содержаніе первой системы всецѣло перешло во вторую? Причина этого только одна: *Я, абсолютное начало для первой системы, стало во второй—сложнымъ*, т. е. выводнымъ изъ иныхъ принциповъ: Поэтому вся „теорія познанія“ вытекающая изъ Я, сохранилась,—но и въ этомъ все дѣло—заняла совершенно иное мѣсто, безконечно умалилась въ своемъ значеніи, а прежнее ея мѣсто занялъ новый, тоже якобы простой принципъ абсолютнаго бытія или всеединства.

Такимъ образомъ, на системѣ Фихте мы видимъ, какъ при одномъ только отрицаніи *простоты* извѣстнаго принципа падаетъ вся основанная на этомъ принципѣ система. Но мы знаемъ уже, что вообще утвержденіе абсолютной простоты какого нибудь начала есть лишь ни на чемъ ни основанная самонадѣянность (ибо у насъ нѣтъ критерія простоты). Поэтому и вторую систему Фихте мы не можемъ отнюдь считать застрахованной отъ такого же, если не большаго паденія, какому подверглась первая.

Но этого мало. Можно показать, что вся система Фихте основана на крайне недостаточной и поверхностной психологіи. Мы видѣли, что въ основаніи всѣхъ умозрѣній этого философа лежатъ лишь двѣ мысли, при томъ взаимно исключающія другъ друга: мысль о тождествѣ субъекта и объекта въ самосознаніи, и мысль объ ихъ различіи въ томъ же самосознаніи. Несмотря на всѣ попытки примирить эти два противорѣчащія положенія, Фихте очевидно этого не достигъ (да и достигнуть, конечно, не могъ): въ концѣ концовъ, вторая мысль окончательно вытѣснила первую, и тождество субъекта и объекта было отодвинуто *за* самосознаніе, за Я, въ область темной Божественной природы.

Но далѣе, что такое въ сущности обѣ эти мысли, какъ не крайне поверхностныя рѣшенія трудной психологической проблеммы самосознанія, которая, опережая ходъ научнаго анализа,

дают бездоказательныя и весьма мало содержательныя теоріи. Каковы бы ни были недостатки современной научной психологіи, она во всякомъ случаѣ выгодно отличается отъ прежней метафизики своей научной добросовѣстностью: она не выдаетъ первой попавшейся догадки за окончательную истину, а еще менѣе за основу всякаго знанія.

Такова малая научная цѣнность этой первой изъ объективныхъ системъ метафизической нравственности; мы увидимъ въ слѣдующихъ главахъ, что и другія подобныя системы не представляютъ большихъ достоинствъ.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Гегель.

(1770 — 1831).

Въ основѣ „системы“ Гегеля лежитъ слѣдующая мысль: міръ есть саморазвивающаяся идея, т. е. рядъ въ логическомъ порядкѣ происходящихъ понятій, который существуетъ самъ по себѣ и не принадлежитъ никакому мыслящему субъекту. Выраженная въ такой формѣ эта мысль кажется въ наше время не только странной, но можно сказать — дикой. Какимъ образомъ понятіе можетъ существовать само по себѣ, безъ понимающаго субъекта? Какъ оно само можетъ переходить въ другое понятіе? Неужели весь реальный міръ есть только познаніе (и притомъ безъ познающаго)?—вотъ рядъ вопросовъ, которые немедленно возникаютъ при этомъ у каждаго. Удивленіе наше еще возрастаетъ, когда мы вспоминаемъ, что эта философская система всего пятьдесятъ лѣтъ тому назадъ имѣла неоспоримое господство во всей ученой Германіи, а отчасти и въ другихъ странахъ Европы.

Объяснить *психологически* распространеніе гегеліанства, т. е. то удивительное явленіе *легковѣрія*, которое такъ характерно для всего XIX вѣка, и котораго, конечно, не чуждо и наше время (достаточно указать, напр., на *повѣтріе* эволюціонизма, этого современнаго гегеліанства), мы не можемъ: для общественной психологіи, этой прекрасной, но слишкомъ молодой науки, подобныя задачи еще далеко не подъ силу. Другое дѣло — историческое объясненіе самой философской системы Гегеля,—эта сторона гегеліанства для насъ совершенно ясна и даетъ даже ключъ къ пониманію самого ученія.

Мы должны при этомъ помнить, что уже со времени Канта нѣмецкая метафизика потеряла (въ существѣ дѣла) связь съ дѣйствительнымъ міромъ и стала *философіею надъ философіею Канта.* Фихте изслѣдуетъ не законы человѣческаго духа, но „Критику чистаго разума", Шеллингъ (въ его первыхъ періодахъ) и Гегель стоятъ на плечахъ Фихте Принявъ въ соображеніе, что само основаніе этой пирамиды, т. е. теоретическая философія Канта есть въ бо̀льшей своей части лишь продуктъ неудачной психологіи того времени, что въ ея основѣ лежатъ два крайне сомнительныхъ, положенія, (1) всеобщность и необходимость, какъ признаки апріорнаго знанія и (2) ложное истолкованіе отношенія субъекта къ объекту *), что, далѣе, каждый слѣдующій этажъ вносилъ новыя ошибки, мы поймемъ, какъ скоро и безслѣдно должно было завалиться все съ такими усиліями возведенное зданіе.

Задача Канта, какъ мы уже знаемъ (см. гл. I), состояла въ изслѣдованіи самой познавательной способности. Онъ нашелъ, что въ познаніи мы должны различать *данный* извнѣ матеріалъ ощущеній и форму или порядокъ, въ который самъ субъектъ приводитъ этотъ матеріалъ по извѣстной, необходимой, ему присущей организаціи духа. Въ этой *субъективной* формѣ извнѣ данное содержаніе становится *явленіемъ для субъекта.* Данное содержаніе есть для познающаго пассивный элементъ, субъективныя же формы — активный. Здѣсь возникаютъ, однако, два вопроса, которыхъ рѣшеніе составляетъ задачу Фихте. *Во-первыхъ*, откуда приходитъ это извнѣ данное для познанія содержаніе его? Кантъ, безъ дальнѣйшихъ разсужденій отвѣчалъ: отъ нѣкоторыхъ, неизвѣстныхъ намъ объективныхъ сущностей (Ding-an-sich). Но что такое самое понятіе „объективная сущность"? Будучи лишь предполагаемымъ объектомъ познанія, чистою формою безъ всякаго содержанія, она ничѣмъ не отличается отъ прочихъ (субъективныхъ) формъ духа, т. е. находитъ основаніе тоже лишь въ собственной организаціи сознанія, которое необходимо стремится противополагать познающее, свое Я — познаваемому, объекту. Такимъ образомъ, Фихте приходитъ къ своему парадоксальному выводу, что эта объективная сущность нашихъ ощущеній обосно-

*) Объ этомъ см. гл. 1 и главу о Шопенгауерѣ.

вана лишь въ законахъ нашего духа, иначе говоря, Я, какъ своеобразный организмъ сознанія, есть источникъ всего познанія;— это ученіе называется „субъективнымъ идеализмомъ“.

Второй вопросъ, возбуждаемый „Критикой чистаго разума“ состоитъ въ слѣдующемъ: если познающее сознаніе, будучи *чистою дѣятельностью*, проявляетъ однако цѣлую систему субъективныхъ формъ (пространство и время, различные роды сужденій), то эти формы должны вытекать, развиваться изъ самозна-нія, а не лежать въ немъ готовымъ и инертнымъ матеріаломъ. И дѣйствительно (правда съ помощью софистики), Фихте удалось вывести изъ простаго самосознанія (т. е. изъ сужденія Я есть Я, Я сознаетъ себя какъ Я) весь логическій остовъ познанія, во всѣхъ его формахъ.

Такимъ образомъ, общій, результатъ „теоріи познанія“ Фихте можетъ быть выраженъ слѣдующими словами: все есть только разнообразная дѣятельность самосознанія, которую оно объективируя превращаетъ въ реальный міръ.

Несомнѣнно, что въ этой дедукціи міра изъ Я были совершены Фихте множество натяжекъ (что мы отчасти показали въ гл. 3 этого отдѣла), но не это привлекло вниманіе Шеллинга. Для того, чтобы совершенно ясно понять, какъ этотъ мыслитель пришелъ къ идеѣ о тождествѣ бытія и разума (Identitätsphilosophie), которая, какъ уже мы указали, составляетъ исходный пунктъ философіи Гегеля, мы должны сдѣлать слѣдующія предварительныя замѣчанія: 1) Прежде всего должно помнить, что ученіе Фихте о томъ, что весь міръ есть лишь дѣятельность самознающаго Я, въ существѣ дѣла гораздо менѣе парадоксально, чѣмъ кажется на первый взглядъ. Именно, Фихте отнюдь не утверждалъ, что было бы и совершенно безсмысленно, что внѣшнія намъ вещи суть *сознательныя* произведенія нашего самосознанія. Напротивъ, весь смыслъ его системы очень простъ: самосознающее Я, говоритъ онъ, есть, конечно, отраженіе, возвращеніе нѣкоторой дѣятельности къ самой себѣ (*само* сознаніе). Нѣкоторая творческая, но еще не сознающая себя сила, возвращаясь *къ себѣ*, т. е. дѣлаясь сознательной, считаетъ, конечно, предъидущія свои же произведенія чужими, ибо она не сознавала себя, когда ихъ творила. И дѣйствительно, выраженіе „находиться въ сознаніи“ ровно ничего не означаетъ сравнительно съ терминомъ „существовать“, если только мы вполнѣ отвлекаемся отъ всѣхъ прочихъ свойствъ субъ-

екта, т. е. отъ субъективной связи представленій, ихъ отношенія къ чувствованіямъ, наконецъ, отъ самосознанія, которое только и дѣлаетъ субъектъ субъектомъ (См. ниже гл. о Шопенгауерѣ). Такимъ образомъ, результатъ изслѣдованія Фихте, который послужитъ для Шеллинга таковъ: *за* самосознаніемъ лежитъ нѣкоторая несознающая себя творческая сила, которая, однако, *можетъ быть* разумной (въ смыслѣ несознающаго еще себя разума).

2) Вторымъ основаніемъ для ученій Шеллинга служитъ введенное (или возобновленное) Кантомъ въ философію различіе между отвлеченнымъ *разсудкомъ* (Verstand) и творческимъ *разумомъ* (Vernunft), различіе которое вообще составляетъ краеугольный камень нѣмецкой метафизики. Несовсѣмъ легко понять это соединеніе понятій разума и творенія, и мы врядъ ли ошибемся, если примемъ, что подъ внѣшней новой формой здѣсь ожило очень старое и глубоко вросшее въ философію Платоновское ученіе объ самостоятельно существующихъ идеяхъ. *) Отвергнувъ возможность метафизическаго познанія, Кантъ, однако, призналъ практическій разумъ, т. е. такой, котораго дѣйствія имѣютъ истинно реальное бытіе; вмѣстѣ съ тѣмъ, въ самой „Критикѣ чистаго разума“ онъ говоритъ, что еслибы человѣческій разумъ, имѣющій (для познанія) лишь методологическое значеніе, былъ бы воззрительнымъ, то его акты стали бы творческими. Идеалистическій характеръ послѣ—Кантовской философіи, для которой разумное познаніе только и имѣло дѣйствительность, далѣе романтизмъ съ его декламаціею противъ „пошлаго *разсудка*“, неспособнаго возвыситься до истины, наконецъ, убѣжденіе философовъ того времени, что существуетъ особенный органъ познанія, который они называли „интеллектуальнымъ воззрѣніемъ“— все это соединилось вмѣстѣ, чтобы образовать понятіе творческаго

*) Эта догадка подтверждается тѣмъ, что напр. у *Шопенгауера* познаніе, освобожденное отъ частныхъ формъ закона основанія (разсудка), обращено именно на „платоновскія идеи“ (въ искусствѣ); у *Шеллинга* эти идеи тоже вновь являются, и именно, какъ содержаніе разумнаго познанія (Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums, 1803); у самого *Канта* свободная личность, какъ носитель категорическаго императива разума, представляетъ вещь въ себѣ и вполнѣ подобна платоновской идеѣ. Тоже самое, конечно, должно сказать и о ступеняхъ развитія „идеи“ у *Гегеля*.

разума, стоящаго выше разсудочнаго познанія—понятіе, которому не соотвѣтствуетъ въ дѣйствительности ничего, и которое научная психологія отвергла, какъ метафизическую фантазію.

Наконецъ, третьимъ звѣномъ для системы Шеллинга послужили его натуръ—философскія изслѣдованія. Они, именно, привели его къ убѣжденію, что въ природѣ не только господствуетъ тотъ же разумъ, что и въ явленіяхъ духа, но что и отдѣльныя ступени ея развитія соотвѣтствуютъ ступенямъ развитія самосознающаго духа, какъ ихъ открылъ Фихте. Соединивъ эту мысль объ единствѣ разумныхъ законовъ природы и духа съ понятіемъ творческаго разума и съ результатомъ Фихтевскаго изслѣдованія (творческая несознающая себя сила, какъ основа субъекта), Шеллингъ получилъ основную мысль своей философской системы, именно мысль о томъ, что *за* природой и *за* самосознающимъ себя духомъ лежитъ ихъ создающій творческій разумъ, который не есть ни объектъ (вещь въ себѣ), ни познающіе субъектъ, но чистый и безличный разумъ. Эта философская система получила названіе идеализма, и именно абсолютнаго, а не субъективнаго, какъ у Фихте. Имѣя въ виду философію Гегеля, мы не будемъ пока далѣе слѣдить за системою Шеллинга въ ея постепенныхъ видоизмѣненіяхъ. Гегель принимаетъ вполнѣ эту парадоксальную и лишь исторически понятную мысль Шеллинга о томъ, что основа міра есть не субъектъ и не объективная природа, но безличный разумъ *); но онъ недоволенъ въ системѣ Шеллинга тѣмъ, что послѣдній не показалъ *закона* этого мірового разума или идеи, какъ онъ его называетъ, т. е. закона по которому

*) Здѣсь мы касаемся того пункта системы Гегеля (имманентности Божества), который въ самихъ сочиненіяхъ философа недостаточно разъясненъ, что и повело, какъ извѣстно, къ раздѣленію его школы на такъ называемое лѣвое и правое Гегеліанство: первое отрицаетъ субъектъ идеи или внѣміровое Божество (Фейербахъ въ началѣ своей дѣятельности, Штраусъ), второе его признаетъ (Розенкранцъ и пр.). Однако, должно или вообще оставить въ сторонѣ метафизику Гегеля и считать ее просто соединеніемъ Identitätsphilosophie (Шеллинга) и діалектическаго метода Фихте, т. е. лишенной *всякой* самостоятельности, или разсматривать ее такъ, какъ мы дѣлаемъ, т. е. чистымъ ученіемъ объ идеѣ, непринадлежащей никакому субъекту. Подобное пониманіе кромѣ его логической ясности, имѣетъ и историческое основаніе въ томъ, что тогда система Гегеля является какъ послѣдній и необходимый членъ ряда, который идетъ отъ Канта (объ этомъ см. на стр. 86 sq.).

эта идея порождаетъ въ своемъ развитіи весь міръ. *) Здѣсь мы касаемся второго основнаго пункта гегелевской философіи, именно, такъ называемаго *діалектическаго метода*.

Обратимъ прежде всего вниманіе на одну замѣчательную и въ высшей степени характерную для всей послѣ-Кантовской нѣмецкой философіи черту: для всѣхъ этихъ философовъ первоначальнымъ кажется не какое нибудь *состояніе*, но лишь движеніе, или вѣрнѣе, *дѣйствіе*. Отсюда постоянное и все далѣе идущее разложеніе всякаго существованія на дѣятельности. Такимъ образомъ, Фихте превращаетъ *данныя* у Канта категоріи разсудка въ моменты *развивающагося* субъекта, Шеллингъ разлагаетъ данный у Фихте субъектъ въ продукты дѣятельности разума, который самъ уже не имѣетъ болѣе *никакого субстрата*, наконецъ, Гегель превращаетъ данное содержаніе міроваго разума въ его послѣдовательное *развитіе*. **)

Каковъ же у Гегеля этотъ законъ развитія абсолютнаго разума, которое (развитіе) составляетъ всю природу и сущность этого разума? Это—знаменитый законъ смѣны трехъ моментовъ: положенія, противоположенія и синтеза, который въ задаткѣ мы находимъ уже у Фихте ***). Всякое частное, отдѣльное понятіе прежде всего становится, т. е. утверждается какъ данное, самостоятельное, опредѣленное — это первый моментъ. Но будучи,

---

*) Второе, въ чемъ упрекаетъ Гегель Шеллинга состоитъ въ томъ, что онъ *сразу* начинаетъ съ абсолютнаго знанія, что онъ „выстрѣлилъ абсолютнымъ, какъ изъ пистолета“ (*Ueberweg. Grundriss der Geschichte der Philos.* III, стр. 264 четвертаго изд.), между тѣмъ какъ обыденное сознаніе должно быть постепенно доведено до этого пункта. Эту именно задачу Гегель разрѣшаетъ въ своей „Феноменологіи духа“.

**) Мы выражаемъ эту послѣдовательность въ нѣсколько упрощенномъ видѣ. Въ дѣйствительности, уже Фихте разсматривалъ само Я, какъ продуктъ двухъ дѣятельностей, но тѣмъ не менѣе *дано* въ началѣ его изслѣдованія именно Я, а не „in's unendliche gehende Thatigkeit“. Равнымъ образомъ, уже у Шеллинга мы встрѣчаемъ „потенціи“ абсолютнаго, но тѣмъ не менѣе это потенцированіе не тождественно съ самимъ абсолютнымъ разумомъ, какъ въ *идеѣ* Гегеля, которая сама и есть лишь діалектическій законъ развитія. Ср. *Schelling. Ueber das Wesen d. Freiheit* (Werke I, 7, стр. 350 sq).

***) Основательное сравненіе діалектическаго метода у Фихте и Гегеля см. у Zeller'a. *Geschichte der deutschen Philosophie*, стр. 782 sq. (München 1873).

однако, конечнымъ, это понятіе оказывается вслѣдствіе того ограниченнымъ другими понятіями, т. е. ими опредѣленнымъ; иначе говоря, теряетъ свою самостоятельность, опредѣляется черезъ другое; но въ свою очередь это другое опредѣлено первымъ, т. е. отъ него зависитъ. Такимъ образомъ, мы получаемъ отрицаніе самостоятельности даннаго понятія, его переходъ въ другія (инобытіе), и обратно—это отрицательный или діалектическій моментъ; но на этомъ разумное познаніе не останавливается; въ свою очередь, это противорѣчіе, т. е. взаимный переходъ понятій (которыя однако различны) одно въ другое, причемъ они, слѣдовательно, не остаются сами себѣ равными, требуютъ третьяго, или метафизическаго момента, который открывалъ бы нѣкоторое высшее начало, чѣмъ предъидущія понятія, начало, въ которомъ ихъ взаимныя границы были бы сняты и сами они явились бы лишь какъ форма *для* нѣкотораго высшаго начала. Затѣмъ тотъ же процессъ повторяется для этого новаго понятія, оно становится, переходитъ въ другое и т. д.

Гегелевская система представляетъ именно весь міръ какъ безчисленные діалектическіе переходы понятій, начиная съ самаго простаго и безсодержательнаго, до наиболѣе полнаго. Три главные момента этого развитія слѣдующіе: прежде всего происходитъ діалектика идеи *въ самой себѣ*, т. е. *метафизическая логика*, затѣмъ идея является *внѣ себя*, въ иномъ, т. е. въ той раздробленности, раздѣльности и взаимномъ отчужденіи, которыя мы наблюдаемъ въ явленіяхъ *природы*; наконецъ, она сбрасываетъ съ себя эти низшія и противорѣчивыя опредѣленія, возвышается до *духа*, т. е. до постиженія самой себя, до возвращенія *къ себѣ*, до пониманія природы, какъ своего же произведенія *).

---

*) Для того, чтобы читатель могъ легче оріентироваться въ изложенномъ дальше діалектическомъ развитіи „идеи“ мы даемъ здѣсь краткій планъ этого развитія.

I. Идея въ себѣ — логика (метафизическая).

II. Идея „внѣ себя“, ея инобытіе—философія природы.

III. Возвращеніе идеи къ себѣ—духъ.

A. Субъективный духъ.

B. Объективный (дѣятельный) духъ — этика.

Таковъ фундаментъ системы Гегеля и таковъ ея остовъ. Намъ слѣдовало бы перейти теперь къ частному разсмотрѣнію его этики, какъ нѣкотораго момента въ развитіи духа, но мы не можемъ оставить этихъ основоположныхъ идей системы безъ нѣкоторыхъ критическихъ замѣчаній, вопервыхъ о самой міровой идеѣ у Гегеля, вовторыхъ о діалектическомъ методѣ.

Прежде всего, что касается *міровой идеи*, т. е. разума, который существуетъ *самъ по себѣ*, безъ всякаго субъекта, то это положеніе принадлежитъ къ тѣмъ страннымъ утвержденіямъ, которыхъ много примѣровъ встрѣчается въ исторіи философіи: именно, въ извѣстное время и для однихъ они — очевидная, неоспоримая истина, а въ другое время и для позднѣйшихъ поколѣній — простая нелѣпость. Таково, именно, основное положеніе

---

1. Абстрактное право.
   - а. Собственность.
   - б. Договоръ.
   - в. Нарушеніе права и наказаніе.
2. Субъективная нравственность (Moralität).
   - а. Вина.
   - б. Цѣль и благо.
   - в. Отвлеченное благо (долгъ) и совѣсть.
3. Объективная нравственность (Sittlichkeit).
   - а. Семья.
     - α. Бракъ.
     - β. Имущественныя отношенія семьи.
     - γ. Воспитаніе дѣтей и разложеніе семьи.
   - б. Гражданское общество.
     - α. Система потребностей (политическая экономія).
     - β. Судебная охрана собственности.
     - γ. Полиція и корпораціи.
   - в. Государство.
     - α. Внутреннее государственное право.
     - β. Внѣшнее государственное право (международное право).
     - γ. Всемірная исторія.

С. Абсолютный духъ.

1. Искусство.
2. Религія.
3. Философія.

Гегеля. Его „идея“, лишенная всякаго субстрата или субъекта, представляется намъ столь же невозможной, какъ напр. существованіе любви внѣ любящаго субъекта или нервнаго ощущенія внѣ организма. Но оставимъ это въ сторонѣ, и будемъ видѣть въ нашемъ недоумѣніи лишь неспособность „пошлаго разсудка“, чѣмъ такъ часто нѣмецкіе метафизики отъ Фихте и до Гартмана включительно разрѣшаютъ затрудненія. Но признавъ даже возможность подобной „идеи“, получимъ ли мы объясненіе явленій природы и духа? На это приходится отвѣчать прямымъ отрицаніемъ: ни природы, ни духа „идея“ не объяснятъ. Допустивъ даже, что *объективныя* вещи достаточно объясняются терминомъ *инобытіе идеи*, намъ остается, однако, еще вывести ихъ *множественность*, которая обусловливаетъ ихъ взаимныя и, такъ сказать, случайныя взаимодѣйствія. Природа отличается отъ всякаго силлогизма тѣмъ, что въ послѣднемъ понятія даны *разъ*, и всѣ ихъ отношенія ограничены логическою природою силлогизма; дѣйствительныя же вещи существуютъ (въ пространствѣ и времени) въ безчисленномъ количествѣ и не имѣютъ никакой опредѣленной логической послѣдовательности, но наиболѣе сложныя приходятъ въ столкновеніе и связи съ наиболѣе простыми (безъ всякаго посредства). Это различіе (которое мы только отмѣчаемъ) понимали уже Платонъ и Аристотель *) и потому полагали, что кромѣ разума или идей существуетъ еще нѣкоторый элементъ (первичная матерія), который самъ не имѣя опредѣленныхъ и положительныхъ признаковъ (ибо эти признаки опять таки составляютъ идеи) есть, однако, причина вносящая въ міръ случайность и множественность, и тѣмъ порождающая реальныя вещи. Самъ Гегель признаетъ, что въ природѣ есть еще нѣчто, что дѣластъ отношенія понятій въ этой средѣ *случайными* **). Но случайность чужда идеи (въ которой все необходимо и логически опредѣлено), поэтому и природа, какъ

*) См. Platonis—*Timeus* c. 49 и Arist. *Metaph.* I, 3 и *Phys.* I, 9. Понятіе матеріи у Аристотеля, однако, двусмысленно; ср. у Zeller'a (Philos. d. Griechen II, 2), стр. 318, прим. 2, 3 и 4 и стр. 366 и слѣд. (3-го изд.).

**) Hegel's Encyclopadie, §§ 248 и 250. Изъ того, что въ природѣ идея принимаетъ форму *Anderssein*, еще отнюдь не вытекаетъ *случайности*.

область логически случайнаго и въ ея отличіи отъ понятія, не была и не могла быть выведена Гегелемъ изъ „идеи“. И дѣйствительно, его дедукція случайнаго (какъ мы ее находимъ въ „Энциклопедіи“) есть лишь скрытая petitio principii, т. е. предполагаетъ доказаннымъ то, что составляетъ еще цѣль доказательства.

Совершенно тоже должно сказать *о духѣ*; его специфическія особенности также не могли быть выведены изъ „идеи“. Но здѣсь мы имѣемъ ошибку, которую Гегель только перенялъ отъ Фихте. Это по истинѣ странное дѣло, какъ сущность духа могла быть этими философами попросту отождествлена съ „возвращающею къ себѣ дѣятельностью“. Идея, говоритъ Гегель возвращается изъ природы, изъ инобытія, *признавая*, что эта природа была ея же произведеніемъ; на этой ступени идея становится духомъ, котораго характерное свойство состоитъ именно въ томъ, что онъ свои состоянія сознаетъ какъ свои. Вся суть этого разсужденія состоитъ однако только въ произвольной подстановкѣ психологическихъ терминовъ на мѣсто механическихъ, въ замѣнѣ словъ „возвращается къ себѣ“ словами „признаетъ себя“. Допустимъ даже, (въ чемъ нѣтъ, однако, никакой нужды) что идея дѣйствительно „возвращается къ себѣ“, что она дѣлается „сущностью, которая сняла внѣшность своихъ проявленій“, что она „возстановляетъ свое единство съ собою“ *), — изъ всего этого, однако, еще отнюдь не слѣдуетъ, что эта идея стала духомъ, ибо всѣ эти признаки вовсе не есть исключительныя (а слѣд., и не характерныя) свойства духа, но одинаково свойственны самымъ разнообразнымъ предметамъ; напримѣръ, движущееся тѣло тоже „возвращается къ себѣ“, на свое мѣсто; математическое уравненіе послѣ разнообразныхъ измѣненій „возстановляетъ свое единство съ собою“; организмъ „снимаетъ внѣшность своихъ проявленій“, и т. д., и тѣмъ не менѣе ни движущееся тѣло, ни уравненіе, ни организмъ не есть еще духъ. Самое большее на что можно согласиться, это то, что всѣ эти опредѣленія *описываютъ* черезъ метафору (и притомъ слабо) процессъ самосознанія. И вообще, какъ бы мы ни вертѣли этотъ логическій терминъ „возвращаться къ себѣ“, мы никогда не

*) *Encycl.* §§ 379, 381—382 и пр.

можемъ получить дѣйствительнаго опредѣленія сущности духа, вопервыхъ, потому что эта „сущность“ намъ до сихъ поръ неизвѣстна, а вовторыхъ, и особенно потому, что то, что дѣйствительно составляетъ для насъ психическій субъектъ, есть крайне своеобразная связь представленій съ чувствованіями и волевыми актами, ничего общаго не имѣющая съ логическими формулами. Поэтому только скрытымъ образомъ подтасовавъ гдѣнибудь психическій терминъ вмѣсто логическаго, мы можемъ получить переходъ отъ лишенной субъекта идеи къ конкретному духу *).

Итакъ, ни природы, ни духа невозможно вывести изъ діалектики идеи, и тутъ и тамъ рано или поздно проскальзываетъ въ дедукціи то самое, что должно быть лишь результатомъ ея (въ одномъ случаѣ—понятіе матеріи, въ другомъ—психическія обозначенія) **). Но этого мало. Разсматривая ближе свойства

---

*) Этими замѣчаніями мы вовсе не желаемъ указать на какую нибудь непостижимую своеобразность субъекта, какъ такого, еще менѣе на якобы абсолютное различіе субъективнаго отъ объективнаго. Въ гл. 6 мы, напротивъ, стараемся показать, вопервыхъ, что субъектъ, какъ конкретный, происходитъ сравнительно поздно, какъ тому учитъ и современная психологія, субъектъ же, какъ абстрактная противоположность объекту, т. е. какъ противуположность „быть въ сознаніи“ и „быть въ дѣйствительности“—не означаетъ ровно ничего. Притомъ одно дѣло, объяснить субъектъ, принимая представленія, чувствованія и желанія за *данное*, другое — *построить сущность духа изъ понятія*, именно изъ возвращенія идеи *къ себѣ*. И здѣсь мы имѣемъ вовсе не какую-нибудь частную ошибку Гегеля: какъ будетъ показано ниже метафизическій или синтетическій моментъ въ діалектическомъ методѣ есть *всегда* скрытая petitio principii, какъ то доказалъ еще Тренделенбургъ (*Logische Untersuchungen*, II).

**) Чтобы не затягивать безполезно нашего изложенія, мы оставляемъ въ сторонѣ другія, можно сказать безчисленныя и неразрѣшимыя, недоумѣнія, возбуждаемыя „идеею“ Гегеля. Отмѣтимъ здѣсь только два изъ нихъ. 1) Логика заключается у Гегеля ученіемъ объ *абсолютной идеѣ;* эту ступень онъ представляетъ какъ „полную истину“ (*Encyclop.* § 236), какъ „единство понятія и объективности“ (*ibid.* § 213). И тѣмъ не менѣе, сейчасъ же затѣмъ оказывается, что эта абсолютная идея имѣетъ еще „влеченіе снять субъективную форму“ (которую, однако, она уже сняла раньше, при переходѣ въ объектъ, ibid., §§ 191 и 193) и „сдѣлаться чистой истиной“ (которой, однако, она тоже уже раньше стала. *ibid.*, § 203). Только помощью этого съизнова повторенія стараго *идея* и переходитъ въ *природу*. (Объ этомъ см. совершенно правильныя

діалектическаго метода вообще, мы убѣждаемся, что онъ вообще не въ состояніи дать *никакого* новаго понятія (иначе, какъ черезъ скрытую petitio principii). Это доказалъ еще Тренделенбургъ въ своихъ превосходныхъ „Логическихъ изслѣдованіяхъ“ (1840), и мы можемъ ограничиться здѣсь краткимъ изложеніемъ его аргументовъ.

Прежде всего Тренделенбургъ напоминаетъ различіе между двумя родами противоположности, логической и реальной: бѣлое, напр., реально противоположно черному, и логически—отсутствію бѣлаго (не бѣлому). Въ то время, какъ реально противоположное узнается нами лишь изъ опыта, логически противурѣчивое дается самою мыслью; кромѣ того, логически противоположное ни въ какомъ случаѣ не соединимо, между тѣмъ какъ реальное можетъ существовать вмѣстѣ (напр., сѣрое). Сдѣлавъ это раздѣленіе, мы теперь спрашиваемъ: противорѣчіе, которое порождаетъ „идея“ въ діалектическомъ моментѣ своего развитія, и черезъ которое она переходитъ въ третій моментъ, есть ли реальная противуположность или логическая? Если логическая — то оба члена противорѣчія вовсе и ни въ какомъ случаѣ далѣе несоединимы, слѣд., и третьяго, синтетическаго момента вовсе не будетъ; или реальная—но тогда это второе понятіе, съ которымъ данное составляетъ противорѣчіе, можетъ быть открыто лишь *на*

критическія замѣчанія у *Haym'a. Hegel und seine Zeit.*, стр. 305—6. Berlin. 1857). Потому же и ступени *философіи природы* лишь повторяютъ ступени *объективнаго понятія* (*Encyclop.* §§ 194—213), именно *механизмъ*, *химизмъ* и *органику* (телеологію). 2) Не меньше недоумѣній возбуждаетъ смыслъ діалектической послѣдовательности. Гегель, правда, прямо утверждаетъ ея различіе отъ временной связи. Но если временная послѣдовательность можетъ и не быть логической, то логически обусловливающее и по времени можетъ лишь предшествовать обусловленному; во всякомъ случаѣ, это должно быть такъ, если время уже признано существующимъ, т. е. для всей той части Энциклопедіи, которая слѣдуетъ послѣ § 257. Однако подобное, хотя и необходимое, толкованіе дѣлаетъ положительно безсмысленными нѣкоторыя части *философіи природы;* тк. напр., оказывается, что *специфическій* (удѣльный) вѣсъ является очень не скоро послѣ *паденія* (Encyclop. §§ 267 и 293).— Мы уже не говоримъ объ общеизвѣстныхъ недостаткахъ *философіи природы* у Гегеля, напр. о нелѣпыхъ ученіяхъ о *свободномъ движеніи* (ibid., § 270), объ эластичности (§ 298), и наконецъ, о всегдашнемъ конькѣ натуръ-философіи—кристаллизаціи и магнетизмѣ, и о мн. др.

опытъ, слѣд. опять таки не какимъ нибудь діалектическимъ методомъ *).

Другое основное для діалектическаго метода понятіе есть *тождество* или совпаденіе нисшихъ противурѣчивыхъ моментовъ въ высшемъ синтетическомъ моментѣ. Однако это новое понятіе всегда оказывается въ дѣйствительности или совершенно пустымъ, или взятымъ изъ опыта, а отнюдь не порожденнымъ самою діалектикою разума. Возьмемъ, напр., тотъ въ высшей степени важный для Гегелевской системы переходъ, которымъ онъ старается показать, что понятіе причины необходимо превращается въ понятіе свободы, иначе говоря, что „истина природы (царство причинной зависимости) есть духъ (царство свободы)“; мы легко убѣдимся при этомъ, что вся суть здѣсь въ простой игрѣ словомъ „тождество“. Это доказательство свое Гегель ведетъ приблизительно слѣдующимъ образомъ.—Пусть дана намъ причина и нѣкоторое ея дѣйствіе; какъ порождающая—причина активна, дѣйствіе, какъ порожденное—пассивно. Но разъ дѣйствіе произошло, оно само становится дѣйствительностью, само производитъ другія дѣйствія, можетъ въ свою очередь дѣйствовать и на свою бывшую причину; при этомъ, слѣдовательно, роли перемѣнились: то, что было активнымъ, стало пассивнымъ, и наоборотъ; но въ такомъ случаѣ и различіе между дѣйствіемъ и причиной *вообще* исчезнетъ, ибо они различались именно какъ активное и пассивное; дѣйствіе и причина являются, слѣд., *тождественными*; иначе говоря, на мѣсто причинной зависимости является такое отношеніе, въ которомъ причина, порождая дѣйствіе, не выходитъ изъ себя, а дѣйствіе въ свою очередь не бываетъ лишь страдательнымъ, но оба они составляютъ *свободную въ себѣ дѣйствительность* (причемъ впослѣдствіе обязывается, что и духъ есть именно такая же дѣйствительность; онъ не предполагаетъ *за собою* никакой новой субстанціи, но въ явленіяхъ познаетъ самаго себя, остается *при себѣ*, т. е. свободнымъ) **). —Критикуя это доказательство Тренделенбургъ справедливо говоритъ: „Весь результатъ этого разсужденія совершенно мнимый. Если

*) *Ad. Trendelenburg. Logische Untersuchungen.* Erst. Bd. S. 44—45 (Berlin 1840).

**) *Engyclop.*, §§ 150 sqq. Мы нѣсколько сокращаемъ (для простоты) эту дедукцію, именно вообще оставляемъ въ сторонѣ *субстанцію*.

разсмотрѣть его сущность, то оказывается, что тождество, служащее здѣсь краеугольнымъ камнемъ для обоснованія понятія о свободѣ, есть лишь въ высшей степени формальное отождествленія, достигаемое только черезъ *произвольное опущеніе* всѣхъ реальныхъ различій". Во взаимодѣйствіи, по Гегелю, причина дѣлается дѣйствіемъ и дѣйствіе причиной; одно, говоритъ онъ, есть тоже, что другое; слѣд., здѣсь субстанція, выступившая изъ себя въ явленіи, возвращается въ себя (т. е. дѣлается свободной). Свобода—великое слово!—не имѣетъ очевидно здѣсь никакого другаго значенія, какъ служить утѣшеніемъ субстанціи, что произведенныя дѣйствія въ свою очередь становятся причинами. Но никому до сихъ поръ не приходило въ голову называть свободой подобное безсодержательное тождество (именно, что дѣйствіе бываетъ тоже причиной), которое только потому и находитъ всюду свое примѣненіе, что оно лишено всякаго дѣйствительнаго содержанія. Принявъ подобное опредѣленіе свободы, мы придемъ къ самымъ нелѣпымъ выводамъ. Если, напр., господинъ бьетъ раба, то и это значитъ свобода—ибо здѣсь спина раба оказывается взаимодѣйствующей съ рукою господина, обѣ суть и причина и дѣйствія, обѣ тождественны, и слѣд. ихъ общая субстанція свободна. „То что здѣсь называется свободой, имѣетъ каждый порабощенный народъ" *).

Итакъ, въ этомъ, какъ и многихъ другихъ случаяхъ, такъ называемый синтетическій моментъ діалектики понятій, совпаденіе ихъ въ высшемъ тождествѣ, происходитъ лишь благодаря полному отвлеченію отъ почти всѣхъ реальныхъ и существенныхъ признаковъ, лишь благодаря тому, что на этой вышинѣ абстракціи всѣ различія *произвольно* оставлены въ сторонѣ, т. е., иначе говоря, отъ того „что среди ночи абсолютнаго всѣ коровы кажутся сѣрыми". Во всѣхъ же другихъ случаяхъ это новое (яко-бы высшее) понятіе лишь только видимо порождается діалектикою, въ дѣйствительности же взято (скрытымъ образомъ) изъ опыта. Показавъ многочисленные примѣры подобныхъ petitiones principii Тренделенбургъ прибавляетъ: Едва ли даже возможно опредѣлить, какая масса чуждыхъ, взятыхъ отъ пространственнаго движенія и отъ опыта элементовъ привзошла въ эту

*) *Trendelenburg, ibid.* стр. 51 sq.

мимо чистую, чуждую образовъ и самоочевидную діалектику. Тотъ, кто выдѣлить эти элементы со всѣми ихъ слѣдствіями, потеряетъ всякую вѣру въ яко-бы внутренное и чистое саморазвитіе понятій. Если отнять все опытное содержаніе отъ чистой мысли, она останется совершенно нищей *).

Изложивъ и критически разсмотрѣвъ метафизическія основы системы Гегеля (ученіе объ „идеѣ“ и ея законъ развитія) мы должны теперь перейти къ его этикѣ. Для ея яснаго пониманія слѣдуетъ прежде всего сравнить ее съ этикою Канта (и Фихте), составляющей ея прямую противоположность. Мы видѣли выше, что Кантъ отрицалъ способность теоретическаго разума познать сущность вещей; абсолютное, по его мнѣнію, открывается не познанію, но лишь въ нравственномъ дѣйствіи; только черезъ эту дѣятельность мы достигаемъ до истинъ бытія Божія, безсмертія духа и свободы воли. Такимъ образомъ, здѣсь мы находимъ: 1) рѣзкое раздѣленіе нравственной дѣятельности отъ познавательной, 2) главенство практическаго или дѣятельнаго разума, которому только и открыто абсолютное. — Совершенно иныя основанія у Гегеля. Для него весь міръ есть лишь разумная идея; она вполнѣ открыта человѣческому познанію, ибо само это познаніе есть моментъ въ ея же развитіи, и именно верховный моментъ, въ которомъ (въ духѣ) она достигаетъ познанія самой себя; поэтому здѣсь невозможно то радикальное различіе, которое Кантъ установилъ между міромъ явленій и міромъ нравственной дѣятельности, ибо и то и другое есть *тотъ же разумъ* (панлогизмъ). Еще менѣе возможно для Гегеля признать главенство нравственной дѣятельности передъ познаніемъ. Для Канта зло, какъ и добро имѣетъ абсолютный характеръ, ибо истинное *бытіе* свойственно только нравственной дѣятельности, все остальное — явленія, или, какъ выражаетъ это Фихте, самъ Богъ есть ничто иное, какъ „нравственный міропорядокъ“. Только воля осуществляющая правду и создаетъ истинно-сущее, и эта воля есть нѣчто первично данное, дальнѣйшимъ образомъ необъяснимое и неразложимое (вещь въ себѣ). Но для Гегеля ничего подобнаго не существуетъ; для него все, а слѣдовательно и нравственность, есть лишь проявленія одного и того же

*) *Trendelenburg*, ibid. стр. 68.

разума, слѣд. все сводило на категоріи разума; сама нравственная воля есть лишь „извѣстный родъ разума“ и при томъ такой, который даже не достигъ еще высшей ступени, не созналъ себя какъ часть міровой идеи, но полагаетъ, что „міръ лежитъ во злѣ“, что міръ иное, чѣмъ онъ самъ, и долженъ быть имъ исправленъ. Только когда спадетъ съ глазъ эта послѣдняя чешуя, когда нравственное сознаніе постигнетъ, что оно *тождественно* съ міромъ, и что все, а въ томъ числѣ и оно, есть лишь развитіе *одной и той же* разумной идеи, и что зло есть лишь отпаденіе отъ этой идеи, только тогда эта идея достигнетъ въ духѣ полной реализаціи, а тѣмъ и само зло во всемъ его объемѣ исчезнетъ, ибо зло не есть нѣчто реальное, абсолютное, но лишь субъектъ, противополагающій себя міру, *непониманіе* имъ разумности міра, такъ сказать, метафизическій эгоизмъ его; поэтому зло можетъ быть окончательно искоренено не реальною дѣятельностью исправленія міра, но лишь правильнымъ знаніемъ своего отношенія къ нему. Такимъ образомъ, для Гегеля нравственная *дѣятельность* получаетъ только относительную высоту, а не абсолютную, какъ для Канта; абсолютная же идея есть знаніе.

Разсмотримъ же теперь ближе подробности этой своеобразной этической системы. Мы уже видѣли выше, что міровая идея порождаетъ прежде всего логическія *понятія* и законы, которые составляютъ, такъ сказать, скелетъ всего міра, и изъ границъ которыхъ не можетъ выйти ни природа, ни духъ. Вслѣдъ затѣмъ, идея является „внѣ себя“, въ инобытіи, создаетъ внѣшнюю природу, т. е. тѣ разумныя, но еще не сознающія себя такими отношенія, которыя мы называемъ законами механики, физики и органическаго міра. Но діалектическое развитіе идеи на этомъ не останавливается—она достигаетъ еще послѣдней, высшей ступени, именно возвращается *къ себѣ*, признаетъ, что природа есть сама же она, т. е. идея становится духомъ. Сущность духа состоитъ въ томъ, что для него явленія не есть нѣчто внѣ его существующее, но его же состоянія, представленія и т. п., т. е., какъ выражается Гегель, идея здѣсь существуетъ *для себя*; духъ слѣд. не выходитъ изъ себя, не повинуется *чуждой себѣ* дѣйствительности, но его сущность есть свобода, т. е. „при себѣ бытіе“; въ противоположность матеріальнымъ предметамъ, которыхъ основное свойство—тяжесть есть

отношеніе къ другому, къ тому, къ чему тѣло тяготѣетъ, духъ остается при самомъ себѣ. Это именно и есть свобода, въ противоположность зависимости, т. е. отношенія къ чему нибудь иному, чужому. Это *при себѣ бытіе духа* есть самосознаніе, сознаніе себя самого. Именно, въ сознаніи должно различать, во-первыхъ, то что *я* сознаю, а во-вторыхъ то, *что* я сознаю. При самосознаніи же то и другое совпадаютъ, ибо духъ познаетъ себя самого и остается при себѣ.

Но духъ въ свою очередь представляетъ *три* ступени развитія. На первой онъ существуетъ *въ себѣ*, субъективно (1); при этомъ онъ только постепенно овладѣваетъ своимъ, отъ природы ему даннымъ содержаніемъ; а именно, существуетъ вначалѣ въ видѣ природнаго духа, какъ онъ данъ въ условіяхъ темперамента, подъ вліяніемъ тѣхъ или другихъ мѣстныхъ и климатическихъ условій; затѣмъ, духъ развиваетъ въ себѣ физическое самочувствіе и привычки, далѣе, сознаніе и его высшія ступени— самосознаніе и разумъ, наконецъ, становится вообще развитымъ, цѣльнымъ и свободнымъ субъективнымъ духомъ, какъ онъ выражается въ мышленіи разумѣ и волѣ, т. е. субъективнымъ духомъ, который понялъ самого себя, и тѣмъ сталъ свободнымъ *).

Ставъ субъективно свободнымъ (т. е. вполнѣ овладѣвъ своимъ *субъективнымъ* содержаніемъ), духъ входитъ въ отношеніе съ прочимъ міромъ, и прежде всего съ другими духовными индивидуумами, т. е. онъ становится дѣятельнымъ или *объектив-*

---

*) Это развитіе *субъективнаго духа* изложено въ *Encyclop.* §§ 387—482, и сюда вошло въ видѣ одного отдѣла (именно втораго) содержаніе *Феноменологіи*. Эта часть Гегелевской системы отнюдь не выше его философіи природы. Всюду здѣсь произвольныя опредѣленія и классификаціи; см. напр. *die fuhlende Seele*, которая должна представлять *abstrakt sich fuhlende Seele* (?), и заключаетъ въ себѣ и геній, и сумашествіе, и привычку! Ср. далѣе повсюду *повторенія* одного и того-же, однако на *разныхъ* ступеняхъ духа (*Empfindung* и въ *die naturliche Seele* § 399 и въ *Anschauung* § 446, причемъ объясняется это тѣмъ, что въ первомъ случаѣ ощущеніе было „Existenzweise der Seele“, здѣсь же „hat nur abstract die Bestimmung der Unmittelbarkeit“ (sic); *die Vernunft* — въ *феноменологіи* (§ 422) и въ *теоретическомъ духѣ* (§ 467), и проч.). Встрѣчаются также мѣстами и просто выдуманныя психическія явленія, въ родѣ напр. *eigentliche Anschauung*. Наконецъ, всюду и вездѣ совершенный произволъ и софистика.

нымъ, осуществляетъ свои требованія во внѣшнемъ ему мірѣ. Развитіе *объективнаго духа* (2) и составляетъ содержаніе этики Гегеля. Это развитіе представляетъ, въ свою очередь, три главныхъ момента. Вопервыхъ, духъ утверждаетъ свое непосредственное бытіе въ его абстрактности, т. е. становится юридическою личностью (Person), субъектомъ *отвлеченнаго права*; вовторыхъ, признавъ внѣшность и недостаточность отвлеченнаго права, онъ ищетъ внутренняго для него основанія, порождаетъ *моральное* индивидуальное сознаніе; при этомъ, онъ необходимо перестаетъ быть отвлеченной личностью, но является въ нѣкоторой субъективной опредѣленности, какъ извѣстный моральный индивидуумъ, котораго цѣль есть осуществленіе во внѣшнемъ ему мірѣ добра. Но и эта вторая ступень оказывается недостаточной, ибо ведетъ къ субъективной нравственности. Поэтому на третьей и высшей ступени дѣятельный духъ порождаетъ *объективную нравственность* (Sittlichkeit, въ противоположность Moralität), т. е. индивидуумъ сознаетъ себя свободнымъ членомъ нравственнаго общества; онъ, съ одной стороны, сохраняетъ при этомъ свои моральныя чувства, ибо *добровольно* признаетъ нравственную высоту извѣстныхъ объективныхъ нормъ, съ другой — эти нормы заключены уже не только въ его сердцѣ, но осуществлены въ государствѣ и теченіи міровой исторіи, т. е. имѣютъ реальное бытіе. Здѣсь, слѣд., сливается отвлеченное (но реальное) право и конкретная, но субъективная мораль, и объективный духъ, признавъ, что внѣшняя дѣйствительность (въ государствѣ и исторіи) соотвѣтствуетъ его же требованіямъ, сливается съ нею, т. е. признаетъ единство духа и міра въ его исторіи, становится абсолютнымъ духомъ (3), т. е. идеею окончательно возвратившеюся къ себѣ. Это — третья и высочайшая ступень общаго развитія духа, и вмѣстѣ съ тѣмъ конечная цѣль міроваго развитія *).

Развитіе субъективнаго духа (1), равно какъ и абсолютнаго (3), не составляетъ нашей задачи, но есть предметъ психологіи и философіи религіи. Наша задача должна быть ограничена здѣсь областью объективнаго или нравственно дѣятельнаго духа.

---

*) *Hegel's Grundlinien der Philos. des Rechts* (Werke, achter Bd.), стр. 68 (Berlin 1833), *Encycl.* § 487.

Поэтому мы переходимъ теперь къ подробному разсмотрѣнію трехъ послѣдовательныхъ и уже указанныхъ ступеней этого духа, т. е. абстрактнаго права, моральнаго чувства и объективной нравственности. *Абстрактное право* есть лишь простое самоутвержденіе или бытіе *свободной воли*, какъ такой, въ ея непосредственной данности *). Мы должны поэтому, прежде чѣмъ идти дальше, показать, что такое Гегель разумѣетъ подъ свободой и подъ волей.

Выше уже было показано, что результатомъ развитія субъективнаго духа былъ „свободный духъ“, т. е. такой, который позналъ всѣ свои способности и свойства, какъ именно свои же проявленія. Свобода, какъ многократно старается показать Гегель, должна быть строго отличаема отъ произвола. Произволъ означаетъ ничто иное, какъ возможность выбрать, что пожелаешь; въ немъ дана воля, которая еще *неопредѣлена* (для которой всякій выборъ возможенъ), и *опредѣленныя*, внѣшнія ей вещи, изъ которыхъ она должна выбирать; слѣд., въ произволѣ воля (неопредѣленная) отлична еще отъ міра (который опредѣленъ); она еще не соотвѣтствуетъ ему, а слѣд., имъ болѣе или менѣе стѣснена, т. е. несвободна. Только когда духъ отброситъ произволъ, т. е. выборъ по случайнымъ и индивидуальнымъ мотивамъ, и станетъ дѣйствовать согласно одному разуму, только когда онъ пойдетъ по большой дорогѣ міроваго развитія и убѣдится, что и внѣшній ему міръ (порожденіе того же разума) соотвѣтствуетъ его желаніямъ, только тогда воля, сбросивъ свой индивидуальный произволъ, станетъ истинно свободной **). Но и *воля*, съ другой стороны, для Гегеля не есть какая нибудь совершенно особенная сила, но согласно всему духу его системы, лишь „особый родъ мышленія“ ***). Именно, въ волѣ онъ различаетъ 1) элементъ чистаго, неопредѣленнаго или всеобщнаго самоутвержденія (стремленіе вообще) и 2) нѣчто опредѣленное, *извѣстный* родъ желаній, данный внѣшнимъ міромъ. Но спрашивается, какимъ образомъ всеобщность самоутвержденія можетъ быть соединена съ опредѣленностью его? Это возможно только въ признаніи *этой* опредѣленности *своею*, или соотвѣтствующей всеобщему

*) *Philos. d. Rechts*, стр. 63 и 72.
**) *Philos. d. Rechts*, стр. 52.
***) *ibid*, стр 35.

самоутвержденію, т. е. говоря яснѣе, признавъ опредѣленное состояніе внѣшняго міра соотвѣтствующимъ себѣ, своему самоутвержденію или, еще проще, признавъ его тождество съ собою, его разумность. Такимъ образомъ, воля есть ничто иное, какъ разумъ, который постепенно сознаетъ свое тождество съ міромъ. Поэтому осуществленіе воли и свобода собственно одно и тоже: свобода (или приближеніе къ ней) есть сущность воли *).

Странность этихъ положеній смягчится, если мы приведемъ ихъ въ связь съ основами Гегелевской системы. Если дѣйствительно весь міръ есть лишь саморазвивающійся разумъ, то воля, очевидно, должна быть тоже лишь его ступенью, и именно такою, на которой субъективный духъ утверждаетъ свои опредѣленія, вноситъ ихъ въ реальный міръ, не замѣчая еще, что этотъ реальный міръ имъ соотвѣтствуетъ, и что самъ духъ есть лишь таже міровая идея. Духъ есть, какъ мы видѣли выше, возвращеніе идеи къ самой себѣ, ея самосознаніе, черезъ которое она постепенно постигаетъ, что весь міръ, вся природа и человѣческая исторія суть ея же созданіе. Поэтому *самую сущность духа Гегель опредѣляетъ, какъ развитіе его свободы*, какъ постепенное признаніе *внѣшнихъ* явленій соотвѣтствующими *своимъ* требованіямъ. На ступени субъективнаго духа эта свобода состояла въ признаніи *отъ природы ему, какъ субъекту, данныхъ свойствъ*—своими, въ ихъ развитіи *изъ себя*; на ступени объективнаго духа свобода есть постепенное признаніе всей *человѣческой исторіи* — своимъ же необходимымъ и разумнымъ произведеніемъ; наконецъ, на послѣдней и верховной (абсолютной) ступени, духъ достигаетъ своей полной свободы, т. е. признаетъ *весь міръ* за свой, за порожденіе идеи, иначе говоря, ему открывается здѣсь величайшая и абсолютная истина: совершенное тождество бытія и мышленія. Поэтому на второй, объективной, ступени своего развитія, дѣятельность осуществляющая идеалы въ

*) *ibid.*, стр. 38 sqq. (§§ 5—8). Совершенно ясно, что все это доказательство есть лишь petitio principii, ибо никакой *всеобщности самоутвержденія* въ волѣ нѣтъ. Только произвольно ипостазировавъ отвлеченность (стремленіе воли вообще), Гегель пришелъ къ своему вопросу. Впрочемъ, суть ученія о волѣ, какъ „извѣстномъ родѣ разума“, лежитъ не столько въ этомъ натянутомъ доказательствѣ, сколько въ самомъ принципѣ „панлогизма“.

реальномъ мірѣ кажется для духа еще отличной отъ мышленія, но и окончательная истина уже близка: осуществивъ свои идеалы, объективный духъ увидитъ міръ соотвѣтствующимъ себѣ, различіе желаемаго и осуществленнаго снятымъ, и мѣсто ихъ занятымъ абсолютнымъ духомъ, для котораго бытіе и мышленіе тождественны. Съ этой высшей точки зрѣнія становится понятно положеніе Гегеля о томъ, что „дѣйствительность—разумна и разумное—дѣйствительно,“ *) которое означаетъ лишь то, что все существующее (даже зло) есть ступень въ развитіи разума (хотя и не окончательная), а съ другой стороны, что ничто истинно разумное не бываетъ исключительно субъективнымъ, но ему должна принадлежать полная реальность, какая вообще возможна.

Возвратимся теперь къ абстрактному праву, этой первой ступени въ развитіи объективнаго духа. Здѣсь духъ утверждаетъ свою свободу дѣйствія во внѣшнемъ мірѣ, т. е. свою юридическую личность, свое абстрактное право *). Но эту свободу дѣйствовать, т. е. осуществлять себя въ мірѣ, онъ понимаетъ на этой ступени еще совершенно отвлеченно, безъ всякаго конкретнаго содержанія. Такъ какъ осуществленіе себя во внѣшнемъ мірѣ есть сліяніе съ нимъ, то уже на этой первой ступени ясно опредѣлена окончательная цѣль дѣятельности—осуществленіе полной свободы (въ вышеуказанномъ смыслѣ слова). Свое абстрактное право (право дѣйствовать вообще) духъ проявляетъ прежде всего въ созданіи *собственности*, которая есть именно ничто иное, какъ опредѣленіе сферы дѣйствія индивидуальной воли, ея самоутвержденіе во внѣшней природѣ. Поэтому смыслъ собственности отнюдь не въ ея полезности: право пользованія и право собственности различны. Собственность вытекаетъ лишь изъ присвоенія вещи (jus occupandi) **). Отвлеченное право имѣть собственность получаетъ конкретное бытіе въ *договорѣ*, въ который лицо произвольно вступаетъ съ другими лицами, и тѣмъ хотя и ограничиваетъ сферу своей дѣятельности, но за то эта дѣятельность получаетъ болѣе твердую и опредѣленную сферу приложе-

*) *Philos. d. Rechts.* стр. 17.
**) *ibid.*, стр. 73 (§ 35).
***) *ibid.*, §§ 41 (Zusatz), 44, 50 (стр. 78 sqq).

нія. Изъ того, что договоръ, по самой своей природѣ, произволенъ или случаенъ, вытекаетъ, что *необходимые* институты общества (и прежде всего государство) отнюдь не объяснимы изъ договора. Всякій договоръ имѣетъ своимъ началомъ произволъ лица, въ государствѣ же человѣкъ родится; главное же различіе состоитъ въ томъ, что договоръ существуетъ лишь для договаривающихся сторонъ, по ихъ желанію, а государство есть само по себѣ цѣль, и притомъ высшая, чѣмъ всѣ индивидуальныя *).

Изъ втораго момента отвлеченнаго права, изъ договора, и именно изъ его случайности и произвольности, вытекаетъ третій моментъ — *нарушеніе права*, въ которомъ въ свою очередь, какъ моменты діалектическаго развитія, происходятъ: столкновеніе гражданскихъ правъ, обманъ и, наконецъ, „насиліе и преступленіе“. Подъ этой послѣдней рубрикой Гегель обсуждаетъ *право наказанія* и объясняетъ его, какъ возмездіе. Тотъ, кто нарушаетъ чужое право, своимъ дѣйствіемъ отрицаетъ право вообще, а слѣд. и самъ становится внѣ права. Нарушеніе, по самой своей природѣ, должно обнаружиться какъ такое, т. е. не только нарушающимъ, но само нарушаемымъ; только черезъ это оно признается какъ ничтожное или ложное. Поэтому только *нарушивъ нарушенія* мы возстановляемъ прежній порядокъ, т. е. возвращаемъ нарушителю прежнюю его свободу и правоспособность. Но *нарушеніе нарушенія* и есть наказаніе. Всѣ прочія теоріи наказанія могутъ отлично объяснить его полезность для исправленія преступника или выгодность для общества (какъ мѣра устрашенія), но самаго *права* наказывать онѣ отнюдь не объясняютъ. Наказаніе, какъ чистое возмездіе, какъ реальное признаніе внутренней ничтожности всякаго нарушенія права, есть, слѣд., естественное послѣдствіе преступленія, мало того, оно есть *право преступника*, ибо черезъ этотъ актъ ему возвращается прежняя правоспособность. Если однако Беккарія полагалъ, согласно этому, что для наказанія потребно согласіе наказуемаго, то онъ въ существѣ дѣла былъ правъ; „но это согласіе человѣкъ выражаетъ уже самимъ *совершеніемъ* преступленія“. Изъ такой природы наказанія вытекаетъ требованіе, чтобы оно было равно предъидущему пре-

*) *ibid.*, § 75 (примѣч. и Zusatz), стр. 116 sq.

ступленію. На этомъ Гегель основываетъ и свою защиту смертной казни (за убійство) *).

Эта Гегелевская теорія наказаній, хотя и есть наилучшая и наиболѣе разумная изъ всѣхъ теорій „возмездія“ **), представляетъ однако совершенно очевидную ошибку. Мы можемъ допустить, что всякое нарушеніе права должно быть признано какъ такое, какъ нарушеніе, чтобы тѣмъ для самаго преступника открыта была возможность возвращенія къ правдѣ; но почему подобное признаніе нарушенія ложнымъ должно сопровождаться *реальнымъ* возмездіемъ, этого, конечно, теорія Гегеля ничуть не объясняетъ и объяснить не можетъ, ибо *изъ нравственности право наказанія вообще не выводимо.* Мы будемъ еще имѣть случай вернуться къ этому предмету въ послѣдней главѣ втораго и въ первой—третьяго отдѣла этой книги.

Мы разсмотрѣли теперь всѣ три момента діалектики абстрактнаго права. Ея первый моментъ былъ *собственность*, какъ совершенно отвлеченное утвержденіе права воли на дѣйствіе во внѣшнемъ мірѣ. Въ раздѣленіи собственности лицо встрѣчается съ другими лицами и заключаетъ съ ними *договоръ*; но договоръ, по самой своей природѣ, условенъ и случаенъ, т. е. право подвержено здѣсь *нарушенію*. Нарушеніе права показываетъ однако его общую недостаточность, внѣшность, т. е. нравственное сознаніе должно еще болѣе углубиться въ себя, создать въ себѣ моральныя чувства, совѣсть. Такимъ образомъ, мы необходимо переходимъ ко *второй* главной ступени объективнаго духа, къ *субъективной нравственности* (Moralität).

На этой ступени воля не просто существуетъ какъ самоутверждающая сущность (an sich), но ищетъ *внутренняго* права, оправданія для себя своихъ дѣйствій (für sich). Первымъ подобнымъ оправданіемъ служитъ *сознательность* дѣйствія: человѣкъ отвѣтственъ лишь за то, что онъ совершилъ сознательно;

---

*) *ibid.*, §§ 90 sqq (особ. см стр. 132, 135—140 и 143). Согласно своимъ взглядамъ Гегель видитъ въ наказаніи своего рода „месть“; но только месть показывая die Nichtigkeit преступленія, не возстановляетъ однако нарушеннаго права, и потому представляетъ тк наз. Гегелемъ „дурную или ложную безконечность“ (Encyclop. § 500).

**) Это утверждаетъ Целлеръ (*Gesch. d. deutsch. Philos*, стр. 815 перваго изд.).

только такое дѣйствіе принадлежитъ ему, какъ нравственному субъекту, и только въ этихъ границахъ приложимо понятіе *вины* *). Но этого мало. Сознательно производимыя человѣкомъ дѣйствія могутъ имѣть различныя послѣдствія. Спрашивается, за всѣ-ли эти послѣдствія человѣкъ отвѣтственъ. Нравственно субъективная оцѣнка состоитъ именно въ томъ, что человѣкъ отвѣчаетъ лишь за *намѣренность* своихъ дѣйствій, за то, что составляло его *цѣль*. Поэтому, напр., совершонный по неосторожности пожаръ, хотя бы его началомъ служило сознательное дѣйствіе, не вмѣняется въ вину, а съ другой стороны, при намѣренномъ поджигательствѣ, хотя оно прямо ограничивается, напр., лишь приложеніемъ огня только къ кучѣ соломы, вмѣняется въ вину всѣ дальнѣйшія послѣдствія пожара, ибо именно эти послѣдствія и были цѣлью поджигателя **). Это второе опредѣленіе моральнаго, именно какъ цѣлесообразнаго, вноситъ въ безконечное разнообразіе результатовъ человѣческихъ поступковъ—единство, и притомъ единство чисто внутреннаго характера, ибо цѣль человѣческихъ дѣйствій есть вообще говоря удовлетвореніе желаній или *счастіе* въ широкомъ смыслѣ слова, т. е какъ собственное, такъ и чужое. Стремленіе къ счастію или желательность цѣли есть несомнѣнно одно изъ опредѣленій нравственнаго блага, ибо и это благо (котораго содержаніе будетъ опредѣлено ниже) должно быть желаемо ***). Но подобное опредѣленіе не есть еще высшее, и діалектика счастія необходимо ведетъ къ новымъ опредѣленіямъ моральнаго. Почему счастіе не можетъ служить окончательною цѣлью дѣятельности, это Гегель старается доказать слѣдующимъ образомъ. Всякое счастіе, всякое удовлетвореніе обусловлено сохраненіемъ жизни; но сохраненіе жизни не есть уже предметъ индивидуальнаго произвола, не идетъ на равнѣ съ прочими потребностями, но составляетъ *право*; такимъ образомъ, принципъ счастія необходимо переходитъ въ принципъ права ****). Вспомнивъ, что принципъ права углубляясь, въ свою очередь, необходимо перешелъ въ субъективную нравственность и именно, вопервыхъ, въ сознательность дѣйствій, далѣе въ ихъ намѣренность, т. е.

---

*) *Philos. d. Rechts*, §§ 115 и сл. Recht des Wissens § 117).
**) *ibid.*, § 119 (стр. 161).
***) *ibid.*, §§ 121 (особ. Zusatz) и сл. Encycl. § 505.
****) *Philos. d. Rechts*, § 127.

въ принципъ счастія, мы видимъ, что ни абстрактное право, ни принципъ счастія не могутъ сохраниться въ ихъ раздѣльности, но взаимно переходятъ одинъ въ другой: право, углубляясь, находитъ свою основу въ сознательномъ стремленіи къ счастію, а счастіе оказывается обусловленнымъ правомъ (именно, на жизнь). Этотъ переходъ указываетъ на необходимость слiянія этихъ двухъ принциповъ въ нѣкоторое высшее понятіе, которое мы и находимъ въ понятіи *долга и совѣсти*, ибо долгъ и совѣсть даютъ, съ одной стороны, нормы подобныя праву, а съ другой, эти нормы являются здѣсь внутренно желательными, т. е. человѣкъ проникнутый долгомъ видитъ свое счастіе въ его исполненіи *).

Понятіе долга и совѣсти или нравственно добраго и злаго составляетъ третій моментъ въ развитіи субъективной нравственности, моментъ, который имѣетъ для всей этики Гегеля чрезвычайное значеніе, ибо на этомъ пунктѣ, какъ онъ полагалъ, остановились его предшественники—Кантъ и Фр. Якоби (1743—1819), и отсюда начинается поворотъ къ объективной этикѣ. Діалектическое развитіе понятій субъективнаго долга и совѣсти Гегель изложилъ въ разныхъ своихъ сочиненіяхъ довольно различно. Но наиболѣе глубокое обсужденіе этого вопроса мы встрѣчаемъ въ „Феноменологіи духа“, одномъ изъ его первыхъ (1806 г.) и, можетъ быть, наиболѣе геніальномъ **) сочиненіи, которое и послужитъ здѣсь для насъ руководящею нитью.

Характерная черта этого момента въ развитіи нравственности состоитъ въ томъ, что субъективный духъ считаетъ свое субъективное же сознаніе долга высшею правдою и благомъ, а въ мірѣ видитъ лишь поле для своей нравственной дѣятельности, не замѣчая еще, что такое противоположеніе субъективной справедливости объективному міру ведетъ къ нравственной исключительности и злу. Эту ступень развитія представляютъ два ученія, именно Канта и Якоби. Ученіе Канта, какъ мы видѣли (гл. I, этого отдѣла), состояло въ утвержденіи категорическаго императива, который открываетъ человѣческому сознанію то, что должно дѣлать. Этотъ абсолютный законъ Кантъ считалъ простымъ требованіемъ всеобщности („поступай такъ, чтобы правило *твоей* дѣятельности могло стать *общимъ* закономъ дѣйствія

*) ibid., § 128 (стр. 171).
**) *Zeller. Gesch. d. deutsch. Philos.* Стр. 784 (перв. изд.).

для всѣхъ“) и противуполагалъ его, какъ сверхъопытное откровеніе—міру явленій. Изъ этого *факта* существованія категорическаго императива, Кантъ выводилъ свои три нравственныя постулата, т. е. условія, безъ которыхъ категорическій императивъ былъ бы безсмысленъ. А именно, вопервыхъ, если существуетъ въ нашемъ духѣ требованіе *чистаго* долга, т. е., такого, который долженъ быть исполняемъ помимо всякаго *интереса*, всякихъ личныхъ мотивовъ, то должна существовать и воля способная дѣйствовать помимо мотивовъ, т. е., свободная; вовторыхъ, если данная намъ потребность къ чистой нравственности не можетъ быть осуществлена въ настоящей жизни, всегда затемненной чувственностью, но представляетъ лишь *безконечную* задачу, то и жизнь нужная для ея исполненія должна быть безконечной, т. е.—душа *безсмертной;* наконецъ, въ третьихъ, такъ какъ нравственная дѣятельность связана прямо со счастіемъ, мало того, такъ какъ это послѣднее зависитъ отъ законовъ природы, а не отъ нашей воли, и тѣмъ не менѣе справедливость требуетъ гармоніи нравственности и счастія, то эта гармонія должна быть устроена нѣкоторымъ міровымъ существомъ, т. е., существуетъ Провидѣніе, *Богъ*. Итакъ, свобода воли, безсмертіе души и бытіе Бога составляютъ необходимыя условія нравственности; а такъ какъ эта послѣдняя есть фактъ, то и они несомнѣнны и составляютъ то, что Кантъ называлъ „чистой вѣрой разума“.

Противъ этого ученія и направляетъ Гегель свои аргументы. Для него чисто субъективный характеръ нравственности былъ не окончательной ея ступенью, но лишь переходной, ибо „міровая идея“ отнюдь не живетъ исключительно въ субъектѣ, напротивъ субъектъ „находитъ правду“ въ признаніи своего единства съ міромъ. Для Канта же субъективный нравственный законъ (категорическій императивъ) былъ полною истиной, и его осуществленіе не имѣло никакой иной цѣли, кромѣ себя самого: нравственная дѣятельность и есть, по его мнѣнію, само по себѣ высшее благо. Возраженія Гегеля направлены, однако, не столько противъ субъективизма въ этикѣ Канта, сколько противъ несовмѣстимости этого субъективизма съ объективными постулатами. Онъ указываетъ при этомъ на цѣлый рядъ противорѣчій, въ которыя запутывается Кантъ *).

*) Такъ разсуждаетъ Гегель о Кантѣ. Въ дѣйствительности же самъ Кантъ различалъ *два* высшихъ блага: *bonum supremum* и *bonum con-*

Вопервыхъ, разъ признавъ, что нравственная дѣятельность есть сама по себѣ верховная цѣль, невозможно утверждать затѣмъ, что существуетъ еще необходимая, но безконечно отдаленная цѣль полнаго совершенства, для осуществленія которой надобно безсмертіе; одно изъ двухъ, или эта безконечная цѣль и есть дѣйствительно верховное благо, тогда субъективная нравственная дѣятельность представляетъ только ступень къ нему или *средство;*—или эта дѣятельность абсолютна, есть сама по себѣ цѣль, тогда не надо болѣе никакого еще полнѣйшаго совершенства. Въ первомъ случаѣ исполненіе долга не есть высшая нравственность (какъ думалъ Кантъ), но только средство къ ней, во второмъ—нѣтъ нужды въ безсмертіи. Однимъ словомъ, категорическій императивъ и постулатъ безсмертія противорѣчатъ другъ другу.

Вовторыхъ, признавъ, что нравственная дѣятельность есть цѣль сама по себѣ и *высшее благо*, нѣтъ нужды требовать (постулировать) бытіе Бога, который установилъ-бы гармонію нравственности со счастіемъ и тѣмъ создалъ бы какое то второе высшее благо; — утверждая же подобную гармонію, мы *въ ней* должны видѣть идеалъ, въ совпаденіи полной нравственности съ блаженствомъ, а никакъ не въ одной нравственной дѣятельности (какъ думалъ Кантъ). Слѣд., и здѣсь заключено внутренное противорѣчіе (два *высшихъ* блага).

Наконецъ, въ третьихъ, что касается до постулата свободы воли, то и здѣсь мы встрѣчаемъ подобное же затрудненіе. Эта „умозрительная свобода“ у Канта служитъ мостомъ между міромъ вещей въ себѣ, а слѣд., и нравственности, и міромъ явленій. Душевныя явленія связаны между собою причинностью—это міръ явленій, но *за* этою причинностью стоятъ свободные акты воли, которые въ существѣ дѣла и опредѣляютъ міръ явленій. Такимъ образомъ, свободно опредѣляясь нравственнымъ закономъ мы, по

---

summatum, причемъ первое отождествлялъ съ нравственною дѣятельностью, а для втораго считалъ необходимымъ еще присоединеніе счастія, какъ результата (по Божественной гармоніи) исполненія долга (*Kant. Kritik d. pract. Vern.* Dialectik. Zweites Hauptstück. Стр. 132 изд. Кирхмана). Но Гегель былъ правъ, игнорируя это раздѣленіе, которое, какъ мы показали въ гл. 1, дѣйствительно несогласно съ основнымъ смысломъ ученія о субъективномъ долгѣ.

Канту, не остаемся однако въ мірѣ вещей въ себѣ, но дѣйствуемъ и въ дѣйствительномъ мірѣ явленій. Но здѣсь возникаетъ прежній вопросъ — или нравственная дѣятельность есть сама по себѣ цѣль — тогда нѣтъ никакой нужды въ измѣненіяхъ міра явленій, или эти измѣненія, т. е. осуществленіе въ дѣйствительности блага, есть верховная цѣль — тогда чисто субъективная этика недостаточна. *)

Итакъ, относительно всѣхъ трехъ постулатовъ нравственности мы должны утверждать, что они не соединимы съ этикой, которая видитъ верховное благо не въ какой нибудь конечной *цѣли* дѣятельности, а въ только сообразномъ съ субъективными нормами актѣ воли.

Но съ другой стороны, продолжаетъ Гегель, эти три постулата не есть и личная ошибка Канта, а *съ необходимостью* вытекаютъ изъ самой основы его этики, изъ чисто субъективнаго нравственнаго сознанія. Сущность этого сознанія состоитъ прежде всего въ томъ, что оно рѣзко *противополагаетъ* себя, какъ нравственную единицу, міру — какъ безнравственному. Но такъ какъ нравственность есть не одно самосозерцаніе, но дѣятельность, то нравственное сознаніе должно осуществлять свои цѣли во внѣшнемъ мірѣ. Если, однако, этотъ міръ имѣетъ совершенно иную природу, чѣмъ нравственное сознаніе, подчиняется совершенно особымъ законамъ, то исполненіе нравственныхъ цѣлей отодвигается въ безконечную даль, и притомъ вообще возможно лишь черезъ особую Богомъ установленную гармонію, а слѣд., и всѣ три постулата нравственности опять и съ необходимостью возникаютъ.

Такимъ образомъ, мы приходимъ къ убѣжденію, что субъективная формальная этика носитъ сама въ себѣ противорѣчіе, уничтожаетъ самое себя. Это противорѣчіе должно быть снято, т. е. діалектика идеи должна породить новое и болѣе нравственное сознаніе. Каково же оно будетъ? Принявъ въ соображеніе, что субъективная этика запутывается въ противорѣчіе лишь потому, что противуполагаетъ свое сознаніе — законамъ природы, видитъ въ первомъ всю истину, а во второй лишь ложь, вслѣдствіе чего, съ одной стороны, нравственное сознаніе оказывается

---

*) *Hegel's Phanomenologie d. Geistes*, herausg. v. Dr. Schulze (Werke, zweiter Bd. 1832). Стр. 463 sqq.

лишеннымъ конкретнаго содержанія и безсмысленнымъ (требующимъ помощи Божественной гармоніи), а съ другой—природа является чуждой, внѣшней и враждебной нравственности, принявъ все это въ соображеніе, мы легко открываемъ слѣдующую и окончательную ступень нравственности: духъ долженъ слиться съ природой, видѣть въ ней лишь себя же, иначе говоря, не замыкаться въ свою субъективную нравственность, но искать истины въ единствѣ субъективныхъ нормъ съ объективнымъ міромъ, единствѣ вытекающемъ изъ признанія, что и внѣшній ему міръ есть проявленіе одной и той же міровой идеи, какъ и онъ самъ. При этомъ духъ достигаетъ полной свободы, ибо природа является не *противъ него стоящей*, но его же собственной.

Оглядываясь на пройденный путь, мы видимъ, что дѣятельный (объективный) духъ прежде всего утверждалъ свое бытіе въ мірѣ въ видѣ *абстрактнаго права*. Но признавъ, что это право требуетъ внутренняго содержанія, нравственнаго оправданія (*моральныхъ чувствъ*), духъ углубляется въ себя и признаетъ 1) необходимость сознательности дѣйствій, 2) ихъ намѣренности и цѣлесообразности, т. е. связи съ желаніями, потребностями и вообще счастіемъ; но 3) счастіе оказывается недостаточнымъ и въ свою очередь обусловленнымъ правомъ (на жизнь). Это соединеніе счастія и права даетъ то, что называется нравственно—добрымъ (долгъ, совѣсть), т. е. духъ, который ищетъ счастія въ самомъ исполненіи долга. Несмотря на возвышенность этого идеала, въ немъ оказываются разнообразныя противорѣчія, вытекающія изъ чисто субъективнаго характера этой ступени нравственности, изъ противуположенія долга законамъ природы. Такимъ образомъ, духъ признаетъ, наконецъ, общую недостаточность исключительно субъективной нравственности, основанной на однихъ внутреннихъ опредѣленіяхъ, и возвышается до третьей и послѣдней ступени дѣятельности—*объективной нравственности* (Sittlichkeit, въ противоположность Moralität), т. е. до такой, на которой реальная дѣйствительность понимается духомъ какъ разумная, какъ проявленіе той же міровой идеи, которой законъ онъ носитъ въ себѣ.

Въ виду того, что въ гл. 1 и 2 этого отдѣла мы сами признали субъективную этику истинной, а въ слѣдующихъ главахъ найдемъ неоднократныя подтвержденія невозможности объективной этики (по крайней мѣрѣ, въ настоящее время), мы не мо-

жемъ ограничиться и здѣсь одною передачею возраженій Гегеля противъ Канта, но должны задать себѣ вопросъ, насколько они правильны, и главное, имѣютъ ли они силу только противъ той формы этики, которой типъ представляетъ Кантъ, или вообще противъ всякой (а слѣд. и нашей) субъективной системы нравственности, т. е., такой, которая исходитъ не изъ понятія цѣли, а изъ простаго требованія дѣйствій извѣстнаго характера. Мы должны, слѣд., разсмотрѣть здѣсь *три* вопроса: вопервыхъ, противорѣчитъ-ли себѣ этика Канта, вовторыхъ, если противорѣчитъ, то есть ли это противорѣчіе необходимое слѣдствіе принципа категорическаго императива или только личная ошибка Канта, и въ третьихъ, если необходимое, то имѣютъ ли силу эти возраженія и противъ всякой вообще субъективной этики (а слѣд. и нашей), или только противъ *формально* субъективной, какова была Кантовская.

Что касается до перваго вопроса, то отвѣтъ на него послѣ предъидущаго изложенія нетруденъ: противорѣчіе Канта самому себѣ очевидно. Коренное отличіе субъективной этики состоитъ именно въ томъ, что признавая абсолютный характеръ нравственности, она ищетъ ему основы въ нѣкоторомъ субъективно данномъ влеченіи, которое отлично отъ всѣхъ другихъ по своей *верховной санкціи*, т. е. представляетъ для сознанія безусловное достоинство. Осуществляя это субъективно-данное влеченіе, мы, однако, остаемся въ невѣденіи о томъ, какова его *конечная* цѣль; эта цѣль открылось бы намъ лишь тогда, когда мы знали бы смыслъ всего міра, цѣли его бытія. Отрицая существованіе подобнаго знанія, субъективная этика ограничивается утвержденіемъ нравственности извѣстныхъ, сообразныхъ съ основными нравственными влеченіями дѣйствій, конечную же ихъ цѣль оставляетъ въ сторонѣ. Совершенно иначе поступаетъ объективная этика. Въ ея основу всегда кладется какая нибудь философія исторіи, какой нибудь законъ мірового развитія или какое нибудь опредѣленное представленіе объ его цѣляхъ. Способствовать этому развитію или этимъ цѣлямъ и составляетъ для нея нравственность; такимъ образомъ, для перваго рода этики верховное благо — дѣятельность, для второй — цѣль дѣятельности. Это не значитъ, конечно, что субъективная этика безцѣльна; она признаетъ только непостижимость конечной цѣли и ограничивается поставленіемъ себѣ временныхъ и частныхъ цѣлей, которыхъ

достоинство притомъ опредѣляется исключительно субъективнымъ образомъ. Если, напр., чувства любви и справедливости имѣютъ для насъ, для нашего сознанія (въ настоящее время) верховное достоинство, то цѣль нравственной дѣятельности есть лишь возможно широкая *объективація* этихъ чувствъ, т. е. распространеніе ихъ на возможно большое число цѣлей.

Возвращаясь къ постановленнымъ нами тремъ вопросамъ, мы теперь совершенно ясно видимъ, что въ этикѣ Канта было дѣйствительно заключено противорѣчіе: признавая, съ одной стороны, что нравственность дана человѣку лишь какъ субъективное требованіе его сознанія, онъ, съ другой стороны, ищетъ конечной цѣли этого требованія (въ видѣ безсмертія и бытія Божественной гармоніи между счастіемъ и нравственностью). Этимъ самымъ, однако, онъ очевидно признаетъ недостаточность исключительно субъективнаго стремленія (т. е. такого, котораго цѣль непостижима). Если же это стремленіе недостаточно, требуетъ объективной помощи въ видѣ конечной награды счастіемъ, то оно, слѣд., и не имѣетъ само по себѣ абсолютной санкціи, безусловнаго достоинства, т. е. чисто нравственнаго характера.

Что касается до втораго вопроса, т. е., до того, дѣйствительно ли эти противорѣчащіе Кантовскому принципу постулаты были тѣмъ не менѣе необходимы для его этики, то на него невозможно отвѣчать ни да, ни нѣтъ. Два изъ нихъ, а именно, конечное совпаденіе счастія съ нравственностью (Божественная справедливость) и безсмертіе, какъ необходимое для полнаго исполненія долга, отнюдь не необходимы даже для Кантовской формы субъективной этики. Что касается прежде всего бытія Бога, какъ необходимаго для соединенія нравственности со счастіемъ, то во-первыхъ, само исполненіе нравственнаго долга составляетъ ни съ чѣмъ (качественно, а не количественно) несравнимое удовлетвореніе, т. е. счастіе наиболѣе высокаго характера, и это не есть результатъ какой нибудь таинственной и сверхъестественно установленной гармоніи, а вполнѣ естественное (аналитическое, какъ сказалъ бы Кантъ) слѣдствіе исполненія всякаго желанія, какъ такого *). Во-вторыхъ, общее и полное совпаденіе *всякаго* сча-

*) Самъ Кантъ это чувствовалъ, когда говорилъ объ нравственномъ счастіи, естественно проистекающемъ изъ „Unabhängigkeit von Neigungen“ (*Kr. d. pr. Vern.* Dialectik. Zw. Hauptst. II. Krit. Aufheb. d. Antinomie d. pract. Vern. Стр. 141 и слѣд. изд. Кирхмана).

стія съ добродѣтелью, правда, возможно только тогда, когда мы мыслимъ міръ какъ созданный справедливымъ Богомъ; но пока не будетъ доказана *нравственная* невозможность дуализма, невозможность для нравственнаго начала бороться съ темной силой природы безъ того, чтобы побѣда ему была заранѣе кѣмъ-нибудь обезпечена, до тѣхъ поръ бытіе Бога будетъ всегда казаться желательнымъ, но не необходимымъ. Притомъ, этотъ постулатъ въ свою очередь возрождаетъ то вѣчное недоумѣніе, которое до сихъ поръ не разрѣшила никакая теодиція личнаго Бога, а именно, какъ и для чего Божество допустило зло (объ этомъ см. ниже, гл. 5). Еще менѣе необходимо для нравственности безсмертіе, и Кантовскій аргументъ въ его пользу есть очевидная натяжка: даже допустивъ сомнительное, именно, что въ нравственномъ сознаніи заключено предположеніе о *возможности* полной добродѣтели или святости, мы не имѣемъ никакого основанія утверждать ни того, что недостижимая въ конечное время святость будетъ достигнута въ безконечное, ни ея общей недостижимости въ эту жизнь (объ этомъ см. впрочемъ выше, гл. 1). Но, и здѣсь мы подходимъ къ важному недостатку Кантовской этики (см. выше, гл. 1)—если бытіе Бога и безсмертіе души и не составляютъ необходимыхъ ея постулатовъ, и слѣд. не возбуждаютъ противъ себя и Гегелевскихъ возраженій, то иначе обстоитъ дѣло съ третьимъ постулатомъ—свободой воли. Здѣсь Кантъ несомнѣнно запутывается въ свою же сѣть. Дѣйствительно, разъ нравственный законъ имѣетъ, какъ у Канта, чисто формальный характеръ, онъ можетъ опредѣлить волю лишь способную освободиться отъ всякихъ мотивовъ (ибо онъ самъ не составляетъ никакого мотива), а слѣд. лишь волю свободную, т. е. стоящую внѣ міра явленій; но съ другой стороны, нравственность должна быть соединена съ дѣятельностью въ мірѣ. Переходъ отъ нравственнаго рѣшенія свободной воли къ міру явленій, возможенъ лишь при предположеніи связи этого міра со свободной волей, т. е. при предположеніи, что каждому акту такой воли соотвѣтствуютъ извѣстныя измѣненія въ мірѣ явленій. Но этимъ самымъ предположеніемъ уничтожается абсолютное достоинство рѣшенія свободной воли, ибо это рѣшеніе оказывается нуждающимся еще въ дополненіи въ мірѣ явленій. Этого противорѣчія Кантовская этика дѣйствительно не въ состояніи ни избѣгнуть, ни разрѣшить. Но если мы спросимъ себя, откуда возникло это противорѣчіе, то

сразу увидимъ, что причина его не субъективный характеръ этики Канта, а лишь формализмъ его нравственнаго принципа. Только этотъ формализмъ порождаетъ необходимость въ волѣ, дѣйствующей безъ мотивовъ, т. е. свободной, со всѣми слѣдующими отсюда недоумѣніями. Если же, какъ мы старались доказать въ гл. 1 этого отдѣла, этотъ формализмъ категорическаго императива есть лишь личная ошибка Канта и отнюдь не свойственъ субъективной этикѣ вообще, то мы получаемъ здѣсь отвѣтъ и на третій поставленный нами вопросъ, т. е. имѣютъ-ли силу возраженія Гегеля противъ субъективной этики вообще. Мы приходимъ именно къ выводу, что два изъ постулатовъ (бытіе Бога и безсмертіе души) съ вытекающими отсюда противорѣчіями не были необходимы даже для Канта, третій же—свобода воли, правда, для его этики неизбѣженъ, но отнюдь не для субъективной нравственности вообще; однимъ словомъ, что возраженія Гегеля оставляютъ эту послѣднюю этику нетронутой и непобѣжденной.

Мы защищаемъ въ этомъ сочиненіи тотъ взглядъ, что нравственное сознаніе имѣетъ двѣ составныхъ части: вопервыхъ—нѣкоторыя чувства, и именно любовь и справедливость (объ этомъ см. ниже, второй отдѣлъ) и непонятнымъ образомъ присоединяющуся къ нимъ верховную санкцію, вслѣдствіе чего эти два чувства являются для насъ безусловно высшими и совершенными. Объективируя ихъ въ дѣятельности, мы поступаемъ нравственно. Объемъ, въ какомъ совершается эта объективація, т. е. количество людей и обстоятельствъ, къ которымъ мы примѣняемъ эти чувства, зависитъ отъ степени умственнаго развитія. Чѣмъ оно выше, тѣмъ и область примѣненія нравственныхъ чувствъ шире, переходя постепенно отъ семьи къ народу, отъ народа на все человѣчество и, по мѣрѣ пониманія, на весь міръ. Какова же цѣль этой дѣятельности, намъ неизвѣстно, ибо конечная цѣль міровой жизни отъ насъ скрыта. Но мы принимаемъ нравственный законъ, какъ хотя и непостижимое, но очевидное въ его возвышенности Провидѣніе (кому бы оно не принадлежало), которымъ, вѣроятно, міръ и въ частности человѣкъ ведется къ цѣлямъ мірозданія. Но здѣсь мы встрѣчаемъ новые возраженіе Гегеля противъ субъективной этики, которое до сихъ поръ для простоты оставляли въ сторонѣ. Возраженіе это такъ существенно важно, что намъ необходимо на немъ остановиться.

Если предъидущая критика была направлена противъ Канта

и нормальнаго долга, то слѣдующія замѣчанія Гегеля имѣютъ въ виду по преимуществу ученіе Фр. Якоби (1743—1819), этого „глубокомысленнаго и религіознаго искателя истины, просвѣщеннаго, остроумнаго и живаго писателя и врага пустаго формализма и всякой натянутой системы", какъ его характеризуетъ Теннеманъ *). Якоби полагалъ, что въ основѣ теоретическаго познанія и нравственности лежитъ *вѣра* или чувство, которое непосредственно открываетъ намъ какъ реальность внѣшняго міра, такъ и нравственный долгъ (совѣсть); разумное же познаніе, по его мнѣнію, лишь сообщаетъ этому непосредственно данному содержанію нѣкоторую форму и порядокъ. Поэтому чисто разумная (или вѣрнѣе, разсудочная) философія не въ состояніи достигнуть истины, но необходимо выраждается или въ фатализмъ и пантеизмъ (какъ у Спинозы), или въ отрицаніе реальности вещей (какъ въ идеализмѣ Канта). Противъ этого-то ученія о непосредственномъ и субъективномъ откровеніи совѣсти и направляетъ свои возраженія Гегель. Совѣсть, говоритъ онъ, есть безусловное оправданіе *субъективнаго* самосознанія. Считать совѣсть верховнымъ судьею значитъ утверждать, что каждый человѣкъ самъ по себѣ и въ самомъ себѣ находитъ полную истину и долженъ признавать только то право и тѣ обязанности, которыя допускаетъ его личное чувство. Но не значитъ-ли это оправдывать всякій произволъ? Что ручается здѣсь, что индивидуальная совѣсть человѣка не ошибается? Такъ какъ она есть чувство, то по тому самому оно лично, случайно, темно, а слѣд. всегда подвержено ошибкѣ. Притомъ, въ этомъ ученіе заключена, продолжаетъ Гегель, и нѣкоторое внутреннее противорѣчіе: съ одной стороны, совѣсть считается лишь наилучшимъ субъективнымъ *органомъ* для познанія правды,—котораго все достоинство опредѣляется именно его пригодностью для этой цѣли, его согласіемъ съ правдой, а съ другой—эта же совѣсть выставляется окончательнымъ судьею нравственности, не допускающимъ никакого дальнѣйшаго обсужденія, т. е. какъ-бы самою правдой. Иначе говоря, эта двусмысленность совѣсти состоитъ въ томъ, что, съ одной стороны все ея значеніе полагается лишь въ совпаденіи субъективныхъ ея велѣній съ тѣмъ, что дѣйствительно хорошо, а съ другой — эти же велѣнія при-

*) *Tennemann's Grundriss d. Gesch. d. Philos.* Стр. 489 (Vierte Aufl. 1825).

знаются неподлежащими никакой провѣркѣ, какъ будто бы они по самой своей субъективной природѣ были сами окончательной истиной *).

Такимъ образомъ, этика (Якоби), выставляющая послѣдней основой нравственности субъективное чувство (совѣсть), въ существѣ дѣла есть этика произвола, унижаетъ объективную истину, подчиняя ее личнымъ вкусомъ, и тѣмъ прямо открываетъ дверь злу, ибо зло состоитъ именно въ подчиненіе высшаго начала низшему, причемъ это низшее ложно выдаетъ себя за безусловное и окончательное. Личная нравственность совѣсти могла возникнуть лишь въ тѣ печальные моменты исторіи, когда человѣческое сознаніе, видя во внѣшнихъ событіяхъ, въ судьбѣ отечества, въ религіи и искусствѣ лишь заблужденія, отрекалось отъ міра и уходило въ себя **). Но считать такія моменты за послѣднее слово развитія, значитъ не понимать ни того, что человѣкъ уходитъ въ себя лишь съ цѣлью вынести изъ глубины духа новую правду, ни того, что „все дѣйствительное разумно“.

Нѣтъ сомнѣнія, что эта Гегелева критика субъективной этики даетъ наиболѣе сильное противъ нея оружіе. Дѣйствительно, совершенно очевидно, что всякое чувство, а слѣд. и нравственное (совѣсть), по самой своей субъективной природѣ легко подвержено ошибкамъ. Чувство не можетъ быть разложено на такіе же первоначальные и простые элементы, какъ мысль, а слѣд. и оцѣнка его несравнѣнно труднѣе (какъ труднѣе „на взглядъ“ указать сколько яблокъ въ корзинѣ, чѣмъ по отдѣльности ихъ сосчитавъ). Не должно однако преувеличивать силу этого возраженія; не надо именно забывать, что и всякое логическое сужденіе въ концѣ концовъ сводится тоже лишь на „чувство“ совпаденія или несовпаденіе подлежащаго со сказуемымъ. Притомъ должно замѣтить, что хотя психологія чувствованій еще и весьма мало разработана, и мы не въ состояніи еще указать мѣрило для сложности ихъ, однако многое заставляетъ думать, что нравственное чувство, т. е. присутствіе или отсутствіе той верховной санкціи, которая по нашему мнѣнію отличаетъ любовь и справедливость, вовсе не есть столь сложная и смутная оцѣнка, какъ ее часто изображаютъ психо-

---

*) *Hegel's Philos. d. Rechts* § 137 (стр. 180 sqq).

**) *ibid.* §§ 138 и 139. При этомъ Гегель подробно обсуждаетъ всѣ формы ложнаго возвышенія совѣсти, § 140.

логи, находящіеся подъ вліяніемъ утилитаризма и эволюціонизма (объ этомъ см. подробнѣе третій отд.).

Но не эта „смутность“ чувства и составляетъ главный аргументъ Гегеля противъ принципа совѣсти. Несравненно большее значеніе приписываетъ онъ второму своему возраженію. Возраженіе это, какъ мы сейчасъ видѣли, состоитъ въ указаніе якобы двусмысленности субъективной этики, которая, съ одной стороны, полагаетъ достоинство совѣсти лишь въ ея согласіи съ истиной, а съ другой — эту же совѣсть выдаетъ за верховнаго и совершенно самостоятельнаго судью. Это возраженіе, повидимому, весьма серьезно. Дѣйствительно, никакая субъективная этика не въ состояніе отвергать, что должны существовать нѣкоторыя объективныя цѣли нравственной дѣятельности, и что только знаніе этихъ цѣлей въ состояніе дать *окончательную* устойчивость и опредѣленность нравственной дѣятельности, иначе говоря, субъективная этика совѣсти не можетъ не признать, что она (въ извѣстномъ отношеніе) не есть еще верховная нравственная теорія. Такимъ образомъ, этика совѣсти, повидимому, дѣйствительно впадаетъ въ противорѣчіе, выдавая, съ одной стороны, себя за истину, съ другой — призная себя же несовершенной.

Однако приглядываясь ближе къ этому возраженію, мы находимъ, что и здѣсь, какъ почти повсюду у Гегеля, больше шуму, чѣмъ дѣла. Въ существѣ дѣла никакого дѣйствительнаго противорѣчія здѣсь нѣтъ. Совѣсть есть дѣйствительно верховный судья нравственности. Пока полнаго метафизическаго знанія мы не имѣемъ (а вѣроятно еще долго имѣть и не будемъ), компасъ совѣсти есть *единственный* указатель пути, хотя отношеніе его къ объективнымъ цѣлямъ мірозданія намъ также мало извѣстно, какъ мало извѣстна сила, влекущая магнитную стрѣлку къ полюсу. Если же возникаетъ вопросъ о томъ, въ какомъ отношеніи совѣсть станетъ къ этимъ объективнымъ цѣлямъ мірозданія, *когда онѣ будутъ открыты*, то на это возможно въ настоящее время отвѣтить только слѣдующимъ образомъ: когда мы утверждаемъ, что въ случаѣ открытія объективной этики субъективная займетъ второстепенное мѣсто, и завѣты совѣсти совпадутъ съ конечными цѣлями мірозданія, то такое утвержденіе основано вовсе не на безусловномъ достоинствѣ самыхъ этихъ цѣлей, какъ цѣлей мірозданія, а лишь на томъ, что при подобномъ *полномъ* знаніи намъ станетъ понятна и та въ настоящее время непостижимая связь, ко-

торая соединила для нашего сознанія верховную (субъективную) санкцію съ чувствами любви и справедливости, и черезъ то само нравственное чувство будетъ для насъ разложено и объяснено. Познавъ тогда, *Кто* и *для чего* соединилъ эти два элемента субъективной нравственности въ ихъ неразрывную связь, мы съ полнымъ правомъ и спокойствіемъ подчинимся и прочимъ *Его же* законамъ, зная, что прежде мы исполняли Его же цѣли, къ которымъ онъ велъ насъ въ нравственномъ чувствѣ. Не то слѣд. сдѣлаетъ субъективную нравственность пережитымъ моментомъ, что намъ станутъ извѣстны цѣли мірозданія (эти цѣли могли-бы оказаться и безнравственны), а то, что *на томъ же самомъ* пути совѣсти, котораго конецъ намъ теперь не видѣнъ, станетъ нѣкоторая конечная цѣль, которая слѣд. не потому сдѣлаетъ нравственное чувство ненужнымъ, что она есть объективная цѣль міроваго развитія, а потому что она стоитъ именно на томъ самомъ пути, по которому до сихъ поръ шло субъективное нравственное сознаніе.

Разсматривая съ этой точки зрѣнія выше приведенное возраженіе Гегеля, мы видимъ, что оно невѣрно. Совѣсть не противорѣчитъ себѣ, выдавая себя, съ одной стороны, за окончательную истину, а съ другой, лишь за средство достиженія этой истины, ибо совѣсть не есть, дѣйствительно, сама по себѣ верховная *объективная цѣль*, а только прямой путь къ ней, но вмѣстѣ съ тѣмъ даже эта цѣль — такова, только подвергаясь оцѣнкѣ совѣсти, и въ этомъ смыслѣ эта послѣдняя никогда не можетъ утратить своего значенія; поэтому Гегель неправильно говоритъ, что совѣсть полагаетъ свое нравственное достоинство лишь въ согласіи съ объективной истиной; напротивъ, эта послѣдняя дѣлается нравственной или святой лишь черезъ совѣсть, хотя это можетъ произойти только косвенно, именно черезъ обнаруженіе, что эта истина стоитъ на той самой дорогѣ, которую, того не зная, проходило нравственное сознаніе. *)

*) Нѣтъ никакого сомнѣнія, что и то объясненіе, которое мы даемъ здѣсь, не только не исчерпываетъ вопроса объ отношеніяхъ субъект. и объективной этики, но скорѣе само возбуждаетъ разнообразныя недоумѣнія. Но отчасти, болѣе подробный разборъ этого вопроса былъ бы здѣсь вообще неумѣстенъ, отчасти же, окончательно рѣшенъ онъ теперь и быть не можетъ. Пока мы не имѣемъ научной метафизики, говорить о ея при-

Мы разсмотрѣли теперь во всей полнотѣ Гегелеву критику субъективной этики. Подробность этого изслѣдованія была обусловлена его важностью. Въ результатѣ мы приходимъ къ убѣжденію, что эта критика, несмотря на ея силу и оригинальность, не опровергла тѣхъ принциповъ, которыя мы проводимъ въ этомъ изслѣдованіи: иныя изъ его возраженій имѣютъ силу только противъ ложныхъ уклоненій субъективной нравственности (напр. въ формализмѣ Канта), иныя — вообще невѣрны, и наконецъ иныя имѣли бы силу, если-бы Гегелю удалось на дѣлѣ найти такой объективный принципъ этики, съ котораго субъективная нравственность являлась пережитымъ моментовъ. Переходя теперь къ изложенію того, что Гегель *считалъ* такимъ принципомъ, мы покажемъ, что тѣ цѣли исторіи, которыя онъ выдавалъ за объективныя цѣли нравственной дѣятельности, *никакого новаго нравственнаго содержанія не имѣютъ*.

Мы видѣли, что двѣ первыя ступени дѣятельнаго духа суть *абстрактное право* и *субъективная нравственность*. Въ абстрактномъ правѣ духъ, хотя реально утверждаетъ свое бытіе въ объективномъ мірѣ (а слѣд. не противуполагаетъ себя этому міру, но дѣйствуетъ въ немъ), однако это утвержденіе лишено еще внутреннихъ нравственныхъ основъ. Съ другой стороны, субъективная нравственность, въ ея высшей формѣ — совѣсти, хотя имѣетъ субъективное нравственное оправданіе, но за то заключена сама въ себѣ, противуполагаетъ себя міру, т. е. хотя и конкретна, но случайна и несвободна. Діалектическое соединеніе того и другого момента дѣятельнаго духа и даетъ объективную нравственность (Die Sittlichkeit, въ противуположность Die Moralität). *Объективная нравственность состоитъ въ томъ, что духъ признаетъ, что внѣшній міръ (и прежде всего міръ человѣчества) представляетъ въ своей исторіи развитіе тѣхъ же нравственныхъ нормъ, какія даны во внутреннемъ убѣжденіи совѣсти.* Здѣсь духъ не только формально (какъ въ правѣ) утверждаетъ свое бытіе

миренiи съ этикой почти безплодно: здѣсь возникаетъ столько возможностей (и вѣроятно еще большее число ихъ остается скрыто), что никакое рѣшеніе невозможно. Достаточно указать напр. на возможность отрицанія абсолютности различія между субъектомъ и объектомъ, предположеніе вполнѣ защитимое, и влекущее за собой совершенно особенное рѣшеніе нашего вопроса.

во внѣшнемъ ему мірѣ, но ищетъ для этого утвержденія и внутреннаго оправданія; а съ другой стороны, не только въ своей совѣсти находитъ онъ это оправданіе (какъ въ субъективной этикѣ), но признаетъ и его реальное бытіе, въ исторіи. Въ формахъ семьи, гражданскаго общества и государства человѣкъ находитъ и внутренную правду и внѣшнюю реальность: эти формы суть реальное право ставшее нравственнымъ или нравственность нашедшее правовое осуществленіе. *)

Если, какъ то было показано выше, свобода есть признаніе разумности міра, то въ объективной нравственности духъ достигаетъ полной свободы: онъ находитъ въ человѣческой исторіи и въ смѣнѣ ея формъ тѣ же разумные принципы нравственности, которые до тѣхъ поръ являлись ему лишь какъ субъективный долгъ или совѣсть. **)

Уже здѣсь, раньше всякаго подробнаго развитія этого принципа объективной этики, мы видимъ что никакого дѣйствительно новаго нравственнаго содержанія Гегель не открылъ (да и открыть не могъ). *Высшее благо* оказывается у него лишь простымъ *совпаденіемъ* завѣтовъ совѣсти и фактовъ исторіи, никакой дѣйствительно новой (т. е. не формально, а по содержанію) цѣли въ дѣятельность не вносящимъ, и притомъ скорѣе ослабляющимъ силу субъективнаго долга черезъ его ограниченіе „разумностью дѣйствительнаго“, чѣмъ укрѣпляющимъ нравственность черезъ „дѣйствительность всего разумнаго“. Что это именно такъ, мы особенно убѣдимся, когда разсмотримъ подробности развитія объективной нравственности.

Гегель признаетъ *три* главныхъ ступени или момента этого развитія: *семью*, *гражданское общество* и *государство*. Семья есть непосредственная, естественная форма объективной нрав-

---

*) *ibid.* § 33 (стр. 68). И здѣсь, какъ повсюду у Гегеля, синтетическій моментъ діалектики происходитъ *дважды*, т. е. какъ изъ противорѣчія *послѣднихъ* предъидущихъ понятій, такъ и изъ противорѣчія *главныхъ* предъидущихъ моментовъ. Тк. обр., die Sittlichkeit есть результатъ, какъ недостаточности послѣднихъ ступеней der Moralitat, т. е. діалектики понятій блага (формальнаго долга) и совѣсти; такъ и недостаточности двухъ первыхъ основныхъ моментовъ дѣятельнаго духа, а именно абстрактнаго права и Moralitat. Мы оставляемъ въ сторонѣ первое.

**) *ibid.* § 142.

ственности. Въ ней совпаденіе нравственныхъ чувствъ и соотвѣтствующей имъ реальности *дано*, не подвержено рефлексіи, чувствуется, но не понимается. На ступени гражданскаго общества индивидуумы входятъ между собой въ столкновеніи по поводу различія ихъ интересовъ, и это порождаетъ нѣкоторый *общій строй*, который однако имѣетъ здѣсь видъ только равенства передъ закономъ, соединеннаго съ различіемъ общественныхъ классовъ, т. е. здѣсь нѣтъ еще полнаго и разумнаго совпаденія индивидуальныхъ особенностей съ всеобщими нормами, какъ то имѣетъ мѣсто въ *организмѣ* государства. Разберемъ въ подробности развитіе этихъ трехъ формъ.

Семья основана на любви. Любовь есть *чувство единства*, т. е. здѣсь уже *чувствуется* нѣчто высшее, чѣмъ индивидуумъ (объективная норма), и личность соглашается считать себя лишь членомъ этого цѣлаго, признаетъ соотвѣтствіи между собою и этой объективнымъ началомъ; но это единство и совпаденіе объективнаго и субъективнаго элемента имѣетъ здѣсь лишь форму непосредственнаго, неразумнаго чувства *). Семья 1) утверждаетъ свое бытіе въ *бракѣ*; 2) входя въ отношенія съ внѣшнимъ міромъ, пріобрѣтаетъ *имущество* и 3) заканчиваетъ, наконецъ, свое развитіе въ *воспитаніи дѣтей*, которое есть начало разложенія старой семьи и основаніе для новыхъ **). Бракъ не есть, какъ старается доказать Гегель, ни только физическое сожитіе, ни только договоръ и не одна любовь, но *любовь ставшая правовой, нравственной и объективной нормой*, причемъ устранено все случайное и зависящее отъ одного настроенія человѣка ***). Поэтому разводъ, строго говоря, безнравственень и можетъ быть допущенъ лишь „по жестокосердію людей“ ****).

Семья необходимо порождаетъ *гражданское общество*, ибо различныя семьи входятъ между собою въ сношеніе. То *разнообразіе* личностей, которое въ семьѣ было еще связано, здѣсь выступаетъ съ полной силой — индивидуумъ становится гражданскою личностью. Съ другой стороны, эти разнообразныя личности сое-

*) *ibid.* § 158 sq.
**) *ibid.* § 160 sqq.
***) *ibid.* § 161 sq.
****) *ibid.* § 163.

динены здѣсь нѣкоторыми всеобщими и формальными законами, которые въ семьѣ замѣняло естественное чувство единства—любовь. Если поэтому первая форма объективной нравственности была характеризована нами, какъ непосредственная, то для второй также своеобразна *разсудочность*, ибо именно разсудокъ все раздѣляетъ, разлагаетъ и вмѣстѣ съ тѣмъ установляетъ всеобщіе, отвлеченные законы. Въ гражданскомъ обществѣ субъективный, индивидуальный элементъ связанъ съ объективнымъ и всеобщимъ лишь внѣшнимъ образомъ, и въ этомъ смыслѣ это общество можетъ быть названо *„внѣшнимъ государствомъ“*: индивидуумы здѣсь обособлены, и эта обособленность составляетъ общій законъ и вмѣстѣ съ тѣмъ *формальную свободу* гражданской личности. *)

Гражданское общество содержитъ въ себѣ также три „момента“: 1) систему потребностей и удовлетвореній (область политической экономіи), 2) систему закономѣрнаго охраненія личности и собственности и 3) институты общей полиціи и корпорацій.

Черезъ *систему потребностей* опредѣлены, вопервыхъ, самые *роды потребностей*, затѣмъ разнообразные виды *работы*, какъ средства удовлетворенія этихъ потребностей, и наконецъ, различіе людей по имущественному *состоянію* **). Имущественное различіе классовъ Гегель считалъ безусловно необходимымъ, ибо оно есть выраженіе „объективнаго права духа быть своеобразнымъ“, т. е. того „момента“ *обособленія личности*, который вообще лежитъ въ основѣ гражданскаго строя; стремленіе же къ равенству онъ называетъ „требованіемъ пустаго разсудка, принимающаго свои собственныя отвлеченія и формальныя повелѣнія (Sollen) за нѣчто реальное и разумное“... „Если индивидуумъ въ началѣ (т. е. особенно въ молодости) борется противъ предложенія примкнуть къ какому нибудь опредѣленному состоянію, и видитъ въ этомъ только ограниченіе своего общаго призванія и лишь внѣшнюю необходимость, то причина этого есть отвлеченности мышленія, которое не хочетъ идти далѣе общихъ принциповъ, остается потому не дѣйствительнымъ и вообще еще не поняло, что именно для того, чтобы *понятіе* могло осуществиться (оно не должно заключаться само въ себя), но распасться на противуположность реальности и поня-

*) *ibid.* §§ 181—184 и 186 (стр. 245—251).
**) *ibid.* §§ 189—200.

тія, и черезъ то принять форму *ограниченнаго* и обособленнаго явленія; только такимъ образомъ и послѣ этого оно въ состояніи стать дѣйствительностью и осуществленнымъ идеаломъ“ *). Гегель различаетъ *три* главныхъ класса въ гражданскомъ строѣ общества, а именно, земледѣльческій, промышленный и „общій“, имѣющій задачею заботиться объ общихъ интересахъ общества; этотъ послѣдній классъ „долженъ быть освобожденъ отъ личныхъ матеріальныхъ заботъ, или черезъ обладаніе капиталомъ, или черезъ даровое содержаніе отъ государства, которое пользуется его дѣятельностью **).

Право собственности, установляемое системою потребностей, ведетъ къ ея законному охраненію черезъ дѣятельность суда (Rechtspflege) ***). Здѣсь является отвлеченная личность гражданина, какъ такого, или прававое лицо, т. е. утверждается нѣ-

---

*) *ibid.* §§ 200 и 207. Нашъ переводъ и здѣсь, какъ въ др. мѣстахъ нѣсколько упрощаетъ подлинникъ.

**) *ibid.* § 205.

***) ibid. § 209 sqq. Совершенно очевидно, что здѣсь повторяются тѣ же понятія и отношенія, что въ „абстрактномъ правѣ“: „система потребностей“ соотвѣтствуетъ „собственности“, Das Recht als Gesetz— договору и „судебная охрана“ — „нарушенію права и наказанію“. Гегель однако старается отрицать это и показать, что въ абстрактномъ правѣ еще отсутствуетъ моральный элементъ, и его ступени суть простыя утвержденія воли во внѣшнемъ ей мірѣ, гражданское же общество есть синтезъ объективной дѣятельности и такихъ же нормъ съ моральнымъ оправданіемъ ея; поэтому существеннымъ, отличительнымъ его признакомъ служитъ вообще *признанность* нормъ и соотвѣтствующее тому *образованіе*. Однако мы не можемъ признать такого объясненія удовлетворительнымъ: съ одной стороны, никакое право, хотя-бы и „абстрактное“, не можетъ быть чуждо субъективнаго, нравственнаго момента, съ другой — „гражданское общество“ вовсе не представляетъ *синтеза* субъективныхъ и объективныхъ нормъ, но всегда обнаруживаетъ господство или тѣхъ или другихъ изъ нихъ; такъ напр., въ римскомъ гражданскомъ правѣ господствуетъ внѣшній, формальный принципъ собственности, въ русскомъ же обычномъ—внутренній и субъективный принципъ работы (См. *Ефименко. Обычное право*, стр. 136 — 172). Именно, въ обсужденіи такихъ частныхъ вопросовъ Гегелевой этики обнаруживается съ очевидною ясностью, что никакого соединенія объективныхъ и субъективныхъ нормъ она въ дѣйствительности не даетъ, а то, что она выдаетъ за такое, есть крайне внѣшнее *совпаденіе* ихъ. См. объ этомъ ниже.

которое равенство людей (передъ закономъ). „Человѣкъ имѣетъ здѣсь значеніе, поскольку онъ человѣкъ вообще, а не потому что онъ іудей, католикъ, протестантъ, нѣмецъ или итальянецъ; это мысль... чрезвычайной важности. Но она становится ложной въ *космополитизмѣ*, т. е. когда стремится овладѣть конкретной жизнью государства: эта мысль должна имѣть приложеніе только въ гражданскомъ обществѣ".

Подъ рубрикой закономѣрнаго охраненія собственности Гегель обсуждаетъ: „право какъ законъ", т. е. условія перехода отвлеченнаго права личности въ объективную норму гражданскаго общества, далѣе, условія обнародыванія закона и, наконецъ, принципы судоустройства (и судопроизводства), причемъ защищаетъ судъ присяжныхъ *), что было для Германіи того времени большимъ прогрессомъ.

Третій „моментъ" гражданскаго общества составляютъ „полиція и корпораціи". Подъ полиціею Гегель, слѣдуя примѣру юристовъ того времени, разумѣетъ всю администрацію и относитъ сюда многое, что принадлежитъ въ существѣ дѣло только государству, какъ напр. общественныя заботы о бѣдныхъ, охрану и руководство народнымъ хозяйствомъ и др. **). Корпораціи Гегель понимаетъ преимущественно въ смыслѣ цѣховаго устройства, которое, однако, должно сбросить съ себя средневѣковыя, окаменѣвшія формы ***). Въ обоихъ институтахъ, т. е. какъ полиціи, такъ и корпораціяхъ реальныя заботы „системы потребностей" соединяются съ отвлеченными, но общими формами гражданскаго общества. Но соединеніе это имѣетъ здѣсь въ виду лишь болѣе или менѣе *частныя* цѣли; совершенно такое же соединеніе, но преслѣдующее уже вполнѣ *общія* цѣли, есть третій и верховный моментъ дѣятельнаго духа—государство.

О государствѣ Гегель въ высшей степени высокаго мнѣнія. „Государство, говоритъ онъ, есть осуществленная въ дѣйствительности нравственная идея, т. е. нравственный духъ достигшій (наконецъ) проявленія въ видѣ реальной, и тѣмъ не менѣе себя понимающей воли, воли, слѣдовательно, которая сама себя разумѣетъ и то, что знаетъ, и по скольку знаетъ, осуществляетъ" ****).

*) *Philos. d. Rechts*, §§ 221 и особ. 228.
**) ibid. § 241, 235 и др.
***) ibid. § 250 sq.
****) ibid. § 257.

Въ государствѣ находятъ свое полное и окончательное примиреніе и соединеніе низшіе моменты нравственности: подобно абстрактному праву, государство есть реальная воля, имѣетъ полную силу и дѣйствительность; подобно субъективной морали, оно сознаетъ себя, какъ вполнѣ правое и разумное; подобно семьѣ, оно совершенно естественно и конкретно; подобно гражданскому обществу—всеобще. Но то, что въ этихъ низшихъ моментахъ нравственности было раздѣльно и взаимно исключало другъ друга, въ государствѣ сняло свои разсудочныя границы и слилось въ разумную и вмѣстѣ реальную идею: это есть дѣйствительность, понятая въ ея разумности, и разумъ, ставшій дѣйствительнымъ. Въ этомъ смыслѣ, государство представляетъ также окончательное осуществленіе свободы, въ вышеуказанномъ смыслѣ слова, т. е. то состояніе, въ которомъ индивидуумъ призналъ реальное бытіе не чуждымъ для себя закономъ, но проявленіемъ того же міроваго разума, который создалъ его самого, и исполняя завѣты котораго, онъ сохраняетъ свою свободу.

Свое ученіе о государствѣ Гегель раздѣляетъ на три момента: (внутреннее) государственное право, внѣшнее (международное) и философію исторіи, какъ уясняющую смѣну отдѣльныхъ государствъ въ міровой исторіи. Если въ другихъ частяхъ Гегелевой системы мы встрѣчаемъ по временамъ глубокомысленныя идеи и остроумныя догадки, то въ области государственнаго и международнаго права мы находимъ у него лишь въ высшей степени формальное и натянутое „выведеніе изъ разума“ схемъ прусскаго государства времени политической реакціи. Интереснаго въ этой нравственно весьма подозрительной софистики весьма мало, да и это малое такъ закрыто лакомъ діалектики, что добраться до него почти невозможно. Читая эти страницы „Философіи права“, на которыхъ случайныя и мѣстные порядки возводятся въ идеалъ міроваго разума, мы невольно припоминаемъ, что авторъ ихъ былъ тотъ самый прусскій чиновникъ Гегель, который, помѣстивъ въ этой своей книги безсовѣстныя инсинуаціи на своего товарища по кафедрѣ (Фриза), и будучи въ этомъ уличенъ, незамедлилъ самъ же обратиться къ тогдашнему прусскому министру просвѣщенія, Альтдорфу, съ формальной жалобой на яко-бы нанесенное ему, какъ служащему человѣку, оскорбленіе *). Поэтому будетъ

*) *Haym. Hegel u. seine Zeit*, стр. 364—5.

справедливо пройти молчаніемъ эту постыдную часть Гегелевой системы.

Несравненно болѣе интереса представляетъ Гегелева философія исторіи, какъ исторія послѣдовательной смѣны государствъ. Вся философія исторіи основана на одномъ предположеніи, которое принимается здѣсь какъ заранѣе данное. „Единственная мысль, говоритъ Гегель, которую философія вноситъ въ исторію есть простая мысль о разумѣ, т. е. мысль, что разумъ управляетъ міромъ, и что слѣд. и ходъ всемірной исторіи разуменъ“ *). Эта мысль, (которая находитъ свое полное доказательство въ вышеизложенныхъ принципахъ метафизики) служитъ для философіи исторіи сначала лишь руководящимъ принципомъ, но затѣмъ находитъ въ ней полное подтвержденіе, именно когда оказывается, что весь ходъ исторіи дѣйствительно разумно объяснимъ. Но для пониманія этого хода, т. е. для обнаруженія его разумности, мы должны отвѣтить прежде еще на три слѣдующіе разъясняющіе дѣло вопроса: вопервыхъ, что такое *разумъ*, или разумный духъ, и какова цѣль его развитія; вовторыхъ — какими *средствами* онъ обладаетъ, чтобы осуществлять свою идею, и въ третьихъ, въ чемъ состоитъ *окончательное осуществленіе* духа. Предъидущее изложеніе даетъ намъ возможность легко найти разрѣшеніе этихъ вопросовъ. Что касается вопервыхъ *природы духа*, то намъ уже извѣстно, что она состоитъ въ свободѣ, т. е. въ признаніи разумности истинно существующаго или однородности его законовъ съ законами духа. Если поэтому исторія представляетъ ступени развитія духа, то она есть ничто иное „какъ прогрессъ въ созданіи свободы“, а задача философіи исторіи должна состоять въ открытіи этого прогресса и въ разъясненіи необходимости его ступеней. Иначе говоря, философія исторіи выходитъ изъ утвержденія, что конечная цѣль всякого историческаго развитія есть сознаніе свободы, что однородно ея осуществленію (ибо свобода и есть сознаніе своей свободы, т. е. разумности внѣшнихъ нормъ). **)

Что касается, далѣе, до вопроса о томъ, какими же *средствами* пользуется міровой духъ, чтобы осуществлять свою идею

---

*) *Hegel's Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Werke IX), стр. 12 втораго изд. (1840).

**) ibid., стр. 22 sqq. Ср. выше, стр. 132 и сл.

въ мірѣ, то на это можно только отвѣчать: всѣми возможными, и прежде всего человѣческими *страстями*. „Идея есть рисунокъ, страсти — основа великаго ковра, который развертываетъ предъ нами міровая исторія“. Ничто великое въ мірѣ не происходитъ безъ страстей. „Подъ страстью мы разумѣемъ здѣсь вообще дѣятельность человѣка изъ личныхъ интересовъ, изъ частныхъ цѣлей или, пожалуй, изъ эгоистическихъ намѣреній, причемъ къ достиженію этихъ цѣлей онъ прилагаетъ всю энергію воли и характера и.... приноситъ въ жертву все прочее“. Человѣкъ при этомъ вполнѣ поглощенъ своею страстью, тождественъ съ нею. Эти человѣческія страсти и связанное съ ними недовольство и несчастіе служатъ камнями, изъ которыхъ міровой духъ возводитъ зданіе исторіи; поэтому то „міровая исторія и есть почва столь мало пригодная для счастія; періоды счастія оставляютъ въ ней бѣлые листы“.

Какимъ образомъ міровой духъ пользуется человѣкомъ для осуществленія своихъ цѣлей, это Гегель пробуетъ объяснить слѣдующимъ образомъ. „Дѣятельность вообще, говоритъ онъ, есть середина умозаключенія, котораго одинъ конецъ—всеобщая идея, покоющаяся въ глубинахъ духа, другой — внѣшній міръ, матерьяльные предметы. Дѣятельность есть средство, которое переводитъ общее и внутреннее—во внѣшнее бытіе. Поясниимъ это примѣромъ. Строеніе дома есть прежде всего внутренняя цѣль и намѣреніе; силы природы составляютъ средства для него, а желѣзо, камень и дерево — матеріалы. Силы природы прилагаются для обработки этихъ послѣднихъ: огонь, чтобы расплавить желѣзо, воздухъ, чтобы поддержать огонь, вода, чтобы привести въ движеніе колеса мельницы распиливающей лѣсъ, и т. д. Въ результатѣ же выходитъ, что выстроенный домъ не допускаетъ въ себя ни воздуха въ видѣ свободнаго вѣтра, ни воды въ видѣ дождя, и ограничиваетъ мѣсто для огня. Камни и балки, повинуясь тяжести, давятъ внизъ, и благодаря этому возводятся высокія стѣны. Такимъ то образомъ естественныя силы, будучи употреблены сообразно ихъ свойствамъ и взаимодѣйствуя между собою, сами себя ограничиваютъ. Подобно же этому и людскія страсти, ища своего *удовлетворенія*, слѣдуя лишь своимъ же собственнымъ законамъ и природѣ, ведутъ, однако, тѣмъ самымъ къ основанію зданія человѣческаго общества, и къ взаимному своему *ограниченію* въ правѣ и общественномъ порядкѣ. Изъ

этого видно также, какимъ образомъ въ міровой исторіи человѣческія дѣянія порождаютъ отчасти нѣчто иное, чѣмъ то, чего сами люди желали, къ чему стремились, или что знали; люди служатъ своимъ интересамъ, а въ результатѣ происходитъ то, что будучи внутренно (и скрыто) заключено въ этихъ ближайшихъ цѣляхъ, не было однако людьми ни сознаваемо, ни прямо желаемо“ *).

Вторымъ средствомъ для осуществленія цѣлей разума въ исторіи служатъ великія историческія личности. Они необходимо являются, когда предстоитъ переходъ отъ прежнихъ отжившихъ идей и формъ—къ новымъ. Эти новыя идеи именно и составляютъ всегда *существенное* содержаніе для дѣятельности историческаго лица, хотя онъ самъ, можетъ быть, того и не сознаетъ, какъ то случается напр. такъ часто въ политикѣ. „Спокойнаго счастія, говоритъ Гегель, эти люди всегда лишены, вся ихъ жизнь есть работа и борьба, вся душа—одна страсть. Разъ цѣль достигнута они погибаютъ, какъ отпадаетъ шелуха защищавшая зерно. Обыкновенно они рано умираютъ, какъ Александръ, или бываютъ убиты какъ Цезарь, или изгнаны, какъ Наполеонъ на островъ Св. Елены“. Историческія личности должны быть судимы именно съ этой точки зрѣнія, т. е. какъ люди, личныя страсти которыхъ служатъ средствами для осуществленія задачъ міроваго духа въ переходные моменты исторіи. „Это — великіе люди, именно потому что они желаютъ и осуществляютъ великое и притомъ не воображаемое или мнимое, но дѣйствительное и необходимое. Поэтому то и не должно допускать здѣсь такъ называемаго психологическаго объясненія поступковъ, объясненія которое, служа преимущественно зависти, сводитъ все на субъективныя причины.., видитъ вездѣ лишь одну личную страсть,... и на основаніи этого отрицаетъ за историческими личностями нравственность... Какой школьный учитель не съумѣетъ показать, что Александръ В. или Цезарь были честолюбцами и имѣли завоевательныя склонности и потому не были нравственными людьми — изъ чего слѣдуетъ, что самъ этотъ учитель гораздо болѣе добродѣтельный человѣкъ, чѣмъ тѣ,... что онъ и показалъ не завоевавъ Азіи и не покоривъ ни Дарія, ни Пора, но самъ проживъ счастливо и другихъ не потревожа“. По-

*) ibid., стр. 25 sqq., особ. же стр. 30 — 35.

добное психологическое толкованіе Гегель, съ своею обыкновенною рѣзкостью, называетъ лакейскимъ. „Для лакея нѣтъ героевъ, но не потому что они не герои, а потому, что онъ лакей... Терзитъ, ругающій королей есть вѣчный типъ. Удары, т. е. розги, онъ, правда, получаетъ не всегда; но зависть и самолюбіе во всѣ времена одинаково мучатъ его, какъ игла за кожей... Можно только радоваться этой судьбѣ всякаго Терзита *).

Такими средствами дѣйствуетъ міровой духъ въ исторіи. „Отдѣльное и частное борется между собою, и часть его погибнетъ. Но всеобщая идея не вступаетъ сама въ эту борьбу и не подвергается опасностямъ ея; она стоитъ *за* ней, внѣ нападенія и неприкосновенная. Это можно назвать *хитростью разума*, который предоставляетъ человѣческимъ страстямъ бороться за него.... Частное вообще слабо противъ общаго: индивидуумы приносятся въ жертву и отдаются на гибель; этимъ идея платитъ дань существующему и прошлому, сама оставаясь цѣлой".

Но есть, однако, и въ индивидуумахъ нѣчто, что имѣетъ не одну относительную цѣнность, но есть само цѣль міроваго духа. Счастіе, наслажденіе, страсти, самая жизнь индивидуума, все это можетъ считаться средствомъ для развитія міровой идеи, но его *нравственность* есть вѣчное, божественное и сама по себѣ цѣль. Однако и она есть цѣль не въ томъ смыслѣ, какъ то полагалъ Кантъ, т. е. какъ добрая дѣятельность, или въ видѣ одной субъективной морали, одного идеала. Подобный идеалъ еще не есть верховное бытіе, именно потому что онъ безсильный идеалъ, лишенный дѣйствительности. Отсюда то именно и происходятъ тѣ частыя и мало разумныя жалобы на безсиліе правды и пустая критика существующаго въ мірѣ. Правда безсильная — не есть правда; если она безсильна, то это не правда, а только личныя мечтанія человѣка, еще не постигнувшаго тождества разума и міра. Къ этой то верховной ступени знанія и ведетъ философія, показывая, въ противоположность мечтаніямъ объ идеалахъ, что міръ именно таковъ, какъ онъ долженъ быть, что истинное благо, всеобщій божественный разумъ имѣетъ и силу самъ себя осуществить. Этотъ разумъ въ его конкретномъ представленіи есть Богъ. Богъ управляетъ міромъ,

*) ibid., стр. 37 — 41.

и исполненіе Его плановъ есть міровая исторія. *) Сознавъ это, человѣкъ соединяется съ Богомъ: Богъ открываетъ себя въ человѣческомъ сознаніи, или иначе говоря, это сознаніе само становится божественнымъ. Вотъ это то сознаніе въ индивидуумахъ не есть уже средство для міроваго духа, но сама цѣль, ибо это міровое развитіе достигло въ немъ своего конца: полной свободы духа черезъ познаніе!

Здѣсь мы находимъ отвѣтъ и на третій поставленный нами вопросъ, на вопросъ о томъ, въ какой формѣ происходитъ реализація идеи въ исторіи. Это форма, какъ мы видимъ, есть объективная нравственность, т. е. такая, при которой необходимость совпадаетъ со свободой, необходимость—въ смыслѣ закона разумной дѣйствительности, свобода—какъ признаніе этого разумнаго закона своимъ же, соотвѣтствующимъ природѣ своего духа. Изъ предъидущаго изложенія мы уже знаемъ, что такая объективная нравственность находитъ свое выраженіе—въ государствѣ. Государство есть осуществленный нравственный идеалъ, „божественная идея на землѣ“ **). Только подъ этой формой слѣд. философія и разсматриваетъ историческій ходъ жизни народовъ, только тѣ народы и дѣлаютъ настоящую исторію, которые создавали государства; все же остальное есть только *средство* для этого развитія объективнаго духа. На твердой почвѣ государства выростаютъ въ свою очередь послѣдніе и высшіе продукты міроваго развитія идеи — религія, искусство и философія, но они суть уже произведенія не объективнаго или дѣятельнаго духа, а абсолютнаго, т. е. такого, который призналъ разумность не только исторіи, но и всей внѣшней природы, и тѣмъ окончательно возвратился къ себѣ, сталъ безусловно свободнымъ.

Разсмотрѣніе абсолютнаго духа не можетъ быть нашей задачей, ибо мы изучаемъ здѣсь лишь принципы дѣятельности (этику). Поэтому намъ остается лишь указать вкратцѣ, какимъ образомъ Гегель понимаетъ развитіе государственнаго принципа въ исторіи. Онъ полагаетъ, что каждая ступень этого развитія составляетъ задачу дѣятельности для отдѣльнаго народа, или точнѣе, для

*) ibid., стр. 42 — 47.
**) ibid., стр. 49.

извѣстнаго „народнаго духа“. Этихъ ступеней онъ признавалъ въ исторіи четыре: восточный міръ, греческій, римскій и германскій. Весь славянскій міръ съ его тысячелѣтнею исторіей не находитъ вовсе мѣста въ этой „философіи исторіи“, ибо славянскій міръ, по мнѣнію Гегеля, „до сихъ поръ не выступилъ какъ самостоятельный моментъ въ рядѣ созданій разума“ *). Замѣтимъ мимоходомъ, что когда Гегель писалъ это, прошло лишь 15 лѣтъ съ освобожденія „германскаго міра“ Россіею изъ подъ ига Наполеона. (Слона то я и не примѣтилъ!)

Восточный міръ есть дѣтство человѣчества. Здѣсь существуютъ разумныя государственчыя формы, но отдѣльные индивидуумы не сознаютъ еще этой разумности, а лишь подчиняются ей; по этому они еще не свободны. Здѣсь свободенъ лишь одинъ государь или патріархъ.—Въ *Греціи* человѣкъ впервые находитъ свою свободу; но тамъ она была еще *случайна*, именно совпаденіе государственной жизни съ индивидуальной основано было лишь на гармонической природѣ *индивидуума*. „Это царство *прекрасной свободы*, ибо идея соединена здѣсь съ пластическимъ образомъ: она еще не стала отвлеченной, не отдѣлилось отъ дѣйствительности, но непосредственно съ ней связана, подобно тому какъ въ художественномъ произведеніи чувственный предметъ носитъ печать и выраженіе духовнаго начала“. То, что въ восточномъ мірѣ было раздѣльно—государственныя формы и индивидуальная свобода — здѣсь уже совпадаетъ, но это совпаденіе лишь *непосредственно* дано въ прекрасной природѣ индивидуума, а не обосновано сознательно. Это юношескій періодъ человѣчества.—*Римское государство* соотвѣтствуетъ зрѣлому, мужественному возрасту. Основное свойство этого возраста состоитъ въ томъ, что человѣкъ не подчиняется ни произволу господина, ни своимъ собственнымъ, хотя бы и хорошимъ, но темнымъ влеченіямъ, а служитъ нѣкоторой *общей* цѣли, если даже это и ведетъ самого индивидуума къ гибели. По этому римское государство не есть уже царство индивидуумовъ, какъ Аѳины. Здѣсь нѣтъ болѣе мѣста для радости и веселья, а одна трудная и тяжелая работа. Но за то индивидуумъ становится въ Римскомъ государствѣ *гражданской личностью*, т. е. получаетъ особое достоинство и твердыя права. Такой же принципъ осу-

*) ibid., стр. 425.

ществляетъ римское государство и въ своей всемірной имперіи. Отдѣльные народы теряютъ свою національность и свободу, но получаютъ гарантіи въ охраненіи гражданскихъ правъ отдѣльныхъ личностей.—Испытывая, однако, тоску о потерѣ своей индивидуальности, тяготясь этимъ деспотизмомъ государства, духъ уходитъ въ себя, въ свои глубины, оставляя безбожный міръ, и ищетъ въ себѣ примиренія; черезъ это отреченіе онъ очищается и порождаетъ такую внутреннюю жизнь, которая уже не основана на всеобщномъ и объективномъ существованіи, но имѣетъ внутреннюю всеобщность, т. е. духъ чувствуетъ въ себѣ Бога и тѣмъ самъ становится Божественною личностью. Это христіанское сознаніе. Оно находитъ свое осуществленіе въ новомъ *германскомъ мірѣ*, гдѣ брошенное въ души варварскихъ народовъ, выростаетъ въ ихъ исторіи въ христіанское государство. Въ этомъ государствѣ индивидуумъ видитъ осуществленіе своего же нравственнаго *идеала*, и потому свою полную и реальную свободу. Такимъ образомъ, духъ познаетъ здѣсь тождество реальнаго и идеальнаго, бытія и мышленія, т. е. идея вполнѣ возвращается къ себѣ, изъ своего долгаго инобытія.

Заканчивая изложеніе философіи исторіи, Гегель говоритъ: „Въ этомъ развитіи мы разсматривали только понятія и оставляли въ сторонѣ счастіе и могущество народовъ, величіе и совершенство индивидуумовъ, ихъ интересы, страданія и радости. Предметъ философіи есть лишь свѣтъ Идеи, какъ онъ отражается во всемірной исторіи...; она стремится понять только ходъ развитія самоосуществляющейся идеи, и именно идеи свободы, которая (свобода) есть сознаніе свободы.—Міровая исторія, разсматриваемая какъ процессъ развитія и происхожденія духа...—есть истинная *теодицея*, т. е. оправданіе Бога въ исторіи. Только эта мысль, именно, что все случающееся и все случившееся не только не произошло помимо Бога, но есть Его прямое дѣло, только эта мысль въ силахъ примирить духъ съ событіями міровой исторіи и съ дѣйствительностью“ *).

---

*) ibid., стр. 546 — 47.

Таково нравственное ученіе Гегеля. Оно привлекаетъ наше вниманіе своею обдуманностью, систематичностью и величіемъ цѣлаго. Но всѣ эти преимущества не могутъ замѣнить его *двухъ* основныхъ недостатковъ. Объ одномъ изъ нихъ мы уже говорили въ началѣ изложенія. Онъ состоитъ въ совершенной *ошибочности* положенныхъ въ основаніе *метафизическихъ принциповъ*. Ученіе о „міровой идеѣ“ было не самостоятельной попыткой разрѣшить проблемму знанія, но лишь средствомъ для устраненія противорѣчій въ системахъ Канта, Фихте и Шеллинга; еслибы даже это устраненіе удалось, то и тогда ученіе Гегеля было бы не системой міра, а системой предъидущихъ системъ, ибо коренная ошибка всей послѣ Кантовской философіи, именно ея теоретическій субъективизмъ — осталась въ сущности нетронутой (объ этомъ подробнѣе см. дальше, гл. 6). Поэтому и попытки объяснить изъ *идеи* природу и духъ остались, какъ мы видѣли, тщетными. Еще менѣе удовлетворителенъ законъ развитія идеи: самостоятельное происхожденіе высшаго понятія изъ низшихъ всегда имѣетъ основаніемъ скрытую petitio principii. Однимъ словомъ, чтобы не повторять сказаннаго выше, мы можемъ видѣть въ метафизикѣ Гегеля лишь тысяча первую попытку разрѣшить задачу міра прежде, чѣмъ спеціальное изученіе его законовъ достигло хотя приблизительной законченности, слѣд. попытку, которая по самой своей природѣ не имѣетъ почти шансовъ на успѣхъ.

Таковъ первый важный недостатокъ этой этики — она основана на мнимо научной метафизикѣ; второй же, можетъ быть, еще важнѣе. Онъ состоитъ въ томъ, о чемъ мы уже столько разъ говорили — въ объективномъ характерѣ этой этики, и въ происходящей отсюда *низменности и безсодержательности нравственнаго идеала*. Нѣтъ сомнѣнія, что если когда нибудь человѣческой мысли удастся постигнуть конечныя цѣли мірозданія, (въ чемъ сомнѣваться мы не имѣемъ положительныхъ причинъ), то построенная на подобной метафизикѣ этика, конечно, ничего не потеряетъ въ своей возвышенности: цѣли, которыя откроются тогда человѣческой дѣятельности, будучи выведены изъ истинныхъ цѣлей бытія міра, получатъ лишь новую твердость. Имѣть такія основы для нравственной дѣятельности, которыя доставили бы нашимъ, нынѣ лишь субъективнымъ, идеаламъ реальное бытіе, изъ которыхъ то, что нынѣ мы лишь чувствуемъ въ видѣ безусловнаго достоинства любви и справедливости (какъ въ зерцалѣ га-

данія), обнаружилось намъ какъ высшій законъ всего міра (лицомъ къ лицу), имѣть такое знаніе и *такую* объективную этику было бы, конечно, величайшимъ счастіемъ. Но когда намъ на мѣсто подобнаго познанія сущности міра даютъ преждевременныя метафизическія мечтанія, мало того, метафизику, которая замкнувшись въ тѣсныхъ границахъ школы, питается и интересуется лишь разрѣшеніемъ противорѣчій, какія она нашла въ другихъ столь же узкихъ „школахъ“, тогда мы предпочитаемъ сохранить наше хотя и непонятное, но высокое нравственное чувство, зная, что изъ подобной нѣмецки-профессорской метафизики можетъ выйти лишь этика „затыкающая дыры мірозданія ночнымъ колпакомъ философа“. Мы можемъ также надѣяться, что въ основѣ міра лежатъ разумныя цѣли, вѣрить, что Провидѣніе, которое открываетъ намъ свою волю въ нравственныхъ чувствахъ, руководитъ и всею вселенною, но мы не можемъ никогда согласиться отождествить это руководство съ какой нибудь изъ до нынѣ явившихся метафизическихъ теорій, ибо ни одна изъ нихъ не выдерживаетъ самаго слабаго напора научной критики. Въ такомъ положеніи дѣла всякая объективная этика, т. е. такая, которая основывается на мнимомъ знаніи цѣлей Божества, развитія міра или какой нибудь другой метафизической гипотезѣ, всякая такая этика имѣетъ кромѣ несовершенствъ субъективной этики (ибо подобно ей она *въ дѣйствительности* ничего не знаетъ о цѣляхъ мірозданія), еще два другихъ недостатка: вопервыхъ — неискренность, подтасовку мнимаго знанія, вовторыхъ — затемненіе непосредственнаго нравственнаго чувства совершенно недостаточными метафизическими теоріями: міръ является въ нихъ человѣку не такимъ, каковъ онъ въ дѣйствительности — великимъ, хотя и непостижимымъ, а такимъ, какимъ бы его создалъ Гегель, если бы онъ былъ Богомъ: очень понятнымъ, но и очень ничтожнымъ. И мы предпочитаемъ жить въ Божіемъ мірѣ, чѣмъ въ Гегелевомъ.

Мы видѣли, что для Гегеля дѣятельный (объективный духъ) не представляетъ еще высшей ступени развитія идеи. Эта высшая ступень есть духъ созерцательный (абсолютный), какъ онъ выражается въ религіи искусствѣ и философіи. Иначе говоря, Гегель полагалъ, что нравственная дѣятельность есть вообще сфера еще ограниченнаго духа, именно такого, для котораго внѣшній міръ еще отличенъ отъ него самого, который еще не но-

зналъ разумность всего существующаго. Какъ мы сейчасъ говорили, такое представленіе о нравственности, борющейся и страдающей, какъ о еще не высшей ступени бытія, вообще говоря, правильно: церковь воинствующая будетъ смѣнена церковью торжествующей. Но весь вопросъ состоитъ въ томъ, открылъ ли дѣйствительно Гегель ту ступень, съ которой различіе между добромъ и зломъ является упраздненнымъ, или нѣтъ. И въ этомъ отношеніи мы должны рѣшительно отвѣчать — нѣтъ. Мы уже знаемъ, что это примиреніе нравственнаго стремленія съ реальнымъ міромъ происходитъ въ его системѣ черезъ простое *совпаденіе* законовъ нравственности съ законами внѣшняго міра, совпаденіе, которое Гегель называетъ свободой, и котораго первое начало есть государство (какъ объективное благо) *). Если понимать подъ нравственностью Кантовскій долгъ, то примире-

---

*) Какъ извѣстно, Гегель (въ Энциклопедіи) разсматриваетъ государство какъ форму объективнаго, а не абсолютнаго духа. Мы должны однако видѣть въ этомъ лишь непослѣдовательность, или вѣрнѣе, внутреннее противорѣчіе, которое онъ не былъ въ силахъ разрѣшить. Строго говоря, абсолютный духъ отличается отъ государства не качественно, но лишь количественно, именно, для перваго — свобода обнимаетъ весь міръ (все существующее — разумно), для втораго — человѣческое общество (исторія — разумна). Если принять, далѣе, въ соображеніе, что внѣшняя природа отрицала свою самостоятельность уже раньше, при появленіи субъективнаго духа, то мы не находимъ никакого основанія для этого новаго противуположенія человѣческой исторіи и внѣшняго міра, которое однако только одно и составляетъ различіе между государствомъ (и Sittlichkeit вообще) и абсолютнымъ духомъ. До какой степени близко подобное толкованіе къ духу Гегелевой системы видно, между прочимъ, изъ того, что въ своемъ первомъ (ненапечатанномъ) этическомъ сочиненіи (Das System der Sittlichkeit) онъ дѣйствительно считалъ государство „абсолютно — абсолютнымъ“. (Подробности см. у *Haym'a. Hegel u. s. Zeit,* стр. 163 sq). Впрочемъ, послѣдній синтетическій моментъ въ развитіи идеи и вообще часто совпадаетъ (въ существѣ дѣла) съ началомъ слѣдующей ступени, напр., der freie Geist (*Encyclop.* § 481 sqq) есть уже der objective Geist. Поэтому же самъ Гегель полагаетъ, что къ „народному духу“, т. е. тому, что создаетъ ступени исторіи (объективнаго духа) принадлежитъ и его религія и искусство (*Vorlesungen über d. Philos. d. Gesch.*, стр. 66). Изъ всего этого слѣдуетъ, что мы совершенно въ правѣ, подвергая критикѣ эту систему, не отдѣлять государства отъ проявленій абсолютнаго духа вообще.

ніе ея съ реальностью Гегель дѣйствительно показалъ. Мы помнимъ, что Кантовскій долгъ есть лишь требованіе всеобщей формы желаній: тѣ желанія онъ считалъ нравственными, которыя могутъ стать общими для всѣхъ разумныхъ существъ (см. гл. 1 этого отдѣла). Если, поэтому, Гегель показываетъ, что въ дѣйствительномъ мірѣ господствуетъ тотъ же всеобщій разумъ (въ видѣ законовъ природы), то Кантъ не имѣетъ болѣе никакого основанія считать нравственный (практическій) разумъ радикально отличнымъ отъ теоретическаго, т. е. того, который строитъ реальность (см. ту же главу), а слѣдовательно и вообще оставаться на почвѣ исключительно „воинствующей“ нравственности: Гегель показываетъ ему, что практическій разумъ, выставляющій исключительно *требованіе*, есть разумъ еще не постигшій, что это требованіе уже *удовлетворено* въ реальномъ мірѣ. Но если для Кантовскаго *формальнаго* долга Гегель дѣйствительно находитъ нѣчто высшее, чѣмъ нравственное требованіе, то для насъ это обстоитъ совершенно иначе. Мы, вмѣстѣ съ человѣческимъ сознаніемъ вообще, видимъ въ нравственныхъ требованіяхъ нѣкоторое *содержаніе* и прежде всего требованіе любви и справедливости, а эгоизмъ и несправедливость считаемъ зломъ *абсолютно* противоположнымъ добру. Для того чтобы стать *выше* этого непосредственнаго нравственнаго сознанія Гегель долженъ былъ бы показать такую точку зрѣнія, съ которой *эта* противоположность является превзойденной, добро и зло равно необходимы въ мірѣ, и именно для его полнаго развитія; иначе говоря, чтобы стать выше человѣческой, субъективной этики Гегель долженъ былъ бы *объяснить*, для чего въ мірѣ существуетъ зло, его *оправдать*, какъ необходимое.

Если, какъ для Гегеля, зло есть лишь нѣчто формальное, именно противоположеніе индивидуальнаго сознанія міру, какъ цѣлому, или если (что въ сущности тоже) добро есть лишь формальное требованіе всеобщности, какъ это полагалъ Кантъ, то дѣйствительно все *это* зло исчезнетъ, разъ индивидуумъ признаетъ, что его долгъ совпадаетъ съ законами міра. Зло не имѣетъ здѣсь дѣйствительно реальныхъ свойствъ, оно *мнимо*, лежитъ лишь въ ложномъ пониманіи человѣка, и какъ только это ограниченное пониманіе исчезаетъ, какъ исчезаетъ и самое зло.—Но совершенно иначе для насъ. Мы видимъ въ добрѣ не одно лишь формальное требованіе всеобщности, но нѣкоторые

дѣйствительные признаки—любовь и справедливость, а въ злѣ—не одно формальное нарушеніе всеобщности или ложное *пониманіе*, но нѣкоторыя тоже реальныя качества—эгоизмъ и отрицаніе человѣческаго достоинства (несправедливость). *Это* зло, будучи не однимъ ошибочнымъ *пониманіемъ* отношеній индивидуума къ міру, не однимъ мнимымъ зломъ, не можетъ и быть устранено формальнымъ признаніемъ тождества міра и индивидуума. Для Канта и Гегеля зло не отличается реально отъ добра, но есть лишь произвольно ограничившій себя индивидуумъ: разъ эта граница снята, область, того что требуетъ нравственное сознаніе (всеобщность), не отличается отъ того, что господствуетъ въ міру (всеобщій Разумъ). Для тѣхъ же, кто признаетъ, что зло и добро отличны по своимъ *качествамъ*, также какъ отличенъ красный цвѣтъ отъ зеленаго, это различіе отнюдь не исчезаетъ, если даже индивидуумъ признаетъ себя нераздѣльной частью міра: и въ себѣ и въ мірѣ онъ будетъ продолжать видѣть оба цвѣта, т. е. и зло и добро качественно раздѣльными.

То примиреніе, къ которому стремится этика Гегеля, могло бы выйти для нашего нравственнаго сознанія лишь тогда, когда намъ было бы показано такое верховное благо, съ точки зрѣнія котораго реальное различіе добра и зла исчезаетъ, иначе говоря, зло *оправдывается* какъ необходимая ступень въ развитіи цѣлаго. Но такое оправданіе возможно лишь для *мнимаго* зла, каково зло у Гегеля и Канта, настоящее же зло (несправедливость и эгоизмъ) никѣмъ до сихъ поръ оправдано и объяснено не было, также какъ нѣтъ цвѣта, который былъ бы вмѣстѣ и краснымъ и зеленымъ.

Здѣсь мы подошли къ основной причинѣ низменности идеаловъ въ Гегелевской этикѣ—эта причина—формальное пониманіе добра и зла. Оно было необходимо въ этой системѣ желавшей все примирить, ибо примирить зло съ добромъ можно лишь игнорируя ихъ дѣйствительную природу и подмѣнивъ ее формальнымъ различіемъ всеобщаго и частнаго. Потерявъ потому съ самаго начала дѣйствительное пониманіе правды (любви и справедливости), Гегель лишилъ свой идеалъ всякаго реальнаго содержанія. Гоняясь за призракомъ объективнаго блага, онъ утратилъ единственное руководство — нравственныя чувства. Оправдывать зло и понимать его необходимость есть можетъ быть преимущество Божества; человѣка же такое оправданіе всегда ведетъ

лишь къ квіэтизму. И Гегель меньше всѣхъ избѣжалъ этого. Мы видимъ его оправдывающимъ войну, объясняющимъ необходимость смертной казни, возводящимъ въ идеалъ эпоху прусской реакціи, поклоняющагося Наполеону, видящимъ во всѣхъ низостяхъ, которыми себя пятнали такъ называемые „великія историческія личности“ лишь силу характера, а въ тѣхъ, кто осмѣливался къ нимъ примѣнять общечеловѣческую нравственность лишь „лакеевъ, для которыхъ нѣтъ героевъ“, и наконецъ, считающимъ свою философскую систему конечной цѣлью исторіи, послѣднимъ результатомъ міроваго развитія. Недаромъ же его ученики съ недоумѣніемъ спрашивали другъ друга—что же будетъ дальше, когда повидимому міръ закончилъ свое развитіе въ Гегелѣ. А дальше было то, что Гегель считалъ „превзойденнымъ“: люди продолжали искать и осуществлять *субъективный* нравственный долгъ, а эта новая попытка проникнуть въ „тайны Провидѣнія“ завалилась, какъ карточный домикъ.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Шеллингъ

(1775—1854).

Въ предъидущей главѣ мы имѣли дѣло съ этикой, выросшей изъ протестантскаго раціонализма и доведшей этотъ раціонализмъ до крайнихъ предѣловъ; въ настоящей главѣ, излагающей ученія Шеллинга, мы вступаемъ на совершенно иную почву, проникнутую мистицизмомъ и не чуждую католическаго вліянія.

Нѣмецкіе историки философіи, почти всѣ вышедшіе изъ школы Гегеля (или Шлейермахера) рѣдко способны оцѣнить по достоинству эти новыя и глубокія философскія попытки. Видя въ системѣ Гегеля послѣднее слово философіи, они стараются „втиснуть“ Шеллинга между нимъ и Фихте, забывая, что вся система Гегеля основана на развитіи мысли данной Шеллингомъ же, мысли, которую Гегель со свойственной ему односторонностью принялъ за полную и окончательную истину, но которую самъ авторъ ея нашелъ нужнымъ углубить и дополнить иными началами. Впрочемъ, должно признать, что для того, кто видитъ въ нѣмецкой метафизикѣ науку, или по крайней мѣрѣ прямую дорогу къ ней, система Гегеля съ ея законченностью, раціонализмомъ, ясностью принциповъ и разнообразіемъ ихъ приложеній, дѣйствительно должна казаться болѣе „научною“, чѣмъ часто темныя, смутныя и мистическія слова Шеллинга. Но какъ мы уже не разъ упоминали, для насъ, которые, признавая общую возможность метафизики, отрицаютъ,

однако, за всѣми до сихъ поръ предложенными „системами“ всякое право на научность, для которыхъ онѣ всѣ *одинаково* ненаучны, для насъ, говоримъ мы, достоинство системы опредѣляется не столько законченностью и даже ясностью, сколько глубиной поставленныхъ въ ней *этическихъ задачъ*. Разрѣшеніе метафизическихъ задачъ явится какъ самостоятельное знаніе только послѣ несравненно большаго изслѣдованія и выработки отдѣльныхъ наукъ, чѣмъ то мы имѣемъ до сихъ поръ. Въ основѣ же метафизическихъ теорій, которыя были предложены въ прошломъ (за отсутствіемъ въ нихъ объективнаго, научнаго достоинства) мы цѣнимъ лишь широту и глубину лежащихъ въ ихъ основѣ *нравственныхъ* требованій или идеаловъ, которыхъ объективацію въ существѣ дѣла онѣ представляютъ. Система Шеллинга, какъ и система Гегеля равно далеки отъ научной метафизики, и мы даже не въ состояніи теперь оцѣнить насколько та или другая изъ нихъ больше или меньше соотвѣтствуетъ истинному устройству міра, по той простой причинѣ, что это устройство намъ до сихъ поръ вообще неизвѣстно. При одинакой ненаучности система Шеллинга выше Гегеля тѣмъ, что первый понималъ и давалъ мѣсто многому, что составляетъ необходимое условіе нравственнаго сознанія, и что второй игнорировалъ, и потому, въ то время, какъ ученія Шеллинга заключали почти всѣ элементы для возвышающаго нравственнаго вліянія, система Гегеля со своимъ оправданіемъ существующаго несомнѣнно способствовала пониженію нравственныхъ требованій, пониженію, которое мы до сихъ поръ чувствуемъ (см. гл. о соціол. этикѣ). Однимъ словомъ, изъ двухъ философовъ, одинаково чуждыхъ наукѣ, одинъ далъ (или, по крайней мѣрѣ, стремился дать) идеалъ, который былъ выше существующаго, идеалъ другаго—ниже.

Удивительна судьба Шеллинга. Одаренный необыкновенными, исключительными способностями, онъ уже 15 лѣтъ отъ роду поступилъ въ университетъ, 20—занимаетъ выдающееся мѣсто рядомъ съ Фихте, какъ его первый ученикъ, болѣе того, развиваетъ уже его принципы въ томъ направленіи, котораго еще не видитъ самъ учитель; 23 лѣтъ онъ уже профессоръ въ Іенѣ, наконецъ, 26 создаетъ систему составляющую основу Гегеліанства, и о которой мы уже упоминали (см. стр. 116 и сл.). Но въ то время какъ Гегель усвоиваетъ эту новую мысль, именно о полномъ тождествѣ бытія и разума, и развиваетъ ее въ продолженіе всей

жизни, Шеллингъ уже черезъ три, четыре года ясно видитъ ея недостаточность. Если все въ мірѣ есть развитіе разума, то сама нравственность занимаетъ лишь второстепенное мѣсто, болѣе того, она есть въ нѣкоторомъ смыслѣ недоразумѣніе не полнаго еще познанія, ибо то, въ чемъ она состоитъ, т. е. борьба со зломъ, возможно лишь тамъ, гдѣ зло реально, если же все существующее разумно, то и зло—есть лишь призракъ; если, далѣе, міръ тождественъ съ разумомъ, то личному Божеству, а слѣд. и религіи, какъ отношенію къ нему, нѣтъ мѣста; самъ человѣкъ съ его индивидуальностью и личнымъ достоинствомъ исчезаетъ какъ мимолетное явленіе въ теченіи міровой „идеи“; наконецъ, непосредственная и очевидная реальность міра обращается въ безтѣлесную и формальную смѣну логическихъ понятій. Для Гегеля все это было ни по чемъ: фиктивность нравственности, мнимость зла, безличность Бога, поглощеніе индивидуальности человѣка, формальный характеръ міроваго развитія—все это онъ готовъ былъ признать и призналъ, только бы не выйти изъ границъ того, что онъ считалъ разумнымъ. Иначе Шеллингъ. Глубокое пониманіе его не могло удовлетвориться формализмомъ. И вотъ, онъ самъ оставляетъ свою же мысль (которой завладѣлъ Гегель) и ищетъ ей дополненія, углубленія.

Но здѣсь происходитъ нѣчто странное. Трудность задачи (примиренія пантеизма съ религіознымъ сознаніемъ) все дальше, какъ въ лѣсъ, завлекаетъ мыслителя. Найденныя дороги оказываются одна за другой безъисходными тропами; съ широтою пониманія растутъ трудности рѣшенія. Необыкновенно плодовитый писатель сразу почти замолкаетъ. Поставивъ ясно свою задачу, онъ оказывается все менѣе въ силахъ ее рѣшить. Такъ проходитъ долгихъ 25 лѣтъ, и о результатахъ изслѣдованія доходятъ до публики только глухіе слухи. Когда же, наконецъ, берлинскій университетъ, послѣ смерти Гегеля, призываетъ почти семидесятилѣтняго старца къ болѣе широкой дѣятельности, приглашаетъ его сообщить результаты своего мышленія,—всѣмъ становится ясно, что непреодолимыя трудности задачи побѣдили великаго мыслителя, что въ борьбѣ съ ними онъ истратилъ всѣ свои силы, и что то, что онъ *теперь* считаетъ великимъ открытіемъ своей жизни, есть „слова, слова, слова“.

Само собою разумѣется, что здѣсь мы не можемъ излагать

всѣ тѣ измѣненія, черезъ которыя прошла система Шеллинга. Это, вопервыхъ, относится болѣе къ исторіи метафизики, чѣмъ этики, а вовторыхъ, само по себѣ могло бы представить достаточный матеріалъ для отдѣльнаго и большаго изслѣдованія. Притомъ, общую характеристику исходнаго пункта въ развитіи Шеллинга мы уже дали въ началѣ предъидущей главы, его же позднѣйшія теоріи принадлежатъ болѣе миѳологіи, чѣмъ философіи. То ученіе Шеллинга, которое мы изложили въ этой главѣ, занимаетъ *середину* между первоначальною философіею тождества и позднѣйшими берлинскими чтеніями. Философъ уже ясно сознаетъ здѣсь недостаточность отвлеченнаго пантеизма и необходимость личнаго Бога, понимаетъ всѣ трудности этого соединенія и дѣлаетъ пѐрвую въ этомъ родѣ и въ высшей степени оригинальную попытку. Но уже и здѣсь это соединеніе религіи и философіи возбуждаетъ въ читателѣ рядъ тѣхъ вопросовъ, на борьбу съ которыми Шеллингъ истратилъ (въ молчаніи) всю свою остальную жизнь, и разрѣшенія которыхъ онъ все-таки не достигъ. Этотъ конецъ *литературной* дѣятельности философа наканунѣ его тридцатилѣтняго молчанія находитъ свое наиболѣе ясное выраженіе въ небольшомъ, но чрезвычайно содержательномъ сочиненіи, носящемъ названіе „о человѣческой свободѣ и связанныхъ съ нею предметахъ“ (1809 г.). Излагая его содержаніе, мы разсмотримъ прежде всего, въ чемъ состоитъ здѣсь основной вопросъ, который ставитъ себѣ философъ, затѣмъ изложимъ то рѣшеніе, которое даетъ ему Шеллингъ, и наконецъ, покажемъ тѣ новыя затрудненія, которыя порождаетъ подобная система.

I.

Нѣмецкая философія начала нашего вѣка была, какъ мы видѣли выше, по преимуществу пантеистическая, въ противуположность англійской, какъ деистической. Представленіе о мірѣ, какъ находящемся *въ Богѣ* (а не стоящемъ внѣ Его), нерѣдко вызывало обвиненія въ атеизмѣ, отрицаніи свободы воли и др. подобные этимъ упреки, которые рѣдко были справедливы, но почти всегда опасны для личности философа, какъ гражданина. Отъ такихъ обвиненій страдалъ и защищался Фихте (напр., въ извѣстной своей брошюрѣ: „Воззваніе къ обществу по поводу обвине-

нія въ атеизмѣ, съ просьбой прочитать раньше, чѣмъ оно будетъ конфисковано", 1799 г.). Съ ними же приходилось бороться и Шеллингу. Свое „изслѣдованіе о сущности человѣческой свободы" онъ начинаетъ именно съ разсужденія о томъ, *дѣйствительно ли пантеизмъ есть атеизмъ и необходимо ли онъ связанъ съ фатализмомъ*, т. е. отрицаніемъ нравственной свободы.

Что касается до перваго, то такое утвержденіе есть простое недоразумѣніе. Не только современный пантеизмъ, но и тотъ, который мы находимъ у Спинозы, никогда не полагалъ, что Богъ есть только *сумма* вещей. Когда мы утверждаемъ, что Богъ *есть* міръ, то это означаетъ лишь то, что міръ находится въ Богѣ, что Богъ не стоитъ внѣ его. Связка *есть* имѣетъ здѣсь (какъ и вообще) смыслъ не простаго тождества, но указываетъ на такое отношеніе субъекта къ предикату, въ которомъ первый есть предшествующее и внутренное, а второй — послѣдующее и раскрытое *).

Болѣе основанія имѣетъ, повидимому, второе обвиненіе, именно, что пантеизмъ есть фатализмъ. Что, напр., философія Спинозы дѣйствительно исключаетъ всякую нравственную свободу — это, конечно, несомнѣнно. Но есть-ли это исключеніе слѣдствіе самого пантеизма — это другой вопросъ. Можно утверждать, говоритъ Шеллингъ, что до открытія идеализма, *реалистическій* пантеизмъ дѣйствительно необходимо велъ къ фатализму. Если міръ состоитъ прежде всего изъ вещей, какъ такихъ, то пантеистическій Богъ не есть духъ, но природа, и слѣд. исключаетъ всякую свободу. Но если, какъ то показываетъ идеалистическая философія, вещи суть *явленія для духа*, и духъ прежде всего не какое нибудь опредѣленное бытіе, но *дѣятельность*, воля, то и обнимающій такой міръ духовъ Богъ перестаетъ быть желѣзнымъ закономъ природы, и по крайней мѣрѣ формально, допускаетъ свободу, не уничтожая индивидуальности **).

Но здѣсь мы имѣемъ пока именно только формальное примиреніе пантеизма со свободой, дѣйствительное объясненіе сво-

---

*) *Schelling. Philosophische Untersuchungen über das Wesen d. menschl. Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände.* 1809. Стр. 340—342. (Sämmtl. Werke., Erst. Abth., VII Bd.).

**) ibid. стр. 349 — 52.

боды, можетъ быть результатомъ не одного идеализма, но болѣе глубокаго изслѣдованія *втораго* основнаго для всякаго пантеизма вопроса, именно вопроса о томъ, *какъ возможно зло*, когда все создано и руководится всеблагимъ Богомъ. Этотъ вопросъ *теодицеи* (оправданія Бога) былъ часто разсматриваемъ философами и разнообразно ими рѣшаемъ. Такихъ рѣшеній мы находимъ въ исторіи философіи *пять*, и всѣ они, какъ показываетъ Шеллингъ, неудовлетворительны. Самое обыкновенное и распространенное состоитъ въ томъ, что Богъ создалъ только свободу въ человѣкѣ, а то, какъ эта свобода была употреблена этимъ послѣднимъ, за это Богъ неотвѣтственъ. Относительно этого мнѣнія должно прежде всего замѣтить, что оно предполагаетъ какую то совершенно мнимую безразличную свободу, т. е. индетерминизмъ, liberum arbitrium indifferentiae, эту не только мнимую реальность, но и „язву нравственности". „Если же это безразличіе свободы разсматривать не только какъ нѣчто отрицательное, но какъ живую и положительную способность какъ къ добру, такъ и ко злу, то опять непонятно, какимъ образомъ Богъ, какъ чистое благо, можетъ быть источникомъ способности ко злу *). — *Другое* мнѣніе состоитъ въ объясненіи зла, какъ нѣкотораго *первоначальнаго и необходимаго ограниченія*, свойственнаго всему сотворенному, какъ такому (malum mathaphysicum). Именно Лейбницъ полагалъ, что Богъ не могъ *по логической необходимости* сдѣлать сотворенное тоже Богомъ; сотворенное, оно необходимо должно быть ограниченнымъ; эта первоначальная ограниченность и, такъ сказать, инертность и есть истинная причина зла; но Богъ въ ней невиноватъ, ибо она не зависѣла отъ его *воли*, но есть логическая необходимость. Несмотря на кажущуюся правдоподобность этого объясненія, оно, можетъ быть, еще несовершеннѣе, чѣмъ первое. Зло, по этой гипотезѣ, есть недостатокъ силы, слабость, ограниченность, т. е., не противоположно добру, но отлично отъ него по степени. Но именно такое толкованіе нравственнаго зла очевидно ложно. Ибо простое размышленіе о томъ, что только человѣкъ, наиболѣе совершенное изъ всѣхъ видимыхъ твореній, способенъ, и только онъ одинъ, къ злу, показываетъ, что въ основаніи зла отнюдь не можетъ лежать недостатокъ или лишеніе. Діаволъ, по христіанскимъ воззрѣніямъ, вовсе не былъ са-

*) ibid. стр. 354.

мымъ ограниченнымъ существомъ, а скорѣе вполнѣ безграничнымъ. Неполнота бытія, въ метафизическомъ смыслѣ слова, вовсе не есть обыкновенный признакъ зла, это послѣднее, напротивъ, часто связано съ такимъ превосходствомъ отдѣльныхъ способностей, которое рѣдко принадлежитъ добру. Такимъ образомъ, основаніемъ злу должно служить не только нѣчто положительное, но можно сказать, высшая степень его", *) (что это означаетъ, мы увидимъ ниже). — Третью гипотезу происхожденія зла даетъ ученіе объ послѣдовательной *эманаціи* или истеченіи міра изъ Бога, какъ мы находимъ его (по Шеллингу) въ новомъ платонизмѣ, у Плотина (204—269 по Р. Хр.). Плотинъ именно полагалъ, что Богъ есть источникъ разума, разумъ источникъ человѣческой души, которая, исходя не изъ Бога, не имѣетъ уже совершенства; иначе, что причина зла есть *послѣдовательное* выдѣленіе міра изъ Бога. **) И это объясненіе Шеллингъ находитъ совершенно недостаточнымъ и только оставляющимъ въ сторонѣ сущность вопроса. Здѣсь совершенно не объяснено, отчего же вещи выдѣляются изъ Бога, а только утверждается, что выдѣлившись, онѣ тѣмъ самымъ стоятъ внѣ Его и потому несовершенны. Это выдѣленіе можетъ имѣть причиной или Бога, или вещи, или и то и другое; но если Богъ причина эманаціи, то Онъ „выталкиваетъ вещи въ состояніе зла и несчастія"—и слѣд. Онъ виноватъ въ злѣ; если вещи выдѣляются изъ Бога по собственной своей винѣ, то и эта первоначальная вина уже сама есть зло, и мы должны опять таки объяснить, откуда оно; или наконецъ, Богъ и міръ раздѣляются взаимно по несоотвѣтствію ихъ свойствъ, но это указываетъ на какое то первоначальное единство Бога и міра и его собственный законъ раздѣленія, и тѣмъ дѣлаетъ

*) ibid. стр. 368 sqq.

**) Я нарочно опускаю матерію Плотина, ибо здѣсь нѣкоторое сомнѣніе. Съ одной стороны, Плотинъ утверждаетъ первоначальное бытіе (или, пожалуй, не бытіе) вещества, съ другой, — объясняя зло послѣдовательной эманаціею, онъ долженъ былъ-бы видѣть въ радикальномъ злѣ, матеріи, послѣднюю ступень этого исхожденія (см. *Zeller. Phil. d. Griechen.* Dr. Theil, Zw. Abth., стр. 490 sq. втораго изд.). Впрочемъ, самое понятіе эманаціи у Плотина подвержено сомнѣнію, какъ то показываетъ М. И. Владиславлевъ (*Философія Плотина*, стр. 78 сл. и 322), прямо называющій эту систему дуалистической (стр. 327). Но для насъ здѣсь важенъ не самъ Плотинъ, а мнѣніе о немъ Шеллинга.

Бога подчиненнымъ чему-то еще болѣе сильному и высокому, относительно котораго вновь долженъ быть поставленъ вопросъ объ отвѣтственности за зло. *)

Четвертая теорія объясненія нравственнаго зла есть *дуализмъ*, т. е. утвержденіе первоначальнаго бытія двухъ началъ, изъ которыхъ одно есть источникъ добра, другое—зла. Но, говоритъ Шеллингъ, это ученіе есть простое отрицаніе объясненія, распаденіе и разложеніе самой мысли и мало основательное сомнѣніе въ силѣ разума. **)

Наконецъ, пятая и послѣдняя теорія, выходя изъ утвержденія, что все положительное имѣетъ источникомъ Бога, видитъ въ злѣ нѣкоторую реальную сторону и нѣкоторую отрицательную, и полагаетъ, что зло существуетъ въ Богѣ именно своею реальною стороною. Это теорія *имманентности* зла въ Богѣ. Но и она совершенно недостаточна, ибо съ одной стороны, дѣлаетъ зло — мнимымъ, т. е. въ существѣ дѣла его отрицаетъ, а съ другой, относительно этого хотя и мнимаго зла не объясняетъ, откуда оно.

Итакъ, ни одна изъ разсмотрѣнныхъ теорій не даетъ отвѣта на поставленный вопросъ. Мало того, приглядѣвшись ближе мы видимъ, что несовершенство этихъ пяти теорій исключаетъ, повидимому, всякую возможность другихъ отвѣтовъ, а слѣд. и вообще разрѣшенія вопроса. Дѣйствительно, возможны только два пониманія зла, именно, или видѣть въ немъ лишь нѣкоторую границу, отрицаніе, или считать его совершенно реальнымъ. Первое ученіе защищалъ Лейбницъ, и мы видѣли, что оно ошибочно. Что же касается втораго, то оно ведетъ тоже къ двумъ возможнымъ объясненіямъ. Именно, мы можемъ утверждать, или что зло находится въ связи съ Богомъ, или что оно составляетъ Его противоположность. Если оно находится въ связи съ Богомъ, то оно можетъ быть или *имманентно* ему, или только *косвенно* отъ него зависѣть (ученіе о томъ, что Богъ далъ человѣку безразличную свободу); но оба эти толкованія мы нашли выше недостаточными. Если же зло составляетъ противуположность Бога, то оно должно быть объясняемо или черезъ дуализмъ, или че-

---

*) *Schelling*, ibid. стр. 355.
**) ibid. стр. 354.

резъ эманацію; но и эти двѣ теоріи, какъ мы видѣли, ложны. *) Короче говоря, мы (утверждая положительное бытіе зла) не можемъ мыслить его ни обусловленнымъ Богомъ, ни находящимъ основаніе внѣ Его, ибо первое невозможно по достоинству Творца, второе по Его всемогуществу (абсолютности); притомъ зло въ этомъ второмъ объясненіи лишается всякой реальности, становится мнимымъ. **) Здѣсь мы подходимъ къ основному пункту системы Шеллинга, общему ему съ нѣмецкимъ мистикомъ *Яковомъ Бэмомъ* (1575—1624) и рѣзко отличающему эту систему отъ системъ чистаго идеализма. Если зло не можетъ быть обосновано въ Богѣ, какъ такомъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ должно находить въ Немъ свою основу, то намъ остается только предположить, что оно основано *въ Богѣ, но не поскольку онъ Богъ, а поскольку въ Немъ есть нѣчто иное, нѣкоторая темная „основа“ бытія* (*Grund*), *нѣкоторая „природа въ Богѣ“*.

II.

Такъ какъ это положеніе есть краеугольный камень въ системѣ Шеллинга, то мы должны подробно разсмотрѣть его. Нашъ философъ полагаетъ, что существованіе темной „основы“ бытія въ Богѣ можетъ найти подтвержденіе съ весьма различныхъ сторонъ, и прежде всего черезъ разсмотрѣніе недостатковъ предъидущихъ философскихъ направленій. Невозможно удовлетвориться, говоритъ Шеллингъ, столь отвлеченнымъ понятіемъ, какъ напр. то, которое давала древняя философія о Богѣ, какъ чистой дѣятельности (actus purissimus), ни тѣми, которыя все вновъ создаетъ новая, въ своихъ заботахъ удалить отъ Божества всякую природу. Богъ есть нѣчто болѣе реальное, чѣмъ только нравственный міропорядокъ, ***), и обладаетъ совершенно иными и болѣе жизненными силами, чѣмъ тѣ, что Ему приписываютъ жалкія

*) Такое *сопоставленіе* этихъ пяти теорій находимъ мы не у самого Шеллинга (у котораго ихъ связь изложена нѣсколько смутно), но у *Куно-Фишера* въ его „Исторіи новой философіи“ (Gesch. d. neuern Philos., томъ шестой, стр. 903 сл.).

**) ibid. стр. 352—3.

***) Какъ полагалъ одно время Фихте. См. выше, главу третью.

хитросплетенія отвлеченнаго идеализма... Идеализмъ, если онъ не имѣетъ въ своемъ основаніи жизненнаго реализма, ведетъ лишь къ пустымъ и абстрактнымъ системамъ. „Вся новая европейская философія, говоритъ Шеллингъ, съ самаго ея начала (у Декарта), имѣетъ одинъ общій недостатокъ, именно, что для нея не существуетъ природы, и потому она лишена жизненныхъ основъ. Поэтому (исключительный) реализмъ Спинозы такъ же отвлеченъ, какъ исключительный идеализмъ Лейбница. Идеализмъ есть душа философіи, реализмъ—ея тѣло, и только оба вмѣстѣ могутъ составить жизненное цѣлое. Реализмъ не можетъ никогда доставить (дѣятельнаго) принципа, но онъ долженъ дать основу и средство, черезъ которыя этотъ принципъ осуществляется, получаетъ тѣло и кровь. Если философія лишена этого жизненнаго основанія (что обыкновенно служитъ признакомъ, что и идеальный принципъ въ ней лишь слабъ), то она теряется въ системахъ отвлеченнѣйшихъ понятій, вродѣ *небытія*, *видоизмѣняемости* и т. п., составляющихъ совершенную противуположность съ жизненною силою и полнотою дѣйствительности. Если же, съ другой стороны, идеальному принципу дана полная сила, примиряющая же и посредствующая основа (бытія) удалена, то происходитъ тотъ темный и дикій энтузіазмъ, который проявляется въ аскетическомъ умерщвленіи плоти, или, какъ у жрецовъ фригійской богини, въ самооскопленіи, въ философіи же ведетъ въ концѣ концовъ къ отреченію отъ разума и науки.“ *)

Такимъ образомъ, и разсмотрѣніе предъидущихъ направленій философской мысли въ ихъ несовершенствѣ показываетъ тоже, что мы нашли какъ необходимое условіе для разрѣшенія проблеммы зла въ мірѣ, именно существованіе въ Богѣ того, что не есть Онъ самъ, нѣкоторой *темной основы бытія* (der Grund). Это кажущееся столь страннымъ утвержденіе находитъ свое подтвержденіе еще и въ иного рода размышленіи. Именно должно строго различать между *основаніемъ бытія* и его *содержаніемъ*. Это различіе составляетъ, какъ говоритъ Шеллингъ, основную мысль всего его изслѣдованія **), и въ извѣстномъ отношеніи можетъ считаться краеугольнымъ камнемъ того философскаго направленія, которое въ лицѣ *Баадера* (1765 — 1841), *Хри-*

*) *Schelling*, ibid. стр. 356—7.
**) ibid. стр. 357.

стіана Вейса (1801—1866), а отчасти и *Краузе* (1781—1832) не безъ успѣха боролось съ чистымъ раціонализмомъ Гегеля. Если для Гегеля *бытіе* было совершенно тождественнымъ съ разумомъ, и отвлеченное отъ всѣхъ познаваемыхъ признаковъ обращалось въ нуль, въ небытіе, то для философовъ этого направленія оно представлялось какъ нѣкоторая неразумная (или сверхъ разумная) *основа*, какъ проявленіе или утвержденіе радикально отличной отъ разума міровой или Божественной воли, т. е. обладающимъ нѣкоторымъ совершенно особеннымъ, дальнѣйшимъ образомъ необъяснимымъ и неразложимымъ признакомъ — существованія. Разумъ опредѣляетъ формы и свойства, въ которыхъ является это бытіе, т. е., онъ отвѣчаетъ на вопросъ — *какой* предметъ? Бытіе же есть основа, носитель этихъ признаковъ и служитъ отвѣтомъ на вопросъ—*что* есть? *)

Прилагая къ Богу это понятіе *основы бытія*, мы не можемъ мыслить эту основу ни *внѣ Бога*, ни, съ другой стороны, составляющей Его сущность. Богъ, какъ существо абсолютное, долженъ имѣть основу своего бытія въ самомъ себѣ (ибо ничто не существуетъ раньше или внѣ Бога). „Это утверждаютъ всѣ философы, но они говорятъ объ этой *основѣ* только какъ о понятіи, не придавая ему реальнаго и дѣйствительнаго значенія. Эта основа бытія, которую Богъ имѣетъ въ самомъ себѣ, не есть Богъ, какъ такой, т. е., въ опредѣленныхъ формахъ существованія; ибо она есть именно только основа этого существованія, такъ сказать только *природа* въ Богѣ, нѣчто, правда, отъ Него неотдѣлимое, но однако различимое.“ Различіе въ Богѣ основы бытія и дѣйствительнаго, опредѣленнаго существованія не должно быть, конечно, мыслимо въ какой нибудь временной послѣдовательности. „Въ Богѣ нѣтъ ни перваго, ни послѣдняго, но все взаимно предполагаетъ другъ друга, одно не есть другое, но и не можетъ быть безъ него“ **).

Къ такому же выводу ведетъ, наконецъ, и разсмотрѣніе отношенія, въ которомъ вещи, т. е. природа, можетъ стоять къ Богу.

---

*) Какимъ образомъ философы этого направленія устраняли возникающій здѣсь дуализмъ, объ этомъ см. ниже.

**) ibid. стр. 358.

„Прежде всего должно устранить здѣсь понятіе имманентности (т. е. отъ вѣка существующихъ, какъ бы готовыми, въ Божествѣ вещей); это понятіе ложно, потому что предполагаетъ мертвое (т. е. не развивающееся) бытіе вещей въ Богѣ. Мы признаемъ, напротивъ, что только понятіе происхожденія соотвѣтствуетъ природѣ вещей. Но и оно не можетъ находиться въ Богѣ, какъ такомъ, ибо вещи вообще toto genere, или вѣрнѣе, безконечно отъ Него отличны. Такимъ образомъ, для того, чтобы быть отдѣльными отъ Бога, онѣ должны находить *основу* въ чемъ нибудь отъ него отличномъ. Но съ другой стороны, ничто не можетъ быть внѣ Бога (ибо то, что стояло бы внѣ Его, какъ абсолютной реальности, было бы по тому самому мнимымъ, фиктивнымъ бытіемъ). Это .противорѣчіе (совершенно подобное тому, какое мы видѣли выше въ понятіи зла) можетъ быть разрѣшено лишь черезъ утвержденіе, что вещи имѣютъ свою основу въ томъ, что находится *въ Богѣ*, но что не есть Онъ самъ, т. е. опять таки въ *основѣ его бытія*.

Итакъ, съ разныхъ сторонъ мы приходимъ къ одному и тому же выводу. Вопросъ о нравственномъ злѣ, разсмотрѣніе общихъ недостатковъ прежнихъ системъ, общее различіе основы бытія отъ его содержанія, наконецъ, вопросъ объ отношеніи природы къ Богу, все это ведетъ, разъ признанъ принципъ пантеизма (а это необходимо), къ принятію въ Богѣ нѣкоторой *темной природы, основы всякаго бытія*. Объяснить конкретно, въ чемъ она состоитъ, собственно говоря, невозможно, ибо ея основное свойство есть именно отсутствіе всѣхъ конкретныхъ качествъ, такъ какъ всѣ эти качества принадлежатъ уже идеальной, т. е. просвѣтленной разумомъ сторонѣ Божества. Она есть та „первичная матерія“ Платона, которая сама не имѣетъ никакихъ качествъ, и въ этомъ смыслѣ должна быть называема не столько существующей, сколько стремящейся къ (конкретному) существованію. „Если, однако, мы захотимъ нагляднѣе для человѣка представить эту „основу,“ то мы можемъ сказать: она есть *влеченіе*, которое побуждаетъ вѣчно—Единое порождать само себя. Она сама не есть это Единое, но однако также вѣчна какъ и Оно. Поэтому, говоритъ Шеллингъ, сама по себѣ она есть *воля*, но воля, которая еще лишена разума, и потому должна быть отличаема отъ самостоятельной и полной воли... Она есть *воля къ разуму*, т. е. влеченіе и стремленіе къ нему, но не сознательное, а лишь темно

предчувствующее его господство *). Мы говоримъ здѣсь о сущности этого первичнаго стремленія, какъ оно *само по себѣ* существуетъ, и какъ мы должны его представлять, хотя оно уже давно вытѣснено, или точнѣе, поглощено болѣе высокимъ началомъ (которое выросло однако на немъ), и хотя мы не можемъ его чувственно представить. Однако мыслію, продолжаетъ Шеллингъ, мы можемъ постигнуть эту основу всякаго бытія. А именно, хотя черезъ вѣчный актъ Божественнаго самооткровенія (въ мірѣ) все, что мы видимъ нынѣ, подчинено правиламъ, порядку, и имѣетъ опредѣленныя формы, однако, и теперь, какъ и всегда, въ основѣ міра лежитъ нѣчто безформенное... Это есть та непостижимая основа *реальности* вещей, тотъ неразложимый остатокъ (бытія), который никакая мысль не въ силахъ далѣе объяснить, и который навсегда остается въ основѣ. Изъ этого неразумнаго и происходитъ разумъ. Но безъ предшествующаго мрака, нѣтъ никакой реальности въ твореніяхъ... Бабьи жалобы на то, что неразумное есть корень разума, что ночь сдѣлана началомъ дня (основныя притомъ, отчасти, на недоразумѣніи, именно на непониманіи того, что это воззрѣніе не исключаетъ, какъ мы увидимъ ниже, главенства разума), весьма характерны для современныхъ философскихъ системъ, которыя всѣ желаютъ добыть fumum ex fulgore **), что однако неудалось даже насильственнымъ дедукціямъ Фихте. Всякое рожденіе есть рожденіе изъ мрака въ свѣтъ; сѣмена должны быть зарыты въ землю и умереть во тьмѣ, чтобы изъ нихъ возникъ свѣтлый образъ растенія, который развивается уже подъ лучами солнца; человѣкъ зачинается во чревѣ матери; только изъ мрака неразумнаго (именно, изъ чувства, влеченія, этихъ источниковъ познанія) рождаются свѣтлыя мысли. Такимъ же образомъ, заключаетъ нашъ философъ, должны мы представлять себѣ и то первоначальное влеченіе: оно стремится къ разуму, котораго еще не знаетъ, подобно тому какъ мы въ нашихъ стремленіяхъ ищемъ неизвѣстнаго еще и безъимяннаго блага; и

---

*) Мы здѣсь видимъ до какой степени мало оригинально ученіе Шопенгауера о волѣ, какъ основѣ міра. Въ существѣ дѣла оно есть только поверхностное пониманіе одного изъ ученій Шеллинга (и Фихте).

**) Т. е. добыть *дымъ* реальнаго бытія *изъ молніи* чистой мысли. Мы переводимъ здѣсь, какъ и въ нѣкоторыхъ другихъ мѣстахъ, не буквально, но слѣдуя смыслу рѣчи.

въ этомъ предчувствіи оно движется какъ бурное море, подобное первичной матеріи Платона, движется по темнымъ и неизвѣстнымъ законамъ, неспособное создать ничего твердаго“ *).

Итакъ, одинъ элементъ Бога, а въ Немъ и міра, есть основа бытія или темная воля. *Второй* основной Его элементъ есть разумъ или „Слово“. Читателю, знакомому съ содержаніемъ предъидущихъ главъ этого сочиненія, должны быть совершенно ясны основанія этого утвержденія. Идеализмъ, начиная съ Канта, даетъ цѣлый рядъ аргументовъ, доказывающихъ разумность міра. Именно, Кантъ показываетъ, что въ основѣ законовъ природы лежатъ категоріи разума; Фихте приходитъ къ выводу, что самое бытіе объектовъ, какъ такихъ, есть лишь продуктъ въ развитіи самосознанія; наконецъ, Шеллингъ (въ первой половинѣ своего развитія) утверждаетъ совершенный параллелизмъ въ развитіи природы и духа. Однимъ словомъ, фактъ міроваго разума несомнѣненъ, и вопросъ можетъ быть только объ его отношеніи къ „основѣ бытія“. Но и этотъ вопросъ (по крайней мѣрѣ, съ его формальной стороны) не представляетъ затрудненій. Изъ предъидущихъ разсужденій должно быть ясно, что оба элемента не стоятъ другъ противъ друга, но должны составлять одно жизненное единство въ Божествѣ. Разумъ нуждается въ реальной основѣ бытія, а основа бытія, будучи именно стремленіемъ къ разуму, способно воспринять его дѣйствіе. Однимъ словомъ, мы должны представлять первоначальное состояніе Бога (и въ Немъ міра), какъ зарожденіе разума въ „основѣ бытія“. „Соотвѣтственно природѣ влеченія, которое, какъ темная основа, есть первое броженіе (Regung) божественнаго бытія, въ Богѣ происходитъ нѣкоторое внутреннее *представленіе,* черезъ которое, такъ какъ оно не можетъ имѣть никакого иного предмета, кромѣ самого Бога (ибо Богъ есть все), Божество понимаетъ само себя, является себѣ раскрытымъ (sich selbst erblickt in einem Ebenbilde). Черезъ это представленіе Богъ, собственно говоря, и происходитъ, хотя пока еще только въ самомъ себѣ; оно существуетъ здѣсь еще только у Бога, и есть Богъ родившійся въ Богѣ. Это представленіе есть вмѣстѣ съ тѣмъ разумъ — слово или разгадка первопачальнаго влеченія — и начало вѣчнаго духа. **).

*) ibid. стр. 359—60.

**) ibid. стр. 360—61.

Весь міръ есть ничто иное, какъ дѣйствіе этого мірового разума на *основу бытія*, просвѣтленіе этой послѣдней, раздѣленіе того, что было скрыто и смутно въ ней, иначе говоря, весь міръ есть процессъ самоосуществленія и самосознанія Божества, черезъ которое Оно достигаетъ своего яснаго и раскрытаго образа. „Природа въ Богѣ есть поэтому ничто иное, какъ божественное стремленіе къ самораскрытію, воля къ откровенію, темное желаніе, стремленіе Божества къ ясному образу. Этотъ ясный образъ (Ebenbild), предчувствуемый уже въ темномъ стремленіи и свѣтящійся уже въ темной основѣ бытія, Шеллингъ, по примѣру Якова Бэма, называетъ *идеею*. Цѣль этой идеи есть божественное всеединство, но уже просвѣтленное и воспринятое. Природа въ Богѣ (темная воля) есть тоже всеединство, но еще скрытое и неразвитое: здѣсь оно хаотично, въ идеи же гармонично. Такимъ образомъ, „основа бытія“ и конечная цѣль развитія по сущности одно и тоже, только въ „основѣ“ все неразвито, а въ цѣли — раскрыто: поэтому и процессъ самооткровенія Божества есть ничто иное какъ *внутреннее Его развитіе*“ *).

III.

Прежде чѣмъ мы пойдемъ дальше и покажемъ, какую роль играетъ зло въ этомъ процессѣ развитія Бога, мы должны объяснить, какимъ образомъ Шеллингъ примиряетъ, черезъ свое пониманіе Божества, религіозное сознаніе съ пантеистической философіею. Ибо это примиреніе есть одинъ изъ важнѣйшихъ пунктовъ его системы и одно изъ наиболѣе глубокомысленныхъ ученій всей нѣмецкой философіи.

Религіозное отношеніе возможно лишь къ личному Божеству. Поэтому пантеизмъ, по крайней мѣрѣ тотъ видъ его, какой мы нашли у Фихте и Гегеля, уничтожаетъ религію. Если Богъ есть „нравственный міропорядокъ“ (Фихте) или „діалектически развивающаяся идея“ (Гегель), то правильнѣе было бы назвать Его „закономъ міра“, а не Богомъ, и такимъ образомъ прямо и ясно устранить всякое недоразумѣніе. Но такое отрицаніе личности въ Божествѣ, имѣетъ чрезвычайно важныя и печальныя послѣдствія.

---

*) *Kuno-Fischer. Schelling*, стр. 906.

Человѣкъ оказывается живущимъ въ *мертвомъ мірѣ*, его нравственная дѣятельность лишенной объективной опоры, и то, что ему представляется какъ высшая форма жизни — личность и ея сознаніе, низведенными на степень средства (почти игрушки) міровыхъ законовъ, наконецъ, міровое зло никогда и никакъ не оправданнымъ, т. е. нравственно необъяснимымъ. Таковы послѣдствія отвлеченнаго пантеизма, но не меньше затрудненій представляетъ и обыкновенное религіозное пониманіе. Именно, если Божественная личность есть нѣчто данное, исконно существующее, законченное и всесовершенное, то весь міръ сравнительно съ нею теряетъ всякій смыслъ. Если высшая правда осуществлена уже въ самомъ Богѣ ранѣе всякаго бытія міра, то созданіе этого міра ничего не можетъ къ ней прибавить, оно *ненужно*, ни нравственно, ни метафизически. Равнымъ образомъ, развитіе міра (разъ уже онъ созданъ) или его совершенствованіе, тоже не только безполезно, но и непонятно: Всесовершенное Существо сдѣлало бы проще, *сразу* сообщивъ міру все возможное достоинство. Наконецъ, какъ уже много разъ было упоминаемо, фактъ существованія зла становится при такомъ пониманіи совершенно необъяснимымъ. Мы уже не говоримъ о томъ, что такое Божество мертво, окоченѣло въ своемъ совершенствѣ.

Итакъ, и прежняя пантеистическая философія и обыкновенное религіозное сознаніе, оба возбуждаютъ равныя сомнѣнія: Пантеизмъ уничтожаетъ *личность* Божества; религіозное сознаніе — *отдѣляя Его отъ міра*, дѣлаетъ Его мертвымъ; и оба они не въ состояніи объяснить зла въ мірѣ. Шеллингъ разрѣшаетъ эту дилемму тѣмъ, что Богъ *дѣлается личнымъ черезъ пантеистическое дѣйствіе въ мірѣ*; Онъ не есть „абсолютно *данная* личность“ (какъ полагаетъ обыкновенное религіозное сознаніе), но становится такою только черезъ свое воздѣйствіе на темную основу бытія; Онъ не есть, однако, только разумъ (или законъ самаго міра), какъ полагаетъ современный пантеизмъ, но разумъ, дѣйствующій на нѣчто радикально *иное*, чѣмъ Онъ самъ, т. е. разумъ, живущій на темной основѣ бытія, а это и составляетъ свойство личности, какъ такой. Ибо реальная личность есть „нѣчто самостоятельное (и разумное), покоющееся на независимой отъ нея основѣ и именно такъ, что оба эти элемента взаимно проникаютъ другъ друга и составляютъ одно существо. Поэтому Богъ черезъ соединеніе въ немъ идеальнаго принципа (разума) съ (относительно

независимой) отъ этого разума „основой бытія“, причемъ, однако, эта основа и разумъ необходимо соединены въ немъ, есть именно высшая личность. Но только черезъ эту связь Бога съ природой и основывается въ Немъ личность“. *)

Черезъ это рѣшеніе Шеллингъ соединяетъ противоположность пантеизма и теизма. Съ одной стороны, пантеизмъ правъ, утверждая, что Богъ живетъ въ мірѣ и міръ находится въ Богѣ, но онъ ошибается монистически объясняя это взаимодѣйствіе. Богъ не есть только законъ или порядокъ самого міра, но дѣйствіе разумнаго начала на нѣчто отъ него безусловно отличное, на „основу“ бытія. Съ другой стороны, религіозный теизмъ правъ, утверждая личность Божества, но ошибается, полагая, что эта личность есть нѣчто законченное, абсолютное. Божество *становится* самимъ собою и создаетъ свою личность, порождая міръ, т. е. дѣйствуя своимъ еще безличнымъ разумомъ на „основу бытія“. Иначе говоря, примиреніе пантеизма и теизма происходитъ у Шеллинга черезъ утвержденіе, что *Богъ становится Богомъ черезъ свое дѣйствіе въ мірѣ*, или иначе, черезъ ученіе о рожденіи Божества въ развивающемся Космосѣ. Рожденіе личности Божества и происхожденіе и развитіе міра—есть одно и тоже.

IV.

Мы оставляемъ пока всякую критику этого ученія въ сторонѣ. Она будетъ умѣстнѣе, когда мы познакомимся съ системою Шеллинга во всей ея полнотѣ. Теперь же мы должны перейти къ его ученію о *возможности* зла и показать его связь съ изложеннымъ ученіемъ о происхожденіи Божественной личности.

Мы видѣли выше, что процессъ развитія міра или Бога въ мірѣ есть дѣйствіе разумнаго начала на темную основу бытія, причемъ хаотическое состояніе ея силъ переходитъ въ гармоническую связь, черезъ ихъ раздѣленіе и правильное, т. е. соотвѣтствующее разуму соединеніе. „Но легко видѣть, что при противодѣйствіи темныхъ влеченій „основы“... эта внутреняя связь силъ въ ней можетъ быть нарушена лишь черезъ цѣлый рядъ послѣдовательныхъ разрѣшеній, и что на каждой ступени этого

*) *Schelling.*, ibid. стр. 394 — 5.

раздѣленія силъ возникаетъ въ природѣ нѣкоторое новое существо, котораго душа (какъ связь этихъ силъ) должна быть тѣмъ совершеннѣе, что больше въ ней раздѣлено то, что въ другихъ существахъ еще связано (въ хаосѣ основы)..." Каждое изъ возникающихъ такимъ образомъ въ природѣ существъ заключаетъ, слѣдовательно, въ себѣ два принципа, но въ различной степени, т. е. нѣкоторую первичную матерію или слѣпую волю и разумный элементъ. „Тотъ принципъ, по которому каждое твореніе принадлежитъ къ „основѣ" и тмѣ, есть *собственная воля* его... Этой *собственной волѣ* твореній противоположенъ другой элементъ, именно разумный, который есть *всеобщая воля*, и для котораго первый долженъ стать только средствомъ. Когда же, наконецъ, черезъ послѣдовательное превращеніе и раздѣленіе всѣхъ силъ и самое внутреннее и глубокое существо первоначальнаго хаоса („основы") достигаетъ свѣта (разума) и имъ озаряется, тогда и воля тѣхъ существъ, (которая служитъ выраженіемъ этого момента развитія), хотя и остается отдѣльной,... однако становится тождественна съ разумомъ, сохраняя бытіе „основы", такъ что оба принципа на этой ступени составляютъ уже нѣчто цѣлое и единое. Такое возвышеніе самой глубины „основы", къ свѣту (разума) происходитъ, изъ видимыхъ твореній, только въ человѣкѣ. Въ человѣкѣ сосдинены какъ все могущество темного начала, такъ и вся сила свѣтлаго. Въ немъ живетъ какъ глубочайшая „основа", такъ и высочайшее небо, эти два *центра* мірозданія." *)

Но именно здѣсь то и открывается возможность нравственности. Условій нравственности (а слѣд. и нравственнаго зла) два — *свобода* или относительная независимость отъ Бога (ибо въ Немъ и въ томъ, что прямо отъ Него зависитъ — нѣтъ мѣста злу) и *личность* (безъ которой нѣтъ нравственной отвѣтственности). Человѣкъ же свободенъ (ибо въ немъ живетъ „основа", принципъ въ существѣ дѣла отъ Бога независящій) и вмѣстѣ съ тѣмъ онъ личенъ, ибо личность или духъ, какъ мы видѣли выше, есть „разумъ покоющійся на независимой отъ него основѣ, причемъ, однако, оба элемента проникаютъ другъ друга и составляютъ одно существо". Такимъ образомъ, будучи свободнымъ духомъ или личностью, человѣкъ заключаетъ въ себѣ *возможность зла*: въ немъ

*) ibid. стр. 362—63.

оба принципа — „основа бытія“ и „разумъ“ — раздѣлимы, т. е. „основа“ бытія сохраняетъ еще нѣкоторую самостоятельность. „Еслибы въ человѣческомъ духѣ единство общихъ началъ было также неразрѣшимо какъ въ Богѣ, то человѣкъ не отличался бы отъ Бога (т. е. Богъ не открылъ бы себя въ формѣ личнаго духа). Но то единство, которое въ Богѣ окончательно, должно быть въ человѣкѣ еще раздѣлимо — а это и создаетъ возможность добра и зла Мы говоримъ именно *возможность зла* и ищемъ показать и объяснить именно эту *раздѣлимость* обоихъ принциповъ. Вопросъ о дѣйствительности зла будетъ предметомъ совершенно другаго изслѣдованія. То, благодаря чему человѣкъ можетъ отдѣляться отъ Бога (а это отдѣленіе и есть зло), есть его *самостоятельность*, выростающая на „основѣ“ природы, самостоятельность, которая, въ соединеніи съ идеальнымъ принципомъ, становится *духомъ*. Самостоятельность или самостоятельная воля человѣка есть результатъ взаимодѣйствія темной „основы“ и міроваго разума, но (въ отличіе отъ прочихъ существъ въ природѣ) это взаимодѣйствіе достигаетъ здѣсь высшей ступени, создаетъ личность или духъ, какъ нѣкоторое *самостоятельное и цѣлое существо*. Духъ, будучи реальной и глубокой связью разума и основы, стоитъ выше одного разума, какъ конкретное бытіе стоитъ выше отвлеченнаго понятія. Поэтому онъ, подчиняясь искушенію „основы“ (т. е. простому желанію жизни), *можетъ* отречься отъ міроваго разума или всеобщей воли, можетъ противопоставить себя гармоніи міроваго развитія, иначе говоря, можетъ выйти изъ границъ этого развитія и нарушить то, что составляетъ смыслъ этого развитія — постепенное проникновеніе разума въ хаосъ основы. Такимъ образомъ, возможность зла въ мірѣ обусловлена появленіемъ личнаго духа или, говоря словами Шеллинга, *раздѣлимостью* въ этомъ послѣднемъ „основы“ (какъ основы самостоятельной воли) отъ разума. Такимъ образомъ, и происходитъ въ волѣ человѣка отложеніе сдѣлавшейся духомъ самостоятельности отъ свѣтлаго начала разума, т. е. распаденіе тѣхъ элементовъ, которые въ Богѣ нераздѣлимы *).

Съ этой точки нравственное зло не есть, какъ то думалъ напр. Лейбницъ, нѣкоторый недостатокъ реальности, malum metaphysicum, напротивъ оно становится возможнымъ только въ

*) ibid. стр. 364 — 65.

человѣкѣ, т. е. тамъ, гдѣ оба основные принципа міра — основа бытія и разумъ находятъ свое высшее выраженіе. Зло вообще отличается отъ добра не матеріально, т. е. по содержанію, а по гармоніи или распредѣленію составныхъ элементовъ. Зло есть неправильное отношеніе индивидуальнаго духа къ общему, нарушеніе равновѣсія въ немъ силъ, т. е. своего рода міровая болѣзнь *), однимъ словомъ, разрушеніе цѣлаго и дисгармонія.

Мы разсмотрѣли теперь вопросъ о *возможности* зла. Эту возможность мы открыли въ существованіи индивидуальнаго духа, т. е. самостоятельной „основы“ возвысившейся до разумной личности. То, что такой личный духъ стоитъ выше своихъ составныхъ элементовъ (т. е. „основы“ и разума), дѣлаетъ его способнымъ — такъ какъ онъ не есть еще вѣчная любовь — отвергнуть разумъ, и тѣмъ самымъ впасть въ болѣзнь зла, въ дисгармонію съ самимъ собою (ибо разумъ остается все-таки его необходимымъ элементомъ). Теперь передъ нами возникаетъ второй вопросъ, именно о *дѣйствительности* зла, ибо не все же возможное имѣетъ реальность. Это не значитъ, чтобы мы хотѣли объяснить, откуда въ каждомъ индивидуальномъ случаѣ происходитъ зло; наша задача состоитъ въ объясненіи, откуда зло вообще, т. е. гдѣ причина его *всеобщаго* распространенія въ мірѣ.

Нельзя сказать, чтобы отвѣтъ, который даетъ здѣсь Шеллингъ, былъ совершенно ясенъ, но насколько мы понимаемъ его нѣсколько смутное изложеніе, дѣйствительность, т. е. всеобщее распространеніе въ мірѣ зла, объясняется искушеніемъ человѣка черезъ „темную основу“. Раздѣлимость обоихъ началъ въ человѣкѣ даетъ *возможность* уклоненія отъ міровой гармоніи, мотивомъ же такого уклоненія служитъ воля къ жизни, поскольку она побуждаетъ человѣка сохраняться въ своей отдѣльности. Черезъ это, индивидуальное выдаетъ себя не за членъ цѣлаго (какимъ оно дѣйствительно должно быть въ Космосѣ), но за цѣль саму по себѣ, за нѣчто окончательное и самостоятельное, а такимъ образомъ становится *противъ* Бога или Божественнаго откровенія въ мірѣ. Но эта „воля къ жизни“ есть, какъ мы знаемъ, ничто иное, какъ таже темная „основа“ бытія или „старая природа“, ибо эту основу мы характеризовали выше именно какъ неопредѣленную волю къ проявленію вообще или къ жизни. Эта

*) ibid. стр. 365 — 66.

воля достигаетъ только въ человѣкѣ духовной самостоятельности и слѣд. только здѣсь, въ индивидуальномъ духѣ, можетъ сознательно противупоставить свою любовь къ жизни и сохраненію, т. е. себя какъ *индивидуальную волю* — всеобщей или разуму, и тѣмъ создать зло, т. е. отложеніе индивидуальнаго духа отъ Бога и Космоса *). Такимъ образомъ, черезъ появленіе человѣка, т. е. индивидуальнаго духа начинается второй періодъ міра, именно *исторія*, въ противоположность первому — царству природы. „Какъ въ *первоначальномъ твореніи* темное начало должно было существовать какъ „основа“ бытія (чтобы свѣтъ разума могъ вырости на этой основѣ), также и рожденіе *духа* должно имѣть подъ собою тоже нѣкоторую основу, и это—второй видъ темнаго начала, долженствующій быть здѣсь тѣмъ выше, чѣмъ духъ выше простаго разума. Это и есть пробужденный черезъ возбужденіе темной „основы природы“ *духъ зла*, т. е. духъ *раздвоенія* свѣтлаго разума и темнаго бытія, противъ котораго можетъ бороться въ свою очередь лишь высшій *духъ любви* (послѣдняя ступень въ развитіи міра), какъ въ первоначальномъ періодѣ противъ хаотическихъ движеній первоначальной природы боролся *разумъ*, имѣющій (соотвѣтственно своей болѣе простой задачѣ) идеалъ болѣе низкій, чѣмъ идеалъ любви“.

V.

Мы разрѣшили теперь вопросъ о злѣ въ мірѣ и показали какъ его природу (раздвоеніе черезъ индивидуальный духъ), такъ и условія его возможности и господства. Но это рѣшеніе требуетъ нѣкотораго важнаго дополненія; именно, должно показать отношеніе нравственнаго зла къ *свободѣ* человѣка. Предъидущее изслѣдованіе дѣлаетъ, повидимому, человѣка *орудіемъ* „основы“, и слѣд. какъ бы разрушаетъ его свободу, а съ нею и нравственную отвѣтственность. Стоящій на высшей ступени природы и самъ служащій началомъ „царства исторіи“, человѣкъ оказывается „искушаемымъ“ темной силой, которая тянетъ его назадъ, въ нѣдра природы, „подобно тому какъ стоя на высокой и крутой

*) ibid. стр. 373—76.

вершинѣ испытываешь головокруженіе и какъ будто слышишь тайный голосъ, зовущій броситься въ пропасть“ *).

Какимъ образомъ это искушеніе совмѣстимо со свободой человѣка — вотъ вопросъ, на который мы должны теперь отвѣтить.

Исторія философіи даетъ два рѣшенія вопроса о свободѣ воли: индетерминисты утверждали, что воля вообще свободна, и что эта свобода состоитъ въ способности дѣйствовать безъ мотивовъ; детерминисты, напротивъ, отрицали всякую свободу и учили, что воля всецѣло опредѣляется извнѣ данными и предшествующими причинами. Оба ученія, по мнѣнію Шеллинга, одинаково ложны: первое потому, что безъ мотивовъ вообще никакое рѣшеніе немыслимо — это очевидный фактъ; если же *такая* свобода существовала бы, то она по самой своей природѣ была бы одинакова со *случайностью*, т. е. отрицаніемъ разумности и всякой нравственности; съ другой стороны, детерминизмъ ведетъ къ фатализму, уничтожаетъ вмѣняемость нравственныхъ проступковъ и вообще превращаетъ человѣкѣ въ „психическій механизмъ“ **). При неудовлетворительности обѣихъ противорѣчащихъ теорій, мы должны стать *выше* ихъ. Это именно и сдѣлалъ Кантъ черезъ свое открытіе „умопостигаемой свободы“. Въ то время какъ индетерминизмъ вообще отрицаетъ причинную зависимость человѣческихъ дѣйствій, а детерминизмъ также вообще ее утверждаетъ, Кантъ (см. гл. 1) старается показать, что сама причинная связь, равно какъ и обусловливающее ее время, не принадлежатъ вещамъ самимъ по себѣ, но представляютъ тѣ необходимыя формы, которыя вноситъ въ познаніе самъ познающій субъектъ, т. е. онѣ суть формы его же мышленія. Поэтому причинная зависимость имѣетъ не абсолютную реальность, но лишь видимую, т. е. составляетъ законъ лишь *явленій для субъекта*. Разсматривая вопросъ о свободѣ воли съ этой точки зрѣнія, мы легко убѣждаемся, что такая свобода дѣйствительно существуетъ, но не въ мірѣ явленій, который весь и насквозь, какъ выражался Шопенгауеръ, связанъ закономъ причинной связи, а въ мірѣ „вещей въ себѣ“, гдѣ нѣтъ ни времени, ни причинной зависимости, ни вообще тѣхъ формъ, которыя вноситъ въ познаніе самъ познающій субъектъ. Въ мірѣ явленій все опредѣлено предшествующимъ состояніемъ

*) ibid. стр. 381.
**) ibid. стр. 382 sq.

вещей, въ мірѣ же „постигаемомъ разумомъ“ (т. е. не связанномъ нормами чувственности и разсудка, см. гл. 1) — нѣтъ ни предшествующаго, ни послѣдующаго, ни причины, ни дѣйствія, но лишь *самъ себя* опредѣляющій духъ, т. е. „умопостигаемая свобода“. Свойства такого свободнаго и самодѣятельнаго духа составляютъ его „умопостигаемый характеръ“. Дѣйствуя сообразно этому своему же характеру, духъ опредѣляется не чуждыми и внѣшними ему причинами, но лишь своею же природою, т. е. остается вполнѣ свободенъ. Но для *познающаго* субъекта — эти же дѣйствія располагаются во временный рядъ, причемъ предъидущее является причиной, а послѣдующее результатомъ, и такимъ образомъ, *для внѣшняго познанія* внутренняя цѣльность и самозаконность духа, какъ вещи въ себѣ, являются разорванными, разложенными и подчиненными законамъ причины. „Вообще только идеализмъ (Канта), говоритъ Шеллингъ *), возвелъ ученіе о свободѣ въ ту сферу, гдѣ она только и становится понятной. Умопознаваемая сущность каждой вещи, а особенно человѣка, стоитъ, по ученію идеализма, *внѣ* всякой причинной связи, равно какъ внѣ и выше времени вообще. Поэтому такая сущность не можетъ быть опредѣлена черезъ предшествующія состоянія, такъ какъ она сама, скорѣе, предшествуетъ всему, что въ ней происходитъ и произойдетъ, и притомъ предшествуетъ не по времени, но по понятію, какъ абсолютное единство, долженствующее быть полнымъ и законченнымъ раньше, чѣмъ станутъ въ немъ возможны какія нибудь отдѣльныя дѣйствія или опредѣленія. Мы выражаемъ здѣсь Кантовское ученіе не вполнѣ его словами, однако такъ, какъ онъ самъ, по нашему мнѣнію, долженъ былъ бы его выразить, чтобы оно стало вполнѣ понятнымъ“ **).

Но это Кантовское ученіе объ умопостигаемой свободѣ и такомъ же характерѣ (которое впрочемъ Шеллингъ излагаетъ здѣсь не вполнѣ точно) представляетъ еще не окончательное рѣшеніе вопроса. Именно, мы вправѣ спросить, откуда же этотъ самый умопостигаемый характеръ человѣка; есть-ли онъ такое

---

*) ibid. стр. 383.

**) Не можетъ быть сомнѣнія, что Шеллингъ значительно измѣняетъ здѣсь *смыслъ* Кантовскаго ученія.

же твореніе, какъ все другое, или нѣтъ? Дѣйствительно, если сущность человѣка *дана* ему Богомъ, то хотя бы вся дѣятельность перваго и вытекала бы изъ нея по нѣкоторой уже внутренней, изъ самой сущности дѣятеля вытекающей необходимости, т. е. свободно, однако сама эта сущность, самъ этотъ умопостигаемый характеръ былъ бы для человѣка извнѣ даннымъ, наложеннымъ, необходимымъ. Разрѣшеніемъ этого недоумѣнія и служитъ Шеллингово ученіе о „первоначальномъ или исконномъ актѣ воли“, которымъ человѣкъ *самъ себѣ* создалъ или выбралъ извѣстный умопостигаемый характеръ. „Откуда проистекаетъ, спрашиваетъ нашъ философъ, эта внутренняя необходимость умопостигаемаго существа? Здѣсь именно мы достигаемъ того пункта, въ которомъ только и могутъ быть соединены необходимость и свобода, если они вообще соединимы. Будь этотъ умопостигаемый характеръ мертвымъ бытіемъ и, относительно человѣка, даннымъ, то и нравственная свобода и вмѣняемость были бы уничтожены, ибо всѣ дѣйствія человѣка суть необходимыя послѣдствія этого его основнаго характера. Однако въ дѣйствительности, именно эта внутренняя необходимость и составляетъ свободу, *такъ какъ основной характеръ человѣка есть его же собственное дѣло*“. Такъ какъ самопознаніе есть не первоначальный актъ, но предполагаетъ уже существованіе заранѣе объекта своего познанія, т. е. „себя“, то и этотъ актъ воли, которымъ каждый человѣкъ, еще до созданія міра вообще, опредѣлилъ свой характеръ, долженъ быть представляемъ нами какъ нѣкоторый еще себя не сознававшій *исконный выборъ между зломъ и добромъ* *). „Человѣкъ хотя и родится во времени, онъ созданъ однако раньше мірозданія. И дѣло, которымъ онъ опредѣлилъ всю свою временную жизнь, само не принадлежитъ времени, но должно существовать отъ вѣка: оно не предшествуетъ по времени жизни, но проходитъ черезъ нее, независимое отъ времени, какъ вѣчный актъ. Черезъ него жизнь человѣка простирается до начала творенія, и по нему онъ стоитъ внѣ сотвореннаго, свободный и самъ себѣ начало“ **).

---

*) *Schelling*, ibid. стр. 384—5.
**) ibid. стр. 385 — 6.

VI.

Итакъ вопросъ о свободѣ человѣка разрѣшенъ теперь нами. На предъидущихъ страницахъ были также разсмотрѣны и вопросы о природѣ зла, возможности его появленія, и о причинахъ господства его въ мірѣ. Но отношеніе Бога ко злу было еще только слегка затронуто нами (см. стр. 174 и сл.) и потому мы должны теперь, вмѣстѣ съ Шеллингомъ, спросить себя—зачѣмъ Богъ допустилъ всеобщее распространеніе зла. Иначе говоря, здѣсь мы подходимъ къ вопросу теодицеи или оправданія Бога, котораго разнообразныя трудности были показаны выше.

Вопросъ этотъ, какъ показываетъ Шеллингъ, имѣетъ двѣ части: 1) есть ли зло необходимое слѣдствіе твореніе міра или откровенія, иначе говоря, могъ-ли Богъ сотворить міръ, въ которомъ зло отсутствовало бы, и 2) если зло есть conditia sine qua non міра, то зачѣмъ Богъ приступилъ вообще къ творенію? Что касается до перваго вопроса, то уже предъидущія разсужденія о роли „основы“ въ мірѣ даютъ на него достаточный отвѣтъ. Эта „основа“ есть хотя еще не само зло, но его прямое условіе. Но какъ мы видѣли выше, она, въ извѣстномъ смыслѣ, существуетъ раньше Бога, есть его собственный элементъ и въ этомъ смыслѣ независитъ отъ Его воли. „Самъ Богъ для своего существованія нуждается въ этой „основѣ“, причемъ различіе Его отъ міра состоитъ только въ томъ, что эта основа не внѣ Его, но въ Немъ. Эта „основа“ въ Богѣ составляетъ, какъ мы видѣли выше, условіе Его личности. „Онъ не можетъ снять этого условія иначе, какъ уничтоживъ самого себя. Все что Онъ въ состояніи, это — овладѣть этою „основою“ черезъ любовь, и обратить ее въ свою же славу“ *). — Не будь „основы“, не было бы вообще ничего реальнаго. Такимъ образомъ допущеніе „основы“ есть не только conditio sine qua non міра вообще, но и самаго Бога. Если же это кажется страннымъ, особенно зная, что „основа“ есть источникъ и зла, то мы должны вспомнить то, о чемъ не разъ уже говорили выше, именно, что зло

*) ibid. стр. 375 и 399.

вообще можетъ истекать изъ Бога, но не поскольку Онъ—Богъ, а поскольку въ Немъ есть нѣкоторая темная „основа“ бытія.

Что же касается до втораго вопроса, т. е. зачѣмъ же Богъ вообще приступилъ къ творенію міра, то и на него отвѣтъ тоже не труденъ. Это твореніе не есть результатъ, такъ сказать, логической необходимости въ Богѣ, но только нравственной *). Если бы Богъ, зная, что твореніе міра будетъ имѣть результатомъ появленіе зла, отказался отъ него, то онъ тѣмъ самымъ отказался бы и отъ творенія добра. Это значило — ради избѣжанія противоположности любви, отрицать самую любовь, т. е. приносить въ жертву абсолютно-положительное и вѣчное тому, что существуетъ только какъ противоположность и временно **).

Разрѣшивъ формально вопросъ теодицеи, т. е. объяснивъ, какимъ образомъ Богъ могъ допустить зло, мы однако не имѣемъ еще отвѣта на то, какой смыслъ имѣетъ существованіе зла въ мірѣ. Мы видѣли, правда, что оно, въ извѣстномъ смыслѣ, необходимо, разъ міръ существуетъ, но еще не объяснили его общей роли и конечной судьбы въ міровомъ развитіи. Между тѣмъ эта роль въ высшей степени важна.

Смыслъ зла состоитъ въ приведеніи міра въ такое состояніе, въ которомъ онъ познаетъ необходимость сознательнаго возвращенія къ Богу и полнаго сліянія съ Нимъ въ любви, *конечная* же *судьба* зла будетъ состоять въ обнаруженіи его несамостоятельности и ложности.

Дѣйствительно зло, какъ мы его объяснили выше, т. е. какъ отложеніе индивидуальнаго духа отъ Цѣлаго, по самой своей природѣ неразумно и не можетъ сохраниться. Индивидуальный духъ, отрицая свое единство съ всеобщей волей (разумомъ), тѣмъ самымъ уничтожаетъ самаго себя, ибо то, что выдѣлило его самого изъ хаотической и темной „основы“, былъ именно, какъ мы видѣли, міровой разумъ. Такимъ образомъ, зло, нарушеніе индивидуальнымъ духомъ міровой гармоніи есть не война, но только *бунтъ:* зло становится противъ добра не какъ равный ему противникъ, но какъ возмутившійся подданный; это есть борьба „отдѣльной воли со всеобщей, индивидуума съ міромъ,

*) ibid. стр. 397.
**) ibid. стр. 402.

человѣка съ Богомъ, однимъ словомъ безсилія съ всемогуществомъ. Какъ же можно въ подобномъ случаѣ сомнѣваться въ исходѣ этой борьбы? Мы должны прежде всего понять здѣсь, въ чемъ состоитъ сила зла, и отсюда намъ обнаружится его полное безсиліе. Не въ слабости зла лежитъ это безсиліе, но именно, въ его силѣ, въ этой заимствованной отъ добра, но въ сущности неотъемлемой отъ послѣдняго силѣ“ *). Поэтому концомъ міроваго развитія (т. е. откровенія Божества) должно быть необходимо „разрѣшеніе зла въ добро и обнаруженіе совершенной мнимости перваго“ **).

Такова будетъ конечная судьба зла, что же касается до его *смысла* въ міровомъ развитіи, то онъ совершенно ясенъ послѣ предъидущихъ изслѣдованій. Зло было необходимо, чтобы сталъ возможенъ индивидуальный духъ, т. е. чтобы міръ былъ не слѣпымъ орудіемъ Божества, но *добровольно и свободно* слился съ Нимъ въ одну *гармонію любви*. „Воля основы должна сохраниться въ своей свободѣ, пока все не исполнится, все не станетъ дѣйствительнымъ. Если бы она раньше была подчинена (разуму), то и добро вмѣстѣ со зломъ осталось бы въ немъ скрытымъ (не развитымъ). Но добро должно возстать изъ мрака въ дѣятельность, чтобы затѣмъ вѣчно пребывать съ Божествомъ; а зло должно отдѣлиться отъ добра, чтобы навсегда обратиться въ ничтожество“. Если же мы, далѣе, спросимъ, почему совершенство не явилось съ самого начала, то „на это нѣтъ другаго отвѣта, какъ уже данный, и именно, что Богъ есть *жизнь*, *а не мертвое совершенство*. Все же живое имѣетъ свою судьбу и подвержено страданіямъ и происхожденію. Этому свободно подчинился и Богъ, и именно уже *тогда*, когда, чтобы стать личнымъ, Онъ отдѣлилъ свѣтлое начало (разумъ) отъ темнаго (основы бытія)“ ***).

VII.

Здѣсь мы подходимъ къ послѣднему и „высшему вопросу всего изслѣдованія. Уже давно читатель задаетъ себѣ вопросъ,

*) *Kuno-Fischer*, loc. cit. стр. 935 sq.
**) *Schelling*, loc. cit. p. 405.
***) ibid. стр. 404 и 403.

откуда же произошло это первое различіе между разумомъ и темной основой бытія. Ибо *или* эти два начала абсолютно различны и не имѣютъ точки соприкосновенія—но тогда мы попадаемъ въ совершенный дуализмъ (который есть отрицаніе самой философіи, ибо радикально выдѣляетъ одно начало изъ разума, и тѣмъ долженъ признать его вполнѣ непознаваемымъ); *или* существуетъ нѣчто обоимъ началамъ общее" — но тогда мы возвращаемся повидимому къ монизму, и передъ нами возникаютъ вновь тѣ вопросы о злѣ, объ отношеніи міра къ Богу, объ многомъ и Единомъ, именно для разрѣшенія которыхъ мы и признали выше необходимымъ своеобразное начало „темной основы бытія", отличное отъ разума *).

Такъ какъ абсолютный дуализмъ невозможенъ, ибо ему противорѣчитъ несомнѣнное взаимодѣйствіе обоихъ началъ (разумъ живетъ на „основѣ", а основа подвергается вліянію разума), то намъ необходимо предположить, что дѣйствительно оба начала или элемента имѣютъ какой то общій исходный пунктъ, въ которомъ они еще не раздѣлены (Indifferenzpunkt, какъ прежде называлъ это Шеллингъ). Это бытіе, существующее раньше, какъ разума, такъ и „основы" нашъ философъ называетъ *перво-основой* (Urgrund), или, такъ какъ оно въ полномъ смыслѣ есть исходный пунктъ міроваго процесса, которому уже ничто не предшествуетъ и который самъ ни на чемъ не основанъ, *самоосновой* (Ungrund). Принявъ въ соображеніе, что эта безразличная перво-основа не есть еще Богъ, или по крайней мѣрѣ, не есть еще личный Богъ или духъ (ибо личность *происходитъ*, какъ мы видѣли, черезъ взаимодѣйствіе уже раздѣленныхъ началъ разума и темной „основы"), мы видимъ, что вышеуказанныя недоумѣнія идеалистическаго или реалистическаго монизма здѣсь оказываются устраненными. Мы видѣли, что эти затрудненія состоятъ напр. въ невозможности примирить пантеизмъ съ теизмомъ, ученіе о Богѣ какъ законѣ всего міра съ человѣческой свободой, единство (пантеистическаго) Бога съ разнообразіемъ вещей, и т. п. Но для первоосновы эти затрудненія не существуютъ; она еще не есть Богъ, ни пантеистическій (ибо въ ней нѣтъ еще міра), ни теистическій (ибо первооснова еще не личный Богъ);

*) ibid. стр. 406.

въ ней нѣтъ еще ни закона міра, ни, съ другой стороны, свободы. Только *послѣ* выдѣленія изъ первоосновы обоихъ элементовъ мірозданія — разума и основы бытія — возникаютъ всѣ эти противоположности и съ ними всѣ указанные вопросы. Но мы уже видѣли, что вопросы эти вполнѣ разрѣшимы на почвѣ такого „вторичнаго дуализма“ *).

Мы разсмотрѣли теперь все содержаніе Шеллингова трактата, и остается только соединить изложенныя ученія въ одно цѣлое, дать общую картину „ступеней Божественнаго откровенія“. Исходный пунктъ мироваго развитія есть, какъ мы сейчасъ видѣли, безразличная еще первооснова, которая лишь отдаленнымъ образомъ можетъ быть названа Богомъ. Изъ нея выдѣляются два противоположные элемента—разумъ и основа бытія (темная воля). Дѣйствія разума на основу бытія создаетъ Божественную *личность* и ступени ея откровенія въ мірѣ (которыя суть также и ступени развитія самаго Божества). Этихъ ступеней двѣ — царство природы и царство исторіи (человѣка). Природа есть дѣйствіе разума на „основу“, раздѣленіе первоначальнаго хаоса въ гармоническія соединенія силъ. Когда разумъ окончательно проникаетъ основу, является духовная *личность* человѣка, и тѣмъ открывается второй періодъ Божественнаго откровенія, который есть вмѣстѣ съ тѣмъ и происхожденіе личности въ самомъ Божествѣ (пантеизмъ). Но въ личности человѣка заключена и возможность зла, ибо темная основа еще не неразрывно соединена въ немъ съ разумомъ (всеобщей волей). Будучи волею къ жизни она внушаетъ и человѣку *личную* любовь къ жизни къ индивидуальному самосохраненію, во что бы то ни стало, а слѣдовательно, и сопротивленіе міровой гармоніи. Такимъ образомъ, является нравственное зло, эта—„болѣзнь міра“. Но зло не можетъ сохраниться; утверждая свою личность, человѣкъ не можетъ отрицать міровой разумъ, который только и выдѣлилъ эту личность изъ хаоса основы. Такимъ образомъ открывается третій моментъ мироваго процесса, именно возвращеніе человѣка (и природы) въ лоно Божества, но возвращеніе уже сознательное, т. е. проникнутое Божественной любовью, а не то безразличное бытіе первоосновы, которое служило исходнымъ пунктомъ. Міро-

*) ibid. стр. 406 sqq.

вой процессъ или развитіе Божества будетъ имѣть результатомъ, что Богъ станетъ всѣмъ во всемъ. Ибо выше разума, выше самой нравственной личности стоитъ любовь, которая и есть истинное религіозное чувство!

Библіотека Е.К.ДЕРЯГИНОЙ

VIII.

Таково содержаніе статьи Шеллинга. Мы изложили ее съ особенною подробностью по той причинѣ, что эти ученія составляютъ, въ извѣстномъ смыслѣ, *высшій пунктъ въ развитіи нѣмецкой метафизики.* Тѣ ученія, которыя явились затѣмъ, представляютъ, сравнительно съ этой теоріею, или одностороннее развитіе одного изъ ея принциповъ (какъ то мы видѣли въ системѣ Гегеля), или крайне поверхностныя и, въ существѣ дѣла, заимствованныя метафизическія гипотезы (какъ то мы найдемъ у Шопенгауера и особенно Гартмана), или наконецъ, тѣ попытки, которыя хотя и были сильны въ критическихъ опроверженіяхъ другихъ системъ и въ указаніи затрудненій стоящихъ на дорогѣ всякой метафизики, однако, въ своихъ собственныхъ построеніяхъ, даютъ лишь отдѣльныя цѣнныя мысли и изслѣдованія, въ *цѣломъ* же не въ состояніи подняться даже на *уровень* тѣхъ вопросовъ, которые ставили себѣ Кантъ, Гегель и Шеллингъ; таковы метафизическія ученія вопервыхъ — Гербарта и Бенеке, вовторыхъ — Тренделенбурга и въ третьихъ — Лотце.

Здѣсь было бы неумѣстно входить въ подробности метафизическихъ теорій, явившихся въ Германіи въ такомъ чрезвычайномъ количествѣ и разнообразіи. Эта печальная для философіи эпоха, результатомъ которой былъ современный намъ скептицизмъ и отсутствіе *всякой* философіи, будетъ отчасти изложена въ слѣдующихъ главахъ, отчасти же вообще лежитъ внѣ предѣловъ нашего изслѣдованія. Но два вопроса должны здѣсь остановить наше вниманіе, а именно: 1) почему изложенная система Шеллинга можетъ считаться высшимъ пунктомъ нѣмецкой метафизики XIX вѣка? и 2) можемъ ли мы ее считать хотя сколько нибудь удовлетворительнымъ рѣшеніемъ „задачи міра“?

Ученіе Шеллинга (какъ оно изложено въ трактатѣ о свободѣ) есть потому высшая точка нѣмецкой метафизики, что въ

ней признаны оба верховныхъ философскихъ принципа, т. е. какъ мистицизмъ, такъ и идеализмъ, и сдѣлана наиболѣе геніальная попытка ихъ объединенія. — Что такое философскій мистицизмъ? Подъ мистическимъ въ общежитіи разумѣютъ обыкновенно нѣчто таинственное, сверхъестественное, т. е. недоступное мысли. Собственно говоря, тоже самое, только въ болѣе систематическомъ видѣ, утверждаетъ и философскій мистицизмъ. Одно ученіе составляетъ его главное содержаніе, какъ мы встрѣчаемъ его у мистиковъ всѣхъ эпохъ и народовъ, а именно, ученіе о томъ, что разумъ и мысль не представляютъ ни основы бытія, ни конца міроваго развитія. *Началомъ* міроваго процесса всѣ мистики считаютъ нѣкоторый непознаваемый мыслью источникъ *бытія*, который одинъ и сообщаетъ міру реальность; реальность или бытіе, по ихъ мнѣнію, не есть логическое понятіе, но нѣчто большее всякаго понятія, доступное нашему пониманію не черезъ мысль, но лишь *непосредственно*, по нашему *соучастію* въ этомъ бытіи (напр. черезъ волю). Концомъ же міроваго развитія мистики считаютъ *любовь*, т. е. слѣд. тоже не какое нибудь логическое совершенство понятія (въ родѣ напр. Гегелевскаго „абсолютнаго духа“), но *реальное* и вмѣстѣ съ тѣмъ сознательное (въ отличіе отъ исходнаго пункта міроваго процесса) единство частнаго съ Цѣлымъ, т. е. всеединство или принципъ „всего во всемъ“. Мышленіе же (и разумъ) мистики почитаютъ лишь за *средство* перехода отъ первоначальнаго, безсознательнаго всеединства къ окончательному, сознательному всеединству въ любви, и потому отрицаютъ его абсолютный характеръ. Такова *объективная* сторона мистической метафизики, какъ мы ее находимъ отчасти у *Плотина* (204—269 по Р. Хр.) и *Дж. Бруно* (1548—1600), и особ. у *Эккарта* (+1329) и *Якова Бэма* (1575 — 1624). *Субъективная* же, психологическая сторона этихъ ученій вполнѣ соотвѣтствуетъ объективной, а именно, если основа міра есть не понятіе, но реальное и непознаваемое бытіе, то постиженіе этого бытія человѣкомъ тоже возможно лишь *ирраціональнымъ* образомъ, черезъ соучастіе или сліяніе съ нимъ, и именно реальное соучастіе въ бытіи первоосновы и любовное сліяніе съ Цѣлымъ въ окончательномъ актѣ Божественной любви, т. е. въ мистическомъ восторгѣ.

Разсматривая такое общее ученіе философскаго мистицизма

мы находимъ, что онъ сродни (какъ то ни кажется страннымъ) философскому *матеріализму*, а именно въ томъ, что оба направленія утверждаютъ нѣкоторую реальную и непостижимую мыслью *основу бытія* въ мірѣ, но въ то время какъ матеріализмъ считаетъ такою основою *вещество вообще* (понятіе—полное разнообразныхъ противорѣчій), мистицизмъ видитъ въ немъ *волю*, т. е. нѣчто *реальное въ духѣ* (понятіе тоже весьма неясное). Это метафизическое сходство мистицизма и матеріализма особенно ясно видно изъ постоянныхъ жалобъ мистиковъ на отвлеченность и формализмъ разумныхъ понятій, которыя яко бы не способны передать конкретнаго и реальнаго, жалобъ вполнѣ соотвѣтствующихъ тѣмъ упрекамъ, которые дѣлаютъ идеальной философіи матеріалисты, доказывающіе, что она „виситъ въ воздухѣ“ безъ реальной основы.

Какія бы преимущества не представляла метафизическая гипотеза мистицизма, для нея (какъ и для матеріализма) особенное затрудненіе представляютъ два вопроса, а именно: 1) о происхожденіи и смыслѣ разума, и 2) о личномъ единствѣ. Дѣйствительно, объяснить, какъ можетъ происходить изъ *основы бытія* разумъ, мы можемъ тоже лишь разумно, т. е., показавъ какое нибудь логическое основаніе для такого выдѣленія. Но вѣдь это самое объясненіе предполагаетъ уже, что разумъ есть дѣйствующая сила въ самой еще безразличной первоосновѣ, и слѣд. не происходитъ въ ней, но имѣетъ совершенно абсолютное значеніе. Кромѣ того—и на этомъ тоже постоянно спотыкаются мистики—постиженіе бытія первоосновы предполагаетъ въ человѣкѣ особый *органъ познанія*, иной чѣмъ разумъ (ибо первооснова еще не разумна, или пожалуй, сверхразумна). Но такой мистическій органъ познанія есть совершенно безосновное предположеніе, мало того, противорѣчитъ всѣмъ даннымъ научной психологіи.

Другой чрезвычайно трудный для всякаго мистицизма вопросъ есть сознательная *личность*. Подобно разуму, эта послѣдняя представляется намъ абсолютнымъ началомъ, Я, самосознаніемъ, которое мы (повидимому) совершенно не въ силахъ построить изъ чего нибудь другаго. *Построеніе* личности изъ какихъ нибудь метафизическихъ элементовъ (въ родѣ, напр., воли у Шеллинга) представляетъ притомъ еще особую, и именно *нравственную* трудность. Построенный такимъ образомъ индивидуумъ не имѣетъ,

строго говоря, большаго нравственнаго достоинства, чѣмъ всякое другое произведеніе природы, и потому не только не можетъ быть цѣлью нравственнаго развитія, но необходимо долженъ явиться лишь какъ *средство* для достиженія всеединства міра.

Таковы свойства философскаго мистицизма, этого перваго элемента системы Шеллинга, второй ея элементъ есть *идеализмъ*. Идеализмъ есть ученіе прямо противоположное мистицизму. Если этотъ второй признаетъ бытіе отличнымъ отъ мышленія, то первый отождествляетъ ихъ; мистицизмъ, далѣе, допускаетъ иной родъ познанія кромѣ разумнаго, для идеализма это абсурдъ; наконецъ мистицизмъ считаетъ (отвлеченный) разумъ лишь переходною ступенью въ развитіи міра, а для идеализма — разумъ есть абсолютное начало.

Если достоинство мистицизма состоитъ въ томъ, что онъ можетъ объяснить фактъ *ограниченности* разума и разумнаго познанія (ибо дѣйствительно всѣ дедукціи природы были всегда неудачны), то съ другой стороны, идеализмъ, разсматривая міръ какъ продуктъ разума, можетъ легко объяснить господство въ природѣ разумныхъ законовъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, отождествляя разумъ съ сознаніемъ, онъ придаетъ индивидууму верховное нравственное значеніе (какъ то мы видѣли у Фихте. См. гл. 3 этого отдѣла).

Но и недостатки идеалистической метафизики отнюдь не меньше ея достоинствъ, и мы видѣли (напр. въ главѣ о Гегелѣ) въ какую игру понятій необходимо превращаются всѣ попытки мыслить бытіе тождественнымъ разуму.

Итакъ, и мистицизмъ и идеализмъ одинаково не выдерживаютъ критики. Ходъ нѣмецкой метафизики привелъ Шеллинга именно къ этому выводу. Идеализмъ въ системѣ тождества оказался „уничтожающимъ природу“, догматическій мистицизмъ (въ системѣ Якова Бэма) уничтожающимъ свободу человѣка и его личность. Результатомъ этой критики и является новая система Шеллинга, именно какъ попытка *примирить*, повидимому, противоположныя *начала идеализма и мистицизма*, взаимно дополнивъ ихъ.

Что теорія Шеллинга имѣла въ виду именно такую задачу, это должно быть ясно изъ предъидущаго ея изложенія. Главное

ученіе мистицизма состоитъ, какъ мы видѣли, въ утвержденіи нѣкоторой еще не разумной *основы бытія*; это ученіе составляетъ краеугольный камень и въ системѣ Шеллинга, который рѣзко жалуется на то, что для новой философіи „существуютъ только отвлеченныя понятія и отсутствуетъ природа“.—Главное же ученіе идеализма есть предположеніе *свободы*. Идеализмъ, какъ мы его встрѣчаемъ у Фихте и Гегеля, стремится свести реальныя отношенія и причинную связь вещей къ категоріямъ чистой мысли. Но чистая мысль есть именно то, что по ученію идеализма составляетъ сущность личности. Поэтому разумная личность черезъ это ученіе освобождается отъ гнета природы, постигаетъ, что природа есть произведеніе ея же (или того же) разума, и тѣмъ превращаетъ гнетъ *даннаго* извнѣ содержанія въ свободный, (т. е. самозаконный) процессъ собственнаго развитія. Что именно свобода есть основной мотивъ идеализма, намъ прямо говорятъ и Фихте и Шеллингъ *).

Утвердить эту свободу человѣка (идеализмъ) и вмѣстѣ съ тѣмъ сохранить реальность бытія (мистицизмъ) — вотъ основная задача Шеллинга. Такая истинно философская и глубокомысленная постановка вопроса и заставляетъ насъ считать его изслѣдованіе „О свободѣ человѣка“ верховнымъ пунктомъ нѣмецкой метафизики, дальше котораго она не пошла.

Отвѣтивъ такимъ образомъ на первый изъ поставленныхъ нами вопросовъ, именно о связи Шеллингова изслѣдованія съ другими теченіями нѣмецкой философской мысли, мы должны теперь перейти ко второму, и именно разсмотрѣть, почему и эта метафизическая попытка потерпѣла крушеніе, подобно всѣмъ прочимъ. Мы не будемъ здѣсь останавливаться на частныхъ недоумѣніяхъ возбуждаемыхъ этою теоріею, **) равно какъ оставимъ въ

---

*) *Fichte. Erste Einleitung in die W.-L.* (S. Werke, I Abth. 1 Bd. стр. 432 — 35) и *System d. Sittenlehre* nach. d. Principien d. W.-L. (S. W., IV Bd. стр. 35 sq). *Schelling. Ueber d. Wesen d. Freiheit* (S. Werke, I Abth. VII Bd., 350 sq.

**) Напр., что такое можетъ означать доміровой и свободный выборъ душою какого нибудь опредѣленнаго умозрительнаго характера, т. е. каковы могутъ быть причины, почему разныя души выбрали при этомъ различное? Или эти причины *даны* въ ихъ духѣ — и тогда опять изче-

сторонѣ и общій вопросъ о философскомъ достоинствѣ идеализма (теоріи на нашъ взглядъ *радикально* ложной. См. ниже гл. о Шопенгауерѣ) и мистицизма (многіе ученія котораго уже прямо опровергнуты научной психологіею). Допустимъ, слѣд., что главная задача метафизики состоитъ въ правильномъ соединеніи (мистическаго) реализма и (идеалистической) свободы, и что Шеллингу удалось совершить это соединеніе относительно личности человѣка, т. е. сохранить ей какъ полную свободу, такъ и полную реальность. Но уступивъ все это Шеллингу (въ чемъ, однако, нѣтъ крайней нужды) можемъ ли мы признать его рѣшеніе *задачи міра* хотя бы сколько нибудь удовлетворительнымъ? На этотъ вопросъ мы должны отвѣчать совершенно отрицательно.

Основное затрудненіе, которое встрѣчаетъ здѣсь теорія Шеллинга, можетъ быть выражено вкратцѣ слѣд. образомъ: объяснивъ *свободу человѣка*, эта теорія не была въ состояніи объяснить *свободу Божества* (т. е. имманентность Ему закона развитія космоса). Мы видѣли что для Шеллинга личность (а съ ней и свобода) Божества *происходятъ* въ космосѣ черезъ воздѣйствіе безличнаго разума на темную основу бытія. При этомъ допустимы два возможныхъ предположенія: или первооснова, изъ которой выдѣляются эти два элемента міра, есть уже само Божество и разумъ; или это лишь „точка безразличія субъективнаго и объективнаго," какъ то выражалъ Шеллингъ раньше, т. е. нѣкоторое такое совершенно неопредѣленное бытіе, къ существованію котораго мы лишь можемъ заключать, видя взаимодѣйствіе (или соотвѣтствіе) между субъектомъ и объектомъ, разумомъ и реальностью. Въ первомъ случаѣ мы опять возвращаемся къ вопросу о взаимодѣйствіи (но уже въ Божествѣ) реальнаго и идеальнаго элемента, и передъ нами возникаютъ всѣ тѣже затрудненія какъ идеализма, такъ и реализма, которыхъ мы думали избѣгнуть. Во второмъ же — передъ нами становится никогда еще неразрѣшенная никакимъ мистицизмомъ задача: вывести разумное изъ чего нибудь иного, чѣмъ самъ разумъ (все равно, будь то воля,

---

заетъ свобода; или онѣ опять таки свободно произведены самимъ субъектомъ, но тогда вновь возникаетъ прежній вопросъ о томъ, почему субъектъ произвелъ ихъ именно такими, а не другими, т. е. разсужденіе обращается въ безконечный рядъ.

или первооснова бытія, или матерія), задача уже потому не рѣшимая, что всякій выводъ или дедукція есть показаніе какой нибудь разумной же необходимости, и слѣд. предполагаетъ уже разумную природу въ самой первоосновѣ. Отказываясь же отъ такой разумной дедукціи и призывая на помощь сравненія, принципъ „соучастія въ волѣ“ первоосновы, мистическій восторгъ и т. п., мы можемъ назвать себя религіозными подвижниками, поэтами или какъ угодно иначе, но не философами, т. е. не учеными, и *такой* мистицизмъ есть отрицаніе философіи.

Было бы нелѣпо предполагать, что Шеллингъ не замѣчалъ этой дилеммы, ставшей на его пути. Напротивъ, изслѣдуя его дальнѣйшія сочиненія, мы съ совершенной ясностью видимъ, что на борьбу именно съ этимъ затрудненіемъ, т. е. на выясненіе отношеній *разума въ Божествѣ къ темному бытію въ Немъ же* онъ посвятилъ всѣ свои силы. Но изученіе этихъ же сочиненій показываетъ намъ, что этотъ основной вопросъ имъ въ дѣйствительности разрѣшенъ не былъ. То что онъ считалъ въ концѣ своей жизни за его рѣшеніе (различіе отрицательной и положительной философіи или логически возможнаго и реально дѣйствительнаго) есть лишь слабое повтореніе догматической системы Лейбница и вмѣстѣ съ тѣмъ злоупотребленіе неясными понятіями возможнаго и необходимаго, которыя уже столько разъ вели философовъ къ мнимымъ открытіямъ „задачи міра“.

Такой исходъ наиболѣе глубокомысленной изъ метафизическихъ системъ нашего времени нельзя считать случайнымъ; онъ былъ глубоко обоснованъ въ самомъ ложномъ направленіи этой науки въ Германіи. Построеніе метафизической системы потому еще невозможно въ наше время, что тѣ термины и понятія, которые составляютъ матеріалъ для этого построенія, сами недостаточно опредѣлены и обоснованы. Къ такимъ основнымъ для всякой метафизики понятіямъ принадлежатъ напр. понятія разума, силы, причины, вещества, сознанія, возможности, необходимости и т. п. Но, скажутъ намъ, въ выработкѣ этихъ понятій и состоитъ философія, и ни одна метафизическая система не беретъ ихъ готовыми и не уклоняется отъ этой работы. Здѣсь мы подходимъ къ одному важному пункту нашего изслѣдованія, который долженъ быть разъ на всегда разъясненъ. Именно, критическая обработка и выясненіе понятій *чисто аналитически*

на нашъ взглядъ не можетъ дать несомнѣнныхъ результатовъ, и причина этого слѣдующая: *мы обладаемъ критеріемъ истины для простыхъ логическихъ отношеній, но не имѣемъ критерія простоты ихъ*. Пусть намъ дано напр. какое нибудь понятіе *А*. Изслѣдуя его, мы можемъ убѣдиться, что оно несовмѣстимо съ понятіемъ Б, что ихъ соединеніе возбуждаетъ въ насъ *чувство* несовмѣстимости или отрицанія. Но мы не имѣемъ (не выходя изъ области аналитической логики) никакого средства для опредѣленія того, есть ли дѣйствительно понятіе А—простое или сложное. Объединенные словомъ его признаки могутъ быть *активно* вызваны въ наше сознаніе лишь черезъ это же слово (т. е. черезъ извѣстный двигательный процессъ), и никакой другой власти надъ этимъ понятіемъ, кромѣ удержанія его нѣсколько десятыхъ секунды въ области яснаго сознанія (активная апперцепція) мы не имѣемъ *). Такимъ образомъ, особенной аналитической способности, т. е. способности отдѣлить одинъ признакъ изъ цѣлой группы ихъ (усиливъ его чрезъ вниманіе) мы не имѣемъ, ибо само наше вниманіе ограничено двигательными процессами, т. е. въ нашемъ случаѣ выразительными движеніями слова.

Если это такъ, то совершенно ясно, что *чувствуя* несовмѣстимость понятій А и Б, но не всегда будучи въ силахъ ихъ *логически* анализировать (это возможно лишь, когда каждому ихъ признаку соотвѣтствуетъ напр. отдѣльное слово), мы не въ состояніи опредѣлить (логически) *все* ли А несовмѣстимо съ Б, или только какой нибудь одинъ изъ его признаковъ. Иначе говоря, если мы не выходимъ изъ области чисто логической обработки понятій, для насъ достижима истина только относительно простыхъ отношеній, но мы не можемъ опредѣлить, *что просто;* слѣд. и вообще аналитическая или логическая обработка понятій не заключаетъ въ себѣ достаточнаго ручательства истины.

Этимъ мы произносимъ приговоръ почти надъ всѣми метафизическими системами первой половины нашего вѣка, и вмѣстѣ съ тѣмъ заканчиваемъ здѣсь изложеніе ученій его трехъ величайшихъ представителей—Фихте, Гегеля и Шеллинга. Оставляя

*) Подробности этого процесса и его *экспериментальное* доказательство см. въ моемъ психологическомъ изслѣдованіи: Beiträge zur Theorie d. sinnlichen Aufmerksamkeit (Philos. Studien, herausg. von *W. Wundt*, IV, 3).

за собой наиболѣе трудныхъ для пониманія философовъ, читатель, вѣроятно, вздохнетъ съ облегченіемъ. Но авторъ не безъ нѣкоторой тайной цѣли съ особенною подробностью излагалъ эти, въ существѣ дѣла, отжившія системы. А именно, многое показываетъ, что мы живемъ во время весьма благопріятное возрожденію метафизики, хотя и въ иномъ видѣ. Распространеніе метафизическаго пессимизма, философскаго эволюціонизма, крайняго мистицизма и отчасти даже теоретическаго спиритизма—все это знаки времени. Предъидущее изложеніе, показывая гибель великихъ метафизическихъ теорій первой половины нашего вѣка, имѣетъ именно въ виду предостеречь противъ повторенія старыхъ ошибокъ, за которыя уже столько разъ платилась философія, дѣлая одинъ шагъ впередъ и затѣмъ два назадъ. Эта же судьба несомнѣнно предстоитъ и новой метафизикѣ, если она захочетъ „вѣнчать зданіе“ раньше чѣмъ спеціальныя науки заложили фундаментъ. Если такія истинно геніальныя и глубокомысленныя метафизическія системы, каковы были Гегелева и Шелингова, потерпѣли полное крушеніе, то какова же будетъ судьба большинства современныхъ намъ „философій,“ которыя не въ силахъ возвыситься даже на уровень тѣхъ вопросовъ, какіе ставили себѣ гиганты чистой мысли въ первой половинѣ нашего вѣка!

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Шопенгауеръ.

(1788—1860).

Всякаго, кто изучалъ исторію пессимизма, занималъ, конечно, вопросъ о причинахъ его распространенія. Это распространеніе такъ велико и такъ глубоко проникаетъ, какъ врядъ ли какая другая научная теорія нашего времени, кромѣ развѣ эволюціонизма. Главное сочиненіе Гартмана, появившееся въ то время, когда научные интересы отошли въ Германіи на задній планъ (1869 г.), выдержало тѣмъ не менѣе въ теченіи первыхъ семи лѣтъ—*семь изданій*, успѣхъ для научнаго сочиненія объемомъ почти въ тысячу страницъ совершенно исключительный. Но вмѣстѣ съ тѣмъ это вліяніе пессимизма подчинено какимъ то страннымъ условіямъ. Сочиненія Шопенгауера, представляющія, конечно, не менѣе интереса и внѣшней привлекательности, чѣмъ труды Гартмана, были долго совершенно игнорируемы. Когда же наконецъ они стали болѣе извѣстны, пессимизмъ все-таки не произвелъ никакой *школы*. Чѣмъ болѣе онъ распространялся среди большой читающей публики, тѣмъ менѣе мы видимъ его приверженцевъ среди философовъ, и не только Cathederphilosophanten, какъ выражался Шопенгауеръ, но и вообще ученыхъ. Не менѣе своеобразно современное распространеніе пессимизма среди молодыхъ представителей литературной Франціи, распространеніе непонятнымъ образомъ идущее рядомъ съ поклоненіемъ Спенсеру. Какія же причины всѣхъ этихъ явленій?

Что пессимизмъ обязанъ успѣхами отнюдь не научнымъ достоинствамъ своей метафизики—это совершенно очевидно. Среди его метафизическихъ теорій мы встрѣчаемъ столько произволь-

наго, непослѣдовательнаго, наконецъ просто дикаго, что эти теоріи несомнѣнно занимаютъ одно изъ самыхъ послѣднихъ мѣстъ въ исторіи философіи. Къ обсужденію этихъ недостатковъ мы еще не разъ вернемся въ послѣдующемъ изложеніи, но и здѣсь уже мы можемъ указать на такія „образцы“, какъ напр. ученіе Шопенгауера о познаніи воли „изнутри“, тогда какъ все остальное познается нами якобы „извнѣ“, (ученіе безусловно ложное, а между тѣмъ составляющее коренное и единственное основаніе *всей* его метафизики); далѣе, на ученіе того же философа объ *идеяхъ* занимающихъ какое-то среднее мѣсто между сущностью міра—волею и феноменальнымъ міромъ представленій; о Гартманѣ и его мнимомъ уваженіи къ опытной наукѣ и говорить нечего: Фр. Альб. Ланге въ своей „Исторіи матеріализма“ *) совершенно вѣрно охарактеризовалъ это отношеніе, сравнивъ Гартмана съ фетишистомъ: какъ индѣецъ С. Америки, когда видитъ что нибудь непонятное, говоритъ „это devil-devil“, и думаетъ, что все объяснилъ, такъ и Гартманъ, встрѣчая какой нибудь еще не разъясненный опытной наукою вопросъ, говоритъ: „это просто дѣйствіе „Безсознательнаго“, и полагаетъ, что разрѣшилъ тѣмъ всѣ трудности. А такъ какъ неизвѣстнаго и непонятнаго пока еще достаточно, то и такой методъ открытія „Безсознательнаго“ можетъ быть примѣняемъ весьма легко и часто.

Но, повторяемъ, не эта жалкая метафизика была причиной успѣха пессимизма; эту причину мы должны искать въ чемъ нибудь иномъ.

Можетъ быть, напр., эта причина лежитъ въ признаніи важной роли за волею, которая была отрицаема предъидущимъ панлогизмомъ Гегеля? Однако и это открытіе отнюдь не принадлежитъ пессимизму: Шеллингъ во второй половинѣ своей дѣятельности, а вмѣстѣ съ нимъ Краузе и Хр. Вейссе указывали на волю какъ на факторъ, или „потенцію“ стоящую *на ряду* съ разумомъ **). Мало того, у нихъ эта роль міровой воли была объясняема съ несравненно большей глубиной, чѣмъ напр., это дѣлаетъ Гартманъ.

Часто, далѣе, видѣли причину широкаго распространенія пессимизма во внѣшнихъ обстоятельствахъ, въ его совпаденіи съ

*) *Фр. Альб. Ланге. Исторія матеріализма*, т. II, стр. 257 русск. перевода.

**) Въ еще большей степени должно это сказать о Фихте (см. выше гл. III).

политическимъ и соціальнымъ пессимизмомъ вѣка или во внѣшней привлекательности и оригинальности сочиненій Шопенгауера и Гартмана. Что въ этихъ объясненіяхъ есть доля правды, этого, конечно, отрицать невозможно. Пессимизмъ почти всегда имѣетъ болѣе реальные источники, чѣмъ метафизическія теоріи. Мало того, какъ будетъ показано ниже, пессимизмъ у Шопенгауера и Гартмана даже вовсе не вытекаетъ съ необходимостью изъ ихъ собственной метафизики. Съ другой стороны, ясное и часто пикантное изложеніе этихъ философовъ было такою новостью послѣ схоластической манеры Гегеля и Фихте, что несомнѣнно должно было имѣть литературный успѣхъ. Но врядъ ли, однако, эти причины достаточны для объясненія всей величины указаннаго явленія. Общественный пессимизмъ не есть же исключительная черта нашего времени. Мало того, время появленія сочиненій Шопенгауера было скорѣе временемъ оптимизма. Конецъ 60-хъ и начало 70-хъ годовъ, когда появилось первое и главное сочиненіе Гартмана, тоже было эпохою поднятія и объединенія Германіи.

Въ чемъ же, наконецъ, причина распространенія этихъ системъ? Причина эта, по нашему мнѣнію, слѣдующая: *системы эти болѣе чѣмъ какія нибудь другія и въ наиболѣе соотвѣтственной духу времени формѣ, удовлетворяютъ религіознымъ (и нравственнымъ) потребностямъ человѣка.*

Среди явленій общественной психологіи мы врядъ-ли можемъ найти другое, которое принимаетъ столь разнообразныя и, повидимому, такъ безусловно различныя формы, какъ религіозное чувство; а что въ системахъ Шопенгауера и Гартмана современный человѣкъ можетъ находить если не удовлетвореніе этому чувству, то замѣну его, — это врядъ ли можетъ быть отрицаемо. Если сущность религіознаго чувства всегда и вездѣ состояла въ личномъ подчиненіи человѣка Верховному Бытію и соотвѣтственномъ съ тѣмъ чувствѣ почтенія и страха, то несомнѣнно, что грандіозныя, хотя и фантастическія теоріи пессимистовъ способны вызывать тѣ же чувства. Правда, эти теоріи по самому существу ихъ пантеистичны, но врядъ-ли кто рѣшится утверждать, что пантеизмъ безусловно противуположенъ религіи. И въ первомъ, какъ и въ послѣдней, человѣкъ чувствуетъ себя ничтожной единицей, которая черпаетъ весь смыслъ изъ единаго источника мірозданія, и если пантеизмъ и считаетъ индивидуума

частью Цѣлаго, то никогда не отождествляетъ этого Цѣлаго съ суммою этихъ индивидуумовъ, но ставитъ Его выше.

Мало того, можетъ быть, именно этотъ пантеизмъ и оказался болѣе соотвѣтственнымъ религіозному духу времени, чѣмъ, напр., теистическая философія Баадера или Фихте младшаго, ибо вѣра въ догматы и вообще въ церковное христіанство была слишкомъ сильно подорвана предъидущей эпохой свободомыслія. Религіозная потребность сохранилась, люди ищутъ связи между отдѣльною личностью и цѣлымъ міромъ, и связи не того свойства (логическаго), какую давала философія Гегеля, но болѣе внутренней, или вѣрнѣе, болѣе способной къ переходу въ чувство; вмѣстѣ съ тѣмъ матеріалистическія и атеистическія теоріи прошлаго вѣка не допускаютъ возвращенія къ церковному христіанству— и вотъ почва для ученіи Шопенгауера и Гартмана готова.

Что эти системы, несомнѣнно, близко стоятъ къ религіи въ широкомъ смыслѣ слова, это мы видимъ, напр., въ отношеніи Шопенгауера къ Буддизму и христіанскому аскетизму. Собственно говоря, онъ прямо отождествлялъ (и не безъ основанія) свои ученія съ религіею Будды. Замѣчательно также, что Гартманъ, несмотря на все свое свободомысліе, явно склонился къ спиритизму, этому несомнѣнному вырожденію, именно, религіознаго чувства. Но болѣе всего отражается этотъ религіозный характеръ въ самомъ пессимистическомъ отношеніи къ міру. Почти всѣмъ культурнымъ религіямъ свойственна эта же черта; мало того, отрицаніе міра было часто исходнымъ пунктомъ религіознаго одушевленія. Правда, въ христіанскомъ аскетизмѣ это отрицаніе міра имѣло источникомъ не соображенія о счастіи (какъ у Гартмана и Шопенгауера), но болѣе нравственные мотивы. Однако, трансцендентный эгоизмъ, несомнѣнно, имѣлъ мѣсто и въ чисто религіозныхъ стремленіяхъ.

Наше время часто и справедливо сравнивали съ эпохою паденія Римской Имперіи. Помимо несомнѣннаго сходства нашихъ соціальныхъ вопросовъ съ подобными же вопросами того времени, въ самомъ нравственномъ складѣ есть что-то общее: обѣимъ эпохамъ свойственна какая то нервная впечатлительность и раздраженность, странно соединенная съ пресыщенностью и скептическимъ равнодушіемъ. Какъ здѣсь, такъ и тамъ, государственная религія находитъ среди образованныхъ классовъ только немного сторонниковъ; какъ тамъ, такъ и въ нынѣшней Европѣ,

несмотря на весь скептицизмъ, потребность вѣры въ лучшія и болѣе справедливыя времена — громадна; какъ здѣсь, такъ и тамъ эта вѣра, не находя правильнаго исхода, выраждается въ такія фантастическія и неимѣющія устойчивости и достаточной глубины явленія какъ у насъ — С. Симонизмъ, пессимизмъ, наконецъ спиритизмъ, а въ Римѣ — мистическій и чувственный культъ восточныхъ религій.

Такимъ образомъ, та единственная точка зрѣнія, съ которой, по нашему мнѣнію, возможно оцѣнивать эти странныя ученія пессимизма такова: эти ученія подобны восточнымъ культамъ въ разлагающемся Римѣ и представляютъ, какъ и тѣ, случайныя и неправильныя удовлетворенія глубокаго нравственнаго и религіознаго чувства. Поэтому они могутъ имѣть два исхода: если эти чувства (что однако сомнительно) суть только „остатки пережитаго“, тогда пессимизмъ долженъ быть разсматриваемъ, какъ послѣдніе остатки исчезающихъ тѣней суевѣрія. Если же мы находимся въ эпохѣ дѣйствительно подобной той, которая предшествовала появленію христіанства, тогда въ ученіяхъ пессимизма мы должны видѣть первые, недостаточные, сами себя непонимающіе проблески новой истины. Но эти проблески также далеки отъ истиннаго свѣта, какъ культъ Изиды отъ христіанства.

I.

Если есть какое-нибудь положеніе, которое обще всѣмъ философскимъ послѣ Кантовскимъ системамъ Германіи, несмотря на всѣ ихъ различія, то положеніе это таково: „міръ есть мое представленіе“. Положеніе это высказанное въ такой формѣ совпадаетъ, повидимому, съ несомнѣнными результатами психологіи, а признаніе его есть, по мнѣнію нѣмецкой философіи, первое начало мудрости, то чѣмъ человѣкъ освобождается отъ догматическаго реализма. Разъ это будетъ признано, можетъ впослѣдствіе открыться, что *за* этимъ міромъ представленій стоитъ какая-нибудь реальность (въ видѣ вещи въ себѣ по Канту, міровой воли по Шопенгауеру, абсолютнаго Я по Фихте, абсолютной идеи по Гегелю, и т. д.); но это не измѣнитъ вѣрности перваго положенія, ибо возможность перехода за міръ представленій открывается у каждаго изъ этихъ философовъ только черезъ от-

крытія (всегда мнимое) особеннаго органа или метода сверхопытнаго познанія (практическій разумъ у Канта, внутренное познаніе воли у Шопенгауера, интеллектуальное воззрѣніе у Шеллинга, діалектическій методъ у Гегеля, и т. д.).

Это положеніе вполнѣ принимаетъ Шопенгауеръ. Онъ начинаетъ свое главное сочиненіе слѣдующими словами: „Міръ есть мое представленіе,—вотъ истина, которая имѣетъ силу по отношенію къ всякому живому и сознающему существу, хотя одинъ только человѣкъ въ состояніи перенести ее въ рефлективное отвлеченное сознаніе, и какъ скоро онъ это сдѣлаетъ, философское самосознаніе въ немъ наступило. Тогда ему станетъ ясно и несомнѣнно, что онъ не знаетъ никакого солнца, никакой земли, а только глазъ, видящій солнце, руку осязающую землю; что окружающій его міръ существуетъ только какъ представленіе, т. е. всегда лишь по отношенію къ другому, представляющему, которое есть самъ человѣкъ... Нѣтъ истины несомнѣннѣе и менѣе нуждающейся въ доказательствѣ... *).

Эта „несомнѣнная истина“, на которой основывается вся философія Шопенгауера, мало того, которая есть основа и всей послѣ Кантовской нѣмецкой философіи (кромѣ одного исключенія)—она, по нашему мнѣнію, *ошибочна!* Указать на эту ошибку значитъ найти основную ложь (πρῶτον ψεῦδος) нѣмецкаго философскаго идеализма, и это мы постараемся теперь сдѣлать.

Въ положеніи „міръ есть мое представленіе“ заключено два сужденія: 1) міръ есть комплексъ представленій и 2) „я“ различенъ отъ представленій; представленія эти—*мои*, и это единственное сохраняющееся и постоянно тождественное свойство ихъ.

Что касается перваго сужденія „міръ есть комплексъ представленій“, то какое, спрашивается, его основаніе? Когда я го-

---

*) *Міръ, какъ воля и представленіе*, § 1, стр. 1 русск. перевода. Мы цитируемъ для удобства это сочиненіе въ русскомъ переводѣ, но переводъ этотъ (А. Фета) очень плохъ; напр., на страницѣ 385 мы встрѣчаемъ слѣдующую фразу, заключающую *пять* отрицаній на двухъ строчкахъ: „Сюда относится и то, что приводитъ, уже отецъ исторіи, и что съ тѣхъ поръ едва-ли было *не* опровергнуто именно, что *не* существовало человѣка, который-бы *не* одинъ разъ *не* желалъ *не* дожить до слѣдующаго дня“. Поэтому въ нѣкоторыхъ цитатахъ мы дѣлаемъ незначительныя формальныя измѣненія, ради большей ясности.

ворю, напр., что это перо — реальный предметъ, а это воспоминаніе объ немъ — только комплексъ представленій, то здѣсь я раздѣляю представленіе отъ реальнаго предмета по весьма простому признаку: — меньшей устойчивости и ясности: воспоминаніе является ясно только на нѣсколько моментовъ *), реальный же предметъ сохраняется неизмѣннымъ. Такимъ образомъ, терминъ „представленіе“ не имѣетъ самъ по-себѣ какихъ нибудь абсолютныхъ отличій: всѣ его признаки только количественные: *меньшая* устойчивость, *меньшая* ясность, *большая* связь съ чувствованіями, *большая* зависимость отъ желаній и т. д. Но ничто, ни одинъ исключительно качественный признакъ не отличаетъ представленій отъ того, что мы называемъ реальнымъ предметомъ. Правда, есть, *повидимому*, одинъ такой признакъ и весьма существенный: представленіе существуетъ только въ моемъ сознаніи, реальный предметъ въ дѣйствительности. Однако легко видѣть, что выраженіе „существовать въ моемъ сознаніи“ есть только повтореніе прежняго въ другихъ словахъ. Мало того, это существованіе имѣетъ, несомнѣнно, столь же реальный характеръ, какъ и все другое. Если бы бытіе имѣло само по себѣ степени, то идеальное существованіе дѣйствительно могло бы быть отлично по качеству или степени отъ реальнаго, но такихъ степеней въ бытіи нѣтъ: вещь существуетъ или несуществуетъ **). Поэтому и представленія мы отличаемъ отъ реальнаго бытія только по указаннымъ выше *относительнымъ* признакамъ.

Все это разсужденіе доказало повидимому то, что мы желали опровергнуть, именно, что все есть только представленія. Однако, это только кажется. Изъ нашего разсужденія, показы-

---

*) Объ этомъ см. между прочимъ мое экспериментальное изслѣдованіе „*Beitrage zur Theorie d. smnl. Aufmerksamkeit*“ (Philos. Studien, herausg. v. W. Wundt, IV, 3).

**) Сколько различныя философскія системы ни старались установить какое-нибудь понятное различіе между дѣйствительнымъ существованіемъ и возможнымъ, всѣ эти попытки, начиная съ Аристотеля и кончая Шеллингомъ и сродными ему философами, очевидно не имѣли успѣха и во всѣхъ нихъ „возможное“ при ближайшимъ анализѣ совпадаетъ съ *неизвѣстнымъ еще* дѣйствительнымъ. Замѣтимъ мимоходомъ, что именно это понятіе „возможнаго“ (и необходимаго) болѣе, чѣмъ всякое другое способствовало блужданіямъ философіи.

вающаго тождество *по качеству* реальнаго бытія и представленій, слѣдуетъ только одно: что все существующее мы *одинаково* можемъ назвать *какъ* комплексомъ представленій, *такъ* и реальностью, и въ обоихъ этихъ случаяхъ мы не даемъ *ровно никакого* знанія объ этомъ существующемъ, но высказываемъ только тождество: существующее—существуетъ. Реальное же и идеальное, или дѣйствительно существующее и представляемое, получаютъ свою опредѣленность только въ ихъ противуположеніи: только тогда А можетъ быть названо съ опредѣленностью представленіемъ, когда рядомъ существуетъ В, имѣющее большее постоянство, и потому называемое реальностью, ибо различіе реальнаго и идеальнаго, повторяемъ, только количественное. Поэтому, когда мы говоримъ „весь міръ есть представленіе“, то этимъ *ровно ничего* не выражаемъ, ибо только тогда этотъ міръ можетъ стать представленіемъ, когда рядомъ съ нимъ явится другой міръ — реальностей. Здѣсь мы очевидно переходимъ ко второму изъ указанныхъ сужденій—именно, къ противоположности *меня*, какъ реальнаго и сохраняющагося, моимъ представленіямъ, т. е. измѣняющимся состояніямъ. Если дѣйствительно дано подобное сохраняющееся бытіе рядомъ съ измѣняющимся міромъ представленій, то дѣйствительно этотъ послѣдній получаетъ въ сравненіи съ первымъ особый характеръ, именно дѣлается міромъ явленій, въ противуположность міру сущностей *).

Различныя направленія послѣ-Кантовской нѣмецкой философіи различно понимали это (мнимо) сохраняющееся среди непрерывнаго теченія „явленій“. Для Фихте это „Я“, для Гегеля—діалектическій законъ развитія, для Шопенгауера—воля, какъ она непосредственно (и изнутри) познаваема для человѣка. Уже одно это различіе мнѣній — весьма подозрительно; но ближайшая ихъ критика показываетъ и ихъ совершенную ошибочность. Въ главѣ о Фихте мы видѣли, что единство сознанія от-

*) Можетъ показаться страннымъ, что мы какъ будто приписываемъ Канту мысль о томъ, что трансцендентальное Я есть сущность, тогда какъ онъ постоянно отрицалъ возможность подобнаго познанія. Но мы говоримъ здѣсь не о самомъ Кантѣ, занимающемъ въ этомъ вопросѣ столь неясное положеніе со своими *Noumena in negativer Bedeutung*, но о всей нѣмецкой философіи, которая вышла изъ Канта. „*Я*“ Фихте, подобно волѣ Шопенгауера и „идеѣ“ Гегеля суть уже вполнѣ сущности, ничѣмъ не уступающія тѣмъ, которые создавали „догматическіе“ философы.

нюдь не имѣетъ абсолютнаго характера; притомъ научная психологія нашего времени весьма удовлетворительно объясняетъ его изъ тождества условій жизни физическаго организма *); далѣе, что воля (Шопенгауера) отнюдь не дана абсолютно въ познаніи, это мы увидимъ сейчасъ; что наконецъ, мнимый законъ развитія идеи у Гегеля есть лишь цѣлое сборище противорѣчій и логическихъ неясностей, это доказалъ еще Тренделенбургъ, и съ его аргументаціей мы познакомились уже въ главѣ IV.

Итакъ, отъ всѣхъ этихъ абсолютныхъ данныхъ сознанія не остается въ существѣ дѣла ничего. Такимъ образомъ, возвращаясь къ нашему разсужденію, мы и здѣсь не находимъ противуположности *Я* (или какихъ нибудь абсолютныхъ данныхъ сознанія) тому, что нѣмецкіе философы называютъ явленіями. Иначе говоря, и здѣсь, какъ при критикѣ противуположности реальнаго бытія представленіямъ мы не находимъ никакого смысла въ положеніи „міръ есть лишь комплексъ представленій“, ибо и здѣсь, какъ тамъ, мы лишены втораго члена сравненія.

Вообще, иного бытія, кромѣ того, что всѣ люди всегда называли реальнымъ, а что послѣдователи Канта признали за одну видимость, за явленія, этого иного бытія намъ не дано, поэтому то что намъ дано есть единственная, а слѣд., и совершенная реальность. Это общее содержаніе только *впослѣдствіи*, при дальнѣйшемъ развитіи мысли, *дѣлится* на двѣ части, изъ которыхъ болѣе устойчивая, постоянная, менѣе связанная съ чувствованіями и одинаковая для всѣхъ людей получаетъ названіе объективнаго міра, въ противуположность другой—менѣе устойчивой и имѣющей болѣе связей съ эмоціями, т. е. въ противуположность субъекту и его психическимъ состояніямъ. Иначе говоря, различіе субъекта отъ объекта привходитъ впослѣдствіи (какъ уже глубокомысленно, но слишкомъ апріорно утверждалъ Шеллингъ) къ существующему уже *содержанію*, которое до тѣхъ поръ мы не можемъ назвать ни представленіями, ни реальностью, но только вообще бытіемъ.

То, что придаетъ мнимую очевидность положенію „міръ есть мое представленіе“ есть повидимому чисто тождественное утвержденіе: все, что я знаю—находится въ моемъ сознаніи, и ничего помимо того, что находится въ моемъ сознаніи, мнѣ не извѣстно.

*) *Ribot.* Les maladies de la personnalité.

Но при ближайшемъ анализѣ оказывается, что это второе положеніе, подобно столь многимъ другимъ въ теоріи познанія, имѣетъ два различныхъ смысла. Или подъ терминомъ „находиться въ сознаніи“ мы понимаемъ нѣчто опредѣленное, именно, извѣстныя частныя психическія отношенія между представленіями, какъ напр. связь по ассоціаціи смежности, связь представленія съ извѣстнымъ чувствованіемъ или желаніемъ, извѣстную быстроту смѣны представленій, такъ называемое единство сознанія, однимъ словомъ, какое нибудь изъ тѣхъ качествъ, которыя мы обозначили выше терминомъ меньшей устойчивости и большей субъективности; въ этомъ случаѣ „находиться въ сознаніи“ имѣетъ совершенно опредѣленный смыслъ, который ближайшимъ образомъ составляетъ предметъ изученія для психологіи; но изъ подобнаго значенія отнюдь не вытекаетъ, что „*все* есть только представленія“, напротивъ, здѣсь уже заранѣе дано отличіе субъективныхъ состояній отъ объективныхъ. Или, и это второй возможный смыслъ термина „находиться въ сознаніи“, мы здѣсь утверждаемъ простое существованіе *для насъ* извѣстныхъ вещей и выражаемъ лишь чисто тождественное положеніе: то, что существуетъ не для насъ, намъ не дано въ сознаніи. Но здѣсь опять возникаетъ прежній вопросъ: говоря *для насъ*, понимаемъ ли мы подъ *нами* нѣчто опредѣленное, или нѣтъ? Если да, то мы слѣдовательно уже раздѣлили субъектъ отъ объекта, и слѣд., уже не все есть лишь наши состоянія;—если нѣтъ, если подъ словами „я“, мое сознаніе не разумѣютъ ничего опредѣленнаго, но только бытіе вообще, то положеніе „міръ есть лишь мое представленіе“ теряетъ опять всякій смыслъ (за недостаткомъ втораго члена сравненія) и дѣлается совершенно однозначнымъ утвержденію „міръ дѣйствительно существуетъ“. Однимъ словомъ, или терминъ „представленіе“ имѣетъ научный, *психологическій* смыслъ, т. е. указываетъ на особую *мало устойчивую* связь явленій сознанія, тогда объективная, болѣе устойчивая связь уже признана данной; или представленіе и сознаніе означаютъ только вообще бытіе, и тогда выраженіе „міръ есть мое представленіе“ теряетъ свое особенное содержаніе и дѣлается тавтологіею: существующее—существуетъ. *)

*) Мы не должны быть введены въ заблужденіе утвержденіемъ Шопенгауера, что субъектъ не предшествуетъ объекту, но что данъ вмѣстѣ съ нимъ (*Міръ, какъ в. и пр.*, стр. 6), ни его основанномъ на

Возвратимся къ изложенію метафизики Шопенгауера и посмотримъ, какъ онъ далѣе развиваетъ свое (ложное, какъ мы видѣли) положеніе, что міръ данъ прежде всего какъ представленіе. Подобно всякому представленію, онъ долженъ являться намъ какъ объектъ—субъекту; раздѣленіе познаваемаго отъ познающаго есть та самая общая и необходимая форма, которая обусловливаетъ возможность всякаго познанія. Слѣдуя затѣмъ примѣру Канта, Шопенгауеръ старается изслѣдовать прочія необходимыя формы познанія; подобно Канту онъ ищетъ, какія изъ нашихъ сужденій имѣютъ характеръ необходимости и всеобщности, и заключаетъ изъ этого ихъ характера къ ихъ субъективному (апріорному) происхожденію, т. е. видитъ въ нихъ формы познающаго духа или законы познанія. Онъ полагалъ, что такихъ основныхъ, необходимыхъ формъ сужденій четыре, а именно: 1) все случающееся имѣетъ предшествующую ему причину, 2) истинное познаніе должно имѣть достаточное основаніе, 3) пространство и время представляютъ непрерывный переходъ между отдѣльными пунктами или моментами, и 4) всякое дѣйствіе обусловлено своими мотивами *). Если, съ одной стороны, эти четыре рода сужденій лежатъ въ основѣ всякаго познанія, и безъ

этомъ опроверженіемъ субъективная идеализма Фихте. (ibid., стр. 16). Эти утвержденія Ш. отнюдь не ослабляютъ нашего доказательства, ибо для него отношеніе субъекта къ объекту есть условіе всякаго познанія, мы же доказываемъ, что это отношеніе привходитъ впослѣдствіи къ данному уже содержанію, ибо субъектъ не есть „то, что познаетъ и само никѣмъ непознаваемо“ (ibid., стр. 5), но совершенно опредѣленныя и познаваемыя психическія отношенія представленій.

*) Мы излагаемъ эти формы закона основанія въ такъ наз. Шопенгауеромъ *дидактическомъ* (а не систематическомъ) порядкѣ (см. *Ueber d. vierfache Wurzel des Satzes vom zureicheiden Grunde*). Нечего говорить, насколько произвольно это четвертное дѣленіе: principium agendi (мотивація) есть, конечно, тоже, что princ. fiendi (причина); princ. essendi, конечно, не опредѣляетъ всего характера пространства и времени; наконецъ, prin. cognoscendi—ничего, въ существѣ дѣла, не значитъ. Мы уже не говоримъ здѣсь о томъ, дѣйствительно-ли эти сужденія необходимы, а если необходимы, то суть-ли они *формы* познающаго субъекта; и, наконецъ, сводимы-ли они къ общей формѣ принципа достаточнаго основанія. Въ философіи Ш. такъ много спорнаго, ложнаго и противорѣчиваго, что впредь мы будемъ обращать вниманіе только на главныя ея ошибки.

нихъ оно невозможно, то съ другой — Шопенгауеръ вмѣстѣ съ Кантомъ приписываетъ имъ лишь феноменальную дѣйствительность, т. е. полагаетъ, что они приложимы лишь къ явленіямъ, а не къ вещи въ себѣ, ибо во всѣхъ нихъ признается уже различіе субъекта отъ объекта познанія, т. е. всѣ они относятся къ міру представленій. Міръ данъ намъ какъ представленіе, и мы не можемъ (пока) выйти изъ этого очарованнаго круга явленій. Истины естествознанія (т. е. разнообразные законы причинной связи), логики и другихъ отвлеченныхъ наукъ (т. е. область, гдѣ господствуетъ сужденіе о достаточномъ основаніи знанія), математики (т. е. истины о пространствѣ), наконецъ, самое познаніе нашихъ дѣйствій и желаній (т. е. область, гдѣ все опредѣлено мотивами)—вездѣ мы находимъ лишь разнообразное приложеніе этихъ четырехъ родовъ необходимыхъ сужденій, которыя мы признали формами познающаго духа, но которыя отнюдь не принадлежатъ самой сущности вещей (Ding an sich).

До сихъ поръ Шопенгауеръ идетъ, въ существѣ дѣла, по дорогѣ проложенной Кантомъ. Но дойдя до этого пункта онъ внезапно сворачиваетъ съ большой проѣзжей дороги нѣмецкой философіи и открываетъ (мнимую) тропинку въ дремучій лѣсъ вещей въ себѣ, изъ котораго онъ уже не найдетъ выхода. Этотъ поворотный пунктъ опредѣляетъ весь характеръ его системы и потому требуетъ болѣе близкаго обсужденія.

„*Значеніе* стоящаго передо мною, въ качествѣ моего представленія, міра, говоритъ Шопенгауеръ, или переходъ отъ него, какъ простаго представленія познающаго субъекта къ тому, чѣмъ онъ можетъ быть *кромѣ того*, остались бы навсегда неотысканными, еслибы изслѣдователь былъ бы самъ ничѣмъ другимъ, какъ чисто познающимъ субъектомъ (окрыленной головою ангела безъ тѣла). Но онъ самъ коренится въ этомъ мірѣ, именно, чувствуетъ себя въ немъ индивидуумомъ, т. е. его познавательная способность необходимо посредствуется тѣломъ, котораго аффекты... служатъ для разсудка исходной точкой познанія... міра. Это тѣло для исключительно познающаго субъекта... такое же представленіе, какъ всякое другое. Его движенія и дѣйствія, съ этой стороны, знакомы ему не болѣе, чѣмъ измѣненія всѣхъ другихъ созерцаемыхъ объектовъ, и были бы настолько же чужды и непонятны, если бы ихъ значеніе не разъяснялось для него какимъ либо совершенно инымъ образомъ.... Онъ также назы-

валъ бы внутреннею, непонятную ему сущность проявленій и дѣйствій собственнаго тѣла — силою, качествомъ, характеромъ, какъ угодно, но не имѣлъ бы о ней дальнѣйшаго понятія. Но все это на дѣлѣ совершенно иначе; индивидууму... дано слово разгадки, и это слово есть *воля*. Оно, и только оно, даетъ ему ключъ къ собственному явленію, раскрываетъ значеніе, указываетъ внутренній механизмъ его собственнаго существа, собственныхъ дѣйствій, собственныхъ движеній. Познающему субъекту... его тѣло дано двумя вполнѣ различными способами: вопервыхъ, какъ представленіе въ созерцаніи, какъ объектъ среди другихъ объектовъ, подвластный законамъ природы; но затѣмъ, въ тоже время и совершенно инымъ способомъ, именно какъ то, что каждому непосредственно знакомо и что обозначается словомъ *воля*. Каждый дѣйствительный актъ его воли дѣлается тотчасъ и неминуемо и движеніемъ его тѣла... Актъ воли и дѣйствіе тѣла не два различныхъ, объективно познанныхъ состоянія, соединенныхъ связью *причинности* и состоящіе въ отношеніи причины и дѣйствія, но они одно и тоже, только данное двумя совершенно различными способами: разъ — совершенно непосредственно, и другой — въ созерцаніи для ума. Дѣйствіе тѣла ничто иное, какъ объективированный, т. е. выступившій для созерцанія актъ воли... Только въ рефлексіи воля и дѣйствіе различны; въ дѣйствительности они одно и тоже.“ *) Эту истину о внутренномъ познаніи воли Шопенгауеръ называетъ философской κατ' ἐξοχήν, и свое открытіе характеризуетъ слѣдующимъ образомъ: „*извнѣ* нельзя проникнуть до существованія вещей: какъ ни старайся, не пріобрѣтешь ничего кромѣ образовъ и именъ. Уподобляешься человѣку, который ходя вокругъ замка и напрасно ища входа предварительно срисовываетъ фасады. Тѣмъ не менѣе это и есть тотъ путь, по которому до меня ходили всѣ философы“. **) Посмотримъ теперь поближе насколько правиленъ этотъ новый „по преимуществу философскій“ путь.

Въ понятіи воли, какъ сущности, мы должны различать у Шопенгауера два рода признаковъ: одинъ положительный, другіе отрицательные. Положительный, какъ видно изъ приведенной выписки, дается человѣку внутреннимъ *актомъ*, который мы обо-

*) *Міръ, какъ в. и пр.*, стр. 118—20 (§ 18).
**) ibid., стр. 118 (§ 17 sub. fin.).

значаемъ словами „я хочу“. Но та внѣшняя обстановка, въ которой является этотъ актъ нашему *познанію*, т. е. какъ наше представленіе (обусловленное выше указанными субъективными формами познающаго духа), эта вся обстановка, т. е. 1) *мотивы* для „я хочу“, 2) всѣ его прочія *причинныя* связи, 3) его *разнообразныя* проявленія, насколько они обусловлены пространствомъ и временемъ — все это принадлежитъ субъективной природѣ *представленій*, а не самой волѣ какъ сущности. Такимъ образомъ, только объективація воли, т. е. ея внѣшнее явленіе для *познающаго* духа (а не внутренное, для дѣйствующаго) даетъ этимъ проявленіямъ многообразность и причинную обоснованность, но самой волѣ, какъ сущности, эти признаки чужды. Поэтому отрицательныя ея свойства состоятъ: 1) въ ея единствѣ (внѣвременности и безпространственности) и 2) въ безпричинности и свободѣ. *)

Выводъ Шопенгауера относительно этихъ отрицательныхъ свойствъ воли, какъ сущности, представляетъ, однако, очевидную и чисто логическую ошибку. Оставляя въ сторонѣ сомнительность его теоріи познанія (которая вся зиждется на ложномъ, какъ мы видѣли, предположеніи о томъ, что міръ есть прежде всего представленіе), самое большее, что мы могли бы изъ нея заключить, это слѣдующее: пространство, время и причинная связь суть субъективныя формы познанія, поэтому сущность вещей, *можетъ быть*, ихъ и не имѣетъ, т. е. мы не имѣемъ основаній *утверждать*, что она, подобно явленіямъ, многообразна и связана причинностью. Но, съ другой стороны, утверждать положительно, что если эти формы субъективны, то онѣ не могутъ быть *вмѣстѣ съ тѣмъ* и объективны, значитъ поступать, какъ тотъ, кто сказалъ бы: я добръ, *слѣдовательно* всѣ прочіе (внѣ меня)—злы! **)

Читатель, мало знакомый съ историческими судьбами философіи, можетъ удивиться, какъ такая грубая логическая ошибка могла быть совершена человѣкомъ, какъ Шопенгауеръ, обладавшимъ несомнѣнно глубокимъ умомъ. Но къ сожалѣнію, исторія философіи кишитъ подобными недоразумѣніями, и причина этого

*) ibid., стр. 126 и сл., 133.

**) Совершенно однородное возраженіе дѣлаетъ Гартманъ Канту по поводу исключительно субъективнаго пониманія—пространства и времени (*Philosophie d. Unbewussten*, стр. 254 перв. изданія).

все таже, на которую мы уже не разъ указывали: крайне незначительное количество и часто весьма малая достовѣрность фактическихъ свѣдѣній, которыя кладутся въ основу самыхъ широкихъ философскихъ обобщеній. Любопытное доказательство этого можетъ представить любой справочный словарь философскихъ понятій. Всѣ эти словари весьма незначительнаго (сравнительно съ подобными же пособіями въ другихъ отрасляхъ знанія) объема, и мы врядъ ли ошибемся, если примемъ, что вся прошлая исторія философіи представляетъ разнообразныя „перестановки“ какой нибудь сотни (если не меньше) понятій. При такомъ маломъ фактическомъ матеріалѣ мыслитель имѣетъ обыкновенно слишкомъ мало точекъ опоры, и высокія башни имъ возводимыя начинаютъ скоро коситься, чего строитель, слѣпо довѣряющій фундаменту и не желающій постоянно свѣрять своей постройки отвѣсомъ опыта не замѣчаетъ. Это явленіе отнюдь не свойственно одной философіи, но мы встрѣчаемъ его повсюду въ наукѣ, когда количество и достовѣрность фактическаго матеріала не соотвѣтствуетъ широтѣ обобщеній: всегда въ такомъ случаѣ достовѣрность выводовъ постепенно становится меньше. Примѣрами тому могутъ служить напр. всѣ теоріи о ходѣ проводящихъ путей головнаго мозга, о функціяхъ конечнаго аппарата зрительнаго нерва и т. п. Но точная наука давно приняла благоразумное рѣшеніе не дѣлать отъ фактически подтвержденнаго матеріала болѣе двухъ или трехъ чисто логическихъ шаговъ. Для философовъ же подобное рѣшеніе казалось до сихъ поръ слишкомъ тягостно, и примѣръ разбираемыхъ нами въ этомъ отдѣлѣ философскихъ системъ показываетъ, что всѣ они искали скорѣе „многого, чѣмъ добраго“.

До сихъ поръ шла рѣчь объ отрицательныхъ качествахъ воли, какъ сущности; посмотримъ теперь насколько обоснованъ ея единственный положительный признакъ, открывающійся каждому въ актѣ самаго хотѣнія. Шопенгауеръ разумѣетъ здѣсь ту сторону явленій воли, которую психологи называютъ *импульсомъ*. Предметъ желанія или мотивъ импульса Шопенгауеръ относитъ (какъ мы видѣли выше) къ міру явленій: волѣ какъ сущности принадлежитъ лишь совершенно безцѣльное, слѣпое и безпредметное влеченіе къ дѣятельности вообще. *) Замѣтимъ, во-

*) *Міръ, какъ в. и пр.*, см. напр. § 54.

первыхъ, что отдѣленіе мотива отъ самаго импульса воли есть исключительно логическое отвлеченіе; логически раздѣлять явленія, данныя въ природѣ вмѣстѣ мы конечно можемъ, но чтобы возводить отвлеченія подобныя „импульсу воли“ въ метафизическія сущности, для этого требуется имѣть какія нибудь основанія, кромѣ логической абстракціи. Какое же основаніе даетъ здѣсь Шопенгауеръ? Оно можетъ быть выражено такъ: *единство движеній тѣла съ импульсами воли.*

Это утверждаемое Шопенгауеромъ единство мы можемъ понимать *двояко*, именно—или принять, что подъ импульсомъ воли онъ разумѣетъ исключительно самъ импульсъ безъ всякой цѣли, такъ что въ немъ не заключено даже указаній какому именно движенію въ тѣлѣ онъ соотвѣтствуетъ, или предположить, что хотя дальнѣйшія цѣли движенія (мотивы) не принадлежатъ волѣ самой по себѣ, но непосредственное знаніе тѣла ей все-таки свойственно. У самого Шопенгауера мы не находимъ указаній на то, какое изъ этихъ толкованій онъ принимаетъ, *) но какъ то, такъ и другое изъ нихъ оказывается при ближайшемъ разсмотрѣніи одинаково невозможнымъ. Дѣйствительно, если мы примемъ, что единство воли и движеній тѣла ограничивается однимъ импульсомъ, то мы теряемъ всякое основаніе для признанія этого рода познанія особеннымъ отъ всѣхъ прочихъ. Въ чемъ состоитъ, въ самомъ дѣлѣ, его отличіе, по Шопенгауеру? Въ томъ, что въ то время, какъ всѣ другія явленія природы для насъ въ ихъ сущности непознаваемы, что въ ихъ основѣ лежитъ, какъ учитъ физика, для насъ непостижимая „*сила*“,—движенія тѣла для насъ объяснимы и понятны, именно здѣсь эта не-

*) Самой волѣ, по Ш., чуждо всякое познаніе, поэтому, можно думать, и познаніе о соотвѣтствующихъ ей импульсахъ движеніяхъ. Но съ другой стороны, Шопенгауеръ прямо утверждаетъ, что строеніе тѣла совершенно тождественно характеру импульсовъ воли: „какъ общечеловѣческая форма соотвѣтствуетъ общечеловѣческой волѣ, такъ индивидуально измѣненной волѣ, характеру отдѣльнаго лица, соотвѣтствуетъ индивидуальная карпорація, которая потому вполнѣ и во всѣхъ частяхъ характерна и выразительна“. (*ibid.* стр. 129, § 20). Изъ этого мы видимъ, что соотвѣтствіе воли тѣлу ограничивается такъ наз. Шопенгауеромъ „идеями“, которыя именно и занимаютъ, какъ мы увидимъ дальше, это вполнѣ неопредѣленное и невозможное положеніе между единой волею и ея многообразными проявленіями.

постижимая въ другихъ случаяхъ сила есть наша *воля*. Если, однако, подъ волею разумѣть лишь одинъ импульсъ, безъ всякаго его соотношенія съ тѣмъ, *на что* онъ направленъ, т. е. безъ соотношенія не только съ его мотивами, но и съ характеромъ тѣхъ движеній нашего тѣла, которыя изъ него происходятъ, то подобная воля *также безсодержательна и лишена всякихъ признаковъ*, какъ и сила вообще, т. е. открытый Шопенгауеромъ путь къ познанію вещи въ себѣ не даетъ въ такомъ случаѣ ровно никакого новаго знанія. Что̀ такое, дѣйствительно, обозначаютъ вообще слова „импульсъ воли“, если мы не указываемъ ни того къ чему онъ направленъ, ни его сознательности *); ни какихъ нибудь другихъ его связей съ психическими явленіями? Это такое же безсодержательное, непонятное обозначеніе, какъ и слово „сила“, и оба они указываютъ лишь на нѣкоторый неизвѣстный намъ *x*.

Второе возможное толкованіе Шопенгауеровскаго положенія объ единствѣ воли и тѣла приводитъ къ еще большимъ затрудненіямъ. Дѣйствительно, утверждать, что человѣку непосредственно свойственно знаніе того, какой импульсъ воли произве-

---

*) Сознательность или, точнѣе, психическій характеръ принадлежитъ волѣ, именно по ея связямъ съ субъективнымъ комплексомъ представленій, т. е. съ тѣмъ, что только въ теченіи развитія человѣкъ начинаетъ отдѣлять, такъ менѣе устойчивое, отъ объективныхъ явленій, какъ болѣе сохраняющихся. До какой степени это такъ, до какой степени самой волѣ или импульсу чуждъ субъективный характеръ, это могутъ съ наглядностью показать два слѣдующихъ примѣра. Дикари, а затѣмъ и такъ наз. одержимые въ обществахъ мало цивилизованныхъ, непрерывно утверждаютъ, что такое то ихъ дѣйствіе или даже желаніе принадлежитъ не имъ самимъ, но овладѣвшему ими духу, т. е. прямо отрицаютъ субъективный характеръ импульсовъ ихъ собственной воли. И это обстоятельство совершенно понятно, если мы признаемъ все болѣе утверждающееся въ современной психологіи воззрѣніе, что личность или субъектъ есть лишь наиболѣе твердая и постоянная группа представленій, которая потому всегда присуща сознанію и сопровождаетъ всѣ другія представленія. (Подробн. объ этомъ см. особ. у *Ribot*. Les maladies de la personnalité). Другой фактъ подобной психической иллюзіи — обратнаго характера; именно, загипнотизированные субъекты принимаютъ внушенныя имъ дѣйствія за совершенно свободныя и ими самими желаемыя.— Самъ Ш. это признаетъ, говоря, что непосредственное явленіе чуждо формы субъектъ—объекта. (*Міръ*, стр. 133).

детъ какое движеніе, значитъ противорѣчить всѣмъ нынѣ твердо установленнымъ относительно этого предмета даннымъ научной психологіи. Психологія эта показываетъ, что не только знаніе формы тѣла не дано человѣку непосредственно, но что понятіе о самомъ пространствѣ, обусловливающее его возможность, есть результатъ психическаго развитія. *) Что же касается до знанія о формѣ собственнаго тѣла и о соотвѣтствіи такихъ то движеній съ такими то цѣлями, то все это есть лишь продуктъ длиннаго опыта каждаго человѣка, ребенокъ же рождается на свѣтъ, какъ превосходно говоритъ Прейеръ, съ совершенно хаотическимъ состояніемъ ощущеній тѣла, которыя лишь послѣдовательно (черезъ сравненіе непрерывнаго характера иннерваціонныхъ ощущеній съ качественными „мѣстными знаками“ осязательныхъ и зрительныхъ) слагаются въ тотъ сложный комплексъ представленій, который мы имѣемъ о движеніяхъ нашего тѣла. Никакого же непосредственнаго, абсолютнаго знанія о немъ и характерѣ его движеній намъ не дано, и противоположные взгляды на этотъ предметъ Шопенгауера объяснимы лишь, отчасти, изъ положенія въ его время научной психологіи, отчасти же, изъ его общаго непониманія естественныхъ наукъ (о чемъ см. ниже).

Такимъ образомъ, какъ ни понимать это положеніе Шопенгауера о „внутреннемъ познаваніи воли“, оно во всякомъ случаѣ оказывается лишеннымъ всякаго основанія. Мы уже не говоримъ здѣсь о его прочихъ недостаткахъ, о томъ, напр., что вообще принимать волю за причину движеній тѣла **) возможно лишь при отрицаніи закона сохраненія энергіи, что объяснять прямо изъ нея процессы и даже строеніе тѣла значитъ игнори-

---

*) См. напр. теорію *Вундта* (*Физіологич. психол.*, стр. 700 и сл.), котораго попытка примирить нативизмъ съ эволюціонизмомъ намъ представляется весьма удачной. Нечего и говорить, что Вундтъ не придаетъ нативизму абсолютнаго смысла.

**) Шопенгауеръ, отрицая причинное отношеніе воли къ движеніямъ тѣла (ибо такое отношеніе устанавливается разсудкомъ между двумя явленіями, а не между сущностью и явленіемъ, какъ мы это имѣемъ здѣсь), видитъ однако въ ней то, что *объясняетъ* эти движенія и *лежитъ въ ихъ основѣ* (*Міръ*, стр. 128 и сл.). Такимъ образомъ, мы находимъ здѣсь туже двусмысленность понятія причины, какъ и у Канта: 1) причина понимается какъ закономѣрно *предшествующее явленіе* и 2) она опредѣляется какъ *сущность, порождающая явленія*.

ровать всю физіологію, и проч., и проч. Однимъ словомъ, этотъ новый путь „по которому до меня не ходилъ еще ни одинъ философъ“ оказывается вмѣстѣ съ тѣмъ и такимъ, по которому ни одинъ изъ нихъ (надо надѣяться) и впредь не пойдетъ.

Доказавъ (мнимо) что воля, *какъ сущность*, лежитъ въ основѣ человѣческой дѣятельности, Шопенгауеръ переходитъ къ доказательству, что таже воля составляетъ и вообще сущность природы. Но здѣсь его разсужденія окончательно дѣлаются произвольными и фантастическими.

Прежде всего онъ старается установить бытіе того, что онъ называетъ *„Платоновскими идеями“*. Мы видѣли выше, что представленія суть объективаціи нѣкоторой сущности—воли, т. е. она (воля) является познающему субъекту какъ нѣкоторый объектъ, подъ формами пространства, времени и причинности. Соотвѣтственно этому множественность (существованіе одинаковыхъ вещей въ разныхъ частяхъ *пространства*), измѣняемость во времени и причинная связь (которая опредѣляетъ, что данное явленіе должно произойти въ извѣстный моментъ и въ извѣстномъ мѣстѣ)—всѣ эти признаки принадлежатъ лишь явленіямъ воли, а не ей самой, или, какъ выражается Шопенгауеръ, пространство, время и причинность составляютъ *principium individuationis*, т. е., такъ сказать, размножаютъ для познающаго субъекта одну и туже объективацію воли въ безконечномъ пространствѣ и времени.

Однако пространство, время и причинная связь суть уже *частныя* формы познанія, которое имѣетъ одну *общую*—именно, противоположность субъекта—объекту. Самая общая форма познанія есть представленіе вообще, объектъ являющійся субъекту. Иначе говоря, познаніе (т. е. объективація воли для субъекта) имѣетъ, по Шопенгауеру, двѣ ступени: одну—высшую, гдѣ объектъ познанія подчиненъ лишь совершенно общей формѣ знанія, т. е. есть какое нибудь *качество*, которое еще не размножено временемъ и пространствомъ и не узаконено причинною связью; другую—низшую, гдѣ эти качественныя объективаціи подчиняются прочимъ *частнымъ* формамъ познающаго субъекта, т. е. распредѣляются въ пространствѣ, времени и связываются причинностью. Эти первыя, верховныя, чисто качественныя объективаціи воли и суть то, что Шопенгауеръ называетъ „идеями“. Эти идеи, согласно ихъ происхожденію, чужды измѣняемости во

времени, пространственной множественности и причинной зависимости, но съ другой стороны онѣ уже не представляютъ единства, какъ сама сущность — воля, но суть разнообразныя качества или силы. Подъ силами мы именно разумѣемъ то, что отлично отъ явленій, что находится само внѣ ихъ закономѣрности, но что уже имѣетъ опредѣленныя свойства и не есть совершенно единая и неимѣющая качествъ сущность—воля.

Такими идеями Шопенгауеръ считаетъ, вопервыхъ, силы природы: электричество, магнитизмъ, тяжесть, косность, непроницаемость (sic), свѣтъ, упругость, химическое сродство и т. д. *), далѣе, животныя и растительныя формы, и наконецъ, индивидуальные человѣческіе характеры. Съ замѣчательнымъ непониманіемъ результатовъ естествознанія, онъ всячески отрицаетъ возможность какого нибудь объясненія этихъ, по его мнѣнію, непостижимыхъ силъ, которыя онъ, слѣдуя схоластамъ, называетъ qualitates occultae. „Современный, въ половинѣ 19 столѣтія снова подогрѣтый, по невѣжеству считающій себя оригинальнымъ грубый матерьялизмъ, говоритъ онъ **),... при тупомъ отрицаніи жизненной силы, желаетъ объяснить жизненныя явленія изъ физическихъ и химическихъ силъ, и послѣднія опять-таки вывести изъ механическаго дѣйствія матеріи... Согласно этому даже *свѣтъ* долженъ быть механической вибраціею, или даже волненіемъ воображаемаго и съ этою цѣлью постулируемаго эфира, который достигнувъ до ретины, барабанитъ по ней, такъ что напр. 483 билліона ударовъ въ секунду производитъ красный цвѣтъ, а 727— фіолетовый и т. д. Неразличающіе цвѣтовъ оказались бы людьми немогущими счесть барабанныхъ ударовъ: не такъ ли? Такія грубыя, механическія, демокритовскія и подлинно корявыя теоріи вполнѣ достойны людей, которые черезъ пятьдесятъ лѣтъ по появленіи Гётева ученія о цвѣтахъ еще вѣрятъ въ однородные лучи Ньютона и не стыдятся это высказывать. Они узнаютъ на опытѣ, торжественно прибавляетъ Шопенгауеръ, что то, что прощается ребенку (Демокриту), взрослому не прощается. Они со временемъ могли бы даже кончить позоромъ (sic): но тогда каждый украдкой уходитъ, какъ будто онъ при этомъ и не былъ“ (?!).

Принимая въ соображеніе, что Шопенгауеръ писалъ эти слова

---

*) ibid., стр. 145.

**) ibid., стр. 146.

въ 1844 году (2-е изданіе), мы можемъ только (считая всякую критику здѣсь излишней) повторить для полноты характеристики слова самого автора. „Не соотечественникамъ, не современникамъ—человѣчеству передаю я нынѣ оконченное твореніе въ увѣренности, что оно окажется для него не безъ достоинства... Ибо только для него, а не для преходящаго, своимъ временнымъ безумiемъ занятаго поколѣнія, могло произойти то, что моя голова почти противъ моей воли, въ теченіе долгой жизни непрестанно предавалась своей работѣ“ *).

Намъ остается сдѣлать послѣдній шагъ въ этой удивительной метафизикѣ, именно указать, какъ обосновываетъ Шопенгауеръ свое мнѣніе о томъ, что не только за человѣческимъ индивидуумомъ, но и за всѣми прочими „идеями“ или силами стоитъ таже воля. Здѣсь мы можемъ привести лишь слова самого автора, ибо онъ почерпаетъ свои аргументы не изъ логики, а (преимущественно) изъ реторики. „Если мы внимательно разсмотримъ явленія неорганическаго міра, говоритъ онъ **), если мы увидимъ могучее, неудержимое стремленіе водъ въ глубину, постоянство, съ которымъ магнитъ снова обращается къ сѣверу, увлеченіе (?), съ какимъ къ нему тянется желѣзо, напряженіе, съ какимъ электрическіе полюсы ищутъ (?) возсоединенія, и которое, подобно человѣческимъ желаніямъ, только усиливается отъ препятствій (sic); если мы посмотримъ на внезапное и быстрое наростаніе кристалла, съ такою правильностью образованія, которое очевидно (sic) есть только пораженное и задержанное стремленіе въ разныхъ направленіяхъ; если мы замѣтимъ выборъ, съ коимъ тѣла посредствомъ жидкаго состоянія освобожденныя и выведенныя изъ оковъ оцѣпененія (?), другъ друга ищутъ и избѣгаютъ (?), соединяются и разъединяются; если мы наконецъ, непосредственно чувствуемъ, какъ тяжесть, косй стремленію къ земной массѣ противодѣйствуетъ наше тѣло (?), постоянно давитъ и гнететъ послѣднее, вѣрная (?) своему единственному стремленію; то намъ не нужно особенно напрягать воображеніе, чтобы даже въ такой дали распознать свое собственное существо, то самое, которое увлекаетъ и насъ къ своимъ цѣлямъ при свѣтѣ познанія, а здѣсь въ слабѣйшихъ своихъ проявленіяхъ стремится

*) ibid., предисловіе къ второму изд. (1844 года).
**) ibid., стр. 140.

лишь слѣпо, глухо, односторонне и неизмѣнно, и тѣмъ не менѣе повсюду одно и то же,—подобно тому, какъ первое мерцаніе зари раздѣляетъ съ лучами полдня названіе солнечнаго свѣта— и потому здѣсь, какъ и тамъ, должно называться *волею*, составляющей сущность всякой вещи". Намъ нечего возражать на подобное доказательство, котораго вся сила состоитъ въ умышленномъ и произвольномъ обозначеніи физическихъ явленій психическими терминами.

Объединяя теперь въ краткихъ чертахъ эту ложную, произвольную и противорѣчивую *) метафизическую систему, мы можемъ ее представить слѣдующимъ образомъ. Въ основѣ міра лежитъ единая, неизмѣнная и безпричинная воля, которая не имѣетъ сама по себѣ никакихъ качествъ и которой свойственно лишь вообще желать дѣйствовать, т. е. жить. Она слѣпа, неразумна, и, какъ увидимъ дальше, несчастна. Объективируясь, эта воля создаетъ физическія силы, затѣмъ стремясь лучше, т. е. тверже, обосновать свое проявленіе—растенія и животныя формы, наконецъ, человѣка съ его разсудкомъ. Эти проявленія міровой воли

---

*) Чтобы не затягивать основнаго изложенія, мы относимъ въ примѣчаніе указанія на противорѣчія въ метафизикѣ Ш. Важнѣйшее изъ этихъ противорѣчій несомнѣнно состоитъ въ роли, которую Ш. приписываетъ борьбѣ „идей" за существованіе. Борьба эта, по его собственнымъ словамъ, происходитъ лишь за матерію (ibid., стр. 160 и 176); но матерія, какъ онъ выражается, есть „насквозь одна причинность" (ibid., стр. 9 и сл.) и слѣдовательно борьба между идеями происходитъ лишь въ области человѣческаго познанія, ибо причинность есть субъективная форма. Изъ этого, въ свою очередь, слѣдуетъ: 1) что до появленія человѣческаго разсудка (съ его тремя формами: пространствомъ, временемъ и причинностью), борьбы между идеями не могло быть; но тогда и самъ разсудокъ произойти не могъ, ибо причина этого происхожденія, по Шопенгауеру, есть лишь необходимость созданія лучше организованнаго для борьбы существа (ibid., 178, § 27); 2) если идеи борятся лишь въ человѣческомъ разсудкѣ, то спасеніе міра не въ квіэтивѣ воли, а въ уничтоженіи интеллигенціи; 3) и самое важное, самая эта борьба за существованіе есть лишь призракъ, видимость, и слѣд. воля сама по себѣ отнюдь не несчастна.—Мы не говоримъ здѣсь о прочихъ недоумѣніяхъ, порождаемыхъ этими удивительными „идеями", которыя и не явленіе, и не сущность, а что-то между ними, — которыхъ способъ происхожденія изъ *единой* воли, ~~воли~~ непонятенъ, какъ и всѣ попытки вывести изъ единаго — многое (на чемъ спотыкнулись рѣшительно всѣ монистическія системы), и проч.

борятся за существованіе, ибо таково исключительное желаніе этой міровой сущности—жить! Человѣческій разумъ есть лишь послѣднее и наиболѣе совершенное въ этомъ родѣ орудіе, ибо дозволяя предвидѣніе явленій природы онъ наиболѣе способенъ самъ сохранить бытіе человѣка. Но здѣсь же открывается и новый путь къ спасенію міра, предметъ которымъ мы теперь и должны заняться и который есть задача пессимистической *этики* Шопенгауера, т. е. той части его философіи, которая, несмотря на все несовершенство его метафизики, доставила ему въ нашемъ вѣкѣ такое выдающееся мѣсто.

II.

Шопенгауеръ начинаетъ съ разсужденія о силѣ безнравственныхъ влеченій человѣка и о трудности ихъ одолѣть *). Первое изъ такихъ влеченій есть *эгоизмъ*. Онъ не есть желаніе причинить другому вредъ, но совершенное непризнаніе чужихъ интересовъ; это безграничное желаніе себѣ счастья связано какъ въ животномъ, такъ и въ человѣкѣ со всей природой ихъ, мало того, можно сказать составляетъ ее; а причина этого, что свое благо ощущается каждымъ непосредственно, чужое же лишь болѣе отвлеченно. Еслибы страхъ наказанія при жизни или послѣ смерти не умѣрялъ эгоизма, то онъ могъ бы достигнуть самыхъ чудовищныхъ размѣровъ: „многіе люди были бы въ состояніи убить другого только для того, чтобы его жиромъ вычистить себѣ сапоги“. Прямая противуположность эгоизма — справедливость, которая и составляетъ первую изъ двухъ основныхъ добродѣтелей; вторая же есть любовь, противуположная второму безнравственному влеченію, которое мы можемъ вообще назвать желаніемъ зла или *ненавистью*. Ненависть возникаетъ прежде всего изъ столкновенія моего эгоизма съ чужимъ, причемъ всегда и необходимо рождается (уже не простое безразличіе къ чужому благу а) зависть и вражда. Принимая въ соображеніе силу и разнообразіе формъ эгоизма—жадность, сладострастіе, себялюбіе,

*) *Schopenhauer. Die beiden Grundprobleme der Ethik* (Dritte Aufl., 1881). *Begründung d. Ethik.* Antimoralische Triebfeder (§ 14 — Ueber die Grundlage der Ethik, стр. 196 и сл.).

скупость, страсть къ наживѣ, несправедливость, жестокосердіе, гордость и проч., далѣе, силу и разнообразіе видовъ ненависти — недоброжелательство, зависть, злость, мстительность, наглость, вражду, гнѣвъ, жестокость и проч., мы видимъ, какъ трудно разрѣшить проблемму нравственности, если только эта послѣдняя должна быть не школьной теоріею и упражненіемъ въ логикѣ, а имѣть жизненную силу.

Несомнѣнно, однако, что есть дѣйствія, которыя внушены человѣку не эгоизмомъ и не ненавистью. Винкельридъ, когда онъ схватилъ вражескія пики и вонзилъ въ свою грудь, конечно, не имѣлъ цѣлью личнаго счастья. Какой же можетъ быть мотивъ при подобныхъ дѣйствіяхъ? *)

Принимая въ соображеніе, что каждое дѣйствіе должно имѣть мотивъ, что мотивъ есть всегда нѣчто желаемое, что желаемо лишь благо въ широкомъ смыслѣ слова, и наконецъ, что въ истинно нравственныхъ дѣйствіяхъ отсутствуетъ эгоизмъ, т. е. желаніе своего блага, мы приходимъ къ необходимому выводу, что въ подобныхъ дѣйствіяхъ человѣкъ имѣетъ прямымъ и исключительнымъ мотивомъ чужое благо **). Но какъ, спрашивается, возможно, чтобы чужое благо *само по себѣ* было моею цѣлью? Отвѣтомъ на это служитъ самое обыкновенное и естественное явленіе — *симпатія или состраданіе*. Въ этомъ удивительномъ, повседневномъ, но поразительномъ и таинственномъ ***) чувствѣ обоснована возможность чистой нравственности, т. е. совершенно не эгоистической дѣятельности, ибо оно даетъ человѣку возможность считать чужое благо прямо своимъ ****).

---

*) ibid., стр. 205 и сл. (§ 16).

**) ibid., стр. 203 sq. (§ 15).

***) ibid., стр. 209.

****) Какъ мы увидимъ ниже, Шопенгауеръ даетъ „таинственной“ симпатіи метафизическое объясненіе, именно разсматриваетъ ее, какъ темную догадку объ единствѣ міровой воли, лежащей въ основѣ всѣхъ живыхъ существъ, догадку о томъ, что, въ сущности, „мучитель и мучимый одно“, и что вся природа „тоже ты“ (*Міръ, какъ в. и пр.*, стр. 422—3, § 63). Научная психологія нашего времени показываетъ однако, что въ подобныхъ предположеніяхъ нѣтъ никакой нужды. Именно, если, какъ то въ настоящее время можетъ считаться почти доказаннымъ, воспоминанія помѣщены въ тѣхъ же нервныхъ центрахъ, что и реальныя ощущенія, и представляютъ отъ первыхъ лишь различіе по интензивности, то явленія сочувствія суть, очевидно, лишь слабый, но

Итакъ, человѣку свойственны, вообще говоря, три рода желаній: 1) эгоистическія, т. е. личнаго счастія, 2) зложелательныя — чужаго несчастія и 3) сострадательныя или симпатическія — чужаго блага. Шопенгауеръ здѣсь и повсюду говоритъ именно о состраданіи, а не сочувствіи счастію, которое по его мнѣнію не бываетъ непосредственно ощущаемо, и именно потому, что само счастіе или удовлетвореніе, по его теоріи, имѣетъ лишь отрицательный характеръ, т. е. представляетъ одно устраненіе неудовольствія (см. ниже).

Состраданіе есть основа обѣихъ главныхъ добродѣтелей — справедливости и человѣколюбія. *Справедливость* есть первая ступень нравственности; отрицательная ея формула — „никому не вреди“. На этомъ принципѣ основано всякое *право* и *государство* *). *Человѣколюбіе* есть вторая, положительная добродѣтель, и ея формула — „всѣмъ по мѣрѣ силъ помогай“, устраняя активно чужое страданіе **). Такимъ образомъ, вся нравственность заключена еще въ старомъ положеніи: Neminem laede, imo omnes quantum potes, juva.

До сихъ поръ наше этическое изслѣдованіе ограничивалось анализомъ чувствъ и стремленій, находимыхъ нами въ человѣкѣ, теперь пора привести эти результаты въ связь съ тѣми метафизическими истинами, которыя мы изслѣдовали выше. Съ этой высшей точки зрѣнія тайный смыслъ состраданія открывается и

ассоціаціи воспроизведенный образъ *собственнаго* страданія. Другое дѣло чувство любви, или вообще альтруистическія состоянія въ ихъ *положительныхъ* составныхъ частяхъ (а не отрицательныхъ, которыя однако только и важны для Ш. въ виду его пессимистической теоріи объ отрицательной природѣ счастія. См. ниже, а также *Die beiden Grundprobleme*, стр. 210, § 16) — эти состоянія, несмотря на всѣ попытки психологовъ, остались дальнѣйшимъ образомъ не объяснимы. Именно, какъ мы укажемъ въ главѣ о Спенсерѣ, всѣ попытки вывода альтруизма изъ эгоизма совершенно неудачны.

*) Ученіе Ш. о государствѣ, собственности, правѣ и наказаніи см. въ *Grundlage d. Moral*, § 17 (стр. 212 sqq) и въ „*Мірѣ*, *какъ в. и пр.*, § 62 (стр. 396 sqq.); эти теоріи, впрочемъ, представляютъ мало интереса.

**) Подробности объ этой добродѣтели см. въ *Grundlage d. Moral*, § 17.

дѣлается понятнымъ. Мы видѣли выше, что въ основѣ міра лежитъ *одна и таже* сущность — воля, которая только для познающаго субъекта принимаетъ видъ множественности. Если состраданіе состоитъ въ признаніи чужаго несчастія своимъ, то очевидно оно есть глубочайшее, хотя и непосредственное проникновеніе въ величайшую тайну міра — именно, что всѣ существа суть лишь проявленія одной и той же воли, что чужое страданіе — мое, ибо всѣ вещи и живыя существа суть „тоже ты“, какъ выражаетъ это браманская философія (tat twam asi). Съ этой точки зрѣнія зло, т. е. причиненіе другому страданія, есть причиненіе зла всему міру, а слѣд. и себѣ, какъ его проявленію.

Въ этомъ и состоитъ вѣчное правосудіе. Оно не можетъ быть *воздающимъ со временемъ*, ибо само время есть лишь призракъ: міровое правосудіе не даетъ отсрочки и не выжидаетъ. Такъ какъ все бытіе и всѣ его роды, какъ въ цѣломъ, такъ и въ каждой части, исходитъ единственно изъ единой сущности міра—воли, то она въ полномъ смыслѣ свободна и всемогуща и сама себѣ судья. „Въ каждой вещи воля проявляется именно такъ, какъ она себя опредѣляетъ сама въ себѣ и внѣ времени. Міръ — только зеркало этой воли и вся конечность, всѣ страданія, всѣ муки, которыя въ немъ содержатся, принадлежатъ къ выраженію того, чего она хочетъ, таковы потому, что она такъ хочетъ. Со строжайшимъ правомъ несетъ поэтому каждое существо вообще бытіе, затѣмъ бытіе своего рода и своей особенной индивидуальности, вполнѣ какъ она есть и при условіяхъ, каковы они есть, въ мірѣ, каковъ онъ есть, подчиненномъ случайности и заблужденію, временномъ, преходящемъ, въ постоянномъ страданіи; и все, что съ міромъ случается, даже можетъ случиться, совершается съ нимъ съ полнымъ правомъ. Ибо воля — его; и какова воля, таковъ и міръ. Отвѣтственность за бытіе и качества этого міра можетъ нести только онъ самъ, никто другой; ибо какъ другому захотѣть взять ее на себя? Если желаешь знать, чего стоятъ люди, въ моральномъ смыслѣ, въ цѣломъ и вообще, то стоитъ взглянуть на ихъ судьбу, въ цѣломъ и вообще. Она есть—лишеніе, горе, плачъ, мука и смерть. Вѣчное правосудіе здѣсь властвуетъ: еслибы они въ цѣломъ не были негодны, то судьба ихъ въ цѣломъ не была бы столь печальна. Въ этомъ смыслѣ мы можемъ сказать: самъ міръ есть міровой приговоръ. Еслибы можно было положить все горе міра на одну

чашу вѣсовъ, а всѣ вины міра на другую, то стрѣлка навѣрное стала бы неподвижно". *)

Пока человѣкъ не понялъ этой истины, „его взоръ затемненъ, по выраженію Индусовъ, покрываломъ Майи: ему показываются, вмѣстѣ (единой) вещи самой въ себѣ, только явленія во времени, въ пространствѣ... и въ этой формѣ онъ видитъ не существо вещей, которое едино, а ея проявленія, особенныя, раздѣльныя, безчисленныя, многоразличныя, даже противуположныя. Тутъ представляется ему наслажденіе какъ одно, а мученіе какъ совершенно другое, этотъ человѣкъ въ видѣ мучителя и убійцы, тотъ въ видѣ страдальца и жертвы, злоба какъ одно и зло какъ другое. Онъ видитъ, что одинъ живетъ въ радости, изобиліи и наслажденіяхъ, и въ тоже время, что другой у дверей перваго мучительно умираетъ отъ недостатка и холода. Тогда онъ спрашиваетъ себя: гдѣ же воздаяніе? И самъ онъ, подъ сильнымъ давленіемъ хотѣнія, составляющаго его источникъ и его существо, хватается за наслажденія и восторги жизни, крѣпко за нихъ держится и не знаетъ, что этимъ самымъ актомъ своей воли онъ всѣ тѣ страданія и муки жизни, передъ видомъ которыхъ онъ содрагается, хватаетъ и крѣпко къ себѣ прижимаетъ. Онъ видитъ горе, онъ видитъ зло въ мірѣ; но далекій отъ пониманія, что то и другое только различныя стороны проявленія одной воли къ жизни, онъ считаетъ ихъ весьма различными, даже противуположными и часто ищетъ посредствомъ зла, т. е. посредствомъ причиненія чужаго страданія избѣжать горя, страданія собственнаго индивидуума, объятый principio individuationis, обманутый покрываломъ Майи. — Ибо какъ на бушующемъ морѣ, безпредѣльномъ во всѣ стороны и завывая воздымающимъ и опускающимъ водяныя горы, сидитъ въ лодкѣ пловецъ, довѣряясь шаткому судну; такъ посреди міра мученій спокойно сидитъ отдѣльный человѣкъ, опираясь и надѣясь на principium individuationis, или на способъ, какимъ индивидуумъ познаетъ вещи въ качествѣ явленія. Безграничный міръ, всюду исполненный страданія, въ безконечномъ прошедшемъ, въ безконечной будущности, ему чуждъ, даже кажется ему сказкой: его исчезающая личность, его неразрѣшимое настоящее, его мгновенное

*) *Міръ, какъ в. и пр.*, стр. 418 sq. (§ 63).

довольство, лишь это одно имѣетъ для него дѣйствительность: и чтобы это сохранить онъ все дѣлаетъ, пока исправленное познаніе не откроетъ ему глазъ." *) Однако въ сокровеннѣйшей глубинѣ человѣческаго міра живетъ всегда нѣкоторое темное сознаніе, что все это, весь прочій міръ, пожалуй, не такъ ему чуждъ. И это сознаніе и есть метафизическая основа состраданія. Но только достигнувъ *яснаго* пониманія единой сущности міра, и прозрѣвъ призрачность міра явленій въ ихъ обособленности, человѣкъ постигаетъ *міровое правосудіе*, по которому только единая воля есть причина всего зла и потому она же несетъ и страданіе, индивидуумы же суть ея разнообразныя проявленія **). „Онъ пойметъ, что и различіе между тѣмъ, кто причиняетъ страданіе и тѣмъ, кто долженъ его терпѣть, только кажущееся и не касается вещи самой въ себѣ, которая есть живущая въ обоихъ одна и таже воля, но эта воля, обманутая познаніемъ, не узнаетъ сама себя: ища въ *одномъ* изъ своихъ проявленій усиленнаго благодѣйствія, она производитъ въ *другомъ* великое страданіе и такимъ образомъ въ пылу увлеченія вонзаетъ зубы въ собственное тѣло, не зная, что она терзаетъ все только самое себя, заявляя тѣмъ самымъ, въ средѣ индивидуаціи ту вражду съ самою собой, которую носитъ внутри себѣ. Мучитель и мучимый — одно. Первый заблуждается, считая себѣ непричастнымъ къ мученію, второй — считая себя непричастнымъ къ винѣ. Если бы оба они прозрѣли, то причиняющій страданіе позналъ бы, что онъ живетъ во всемъ, что̀ въ безпредѣльномъ мірѣ терпитъ мученія и, если одарено разумомъ, напрасно вопрошаетъ, почему оно вызвано въ бытіе на такое страданіе, коего вины оно не понимаетъ; а мучимый понялъ бы, что все злое, совершаемое въ мірѣ или когда либо бывшее, истекаетъ изъ той же воли, которая составляетъ и *его* существо, и въ *немъ* проявляется, и что онъ посредствомъ этого проявленія и его подтвержденія принялъ на себя заранѣе всѣ страданія, проистекающія изъ такой воли и терпитъ ихъ по праву, пока онъ — эта воля". ***)

---

*) ibid., стр. 419 sq.

**) Поэтому наказаніямъ въ государствѣ Ш. придастъ лишь исправительный и предупредительный характеръ (въ противуположность Гегелевой теоріи, см. выше, стр. 136 sq.).

***) ibid., стр. 421 — 2.

Проникая въ справедливости и въ любви, какъ основанныхъ на состраданіи, глубочайшее *единство* міра, мы однако не достигли еще верховной ступени нравственности. Справедливость и любовь составляютъ у Шопенгауера лишь первую ступень къ истинной нравственности; ея святое святыхъ есть аскетизмъ и подавленіе самаго желанія жизни. Для пониманія этой ступени мы должны однако дать прежде понятіе о пессимизмѣ.

Истинная первоначальная причина несчастій въ мірѣ есть самый характеръ міровой воли. Мы видѣли выше, что мотивы желаній и вообще все разнообразіе ихъ принадлежатъ къ явленіямъ, сама же воля—едина, безпричинна и безцѣльна. Ей свойственно, по самой природѣ ея, лишь одно желаніе—дѣйствовать вообще, т. е. жить. Поэтому никакое конечное удовлетвореніе ея—невозможно; счастіе есть лишь отрицательное понятіе, именно обозначаетъ лишь удовлетвореніе, т. е. отсутствіе до тѣхъ поръ мучившаго желанія *). „Всякое стремленіе возникаетъ изъ недостатка, изъ недовольства своимъ состояніемъ, есть слѣдовательно страданіе, пока оно не удовлетворено; но никакое удовлетвореніе не продолжительно, и скорѣе, оно исходный пунктъ новаго стремленія. Стремленіе всюду (во всей природѣ) мы на-

*) ibid., стр. 367 (§ 56) и 379 (§ 58). Само собою разумѣется, что этотъ (въ существѣ единственный) аргументъ Ш ложенъ: удовлетвореніе вовсе не имѣетъ исключительно отрицательнаго характера. Поэтому самъ Гартманъ отбросилъ этотъ неудачный пессимистическій аргументъ. Но и кромѣ того, *съ принципами Шопенгауеровой метафизики пессимизмъ отнюдь не согласенъ.* Вопервыхъ, борьба происходитъ въ мірѣ явленій (именно за матерію, см. выше, прим. на стр. 230), идеямъ же и самой волѣ она чужда; вовторыхъ, если одна идея теряетъ свою матерію (въ которой она являлась субъекту), то только потому, что другая идея захватываетъ это вещество; но такъ какъ обѣ идеи одинаково принадлежатъ волѣ, то ей это безразлично (если однако идеи не служатъ однѣ—большимъ, другія—меньшимъ ея выраженіемъ, что впрочемъ не развито у Шопенгауера); втретьихъ, если отрицательный характеръ счастія имѣетъ причиною то, что сама воля не имѣетъ опредѣленныхъ желаній, но только есть воля къ жизни, то именно это стремленіе всегда и вполнѣ удовлетворено (согласно принципу самого Ш.: жизнь волѣ всегда обезпечена ея свободой или всемогуществомъ). Такимъ образомъ, не только *пессимизмъ у Ш.* основанъ на ложной психологической теоріи (объ отрицательности счастія), но онъ и *не согласенъ съ его собственной метафизикой.*

ходимъ прегражденнымъ, всюду борющимся, такимъ образомъ, постоянно въ видѣ страданія: нѣтъ конечной цѣли стремленія, слѣдовательно нѣтъ и цѣли страданію". „Всякое удовлетвореніе или то, что обыкновенно называется счастіемъ, въ дѣйствительности и по существу только *отрицательно* и никакъ не положительно. Оно не есть самостоятельное и первобытное счастіе, а всегда должно быть лишь удовлетвореніемъ желаній: желаніе, т. е. недостатокъ, есть предшествующее условіе всякаго наслажденія; съ удовлетвореніемъ же кончается и желаніе, и слѣдовательно и наслажденіе. Поэтому удовлетвореніе или счастіе никогда не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ освобожденіемъ отъ страданія, отъ нужды: ибо сюда принадлежитъ не только каждое дѣйствительное, очевидное страданіе, но и каждое желаніе, коего назойливость нарушаетъ наше спокойствіе, даже и убійственная скука, превращающая намъ бытіе въ тягость". *)

Но кромѣ этого общаго основанія, разсматривая судьбу человѣка, мы наглядно убѣждаемся, что она есть только многообразное страданіе. „Эта жизнь, говоритъ Шопенгауеръ, есть море, исполненное скалъ и водоворотовъ, которыхъ человѣкъ избѣгаетъ съ величайшею осторожностью и заботой, хотя знаетъ, что если ему и удастся, при всемъ напряженіи и искусствѣ, проскользнуть, онъ именно тѣмъ самымъ съ каждымъ шагомъ приближается къ величайшему, окончательному, неизбѣжному и неисправимому кораблекрушенію, даже прямо къ нему правитъ,— къ смерти: она есть конечная цѣль мучительнаго странствованія и для него хуже всѣхъ скалъ, которыхъ онъ избѣгнулъ". **) „То, что всѣхъ живущихъ занимаетъ и поддерживаетъ въ движеніи, есть стремленіе къ бытію. Но съ бытіемъ, когда оно имъ обезпечено, они не знаютъ что дѣлать; поэтому второе, что приводитъ ихъ въ движеніе, это стремленіе сбыть тягость бытія, сдѣлать ее нечувствительной, *„убить время"*, т. е. избѣжать *скуки*... Скуку ни въ какомъ случаѣ не слѣдуетъ считать маловажнымъ зломъ; она подъ конецъ налагаетъ на лицо отпечатокъ истиннаго отчаянія. Она заставляетъ существа, столь мало любящія другъ друга, какъ люди, усердно искать другъ друга, и черезъ то становится источникомъ общежительности. Про-

*) *Міръ, какъ в. и пр.*, стр. 379 (§ 58).
**) ibid., стр. 371.

тивъ нея всюду, какъ и противъ другихъ общественныхъ бѣдъ, принимаются публичныя мѣры, уже изъ одной государственной мудрости, такъ какъ это зло, равно какъ и его противуположная крайность, голодъ, можетъ довести людей до крайней необузданности: panem et circenses одинаково нужно народу. Строгая филадельфійская система наказаній дѣлаетъ, посредствомъ уединенія и бездѣйствіе, только скуку орудіемъ наказанія: и оно до того страшно, что уже доводило наказуемыхъ до самоубійства. Какъ нужда представляетъ бичъ народа, такъ скука бичъ знати". *)

Такимъ образомъ, „каждый, кто пробудился отъ первыхъ юношескихъ грезъ, принялъ въ расчетъ собственный и чужой опытъ, оглянулся на жизнь, на исторію минувшихъ и собственнаго вѣковъ, наконецъ, на произведенія великихъ поэтовъ, безъ сомнѣнія, если только какой-нибудь неизгладимый предразсудокъ не искалѣчилъ его сужденія, признаетъ результатъ, что міръ людской есть царство случайностей и заблужденія, которыя немилосердо въ немъ хозяйничаютъ, въ большомъ, какъ и въ маломъ, но рядомъ съ которыми еще и глупость и злоба взмахиваютъ своими бичами; изъ этого выходитъ, что все лучшее пробивается только съ трудомъ, благородное и мудрое весьма рѣдко доходитъ до проявленія или достигаетъ вліянія...., а безсмысленное и превратное въ царствѣ мысли, плоское и безвкусное въ царствѣ искусства, злое и коварное въ царствѣ дѣйствій владычествуютъ вполнѣ, задерживаемыя развѣ лишь краткими перерывами; геніальное же въ любомъ родѣ составляетъ лишь исключеніе, одинъ случай изъ милліоновъ, и потому если оно высказалось въ долговѣчномъ произведеніи, то послѣднее затѣмъ, пережившн ненависть своихъ современниковъ, стоитъ уединенно, хранится подобно аэролиту, происшедшему изъ другаго порядка вещей, чѣмъ здѣсь царствующій.—Что касается жизни отдѣльнаго человѣка, то каждая исторія жизни есть исторія страданія: ибо каждое жизненное поприще—большей частью непрерывный рядъ большихъ и малыхъ невзгодъ, которыя конечно каждый скрываетъ, зная что другіе рѣдко при этомъ испытываютъ участіе или сожалѣніе, а почти всегда чувствуютъ удовлетвореніе, представляя себѣ муки, отъ которыхъ они именно

*) ibid., стр. 371 sq.

избавлены; но.... никогда человѣкъ, при концѣ своей жизни, если онъ благоразуменъ и въ тоже время чистосердеченъ, не захочетъ пережить ее еще разъ, а гораздо охотнѣе предпочтетъ совершенное небытіе.“ *)

Теперь мы вполнѣ подготовлены для пониманія основной идеи Шопенгауеровской этики. Когда человѣкъ постигъ призрачность явленій и узналъ, что все—одно, и что міръ лежитъ въ несчастіяхъ, изъ которыхъ нѣтъ выхода при жизни, ибо онѣ обусловлены природой самой міровой воли, то ему остается одно: желать смерти и не только личной, но и міровой, конца всего. Уже тотъ, кто соблюдаетъ низшую добродѣтель—*справедливость*, тѣмъ самымъ постигаетъ единство міровой воли, узнаетъ свое собственное существо въ чужомъ проявленіи, ибо соглашаясь не вредить другимъ онъ ставитъ ихъ существо на ряду со своимъ, какъбы не различаетъ ихъ. Еще въ болѣе сильной степени утверждается это единство со всѣмъ существующимъ во второй низшей добродѣтели — *любви* или состраданіи: эгоистъ живетъ въ мірѣ чуждыхъ и враждебныхъ ему явленій, доброй же въ мірѣ—дружественныхъ: чужое благоденствіе есть его собственное. Достигнувъ же, наконецъ, *философскаго пониманія* единства міровой воли, человѣкъ окончательно сбрасываетъ то, что индусы называли покровомъ Майи, т. е. ту видимость индивидуальныхъ явленій, которая скрываетъ единство міра. Онъ окончательно перестаетъ различать свое отъ чужаго; на безконечныя страданія всего живущаго взираетъ онъ какъ на свои собственныя и усвоиваетъ себѣ страданія всего міра.

Очистившись въ такой міровой скорби и познавъ вмѣстѣ съ тѣмъ ея неизбѣжность, воля наконецъ окончательно отворачивается отъ жизни—она ищетъ только полнаго и міроваго успокоенія—смерти. Всякое наслажденіе, какъ подтвержденіе жизни, становится ей страшнымъ и ненавистнымъ. Человѣкъ тогда достигаетъ послѣдней и верховной ступени нравственности, т. е. добровольнаго отреченія отъ жизни и полнаго отсутствія желаній. Это не значитъ однако, что онъ долженъ прямо убить себя. Напротивъ, самоубійство есть только *эгоистическій* страхъ передъ страданіями, т. е. свойственно воли, которая хотѣла-бы жить, но боится. Полное же отреченіе воли отъ жизни есть не самоубійство, но *аскетизмъ*.

*) ibid., стр. 385 sq.

Аскетизмъ не есть уже добродѣтель (какъ любовь или справедливость), онъ выше всякой добродѣтели. „Аскету недостаточно уже любить другихъ, какъ самого себя и дѣлать для нихъ столько же, какъ и для себя; въ немъ возникнетъ отвращеніе къ самому бытію, коего выраженіемъ служитъ собственное его явленіе, къ волѣ жизни, къ зерну и сущности того міра, который признанъ имъ несчастнымъ. Онъ поэтому отрекается отъ этого именно въ немъ проявляющагося и уже самимъ тѣломъ выражаемаго бытія, и его поступки уличаютъ его собственное появленіе въ мірѣ во лжи, становятся съ нимъ въ открытое противорѣчіе. Не будучи въ существѣ ничѣмъ инымъ, какъ проявленіемъ міровой воли, аскетъ рѣшается вообще ничего не хотѣть, остерегается прилѣпить свою волю къ чему бы то ни было, утверждаетъ въ себѣ (скорбное) равнодушіе ко всѣмъ вещамъ.—Его тѣло, напримѣръ, мощное и здоровое, высказываетъ генеталіями половое побужденіе; но аскетъ отрицаетъ волю и уличаетъ тѣло въ лжи: онъ не хочетъ половаго удовлетворенія, ни подъ какимъ видомъ. Добровольное, полное цѣломудріе—первый шагъ въ аскетизмѣ или отрицаніи воли къ жизни. Оно отрицаетъ этимъ переходящее за предѣлы индивидуальной жизни подтвержденіе воли и тѣмъ указываетъ, что вмѣстѣ съ жизнью этого тѣла сама воля его создавшая — отмѣняется.... Аскетизмъ высказывается далѣе въ добровольной и преднамѣренной бѣдности, которая возникаетъ не только per accidens, отъ раздачи собственности для удовлетворенія чужихъ страданій, но становится здѣсь сама по себѣ цѣлью, долженствуя служить постояннымъ умерщвленіемъ воли, для того чтобы удовлетвореніе желаній и сладость жизни не возбудили вновь волю къ бытію, отъ которой познаніе скорбей міра отвратило аскета. Достигшій этой точки все еще, какъ оживленное тѣло, какъ конкретное проявленіе воли, чуетъ расположеніе къ желаніямъ всякаго рода; но онъ подавляетъ ихъ преднамѣренно, принуждая себя ничего не дѣлать изъ всего, чего бы ему хотѣлось, а напротивъ, дѣлать все, чего бы ему не хотѣлось, даже когда при этомъ нѣтъ иной цѣли, кромѣ именно умерщвленія воли. Такъ-какъ самъ онъ отрицаетъ волю, проявляющуюся въ его собственной особѣ, то онъ не станетъ противодѣйствовать, если и другой будетъ дѣлать тоже, т.-е. причинитъ ему зло: онъ радъ каждому извнѣ приходящему страданію, случайно или по чужой злобѣ, каждому вреду, каждому позору, каждому оскорбленію; онъ охотно принимаетъ

ихъ, какъ новый случай убѣдить самого себя, что онъ не подтверждаетъ волю, и радостно становится на сторону каждаго врага проявленія этой воли, которая создала собственную его особу. Онъ поэтому переноситъ такой позоръ и страданіе съ неисчерпаемымъ терпѣніемъ и кротостью, воздаетъ за зло, безъ хвастовства, добромъ, и столь же мало дозволяетъ пробуждаться въ себѣ пламени гнѣва, какъ и вожделѣ я.— Какъ самую волю, такъ умерщвляетъ онъ ея видимость, ея объективацію, тѣло: онъ скудно питаетъ его, чтобы пышный расцвѣтъ и преуспѣяніе его въ то же время не оживили бы снова и не возбудили бы волю, коей оно составляетъ только выраженіе и зеркало. Такъ прибѣгаетъ онъ къ посту; онъ даже хватается за самобичеваніе и самоистязаніе, чтобы постоянными лишеніями и страданіями все болѣе и болѣе сокрушать и убивать волю, которую онъ признаетъ и ненавидитъ какъ источникъ мучительнаго бытія собственнаго и міроваго.— Когда же наконецъ приходитъ смерть, разрѣшающая это проявленіе міровой воли, которой сущность однако здѣсь уже давно умерла, за исключеніемъ слабаго остатка, являвшагося въ видѣ оживленія этого тѣла; то смерть, какъ вожделѣнное искупленіе, въ высшей степени отрадна и пріемлется съ радостію. Съ нею не кончается здѣсь, какъ у другихъ, только явленіе; а отмѣняется само существо. Для того кто кончается такимъ образомъ, въ тоже время кончается и міръ“ *).

Такъ заканчивается эта первая система современнаго пессимизма. Ея послѣднее слово и конечная цѣль есть абсолютное ничто, смерть **).

---

*) ibid., стр. 452 sqq.

**) Критическія замѣчанія объ пессимистической этикѣ см. въ концѣ слѣдующей главы.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Гартманъ

(род. въ 1842 г.)

Въ предъидущей главѣ мы видѣли, что первая изъ системъ пессимизма представляетъ двѣ различнаго достоинства части: во-первыхъ, въ высшей степени ненаучную и заимствованную *) метафизику, которая не имѣла и не могла имѣть никакого значенія; во-вторыхъ, тоже ненаучную и мало обоснованную этику, которой однако, несомнѣнно, предстояло играть важную роль, отчасти по ея внутреннимъ достоинствамъ (въ противуположность предъидущимъ системамъ формальной нравственности), отчасти же по соотвѣтствію духу времени. Совершенно тѣже черты и въ еще большей степени свойственны второй системѣ пессимизма—Гартмановской. Его метафизика не только, подобно Шопенгауеровской, ненаучна и заимствована, но и, сверхъ того, чрезвычайно и, такъ сказать, наивно поверхностно; нравственная же его теорія, каковы бы не были ея недостатки (они тоже громадны) вполнѣ обладаетъ тѣми свойствами, которыя обезпечиваютъ ученіямъ успѣхъ въ наше измученное эгоизмомъ и нравственнымъ формализмомъ время, т. е. она совершенно отрицаетъ и въ корнѣ уничтожаетъ индивидуальный эгоизмъ и открываетъ человѣку широкія и содержательныя перспективы нравственной дѣятельности.

Правда, многое (можетъ быть и все) въ этихъ цѣляхъ міровой нравственности проникнуто тою болѣзненною и личною раздражительностью и тѣмъ фанатическимъ пессимизмомъ, которыя мы уже встрѣтили въ системѣ Шопенгауера и которыя дѣлаютъ изъ

*) См. выше, стр. 92, примѣч. 2.

философіи пессимизма лишь первые проблески свѣта истинной нравственности и даже только предшественниковъ его, подобно тому какъ культы восточныхъ религій въ падающемъ Римѣ были предшественниками христіанства. Но это не мѣшаетъ новому пессимизму, подобно этимъ культамъ, приготовлять человѣчество къ принятію новой истины, приготовлять черезъ разрушительный аскетизмъ (у Шопенгауера) и черезъ безграничное служеніе міровому процессу (у Гартмана). Очищенное въ этой тоскѣ пессимизма и самоотреченіи, лишенное политическихъ, соціальныхъ и трансцендентныхъ иллюзій западное человѣчество можетъ будетъ легче принять чистыя ученія любви и справедливости, чѣмъ еслибы эти отживленія иллюзіи (подобныя иллюзіи всемірнаго римскаго государства) сохранили свое владычество надъ умами людей: per aspera ad astra — вотъ истинный смыслъ и значеніе современнаго пессимизма.

I. Метафизика Гартмана.

Къ сожалѣнію, для пониманія Гартмановской этики мы должны познакомиться съ его, поистинѣ, нелѣпой метафизикой. Ограничимся по крайней мѣрѣ основными ея ученіями, а именно, во-первыхъ, разсмотримъ ея методъ, вовторыхъ, главныя проявленія Безсознательнаго и, въ третьихъ, его философское понятіе.

Методъ, которымъ Гартманъ открываетъ повсюду присутствіе міроваго Безсознательнаго начала, т. е. нѣкоторой метафизической сущности, обладающей лишь несознанными представленіями и безсознательной волей, методъ этотъ состоитъ въ слѣдующемъ *). Пусть дано намъ нѣкоторое явленіе M и его *матеріальныя* причины n. Если вѣроятность этихъ послѣднихъ не велика $\left(=\frac{1}{x}\right)$, а M тѣмъ не менѣе произошло (т. е. его вѣроятность $=1$), то намъ остается только признать, что однѣ матеріальныя причины n недостаточны для объясненія M, и слѣд. должно признать существованіе какой то духовной (несознаваемой) причины, настолько вѣроятной, чтобы вмѣстѣ съ n она дала вѣроятность равную 1 (слѣд.

*) *Philosophie des Unbewussten* von Ed. v. Hartmann. Berl. 1869. Стр. 26 sqq.

вѣроятность этой новой духовной причины равна $1-\frac{1}{x}=\frac{x-1}{x}$).
... Если же число матеріальныхъ причинъ велико и вѣроятность каждой изъ нихъ хотя бы немного меньше 1, то вѣроятность, что M произведено этими матеріальными причинами становится *еще меньше*, ибо по извѣстной теоремѣ теоріи вѣроятности, вѣроятность сложнаго совпаденія равна *произведенію* вѣроятностей отдѣльныхъ случаевъ. Т. е. слѣд. если M имѣетъ причинами *независящія* другъ отъ друга матеріальныя причины n^{I}, n^{II}, n^{III}, вѣроятность появленія которыхъ по отдѣльности ровна $\frac{1}{x^{\text{I}}}$, $\frac{1}{x^{\text{II}}}$, $\frac{1}{x^{\text{III}}}$, то вѣроятность ихъ совпаденія (или одновременнаго появленія) для произведенія M равна $\frac{1}{x^{\text{I}}\cdot x^{\text{II}}\cdot x^{\text{III}}}$, т. е. дроби, которая еще меньше 1, чѣмъ каждая изъ дробей $\frac{1}{x^{\text{I}}}$, $\frac{1}{x^{\text{II}}}$, $\frac{1}{x^{\text{III}}}$. Слѣд. необходимость еще иной (духовной) причины, чтобы дѣйствительно произвести M (т. е. довести его вѣроятность до 1) еще возросла. Примѣняя тоже разсужденіе относительно *сознательныхъ духовныхъ* причинъ (сознательныхъ представленій и сознательныхъ желаній), мы также можемъ очень часто утверждать ихъ недостаточность, какъ причинъ (несоотвѣтствіе ихъ вѣроятности съ полною реальностью происшедшаго). Такимъ образомъ, исчисленіе вѣроятности приводитъ насъ непрерывно къ убѣжденію, что рядомъ съ матеріальными причинами и сознательно-духовными, мы должны предполагать еще *безсознательныя духовныя*.

Таковъ методъ, которымъ Гартманъ старается открыть въ разныхъ явленіяхъ природы и духа присутствіе Безсознательнаго. Совершенно очевидно, что этотъ методъ *не можетъ* дать ничего, и именно потому, что если *извѣстныя* намъ матеріальныя причины и не въ силахъ объяснить всего происходящаго, то никто не можетъ отрицать существованія *неизвѣстныхъ*, но тоже матеріальныхъ причинъ. Все разсужденіе Гартмана основано на удивительной дилеммѣ: или извѣстныя намъ матеріальныя (и сознательно духовныя) причины достаточно объясняютъ данное явленіе, или должно предположить еще иныя, безсознательно духовныя причины. Но совершенно ясно, что есть еще третья и самая правдоподобная возможность: существованіе матеріальныхъ (и сознательно духовныхъ), *но намъ неизвѣстныхъ причинъ*. Этотъ удивительный методъ, которымъ всюду открывается участіе Безсознательнаго, есть простое *ипостазированіе нашего незнанія*;

въ существѣ дѣла Гартмановское Безсознательное (какъ справедливо замѣчено Фр. Альб. Ланге *)) вполнѣ однородно съ тѣмъ фетишемъ или чертомъ, которымъ дикарь называетъ то, что *онъ* непонимаетъ, чего естественныя причины ему неизвѣстны.

Понятно къ какимъ удивительнымъ результатамъ долженъ былъ привести Гартмана такой методъ, и съ какою легкостью открываетъ онъ повсюду участіе безсознательнаго: „Негръ Австраліи и философъ Безсознательнаго останавливаются тамъ, гдѣ прекращается ихъ способность естественнаго объясненія и взваливаютъ все остальное на новый принципъ, при которомъ все весьма удовлетворительно объясняется однимъ словомъ. Граница, на которой прекращается физическое объясненіе и начинается колдовство, у того и другого различна, но научный методъ одинъ и тотъ же. Для негра Австраліи, напр., искра Лейденской банки есть, вѣроятно, devil-devil, тогда какъ Гартманъ можетъ еще объяснить ее естественно; но методъ перехода отъ одного принципа къ другому совершенно одинаковъ. Листъ, который обращается къ солнцу, для Гартмана то же, что Лейденская банка для негра Австраліи. Въ то время, какъ неутомимость изслѣдователей именно въ этой области производитъ ежедневно новыя открытія, которыя всѣ указываютъ на то, что и эти явленія имѣютъ свои механическія причины, философъ Безсознательнаго остановился здѣсь случайно въ своихъ ботаническихъ изученіяхъ на пунктѣ, который оставляетъ еще тайну въ полной неприкосновенности, и естественно тутъ и та граница, гдѣ является фантастическій рефлексъ собственнаго невѣжества—„духовная причина“, и объясняетъ безъ дальнѣйшаго труда все то, что еще необъяснимо“ **).

Такимъ образомъ, Гартманъ открываетъ Безсознательный факторъ въ инстинктѣ животныхъ, въ рефлективныхъ движеніяхъ ***), въ цѣлительной силѣ природы, въ эмбріологическихъ образованіяхъ, далѣе въ половой любви, чувствахъ, характерѣ, нравственности, художественномъ творчествѣ, происхожденіи языка, въ мышленіи, чувственномъ воспріятіи; въ мистицизмѣ, исторіи, словомъ

*) *Фр. Альб. Ланге. Исторія матеріализма* (II, 257 и сл. русскаго перевода).

**) ibid., стр. 257—8. О др. коренномъ недостаткѣ этого метода, обличающаго у Гартмана полное непониманіе теоріи вѣроятности, см. ниже, стр. 255, прим. 5.

***) *Philos. d. Unbew.*, стр. 99.

повсюду. Намъ, конечно, нѣтъ нужды слѣдовать за нимъ въ эти дебри Безсознательнаго начала, которое правильнѣе было бы назвать безсознательнымъ невѣжествомъ. Одинъ примѣръ будетъ вполнѣ достаточенъ. Гартманъ полагаетъ, что рефлективныя движенія не могутъ быть объяснены матеріально, а слѣдственно здѣсь участвуетъ какая-нибудь духовная (безсознательная) причина. Какія же основанія приводитъ онъ въ подтвержденіе этого? Четыре обстоятельства, по его мнѣнію, мѣшаютъ намъ принять чисто механическое объясненіе рефлексовъ, т. е. *прямое* сообщеніе между чувствительнымъ и двигательнымъ нервомъ. Вопервыхъ, при раздраженіи одного и того же чувствительнаго нерва происходитъ часто цѣлый комплексъ движеній; вовторыхъ, при раздраженіи различныхъ точекъ реагируютъ часто одни и тѣже двигательные нервы; соединяя оба эти аргумента вмѣстѣ, мы видимъ, что вообще нѣтъ органически предопредѣленныхъ путей для рефлективнаго раздраженія (слѣд. оно и не объяснимо изъ строенія этихъ путей); это же подтверждается, въ третьихъ, и тѣми микроскопическими изслѣдованіями (Кёлликера), которыя показали, что центростремительные нервы теряются въ центральныхъ клѣткахъ сѣраго вещества, а центробѣжные изъ нихъ выходятъ, безъ того чтобы между тѣми и другими существовала анатомическая непрерывность.

Таковы аргументы Гартмана. Всякій, кто хоть немного знакомъ съ физіологіей, видитъ всю слабость этой аргументаціи. Будь дѣйствительно путь, по которому распространяется нервная волна, *совершенно* неопредѣленъ, можетъ быть, было бы основаніе говорить (не о присутствіи духовныхъ причинъ, т. е. выбора Безсознательнымъ, а) о невозможности подвести подъ это распространеніе какой нибудь опредѣленный законъ. Но вѣдь въ дѣйствительности это совершенно иначе, и Pflüger установилъ *точный законъ*, показывающій, какъ расширяется область распространенія рефлексовъ, при усиленіи раздраженія *); при обыкновенной же

*) А именно, прежде всего происходятъ рефлексы *на сторонѣ раздраженія* и притомъ въ тѣхъ мышцахъ, которыя иннервированы нервами, выходящими изъ спиннаго мозга *на одной высотѣ съ раздражаемымъ нервомъ;* вовторыхъ, они переходятъ на соотвѣтствующіе нервы *другой стороны;* втретьихъ, они распространяются на нервы лежащія ближе къ medulla oblongata, и наконецъ уже на все тѣло (См. напр. *Landois. Lehrbuch d. Physiol.* Dr. Aufl., стр. 741).

силѣ его, оно несомнѣнно распространяется по одному и тому же направленію. Совершенно ясно также, что второй аргументъ Гартмана имѣетъ еще меньше значенія, ибо то обстоятельство, что раздраженіе разныхъ чувствительныхъ нервовъ порождаетъ тѣже рефлексы, указываетъ (если оно вѣрно) лишь на сложность въ строеніи каждаго нерва, представляющаго цѣлый пучекъ нервныхъ волоконецъ, такъ что раздражая одинъ и тотъ же нервъ, мы раздражаемъ однако различныя волоконца (Primitivfibrillen Макса Шульце). Наконецъ, третій аргументъ далеко не имѣетъ фактической несомнѣнности, ибо положительно отрицать анатомическую связь двигательныхъ нервовъ съ чувствительными въ клѣткахъ сѣраго вещества мы не имѣемъ несомнѣнныхъ основаній, напротивъ, многое говоритъ въ настоящее время за эту связь. Но еслибы эта связь и отсутствовала, то и это отнюдь не дѣлало бы распространеніе нервной волны случайнымъ, но только *анатомически* неопредѣлимымъ.

Таковы эти мнимо-научные Гартмановскіе аргументы. Если-бы мы имѣли время разсмотрѣть здѣсь другія его ученія, мы нашли бы и тамъ не больше основательности. Естественно-историческія свѣдѣнія, которыми наполнена его книга, могутъ импонировать лишь мало свѣдущему въ этой области человѣку, и его эпиграфъ — „метафизическіе результаты добытые индуктивнымъ методомъ“ — долженъ быть по справедливости обращенъ: „индуктивные результаты (насильственно) обработанные метафизическимъ методомъ“, — вотъ истинный смыслъ этого антинаучнаго сочиненія.

Мы разсмотрѣли методъ „философіи Безсознательнаго“ и указали его главныя приложенія. Посмотримъ теперь, что собственно Гартманъ разумѣетъ подъ Безсознательнымъ. Безсознательное Начало, по его опредѣленію, есть воля дѣйствующая по безсознательнымъ представленіямъ. Здѣсь мы, слѣдовательно, сразу встрѣчаемъ понятіе, принять которое чрезвычайно трудно. Что такое безсознательное представленіе? Единственное свойство представленія, какъ такого, есть именно его представляемость или сознательность. Безсознательное представленіе есть contradictio in adjecto, представленіе—не представляемое. Несомнѣнно, однако, что терминъ „безсознательное представленіе“ употребляется самыми выдающимися психологами. Но дѣло въ томъ, что они понимаютъ въ этомъ случаѣ нѣчто совершенно иное, чѣмъ Гарт-

манъ. Наблюдая, что извѣстныя представленія исчезали изъ сознанія, и затѣмъ вновь являлись, мы, отождествляемъ (*по содержанію*) первыя съ послѣдними и тѣмъ приходимъ къ вопросу: въ какомъ же видѣ существовали эти представленія въ то время, когда они не были сознаваемы? Вотъ смыслъ, въ какомъ психологи употребляютъ терминъ „безсознательное представленіе“: онъ обозначаетъ лишь *совершенно неопредѣленное* бытіе представленія между первымъ и вторымъ его появленіемъ; здѣсь слѣдовательно ровно ничего не утверждается о свойствахъ этого сохраняющагося бытія, т. е. мы не говоримъ, есть-ли оно сохраненіе представленія въ духѣ, или *сохраненіе соотвѣтствующаго ему слѣда въ нервныхъ аппаратахъ*. Совершенно иначе понимаетъ этотъ терминъ Гартманъ; для него безсознательное представленіе есть именно скрытое *въ духѣ* состояніе. Совершенно очевидно, что при такомъ пониманіи должно различать духъ отъ сознанія; но какъ такое различеніе возможно, самъ Гартманъ ничего не говоритъ; еще менѣе можемъ мы это понять.

Таково первое недоумѣніе возбуждаемое Безсознательнымъ; не менѣе его важно и второе. Гартманъ именно, и въ этомъ его отличіе отъ Шопенгауера, призналъ что Безсознательному свойственна не только воля, но и представленія; и та и другія одинаково составляютъ его первичные аттрибуты. Но здѣсь передъ нами очевидно возникаетъ та проблемма, которую съ различныхъ сторонъ стремились разрѣшить Гегель, Шеллингъ и Шопенгауеръ, именно вопросъ объ отношеніи темной воли (Шеллинговой „основы“) къ разуму. Гегель пытался волю объяснить какъ „особый родъ разума“ *); Шопенгауеръ, обратно, разумъ выводилъ изъ воли **), наконецъ Шеллингъ пытался ихъ примирить въ понятіи „перво-основы“ ***). Удивительнымъ образомъ, Гартманъ не находитъ даже нужнымъ вновь самостоятельно разсмотрѣть этотъ вопросъ, онъ ограничивается простыми ссылками на авторитеты Шеллинга и Спинозы, ****) совершенно забывая, что рѣшенія этихъ философовъ и сами по себѣ

*) См. выше, стр. 128 и 132.
**) См. выше, стр. 231.
***) См. выше, стр. 198.
****) *Philos. d. Unbew.*, стр. 671 sq.

сомнительны *), и для него во всякомъ случаѣ не пригодны, по различію исходныхъ точекъ.

Такова эта удивительная метафизика Гартмана, исходной точкой которой служитъ нелѣпый методъ, возводящій неоткрытое еще въ метафизическую сущность, которая вся движется въ противорѣчащихъ понятіяхъ „безсознательнаго представленія“, и которая наконецъ разрѣшаетъ основной для себя вопросъ... ссылкою на авторитетъ Шеллинга. Если въ предъидущихъ главахъ мы имѣли дѣло съ недостаточной, но все-таки глубокомысленной метафизикой, то здѣсь мы находимъ какого то (fit venia verbo) „недоноска мысли“.

II. Метафизическая нравственность у Гартмана.

Свое нравственное ученіе Гартманъ изложилъ дважды. Во-первыхъ, въ видѣ вывода изъ метафизическихъ основъ (въ „Философіи Безсознательнаго“), вовторыхъ, въ видѣ общей критики нравственныхъ теорій (въ „Феноменологіи нравственнаго сознанія) **). Мы начнемъ съ краткаго изложенія его метафизической этики.

Изъ предъидущихъ замѣчаній видно, что Гартманъ разсматриваетъ міръ, какъ проявленіе воли и разума Безсознательнаго. Вещество, растительный и животный міръ, человѣческая жизнь— все это созданія Безсознательной субстанціи, продукты ея внутренняго развитія. Это развитіе состоитъ, по Гартману, въ постепенномъ происхожденіи болѣе высокихъ организмовъ, т. е. одаренныхъ болѣе развитымъ сознаніемъ ***).

Это развитіе, вообще говоря, должно имѣть какую нибудь *цѣль*, ибо во-первыхъ, „Безсознательное премудро“: во всей природѣ, въ инстинктахъ животныхъ, въ цѣлесообразности растеній, въ органическихъ образованіяхъ, однимъ словомъ повсюду, мы находимъ, какъ выражается Гартманъ „абсолютное ясновидѣніе“

---

*) См. объ Шеллингѣ выше, стр. 199 sqq.

**) Во второмъ изд. (Werke II. Wohlfeile Ausgabe) это сочиненіе носитъ другое названіе: „Das sittliche Bewusstsein“.

***) *Philos. d. Unbew.*, стр. 269.

и „возможно цѣлесообразную дѣятельность“ *); вовторыхъ же, „считать *самый процессъ* развитія конечною цѣлью, т. е. приписывать ему безусловную цѣнность вполнѣ безсмысленно; ибо всякій процессъ есть лишь сумма своихъ моментовъ, и если каждый изъ нихъ самъ по себѣ не имѣетъ цѣнности... то и эта сумма тоже лишена всякой цѣны“ **). Совершенно очевидно однако, что сознаніе *само по себѣ* не можетъ быть конечною цѣлью міроваго развитія: оно есть лишь простое самоотраженіе, самостоятельнаго же содержанія не имѣетъ. „Еслибы міръ былъ хорошъ и цѣненъ во всемъ остальномъ, то еще можно было-бы *считать за хорошее*, что ему нравится смотрѣть на себя въ зеркалѣ сознанія, хотя бы все-таки это было-бы суетностью; но мыслимо ли, чтобы насквозь скорбный міръ, которому не только ничего радоваться на себя, но который долженъ осудить самое свое существованіе, какъ скоро онъ пойметъ себя, мыслимо ли, чтобы разумною конечною цѣлью такого міра могло быть идеально-прозрачное самоповтореніе въ зеркалѣ сознанія? Неужели еще мало реальныхъ страданій, чтобы нужно было повторить ихъ еще разъ въ волшебномъ фонарѣ сознанія? Нѣтъ, невозможно, чтобы конечною цѣлью процесса, руководимаго премудрымъ Безсознательнымъ, было сознаніе: это значило бы только удвоить муку, копаться въ своихъ собственныхъ внутренностяхъ“ ***).

Изъ этого мы уже видимъ, что не только развитіе сознанія не можетъ быть конечною цѣлью міроваго процесса, но и само счастіе (по крайней мѣрѣ положительныя) тоже быть ею не въ состояніи. Но вопросъ объ этомъ будетъ подробно разсмотрѣнъ нами въ слѣдующемъ параграфѣ. Здѣсь мы только хотимъ указать на то, что если цѣлью міроваго развитія не можетъ быть положительное счастіе (по его недостижимости), ни сама по себѣ нравственность и сознаніе (по ихъ безцѣльности), а тѣмъ не менѣе міровой процессъ необходимо долженъ имѣть цѣль, то остается только признать, что этой цѣлью должны быть отрицательное счастье, т. е. избавленіе отъ страданій.

---

*) ibid., стр. 523. Поэтому несмотря на свой пессимизмъ Гартманъ все-таки считаетъ міръ наилучшимъ *изъ возможныхъ* (ibid., стр. 524 sqq.).

**) ibid., стр. 628.

***) ibid., стр. 630. Мы цитуемъ по переводу г. Козлова (Сущность міроваго процесса или философія Безсознательнаго. М. 1875, томъ II, стр. 365 sq.).

Волѣ, самой по себѣ, необходимо свойственно искать удовлетворенія, т. е. счастія. А такъ-какъ воля есть проявленіе міроваго Безсознательнаго, т. е. это желаніе счастія есть, въ полномъ смыслѣ слова, космическій факторъ. „Къ счастію стремится все живущее; счастіе имѣютъ въ виду мотивы, сознательно или безсознательно направляющіе наши дѣйствія; на счастіи такъ или иначе основаны всѣ системы нравственной философіи, хотя онѣ не рѣдко, повидимому, отрицаютъ этой принципъ: стремленіе къ счастію есть глубоко коренящееся влеченіе, есть *самая сущность ищущей удовлетворенія воли*“ *).

Если однако, какъ то будетъ показано ниже, надежда на дѣйствительное, положительное счастіе есть только иллюзія, то мы находимъ глубочайшій *антагонизмъ* между волею, стремящейся къ этому мнимому счастію, и умомъ, всегда обнаруживающимъ иллюзорность этихъ надеждъ. Такъ какъ процессъ міроваго развитія состоитъ именно въ развитіи сознательнаго ума, въ его, какъ выражается Гартманъ, эманципаціи отъ слѣпой покорности желаніямъ (счастія), то совершенно очевидно, что этотъ великій міровой процессъ долженъ окончиться полнымъ обнаруженіемъ „иллюзій счастья“, будь то личное, или соціальное или загробное счастіе, обнаруженіемъ, связаннымъ съ радикальнымъ разрушеніемъ этихъ надеждъ и совершеннымъ отреченіемъ отъ нихъ.

„Итакъ, если сознаніе есть только ближайшая цѣль природы или міра, если мы все-таки необходимо ищемъ дальнѣйшей цѣли для самаго сознанія и не можемъ даже *придумать* никакой иной, кромѣ возможно большаго счастія; если далѣе всяческое стремленіе къ *положительному* счастію приноситъ только страданія, и если самое *большее достижимое* счастіе есть (только) безболѣзненность; если, наконецъ, въ самомъ понятіи сознанія заключается эманципація интеллекта отъ воли, побѣда надъ нею и ея окончательное уничтоженіе: то можно-ли еще сомнѣваться, что всевѣдущее Безсознательное... создало сознаніе *только для того, чтобы спасти волю отъ горечи ея хотѣній*, чего она сама для себя сдѣлать не можетъ, и что *конечная цѣль* міроваго процесса, для котораго сознаніе служитъ послѣднимъ средствомъ, *состоитъ въ томъ, чтобы осуществить наивозможно*

*) ibid., стр. 631 (русск. пер., II, 366 sq.).

большее достижимое счастіе, именно состояніе безболѣзненности (безмятежности)“ *).

„Такимъ образомъ, міровой процессъ является *постоянной борьбою логическаго элемента съ антилогическимъ*, борьбою, которая оканчивается полною побѣдою перваго надъ послѣднимъ. Еслибы эта побѣда была невозможной, еслибы этотъ процессъ не былъ развитіемъ, идущимъ къ мирной цѣли, еслибы онъ былъ безконеченъ и исчерпывался бы слѣпою необходимостью и случайностью, не представляя никакой возможности къ благополучному завершенію, то, конечно, тогда, и только тогда, міръ представлялъ бы нѣчто абсолютно безнадежное, онъ былъ бы адомъ безъ исхода; и тупая самоотверженность была бы единственно возможной философіею. Но мы, которые признаемъ въ природѣ и исторіи только одинъ величественный и чудесный процессъ развитія, мы вѣримъ въ конечную побѣду все ярче и ярче свѣтящаго разума надъ неразумѣемъ слѣпаго воленія, мы вѣримъ въ *конецъ* процесса, несущій намъ спасеніе отъ муки бытія, конецъ, для ускоренія котораго и мы можемъ внести свою лепту, если будемъ руководиться разумомъ“ **).

Въ этомъ содѣйствіи ускоренію міроваго процесса и состоитъ нравственность. Здѣсь этика Гартмана рѣзко расходится съ ученіемъ Шопенгауера. Мы видѣли въ предъидущей главѣ, что Шопенгауеръ находитъ средство избавленія отъ міроваго несчастія въ *индивидуальномъ аскетизмѣ*, въ томъ, что онъ называетъ „квіэтивомъ воли“. Гартманъ справедливо считаетъ такой исходъ только за одну непослѣдовательность. Если индивидуумъ есть лишь „одинъ изъ лучей всеединой сущности“, то какъ можетъ его индивидуальный и личный аскетизмъ повести къ успокоенію всей міровой воли? „Эта воля, по прежнему, зажжетъ жизнь, гдѣ только можетъ, ибо (по самой своей безсознательной природѣ) она не можетъ научиться изъ опыта и становится тѣмъ благоразумнѣе“. И не только отдѣльная человѣческая личность тутъ безсильна, но и все человѣчество; еслибы оно, напримѣръ, (слѣдуя совѣтамъ Шопенгауера) вымерло вслѣдствіе половаго воздержанія, то Безсознательное воспользовалось-бы первымъ случаемъ, чтобы создать еще разъ человѣка

*) ibid., стр. 631 (русск. пер., II, 367—8).

**) Русск. пер., II, 369—70.

или подобный ему типъ, „и исторія стона и скорбей пошла бы по прежнему“.

То, чего недостаетъ здѣсь системѣ Шопенгауера, есть понятіе міроваго *развитія*. Всякая насильственная остановка этого развитія, будь то аскетизмъ или самоубійство или что другое, равно безплодны: „для того, кто овладѣлъ понятіемъ развитія, не можетъ быть никакого сомнѣнія, что окончаніе борьбы между сознаніемъ и волею, между логическимъ и неразумнымъ элементомъ можетъ лежать только въ *концѣ развитія*, въ исходѣ *всего міроваго процесса*. Для того, кто крѣпко стоитъ на *всеединствѣ* Безсознательнаго, спасеніе, переходъ воленія въ неволеніе мыслимо только какъ *всеединый* актъ, не какъ индивидуальное, но какъ космически-универсальное отрицаніе воли, какъ истинно послѣднее мгновеніе, послѣ котораго не будетъ уже никакого воленія, никакой дѣятельности, и „время перестанетъ быть“ *). Съ этой точки зрѣнія совершенно ясно, въ чемъ состоитъ нравственность. Она должна быть не трусливымъ бѣгствомъ въ индивидуальный аскетизмъ, но полною отдачею своей личности на ускореніе міроваго прогресса, который есть непрерывное приближеніе къ спасенію міра. „Мы, люди, первенцы духа и должны честно бороться“. Такъ какъ развитіе состоитъ въ усиленіи и сохраненіи болѣе совершенныхъ организмовъ, въ которыхъ, т. е., разумное начало болѣе освободилось отъ гнета желаній и слѣдовательно лучше прозрѣваетъ „иллюзіи счастія“, то единственная задача нравственности состоитъ въ помощи этому прогрессу, въ принесеніи въ жертву всего слабаго и малоразвитаго и въ поддержкѣ сильнаго и высоко развитаго.

Въ какомъ же видѣ должны мы мыслить этотъ послѣдній актъ самоуничтоженія міра? На это Гартманъ даетъ только намеки; именно онъ указываетъ на три условія, необходимыя для окончанія міроваго процесса. Первое условіе состоитъ въ томъ, чтобы значительно бо̀льшая часть проявляющагося въ мірѣ духа сосредоточилась въ человѣчествѣ, дабы „отрицаніе воли со стороны человѣка могло уничтожить безъ остатка... міровую волю“ **). Второе условіе возможности побѣды заключается въ томъ, чтобы человѣчество прониклось сознаніемъ безумія воли и бѣдственно-

*) *Philos. d. Unbew.*, стр. 636—7 (русск. пер., II, 372—3).
**) ibid., стр. 639 (русск. пер., II, 375).

сти бытія и „исполнилось такой неодолимой жаждой покоя и безболѣзненности небытія, что стремленіе къ уничтоженію воли и бытія, какъ дѣятельный мотивъ, достигло-бы необоримой силы“; это возможно лишь въ старческомъ возрастѣ человѣчества, когда спокойное познанія неизбѣжности страданій преодолѣетъ безсмысленную любовь къ жизни *). Наконецъ, третье условіе состоитъ въ одновременности рѣшенія для населенія всего земнаго шара. „На этомъ пунктѣ, говоритъ Гартманъ, зависящемъ только отъ усовершенствованія и искуснаго приложенія техническихъ изобрѣтеній, можно предоставить полную волю фантазіи каждаго“ **).

Такова эта метафизическая этика Гартмана, равной которой по фантастичности (и неосновательности) мы почти не находимъ въ исторіи философіи. Она заканчивается тѣмъ же нелѣпымъ приложеніемъ теоріи вѣроятности, съ какого началась метафизика. Именно, принимая въ соображеніе, что для безсознательнаго нѣтъ воспоминаній, и что слѣд. „опытъ пройденнаго процесса не можетъ быть для него урокомъ, который предохранялъ-бы его отъ повторенія прежняго faux pas“ ***), Гартманъ спрашиваетъ себя, не будетъ ли прекращеніе міра лишь началомъ новаго, т. е. не распнетъ-ли себя вновь это свирѣпое божество, которое человѣкъ снялъ съ креста. „Здѣсь Гартманъ прилагаетъ свою алгебру, чтобы насъ успокоить: онъ вычисляетъ, что вѣроятность новаго творенія равна только $\frac{1}{2^n}$ ****). Къ несчастію, его расчетъ ложенъ, и болѣе точное вычисленіе показываетъ, что шансы того, что Безсознательное останется навсегда въ покоѣ, и того, что оно вновь совершитъ „актъ верховнаго безумія“ — равны *****). Итакъ, если этотъ послѣдній исходъ будетъ имѣть

---

*) ibid., стр. 640 (русск. пер., II, 376—7).

**) ibid., стр. 641 (русск. пер., II, 378).

***) Русск. пер., II, 397.

****) Здѣсь n обозначаетъ число предъидущихъ міросозданій.

*****) Мы встрѣчаемъ здѣсь ту-же ошибку, что въ исчисленіи вѣроятности безсознательныхъ духовныхъ причинъ (см. выше, стр. 244). И здѣсь, какъ тамъ, Гартманъ совершенно ложно полагаетъ, что вѣроятность есть нѣкоторый *реальный* факторъ, тогда какъ она есть только *мѣра нашего знанія:* кинутая игральная кость *несомнѣнно* упадетъ на опредѣленную грань, которой *реальная* вѣроятность всегда слѣдовательно равна 1; но *мы*, незная точно причинъ опредѣляющихъ это паденіе въ

мѣсто, то вся наша самоотверженность не послужитъ ровно ни къ чему, и мы будемъ попросту надуты!“ *)

III. Критика нравственныхъ теорій у Гартмана.

Разсмотрѣнныя выше метафизическія основы нравственности изложены Гартманомъ въ первомъ изъ его большихъ сочиненій, „Философіи Безсознательнаго“. Черезъ десять лѣтъ послѣ этого онъ издалъ новый большой трудъ, уже спеціально посвященный нравственности. Въ этой книгѣ („Феноменологіи нравственнаго сознанія“) авторъ совершенно оставляетъ въ сторонѣ свои метафизическія теоріи и пытается опредѣлить задачи нравственности черезъ одну критику всевозможныхъ этическихъ теорій. Содержаніе всей этой критики, по ея чрезвычайно разнообразію, не можетъ быть нами изложено, но на нѣкоторыя основныя ея пункты мы должны обратить здѣсь вниманіе; мы разсмотримъ именно Гартмановскую критику эгоизма, соціальнаго утилитаризма и эволюціонизма.

1. Критика эгоизма.

Эгоизмъ, говоритъ Гартманъ, не есть еще нравственная теорія, но чисто естественная, природная; точка зрѣнія, съ которой человѣкъ

каждомъ данномъ случаѣ, ихъ *игнорируемъ* и полагаемъ ихъ одинаково часто дѣйствующими съ причинами, обусловливающими паденіе на другія грани. Это равенство въ частотѣ дѣйствія неизвѣстныхъ намъ причинъ, соединенное съ числомъ общихъ возможностей, и опредѣляется исчисленіемъ вѣроятностей. Поэтому и вопросъ о томъ, породитъ-ли Безсознательное новый міръ или нѣтъ, въ существѣ дѣла, представляетъ дилемму: или существуютъ причины для этого порожденія, и тогда оно, *само по себѣ*, или безусловно неизбѣжно, или безусловно невозможно (а *мы совершенно не зная этихъ причинъ*, не имѣемъ *никакихъ* данныхъ для исчисленія вѣроятности),—или такихъ причинъ вообще не существуетъ, и созданіе міра есть актъ абсолютнаго произвола, тогда нѣтъ и отношенія между шансами pro и contra, т. е. ровно никакое исчисленіе невозможно.

*) *Fouillé.* Critique des systèmes de morale contemporains. Paris. 1883. (стр. 267).

наивно, т. е. даже самъ того не сознавая, отрицаетъ нравственный долгъ. *На первой ступени* эгоизма человѣкъ ищетъ себѣ *полнаго и положительнаго счастія на землѣ* *), и прежде всего чувственнаго. Но весьма скоро уже обнаруживается, что чувственныя удовольствія и непродолжительны, и разстраиваютъ здоровье, и, наконецъ, не всегда и не всѣмъ доступны. Тогда человѣкъ принимается искать такихъ удовольствій, которыя болѣе зависятъ отъ него самого и болѣе вѣрны, и находитъ таковыя прежде всего въ духовныхъ наслажденіяхъ и въ соединенныхъ съ ними душевномъ спокойствій, самообладаніи и непритязательности. Это — точка зрѣнія здраваго смысла (Klugheits-Moral). Мы не должны цѣнить слишкомъ низко этого здравомыслія, хотя оно еще и стоитъ ~~еще~~ *внѣ* нравственности, ибо „только тогда, когда человѣкъ долгимъ опытомъ научится на столько сдерживать свои страсти ради собственнаго большаго счастія, что дѣйствуетъ уже не по капризу мгновеннаго желанія, но по благоразумному расчету, только тогда станетъ сколько-нибудь возможнымъ главенство высшихъ душевныхъ силъ надъ низшими, а съ тѣмъ вмѣстѣ пріобрѣтутъ значеніе и сравнительно тонкія влеченія неэгоистической нравственности“.—Но на ступени эгоистическаго благоразумія сознаніе никоимъ образомъ остановиться не можетъ: рано или поздно, но надежда на личное счастіе на землѣ оказывается „иллюзіею“.

Мы видѣли выше, какъ Шопенгауеръ обосновываетъ такое же утвержденіе; Гартманъ недоволенъ этимъ доказательствомъ: счастію, говоритъ онъ, несомнѣнно имѣетъ положительный характеръ, и потому пессимизмъ можетъ быть обоснованъ не на априорныхъ аргументахъ, но на послѣдовательномъ и опытномъ разсмотрѣніи „баланса счастія“ въ различныхъ явленіяхъ жизни **). Разсматривая съ этой точки зрѣнія здоровье, молодость, свободу и достаточность средствъ, Гартманъ старается показать, что они сами по себѣ не даютъ никакого положительнаго наслажденія: здоровый только не чувствуетъ своихъ органовъ, молодость есть лишь *способность* къ наслажденію, обезпеченность

*) *Hartmann. Das sittliche Bewusstsein* (второе изданіе „Феноменологіи нравственнаго сознанія“), стр. 20 sqq.

**) *Philos. d. Unbewusst*, стр. 540 sqq.

отъ нуждъ кажется великимъ счастіемъ только бѣдняку, сама же по себѣ порождаетъ лишь скуку *). Несравненно болѣе счастія даютъ повидимому два другихъ великихъ двигателя всѣхъ живыхъ существъ: голодъ и любовь **).

So lange nicht den Bau der Welt
Philosophie zusammenhalt
Bewegt sich das Getriebe
Durch Hunger und durch Liebe.

Удовлетвореніе сильнаго голода несомнѣнно пріятно; но врядъ-ли кто согласится терпѣть эти терзанія и муку жажды, чтобы затѣмъ получить на нѣсколько минутъ тупое удовольствіе насыщенія! Если же говорить объ удовольствіяхъ гастрономіи, то мы прежде всего должны вспомнить, насколько они рѣдки: „Большая часть 1,300 милльоновъ жителей земнаго шара имѣютъ или скудное, неудовлетворительное питаніе, дозволяющее только поддерживать жалкое существованіе, или же пользуются нѣкоторое время излишествомъ, которое не даетъ никакого перевѣшивающаго наслажденія, а затѣмъ терпятъ нужду и недостатокъ въ пищѣ“ ***). Не дурно также вспомнить здѣсь слова Шопенгауера: „кто хочетъ безъ подробнаго анализа провѣрить утвержденіе, что въ мірѣ наслажденіе якобы перевѣшиваетъ страданіе, или что они, по крайней мѣрѣ, уравновѣшиваютъ другъ друга, тотъ пусть только сравнитъ ощущенія животнаго, пожирающаго другое, съ ощущеніями этого послѣдняго“ ****).

Что касается до половой *любви*, то мы не будемъ здѣсь говорить о множествѣ страданій, которыя она, такъ сказать, косвенно порождаетъ: о борьбѣ за обладаніе, о принудительномъ цѣломудріи, о половыхъ порокахъ, разбитыхъ обманомъ жизняхъ, разрушенномъ семейномъ счастіи—страданія, которыя почти безчисленны; но обратимъ вниманіе лишь на *внутренній парадоксъ любви*, обнаруживающій полную иллюзорность ея счастія *****).

---

*) ibid., стр. 549 sqq.

**) ibid., стр. 553 sqq.

***) ibid., стр. 554 (русск. пер. II, 282).

****) *Parerga*, II, 313. Всѣми этими аргументами мы показываемъ здѣсь не то, что эгоизмъ противорѣчитъ нравственности, но то лишь, что онъ основанъ на „иллюзіи“ счастіи, что это послѣднее или недостижимо или крайне рѣдко.

*****) *Philos. d. Unbew.*, стр. 560 sqq.

въ чемъ любящій думаетъ найти свое счастіе? Это или взаимная любовь, или достоинства любимаго, или счастіе обладанія. Но нѣтъ никакого сомнѣнія, что „самая горячая взаимная любовь никого серьезно удовлетворить не можетъ, даже при постоянной возможности общенія съ любимымъ предметомъ, если невозможность обладанія имъ остается неизмѣнной; есть примѣры самоубійствъ, совершенныхъ въ такомъ положеніи“ *). Еще менѣе возможно объяснять любовь достоинствами любимаго. Эти достоинства остаются часто совершенно неизвѣстными, любовь вспыхиваетъ безъ всякаго разсужденія или выбора. Въ этомъ именно она кореннымъ образомъ отлична отъ дружбы. „Конечно, и два истинные друга, какъ двое любовниковъ, не могутъ выносить жизни другъ безъ друга и приносятъ другъ другу всяческія жертвы: но разница между дружбою и любовью все-таки неизмѣрима. Одна есть прекрасный тихій осенній вечеръ съ густымъ колоритомъ, другая страшно восхитительная весенняя гроза; одна напоминаетъ легко живущихъ олимпійцевъ, другая—потрясающихъ небо титановъ, одна безсознательна и самодовольна, другая томится и дрожитъ въ недоумѣвающей тоскѣ, одна ясно знаетъ о своей конечности, другая въ тоскѣ желанія, въ наслажденіи и страданіи всегда порываясь въ безконечность, то оглашаетъ своими восторгами поднебесье, то сокрушаетъ на смерть“ **). Изъ всего этого ясно видно, что не сознательное пониманіе и оцѣнка достоинствъ любимаго движетъ любящимъ, но что-то другое. Не есть-ли, наконецъ, это счастіе обладанія? Это объясненіе, очевидно, ближе всякаго другаго къ истинѣ. „Что же такое этотъ демонъ (любви), спрашиваетъ Гартманъ, который такъ топорщится, рвется въ безпредѣльное и заставляетъ весь міръ плясать подъ его дудку. Да, какъ-бы онъ тамъ ни изворачивался и чѣмъ бы ни прикидывался, чтобы прикрыть и отречься отъ своей цѣли,... эта цѣль есть дѣйствительно и истинно ничто иное, какъ половое удовлетвореніе съ этой, опредѣленной особью, и всѣ прицѣпки и привѣски къ этой цѣли, въ родѣ гармоніи душъ, обожанія, глубочайшаго уваженія, суть только маска и ширма, иначе говоря, все это есть не сама лю-

*) ibid., стр. 179 (русск. пер. I, 140).
**) ibid., стр. 177 sq. (русск. пер. I, 139).

бовь, а нѣчто *при любви*“ *). Здѣсь обнаруживается, наконецъ, коренной парадоксъ любви: любящій полагаетъ, что его величайшее счастіе состоитъ въ половомъ удовлетвореніи съ *опредѣленной* особью, между тѣмъ какъ, по самому существу дѣла, это удовлетвореніе само по себѣ даетъ совершенно *тоже* удовольствіе во всѣхъ случаяхъ, безразлично; здѣсь слѣдовательно величайшую роль играетъ *иллюзія*, именно мнимая надежда получить величайшее счастіе отъ обладанія данной особы; а что это иллюзія, „въ томъ можно было-бы убѣдиться опытомъ, если-бы удалось незамѣтно подсунуть любящему подложное лицо, къ обладанію которымъ его воля обнаруживала-бы отвращеніе; тогда оказалось-бы, что удовлетвореніе воли послѣдовало бы совершенно въ той же мѣрѣ, какъ и съ настоящимъ любимымъ существомъ“ **). Такимъ образомъ, любовь даетъ нѣкоторое счастіе, но это счастіе (удовлетвореніе желанія обладать) безконечно далеко отъ того, на что онъ надѣялся, не имѣетъ никакой *реальной основы въ свойствахъ любимаго*. „Любящій мечталъ войти въ новую эру жизни; ему мнилось, что обладаніе перенесетъ его съ земли на небо; а между тѣмъ онъ скоро замѣчаетъ, что онъ въ своемъ новомъ положеніи остался тѣмъ же, что и прежде, и что заботы дня остались тѣже. Онъ мечталъ въ любимомъ существѣ пріобрѣсти ангела, но теперь, когда влеченіе не искажаетъ по-прежнему его сужденія, онъ находитъ въ немъ человѣка со всѣми человѣческими недостатками и слабостями. Онъ мечталъ, что состояніе невыразимаго блаженства будетъ вѣчнымъ, а теперь онъ начинаетъ сомнѣваться, ужь не слишкомъ-ли онъ обманулся въ блаженствѣ, которое ожидалъ отъ момента обладанія. Однимъ словомъ, онъ находитъ, что все идетъ по старому, и что онъ въ своихъ ожиданіяхъ былъ большимъ глупцомъ. Единственное реальное наслажденіе, т. е. удовлетвореніе настоятельной воли, изчезло, а со всѣхъ сторонъ наступило разочарованіе въ мнимомъ вѣчномъ блаженствѣ. Это разочарованіе ведетъ за собою продолжительное недовольство, которое затихаетъ очень медленно только путемъ привычнаго погруженія въ злобу дня“ ***).

---

*) ibid., стр. 179 (русск. пер. I, 140—41).
**) ibid., стр. 561 sq. (русск. пер. II, 291 и сл.).
***) ibid., стр. 563 (русск. пер. II, 293).

Все это разсужденіе о любви имѣло одну цѣль, именно показать, что въ ней человѣкъ есть лишь орудіе Безсознательнаго, которое увлекаетъ индивидуума иллюзіею счастія, чтобы достигнуть *своихъ* цѣлей, а именно получить продолженіе человѣческаго рода, сводя при этомъ тѣ пары, которыхъ организаціи наилучше дополняютъ другъ друга, и которыхъ потомство, слѣдовательно, наиболѣе будетъ приближаться къ родовому типу. Но изъ этого же разсужденія слѣдуетъ также, насколько безсмысленно основывать свое счастіе на половой любви; это значитъ основывать его на иллюзіи, которою Безсознательное пользуется какъ приманкой.

Мы не пойдемъ за Гартманомъ дальше въ пессимистическихъ разсужденіяхъ объ иллюзорности личнаго счастія. Онъ изслѣдуетъ послѣдовательно тщеславіе, чувство собственнаго достоинства, честолюбіе, властолюбіе, мистическое настроеніе, научныя и художественныя влеченія, удовольствія сна и сновидѣнія, счастіе наживы и комфорта; наконецъ, удовольствія злобныхъ чувствъ — ненависти, гнѣва, мести — и вездѣ обнаруживаетъ совершенно иллюзивный характеръ счастія. „Итакъ, вотъ результатъ индивидуальной жизни: мы отъ всего отказываемся и, какъ сказано, въ Экклезіастѣ, убѣждаемся, что все есть суета, т. е. призрачно, ничтожно“. Это наноситъ смертельный ударъ личному и земному эгоизму: если счастіе на землѣ *невозможно* для индивидуума, то безсмысленно его искать.

Но съ эгоизмомъ вообще еще далеко не покончено. Отрекшись отъ надежды на земное счастіе, человѣкъ ищетъ загробнаго. Здѣсь мы должны строго различать собственно религіозную нравственность, которая чужда *всякаго* эгоизма, отъ тѣхъ весьма низменныхъ и *личныхъ* надеждъ, которыя мы можемъ назвать загробнымъ эгоизмомъ. Эта *вторая форма эгоизма*, можетъ быть, еще безнравственнѣе первой. „Если земной эгоизмъ, говоритъ Гартманъ, думаетъ прежде всего только о себѣ, затѣмъ опять о себѣ, и въ третьихъ еще разъ о себѣ, то все-таки случайно и въ четвертыхъ онъ вспомнитъ о женѣ и дѣтяхъ, другѣ и слугахъ. Загробный же эгоизмъ, напротивъ, думаетъ всегда и исключительно о самомъ себѣ, зная, что жена и дѣти *тамъ* не будутъ больше женою и дѣтьми“ *). Но этого мало: трансцен-

*) *Das sittliche Bewusstsein*, стр. 40.

дентный эгоизмъ, отрицая самъ всякую нравственность, не въ состояніе отыскать никакой *справедливой* связи между грѣхомъ и загробнымъ наказаніемъ: эта связь является для эгоизма совершенно случайной, такъ сказать произволомъ Божества, и въ этомъ смыслѣ этотъ эгоизмъ есть безусловно вредное, даже съ общественной точки зрѣнія, ученіе: онъ разрушаетъ въ корнѣ всякое понятіе о верховной справедливости. *)

Наконецъ, этотъ эгоизмъ не выдерживаетъ, по мнѣнію Гартмана, и метафизической критики. Критика эта показываетъ невозможность (съ точки зрѣнія „философіи Безсознательнаго“) личнаго безсмертія: сознаніе личности есть только явленіе въ теченіи міроваго развитія, само же Безсознательное, т. е. то, что одно сохраняется, имѣетъ представленія, но не сознаетъ ихъ. **)

Итакъ, эгоизмъ, какъ земной, такъ и загробный терпитъ всюду пораженіе ***); „банкротство“ же эгоизма прямо приводитъ насъ къ самоотреченію, этому основанію всякой нравственности: пессимизмъ обнаруживается, такимъ образомъ, какъ лучшее противоядіе противъ оптимистическаго эгоизма. Это прекрасно понимали основатели всѣхъ великихъ религій ****).

2) *Критика соціальнаго утилитаризма или принципа общаго блага.*

Весьма часто смѣшиваютъ соціальный утилитаризмъ съ эгоизмомъ, именно разсматриваютъ общее благо какъ наилучшее средство для собственнаго счастія. Это смѣшеніе двухъ въ существѣ дѣла радикально различныхъ принциповъ тѣмъ легче, что сами утилитаристы, и въ частности Дж. Ст. Милль, не достаточно ясно уясняютъ свое нравственное начало и смѣши-

---

*) ibid., стр. 43.

**) ibid., стр. 41.

***) Я оставляю здѣсь въ сторонѣ двѣ послѣднихъ ступени эгоизма: отрицательный земной эгоизмъ, т. е. такой, который убѣдившись въ невозможности положительнаго счастія, ищетъ по крайней мѣрѣ спокойствія (цинизмъ), и отрицательный загробный эгоизмъ, т. е. Шопенгауеровскій аскетизмъ (*Das Sittliche Bewusstsein*, стр. 44—53).

****) ibid., стр. 53 sqq.

ваютъ его съ благоразумно ограниченнымъ эгоизмомъ *). Но самъ по себѣ, принципъ общаго блага не имѣетъ ничего общаго съ эгоизмомъ: первый имѣетъ основой — самоотреченіе, второй — исканіе собственнаго блага: общее благо въ соціальномъ утилитаризмѣ должно обозначать не чужое благо плюсъ мое, но благо вообще, причемъ о моемъ въ частности нѣтъ *никакой* заботы. **)

Строго разграничивъ такимъ образомъ принципъ общаго блага отъ эгоизма, мы должны еще дать общую формулу этого принципа. Она была уже установлена раньше англійскими утилитаристами и требуетъ *„наибольшаго возможнаго счастія для наибольшаго числа индивидуумовъ“*.

Изъ этой формулы слѣдуетъ, что наивыгоднѣйшее (для общей суммы) распредѣленіе счастія должно быть *равнымъ*. Всякое благо, именно, оцѣнивается человѣкомъ не по его абсолютной величинѣ, но по отношенію къ предъидущему данному счастію, т. е. если извѣстный индивидуумъ имѣетъ a наслажденій, и получаетъ еще n матеріальныхъ благъ, то счастіе его увеличивается не на n единицъ, а лишь на $\frac{n}{a}$. Напр. человѣкъ имѣющій 100 тысячъ и человѣкъ имѣющій 100 р. получатъ вовсе не равное увеличеніе счастія отъ подарка въ 10 р.; если удовольствіе перваго будетъ x, то втораго въ тысячу разъ больше ($1000\ x$). При такихъ условіяхъ совершенно очевидно, что для наибольшаго увеличенія общаго блага мы отнюдь не должны увеличивать средства уже богатыхъ (отъ этого общее благо выиграетъ очень мало), но напротивъ, самыхъ бѣдныхъ. Иначе говоря, *идеаломъ утилитаризма должно быть равенство.“* ***)

---

*) ibid., стр. 477 sqq. Вѣрно-ли такое утвержденіе Гартмана, мы увидимъ въ третьемъ отдѣлѣ („Англійская этика“).

**) ibid., стр. 478 sq.

***) При всякомъ неравномъ распредѣленіе благъ, maximum счастія для общества недостигнутъ. Пусть напр. средняя величина имущества въ данномъ обществѣ равна a; но пусть одно лицо имѣетъ $a + n$; другое же, соотвѣтственно тому, будетъ имѣть только $a — n$. Удовольствіе перваго отъ прибавки n выразится черезъ $\frac{kn}{a+n}$, гдѣ k есть постоянная; неудовольствіе же втораго отъ уменьшенія имущества на n

Вотъ противъ этого необходимаго слѣдствія соціальнаго утилитаризма и направляетъ свою критику Гартманъ. Сущность этой критики состоитъ въ томъ, что проведеніе полнаго общественнаго равенства уничтожитъ всякую культуру, между тѣмъ какъ возможное усиленіе культуры, т. е. приближеніе *къ концу* міроваго развитія, есть, какъ мы видѣли въ предъидущемъ параграфѣ, единственная и основная задача нравственности. Это пониженіе культуры должно будетъ весьма скоро обнаружиться на самыхъ различныхъ сторонахъ общественной жизни. Такимъ образомъ упадетъ прежде всего *промышленность*: всѣ предметы роскоши, какъ недоступные всѣмъ, должны будутъ изчезнуть *) Далѣе, тоже должно случиться съ *искусствомъ*: индивидуумы будутъ лишены возможности для себя пріобрѣтать его произведенія, это останется доступнымъ только для государства и его публичныхъ коллекцій; но черезъ это, вопервыхъ, *количество* художественныхъ произведеній должно будетъ чрезвычайно уменьшиться, а во вторыхъ, съ этимъ уменьшеніемъ числа художниковъ и ослабленіемъ конкуренціи, число талантовъ и выдающихся произведеній тоже должно упасть. Мы не говоримъ уже о томъ, что низшіе, но болѣе доступные роды произведеній (фотографія, олеографія и т. п.) должны будутъ (какъ болѣе доступные толпѣ) окончательно вытѣснить болѣе совершенные, но дорогіе **). Среди этой всеобщей ниввелировки не устоитъ также и *наука*. Наука станетъ цѣниться только по ея матеріальной и всѣмъ доступной пользѣ, а это обратитъ ее въ одну технику; да и та долго не продержится ***). Однимъ словомъ, полное равенство уничтожитъ всю культуру, накопленную вѣками страданій, и возвратитъ человѣчество къ первобытному животному состоянію, о которомъ такъ мечталъ Руссо. ****)

Вообще, говоритъ Гартманъ, мы должны разъ навсегда уни-

выразится черезъ $\frac{kn}{a-n}$. Поэтому сумма общаго блага измѣнится на $\frac{kn}{a+n} - \frac{kn}{a-n} = \frac{kn\,(a-n) - kn\,(a+n)}{(a+n)\,(a-n)} = -\frac{2kn^2}{(a+n)\,(a-n)}$, т. е. сумма общаго блага *уменьшится* (ibid., стр. 501).

*) ibid., стр. 503 sq.

**) ibid., стр. 504 sq.

***) ibid., стр. 507 sq.

****) ibid., стр. 511.

чтожить иллюзію, будто развитіе культуры, можетъ породить счастіе. Напротивъ, цивилизація порождаетъ всюду неравенство, неудовлетворенныя желанія, недостатокъ для однихъ и пресыщеніе для другихъ, уничтоженіе слабыхъ сильными — однимъ словомъ, отнюдь не ведетъ къ счастію. Здѣсь мы открываемъ, по мнѣнію Гартмана, основную ложь соціалистической демократіи, которая увлекаетъ толпу надеждой на всеобщее счастіе въ будущемъ періодѣ общественнаго *развитія*. Это развитіе, въ дѣйствительности, вовсе не породитъ счастія: такое счастіе есть только новая *иллюзія*. Поэтому раскрытіе этой иллюзіи должно быть, съ точки зрѣнія соціализма, величайшимъ преступленіемъ; онъ долженъ предупреждать самую возможность этого разоблаченія своей тайны, черезъ стѣсненіе свободы изслѣдованія и преподаванія *). Предводители будущаго соціалистическаго общества должны будутъ дѣлать видъ, что они ведутъ общество къ развитію, въ дѣйствительности же уничтожатъ постепенно всякую культуру, чтобы обратить, наконецъ, народъ въ толпу скотовъ, ищущихъ только хлѣба, и потому сравнительно счастливыхъ; а сами вожди должны будутъ организоваться въ тайныя общества, которыя одни будутъ знать секретъ міра: иллюзорность счастія. Въ этомъ смыслѣ послѣдовательно проведенный и сознавшій (но скрывающій свою коренную ошибку (мнимое тождество счастія съ развитіемъ) соціализмъ превращается въ іезуитство. „Кто съ вниманіемъ слѣдитъ за событіями времени, не можетъ имѣть никакого сомнѣнія въ томъ, что іезуитизмъ подготовляетъ католичество къ грандіозному превращенію. Іезуиты отрѣшаются отъ идеаловъ феодализма и склоняются къ демократіи; они устраняютъ послѣдніе слѣды аристократическаго управленія церковью въ пользу абсолютной власти папы (руководимаго ими), а вмѣстѣ съ тѣмъ предоставляютъ гибели и политическую аристократію, которая доселѣ служила имъ опорой, потому что замѣтили, что эта опора сама сдѣлалась дряблой. На мѣсто того, орденъ іезуитовъ постепенно овладѣваетъ до сихъ поръ осмѣиваемыми имъ средствами демагогической агитаціи — прессой и ассоціаціями, объявляетъ войну самому государству и въ корнѣ подкапываетъ уваженіе толпы къ исторически созданнымъ основамъ современнаго соціальнаго и политическаго быта. То, что въ католичествѣ слу-

*) ibid., стр. 513 sq.

житъ еще консервативнымъ интересамъ, есть отживающій остатокъ прежней, до-іезуитской эпохи..., само же іезуитство стольже мало консервативно, какъ и либерально: оно радикально въ полномъ смыслѣ слова, т. е. открыто провозглашаетъ политическую революцію и предвидитъ уже соціальный переворотъ“ *).

Кто изъ русскихъ читателей не увидитъ въ этихъ словахъ Гартмана удивительнаго сходства съ исповѣдью „Великаго Инквизитора“ у Достоевскаго: какъ здѣсь, такъ и тамъ счастіе дается только толпѣ, отрекшейся отъ разума, нравственности и свободы, и какъ тамъ, такъ и тутъ только руководители этого „стада людей“ приняли на себя бремя свободы и тайны бытія.

Итакъ, ложь соціальнаго утилитаризма (также какъ соціализма и іезуитизма) состоитъ въ уничтоженіи цивилизаціи ради иллюзіи счастія: соціалисты — это „наши внутренніе вандалы“. Между тѣмъ нравственность, какъ мы видѣли, состоитъ именно въ осуществленіи культуры и связаннаго съ ней обнаруженія „иллюзій счастія“, т. е. въ окончательной побѣдѣ логическаго элемента надъ темными желаніями воли.

3) *Критика эволюціонизма или принципа развитія культуры.*

Міровое развитіе есть фактъ; ставя своею задачею возможное содѣйствію этому развитію, мы утверждаемъ принципъ эволюціонной нравственности. Какъ мы сейчасъ видѣли существуетъ глубочайшій антагонизмъ между счастіемъ и развитіемъ: счастіе кажется доступнымъ лишь для ума еще не постигшаго печальную тайну Безсознательнаго и не отрѣшившагося отъ иллюзій; развитіе же состоитъ, какъ было показано выше **), именно въ происхожденіи все болѣе проницательной мысли, въ эманципаціи интеллекта отъ безумія желаній, т. е. въ постепенномъ обнаруженіи иллюзорности счастія. Итакъ, тотъ, кто ставитъ своею задачею способствовать міровому развитію и въ частности увеличенію культуры, отнюдь не долженъ полагать, что эта культура сдѣлаетъ человѣчество (а тѣмъ менѣе его) счастливѣе; онъ видитъ въ этомъ содѣйствіи только нравственный долгъ, актъ полнаго самоотреченія.

---

*) ibid., стр. 514 sqq.

**) См. выше, стр. 253 sqq.

Цѣль, которую преслѣдуетъ эволюціонная этика есть, слѣдовательно, созданіе не счастливаго человѣчества, но лучшаго, т. е. болѣе развитаго, культурнаго, а вмѣстѣ съ тѣмъ, болѣе несчастнаго. Съ этой точки зрѣнія нравственность есть *борьба за культуру.*

Denn ich bin ein Mensch gewesen,
Und das heisst ein Kämpfer sein.

Наша обязанность состоитъ, слѣдовательно, въ возможномъ поддержаніи культурно-развитыхъ существъ противъ мало развитыхъ. Съ этой же точки зрѣнія получаетъ свое оправданіе война. „Совершенно понятно, что сторонники принципа общаго блага съ такою настойчивостью объявляютъ войну войнѣ; іезуитизмъ, соціальная демократія и утилитарный либерализмъ совпадаютъ въ этомъ желаніи; и дѣйствительно, было-бы совершенно безнадежной попыткой опровергнуть ихъ, оставаясь на почвѣ общаго блага.... Но съ точки зрѣнія развитія культуры эти протесты противъ войны сами собою падаютъ, потому что война есть главное средство въ борьбѣ расъ, т. е. естественнаго подбора въ человѣчествѣ; поэтому приготовленія народовъ къ лучшему веденію войны составляло всегда одно изъ дѣйствительнѣйшихъ средствъ для умственнаго развитія и нравственнаго воспитанія человѣчества во всѣхъ періодахъ его развитія; а по всей вѣроятности останется такимъ и впредь“ *).

Такое же *нравственное* значеніе имѣетъ конкуренція въ области промышленности и торговли; поэтому же мы отнюдь не должны ожидать (и искать) въ будущемъ равенства въ вознагражденіи за работу; напротивъ съ теченіемъ времени *относительное* благосостояніе меньшинства станетъ сравнительно съ положеніемъ большинства еще больше **).

4) *Нравственный принципъ искупленія.*

Принципъ общаго блага и принципъ развитія—оба необходимы: безъ развитія нѣтъ нравственной цѣли, безъ нѣкоторой доли счастія нѣтъ силъ бороться. Поэтому оба нравственные

*) *Das sittliche Bewusstsein,* стр. 534 sq.

**) ibid., 535 sq. Но и положеніе большинства тоже должно чрезвычайно улучшиться, прибавляетъ Гартманъ.

принципа должны быть въ извѣстномъ отношеніи соединены или точнѣе соподчинены: счастіе должно перестать быть само по себѣ цѣлью, и стать только *средствомъ* для поддержанія развитія, развитіе же должно быть признано окончательною цѣлью. Такое соединеніе Гартманъ называетъ принципомъ нравственнаго міропорядка и считаетъ его *верховнымъ* изъ всѣхъ *).

Мы достигли здѣсь конца нравственности. Но есть еще нѣчто высшее, чѣмъ она. Нравственность есть правильное отношеніе индивидуума къ Цѣлому, должное соподчиненіе цѣлей человѣка. Но то къ чему стремится само Цѣлое (Безсознательное) не есть уже нравственность, но выше ея, ибо это Цѣлое не имѣетъ уже ни къ кому никакихъ обязанностей. Этою цѣлью можетъ быть, какъ мы уже видѣли въ предъидущемъ параграфѣ, только одно счастіе, и притомъ не положительное, но отрицательное, т. е. избавленіе отъ мукъ бытія, безмятежность. Здѣсь открывается намъ не послѣдняя цѣль нравственности (она уже опредѣлена выше), но глубочайшая *основа* ея. Это основа есть состраданіе къ божеству, божественная скорбь (Gottesschmerz), чувство глубочайшаго единства съ несчастнымъ Безсознательнымъ: нравственность въ ея глубочайшей формѣ есть искупленіе Божества отъ страданій. „Только человѣкъ можетъ искупить Бога, т. е. принять положительное участіе въ міровомъ процессѣ ведущемъ къ этому спасенію Его. Такъ какъ человѣкъ есть вообще типъ разумной, самосознающей и нравственной личности, а въ частности типъ возвышающійся до нравственнаго принципа искупленія, онъ въ правѣ сказать: только черезъ меня Богъ можетъ быть спасенъ. Въ другихъ словахъ это значитъ: только черезъ устроеніе нравственнаго міропорядка разумно-сознательными индивидуумами міровой процессъ можетъ быть направленъ къ своей конечной цѣли, и только черезъ конечное сознательное пониманіе отрицательно-счастливаго конца этого процесса, онъ можетъ быть достигнутъ. Поэтому мы можемъ заключить все наши изслѣдованіе слѣдующими положеніями:

Реальное бытіе есть воплощеніе Божества, міровой процессъ есть исторія страданій воплотившагося Бога и съ тѣмъ вмѣстѣ путь къ искупленію распятаго во плоти; нравственность же есть

*) *Das sittliche Bewusstsein*, стр. 570—613.

соучастіе въ сокращеніе этихъ страданій и въ ускореніе искупленія“ *).

IV. Критическія замѣчанія объ этикѣ пессимистовъ.

Намъ нѣтъ никакой нужды систематически опровергать нравственныя теоріи пессимизма: онѣ держатся на метафизическихъ гипотезахъ, которыхъ полную несостоятельность мы обнаружили выше. Самые основные принципы этихъ гипотезъ, а именно воля у Шопенгауера и Безсознательное у Гартмана не выдерживаютъ самой слабой критики.

Но этого мало. Пессимистическая этика не только основана на ложной метафизики, но сама въ себѣ носитъ коренное противорѣчіе. Мы уже видѣли, что Гартманъ справедливо отвергъ ученіе Шопенгауера о спасеніи міра черезъ индивидуальный аскетизмъ: индивидуумъ, будучи самъ лишь явленіемъ, не можетъ радикально уничтожить волю — сущность. Но и Гартмановская этика также безплодна: мы видѣли выше, что надежда на окончательное уничтоженіе міра совершенно неосновательна: Безсознательное, для котораго не существуетъ прошлаго опыта, повторить вновь „актъ верховнаго безумія“. Такимъ образомъ, пессимистическая этика имѣетъ величайшій недостатокъ: цѣли, которыя она ставитъ, недостижимы по самой сущности дѣла.

И несмотря на это, несмотря на недостаточную метафизику, несмотря на противурѣчивую этику, несмотря на парадоксальную фантастичность пессимистическаго „апокапсиса“, и на тысячу другихъ недостатковъ, пессимизмъ занялъ въ наше время такое положеніе, котораго не достигала почти никакая другая философская теорія: прикрытыя какимъ то таинственнымъ сумракомъ, эти теоріи получили для послѣднихъ поколѣній непонятную привлекательность и пріобрѣтаютъ неожиданныхъ сторонниковъ и послѣдователей среди различныхъ народовъ, общественныхъ классовъ и самыхъ несходныхъ характеровъ. Въ чемъ же причина этого успѣха?

---

*) ibid., стр. 688. Эти слова Гартмана каждый христіанинъ не можетъ не назвать богохульными. Но для насъ было необходимо привести ихъ, потому что безъ этого дальнѣйшая критика пессимизма не имѣла бы достаточныхъ основъ.

Въ предъидущихъ главахъ мы видѣли, что величайшій недостатокъ нѣмецкой нравственной философіи есть *формализмъ*, т. е. смѣшеніе нравственно хорошаго съ логически совершеннымъ. Кантъ отождествилъ верховное совершенство нравственнаго долга съ логической всеобщностью и разумной необходимостью; Фихте полагалъ нравственность въ разумномъ *пониманіи* свободы; Гегель считалъ познаніе высшимъ благомъ, и всѣ они видѣли въ нравственности законъ міроваго *разума*. Какъ было показано въ предъидущихъ главахъ, такое пониманіе нравственнаго совершенства повело къ его ложному отождествленію съ логическими категоріями, къ отрицанію специфически нравственной санкціи, т. е. къ формализму. Неспособный въ дѣйствительности проникнуть въ тайну нравственности, логическій разсудокъ не удержалъ въ широкихъ петляхъ своей сѣти понятій ея живой воды, но только тину схемъ.

Если этическій формализмъ состоитъ (какъ мы видѣли у Гегеля) въ отождествленіи нравственности съ правильнымъ познаніемъ, вслѣдствіе чего зло является лишь недостаточнымъ познаніемъ индивидуума, т. е. имѣетъ лишь мнимую реальность, то несомнѣнно что пессимизмъ, для котораго зло и несчастіе имѣютъ полную и особенную реальность есть прямой врагъ (всегда оптимистическаго) формализма. Если для послѣдняго воля есть лишь „особенная форма разума“, то для перваго самъ разумъ есть созданіе воли *); для формализма цѣль нравственности (высшее благо) имѣетъ логическій характеръ (напр. *совпаденіе* субъективнаго съ объективнымъ), для пессимизма совершенно реальный (напр. счастіе небытія); для перваго зло безусловно противуположно добру, для втораго зло есть лишь неправильное (индивидуальное) пониманіе добра, слѣд. *по содержанію* съ нимъ тождественно.

Здѣсь мы находимъ истинную причину успѣховъ пессимизма. Нравственный формализмъ имѣлъ смыслъ лишь какъ борьба противъ еще болѣе низменнаго нравственнаго (а точнѣе оппортунистскаго) принципа индивидуальной свободы. Онъ показалъ, именно, что индивидуумъ имѣетъ право на дѣятельность не потому, что онъ индивидуумъ, но потому что въ немъ живетъ (или долженъ

*) Такъ у Шопенгауера. У Гартмана же воля имѣетъ, по крайней мѣрѣ, такую же реальность какъ разумъ.

жить) *тотъ же* нравственный принципъ, что осуществляется въ реальныхъ, объективныхъ нормахъ государства, народности и т. п. Только поскольку индивидуумъ признаетъ эти нормы, онъ и имѣетъ свободу.

Но поднявшись выше опортунизма свободы, нравственный формализмъ самъ заключалъ въ себѣ чрезвычайные недостатки: поверхностный оптимизмъ велъ къ оправданію всякой дѣйствительности; сухой раціонализмъ искоренялъ истинную основу нравственности — нравственныя чувства; узкое доктринерство подтасовывало въ великія цѣли міра свои коротенькія и личныя желанія. Реакціей противъ этого формализма и явился пессимизмъ: раціонализму онъ противупоставилъ ученіе о воли, какъ основѣ міра, доктринерству — свободомысліе и новый апокалипсисъ; наконецъ, поверхностному оптимизму — радикальный пессимизмъ; однимъ словомъ въ школьной философіи какъ будто пахнуло свѣжимъ вѣеркомъ.

Этому движенію въ философіи соотвѣтствуетъ цѣлый рядъ колебаній въ общественной жизни Европы. Самодовольный парламентаризмъ смѣнился сомнѣніями въ возможность политическаго равновѣсія вообще; принципъ laissez faire, laissez passer оказался „правомъ на голодную смерть“; національная политика привела къ милитаризму; соціалистическіе иллюзіи выродились въ проповѣдь всеобщаго разрушенія; просвѣщеніе обратилось въ „фабричную цивилизацію“, а искусство — въ забаву буржуазнаго общества. Въ основѣ этихъ явленій лежитъ таже нравственная причина, что въ упадкѣ этическихъ ученій: нравственный формализмъ, прикрывающій самый безстыдный эгоизмъ.

Въ это время является пессимизмъ, служащій предшественникомъ нравственнаго возрожденія. Онъ уничтожаетъ въ корнѣ нравственный формализмъ, очищаетъ человѣка въ огнѣ міровой скорби, разрушаетъ земные, трансцендентные и соціальные иллюзіи на счастіе. Очищенное такимъ образомъ западное человѣчество будетъ въ силахъ воспринять чистыя ученія любви и справедливости, изгнавъ изъ нравственности послѣднія тѣни эгоизма. Но, какъ мы уже не разъ говорили, пессимизмъ *самъ по себѣ* имѣетъ лишь отрицательное значеніе. Въ своихъ собственныхъ, положительныхъ теоріяхъ онъ представляетъ нелѣпости, отрицаніе науки, внутреннія противорѣчія, которыя ни коимъ образомъ не могутъ сохраниться.

Однимъ словомъ, повторяя прежнее сравненіе, нашъ пессимизмъ подобенъ культамъ восточныхъ религій въ падающемъ Римѣ: какъ эти послѣднія приготовляли (черезъ разрушеніе иллюзіи всемірной монархіи) къ принятію христіанства, такъ системы Гартмана и Шопенгауера сами по себѣ представляя дикое суевѣріе, приготовляютъ однако западное человѣчество къ возрожденію ученія любви и справедливости, т. е. чисто субъективной и нѣгоистической нравственности *).



*) Теперь намъ слѣдовало-бы перейти къ изложенію послѣдняго изъ важныхъ нравственныхъ ученій Германіи, именно познакомиться съ нѣмецкой соціологической этикой (Шеффле и др.). Но такъ какъ это направленіе представляетъ оригинальное соединеніе Контовскаго соціологизма (т. е. ученія объ обществѣ, какъ организмѣ) и Дарвиновскаго эволюціонизма, съ теоріею государственнаго соціализма, и такъ какъ Контовская и Дарвиновская теорія будутъ нами изучены лишь въ слѣдующихъ отдѣлахъ, то и изложеніе нѣмецкой соціологической должно быть отложено до слѣдующаго тома и будетъ дано въ видѣ прибавленія къ исторіи англійской этики.

СОДЕРЖАНІЕ.

Стран.

Предисловіе I

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

НѢМЕЦКАЯ ЭТИКА.

Общая характеристика нѣмецкой этики 1

Четыре идеи западной философіи. Объективная и субъективная нравственность. Три общія причины уклоненія германской философіи въ объективную этику.

ГЛАВА ПЕРВАЯ. **Кантъ** 9

Идеи монизма и индивидуализма. 1) *Ученіе Канта о категорическомъ императивѣ:* основное открытіе; его смыслъ; возможность сверхъестественной нравственности; ближайшее опредѣленіе нравственнаго закона; онъ касается не содержанія желаній, но только формы; требованіе всеобщности и необходимости (разумности). Критика Кантовскаго ученія о формальномъ характерѣ нравственности. 2) *Ученіе Канта о свободѣ воли:* нравственность ради нравственности; двѣ взаимныя задачи; автономность воли; мотивъ уваженія; краткое изложеніе „Критики чистаго разума"; отношеніе теоретическаго познанія къ практическому. Критическія замѣчанія: что сохранилось отъ критики чистаго разума? что сохранилось отъ Кантовскаго ученія о свободѣ воли? 3) *Ученіе Канта о добродѣтеляхъ:* чужое счастіе и личное совершенствованіе; верховное уваженіе къ человѣческому достоинству; обязанности любви. Критика Кантовскаго ученія о добродѣтеляхъ. 4) *Нравственная метафизика у Канта* (постулаты разума): антиномія счастія и добродѣтели; бытіе Бога; безсмертіе души. Критика этихъ ученій. 5) *Общій смыслъ Кантовской системы нравственности и ея основная ошибка.*

Стран.

ГЛАВА ВТОРАЯ. **Гербартъ** 59

Его отношеніе къ Канту. 1) *Что такое нравственное?* Оно нравится намъ безусловно; оно формально; оно непосредственно; оно относится къ волѣ. Опредѣленіе нравственнаго. Слѣдствія. 2) *Первоначальныя нравственныя идеи:* идея полноты; идея внутренней свободы; идея благожелательности; идея права; идея справедливости. 3) *Ученіе о нравственныхъ идеяхъ въ примѣненіи къ обществу:* правовая общественная система (собственность); система воздаяній и право наказывать; система управленія; система культуры; одухотворенное общество. Нравственное достоинство.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ. **Фихте** 81

1) *Идеализмъ Фихте и общая характеристика нѣмецкаго идеализма вообще.* Внѣшнія вещи—продукты мышленія; самосознаніе, какъ исходный пунктъ; свобода въ идеализмѣ. Критика нѣмецкаго идеализма. 2) *Первое ученіе Фихте о нравственности.* Творческое воображеніе. Динамическая теорія Я. Дедукція нравственнаго закона. Реальность нравственныхъ дѣйствій. Ступени нравственнаго развитія. Отношеніе къ религіи. 2) *Вторая система Фихте.* Ея исходная точка. „Назначеніе человѣка". Вѣра въ реальность міра. Пантеизмъ Фихте. „Завѣтъ о блаженной жизни". Критическія замѣчанія.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ. **Гегель**. 114

Историческіе элементы системы: ученіе Канта, Фихте и Гегеля. „Идея" и законъ ея развитія. Критика Гегелева ученія объ идеѣ. Критика Гегелева ученія о діалектическомъ методѣ. Сравненіе этики Гегеля съ этикой Канта. Объективный духъ и его моменты. Ученіе Гегеля о свободѣ и волѣ. Абстрактное право и его моменты. Субъективная нравственность: Гегелева критика Канта и Якоби; ея недостаточность. Объективная нравственность и ея моменты. Философія исторіи.—Критическія замѣчанія о системѣ Гегеля.

ГЛАВА ПЯТАЯ. **Шеллингъ** 171

Общая характеристика Шеллинга. Его сочиненіе „о свободѣ человѣка". 1) Обвиненія въ пантеизмѣ и фатализмѣ. Вопросъ теодицеи и его рѣшенія. Природа въ Богѣ. 2) Основа бытія и разумъ, какъ элементы Божества. 3) Примиреніе теизма съ пантеизмомъ: происхожденіе Божественной личности. 4) Вопросъ о злѣ въ мірѣ. 5) Вопросъ о свободѣ воли. 6) Отношеніе Бога къ злу. 7) Первооснова. 8) Критическія замѣчанія.

Стран.

ГЛАВА ШЕСТАЯ. **Шопенгауеръ** 209

Смыслъ современнаго пессимизма. 1) *Метафизика Шопенгауера.* „Міръ есть мое представленіе“. Критика этого утвержденія. Формы познанія. Внутреннее познаніе воли. Свойства воли, какъ сущности. „Платоновскія идеи“. Воля въ природѣ. 2) *Этика Шопенгауера.* Эгоизмъ и злоба. Справедливость и любовь. Метафизическая основа симпатіи. Міровая справедливость и единство міра. Пессимизмъ. Аскетизмъ и конецъ міра.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ. **Гартманъ** 242

1) *Метафизика Гартмана.* Ея методъ. Проявленія Безсознательнаго. Философское понятіе о Безсознательномъ. 2) *Метафизическая нравственность у Гартмана.* Міровое развитіе. Его цѣль. Нравственность какъ ускореніе міроваго процесса. Конецъ міра. 3) *Критика нравственныхъ теорій у Гартмана.* Критика эгоизма. Критика соціальнаго утилитаризма. Критика эволюціонизма. Нравственный принципъ искупленія. 4) *Критическія замѣчанія объ этикѣ пессимистовъ.*

БИБЛІОТЕКА Е.К. ДЕРЯГИНОЙ

БИБЛІОТЕКА КОММУНИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМІИ.