ИБЕРВЕГЪ-ГЕЙНЦЕ.

ИСТОРІЯ НОВОЙ ФИЛОСОФІИ

ВЪ СЖАТОМЪ ОЧЕРКѢ.

ПЕРЕВЕЛЪ СЪ ВОСЬМОГО НѢМЕЦКАГО ИЗДАНІЯ

Я. Колубовскій.

ВТОРОЕ РУССКОЕ ИЗДАНІЕ, ЗНАЧИТЕЛЬНО ДОПОЛНЕННОЕ И ПЕРЕДѢЛАННОЕ.

ВЫПУСКЪ ПЕРВЫЙ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Изданіе Л. Ф. Пантелѣева.
1898.

Новое русское изданіе книги Ибервега-Гейнце увеличилось въ полтора раза, сравнительно съ предыдущимъ, и будетъ состоять изъ двухъ выпусковъ. Оглавленіе, подробные указатели, заглавный листъ и предисловіе будутъ приложены ко второму выпуску, который выйдетъ въ непродолжительномъ времени.

ФИЛОСОФІЯ НОВАГО ВРЕМЕНИ.

§ 1. Философія новаго времени начинается съ уничтоженія той подчиненности богословію, которая характеризуетъ схоластику, и постепенно идетъ къ свободному познанію сущности и законовъ природы и духа. Это познаніе обогащено и углублено предшествующими формами образованности и находится во взаимодѣйствіи съ одновременными изслѣдованіями положительной науки и съ соціальной жизнью. Главные отдѣлы философіи новаго времени: 1. переходное время, начиная съ обновленія Платона, 2. время эмпиризма, догматизма и скептицизма отъ Бекона и Декарта до энциклопедистовъ и Юма, 3. время кантовскаго критицизма, 4. время вышедшихъ изъ критицизма системъ, отъ Канта по настоящее время, 5. современная философія.

О философіи новаго времени, кромѣ авторовъ обширныхъ историческихъ сочиненій (Бруккеръ, Тидеманъ, Буле въ своемъ Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Теннеманъ, Риттеръ, Гегель, Іоганнъ Эд. Эрдманъ, выходитъ съ 1895 г. въ обработкѣ Бенно Эрдмана, Виндельбандъ, Бергманъ, Льюисъ, изъ сочиненія котораго Исторія философіи отъ Ѳалеса до Конта" на нѣмецкомъ языкѣ вышелъ 2. т. подъ заглавіемъ: „Geschichte der neueren Philosophie", Berlin 1876, и др., см. Ибервегъ, Исторія философіи, пер. Н. Ѳ. Фоккова, т. I, ч. 1, Спб. 1876, стр. 18—25), въ частности говорятъ:

J. G. Buhle, Geschichte der neueren Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften, Göttingen 1800—1805, ср. Ибервегъ, тамъ же, стр. 20.

J. E. Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie, Riga und Leipzig 1834—53, ср. его же второй томъ Grundriss der Geschichte der Philosophie, Berl. 1866, 3. изданіе 1878.

Barchou de Penhoën, Histoire de la philosophie allemande depuis Leibniz jusqu'à nos jours, Paris 1836.

H. Ulrici, Geschichte und Kritik der Principien der neuern Philosophie, Leipzig 1845.

J. N. P. Oischinger, Speculative Entwickelung der Hauptsysteme der neuern Philosophie, von Descartes bis Hegel, Schaffhausen 1853—54.

Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie, Mannheim und Heidelb. 1854cc.; отдѣльные томы вышли различными изданіями. Новое полное изданіе выходитъ съ 1889 г. I т.: 1. Общее введеніе. Декартъ. 2. Школа Декарта. Гейлинксъ, Мальбраншъ, Спиноза. II т.: Лейбницъ и его школа. III и IV тт.: Критика разума Канта и ея возникновеніе, система чистаго разума на основаніи этой критики. V т.: Фихте и его предшественники. VI т. въ 2 частяхъ: Шеллингъ. VIII т.: Шопенгауеръ. VII т. (о Гегелѣ) еще не появился. Фишеръ вѣрно подмѣчаетъ основные пункты и, исходя изъ нихъ, въ удобопонятной формѣ развиваетъ ученія отдѣльныхъ философовъ, иной разъ слишкомъ много добавляя отъ себя и обходя нѣкоторые трудные вопросы. Его изложеніе имѣетъ дѣло съ метафизиками отъ Декарта до Шопенгауера включительно. Дополненіемъ къ этому труду служитъ: F. Bacon und seine Nachfolger, исторія развитія философіи опыта, 2. изд., Lpz. 1875.

O. Schaarschmidt, der Entwickelungsgang der neueren Speculation, als Einleitung in die Philosophie der Geschichte, kritisch dargestellt, Bonn 1857.

E. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, München 1872 (въ 13. т. Geschichte der Wissenschaften in Deutschland), 2-е изд. 1875, написано удобопонятно, хотя авторъ не избѣгалъ трудностей.

R. Natale, Storia della philosophia moderna da Cartesio a Kant. T. I. Roma 1872.

F. Papillon, Histoire de la philosophie moderne dans ses rapports avec le développement des sciences de la nature, Paris 1876.

F. Bowen, Modern philosophy from Descartes to Schopenhauer and Hartmann, London 1877.

W. Windelband, die Geschichte der neueren Philosophie въ ея связи съ общей культурой и частными науками. 1. т., отъ возрожденія до Канта, Lpz. 1878, 2. т., расцвѣтъ нѣмецкой философіи, 1880.

G. M. Bertini, Storia della philosophia moderna, часть первая 1596—1690. T. I., Torino 1881.

A. Stöckl, Geschichte der neueren Philosophie von Baco und Cartesius bis zur Gegenwart, 2 тт., Mainz 1883. Ср. къ этому: T. Weber, Stöckls Geschichte der neueren Philosophie, вкладъ для оцѣнки ультрамонтанства, Gotha 1886.

R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie отъ Николая Кузанскаго по настоящее время, Lpz. 1886, 2. изд. 1892.

R. Eucken, Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie, vornehmlich der deutschen, Hdlb. 1886.

J. Royce, Spirit of modern philosophy, Boston 1892.

H. Höffding, Geschichte der neueren Philosophie, übersetzt v. Bendixen 2 тт., Lpz. 1895—96.

Отдѣльныхъ направленій въ философіи касаются:

W. v. Reichenau, die monistische Philosophie von Spinoza bis auf unsere Tage, Cöln 1881.

G. Barzelotti, il razionalismo nella storia della philosophia moderna sino al Leibniz, Roma 1881.

Здѣсь слѣдуетъ упомянуть также: O. B. Spruyt, Proeve van eene geschiedenis van de leer der angeboren begrippen (опытъ исторіи ученія о прирожденныхъ понятіяхъ), Leiden 1879, гдѣ, правда, говорится также о классической древности и схоластикѣ. K. Heidmann, der Substanzbegriff von Abälard bis Spinoza, диссертація, Берлинъ 1889.

Объ исторіи философіи природы съ Бекона говоритъ J. Schaller, Lpz. 1841—44, J. Soury, de hylozoismo apud recentiores, Paris 1881, понѣмецки въ Kosmos, т. X, 1881—82. Karl Lasswitz, Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton, 2. тт., Гамбургъ 1889—90. Это трудъ, въ одинаковой мѣрѣ имѣющій въ виду задачи какъ системы, такъ и исторіи, причемъ основательность историческаго изложенія не страдаетъ отъ этого. L. Lange, die geschichtliche Entwicklung des Bewegungsbegriffs und ihr voraussichtliches Endergebniss, къ исторической критикѣ принциповъ механики, Lpz. 1886. Исторію оккультизма даетъ Kiesewetter, Geschichte des neueren Occultismus von Agrippa von Nettesheim bis zu Carl du Prel, Lpz. 1891. Съ ученіями о пространствѣ, времени и математикѣ въ новѣйшей философіи имѣетъ дѣло J. Baumann, Berlin 1868—69. О реальности внѣшняго міра въ философіи съ Декарта по Фихте говоритъ H. Keferstein, Goethen 1883. О христіанскихъ мистикахъ съ эпохи реформаціи— L. Noack, Königsberg 1853; объ англійскихъ, французскихъ и нѣмецкихъ вольнодумцахъ говоритъ онъ же, Bern 1853—55. О раціоналистическомъ образѣ мышленія въ Европѣ трактуетъ W. E. Hartpole Lecky, History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europa, 1. и 2. изд., Lond. 1865, 3. изд. 1866 (понѣмецки: Geschichte der Aufklärung etc. von H. Jolowicz, 2 тт., Lpz. 1867—68, 2. изд. 1870—71). Ср. H. Dean, the history of civilisation, New-York and London 1869.

По исторіи философіи религіи — G. Ch. B. Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation, 1. т. до Канта, 2. т. съ Канта по настоящее время, Braunschweig 1880—83. O. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, 3. изд. 1. т.: исторія философіи религіи отъ Спинозы по настоящее время, Berl. 1893. A. Krebs, Geschichte der Beweise für das Dasein Gottes von Cartesius bis Kant, Jena 1876. См. также G. Runze, der ontologische Gottesbeweis, критическое изложеніе его исторіи отъ Ансельма до настоящаго времени, Halle 1881, также въ Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 1880 и 1881.

Исторіи психологіи касается L. Ferri, La psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours, Par. 1883. Max Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie, 1. т. отъ Лейбница до Канта, Berl. 1894. См. также ниже сочиненіе Зоммера. Объ исторіи этики въ новое время говорятъ особенно: J. Matter, Histoire des doctrines morales et politiques des trois derniers siècles, Paris 1836. H. F. W. Hinrichs, Geschichte der Rechts- und Staatsprincipien seit der Refor-

mation, Lpz. 1848—52. V. Cousin, Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIII siècle, 5 тт., Paris 1840—41. J. H. Fichte, die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, Lpz. 1850. F. Vorländer, Geschichte der philosophischen Moral, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen mit Einschluss des Macchiavell's, Marburg 1855. Simon S. Laurie, Notes expository and critical on certain britisch theories of morals, Edinburg 1868. F. Jodl, Geschichte der Ethik in der neuern Philosophie, 1. т.: до конца 18-го столѣтія, 2. т.: Кантъ и этика XIX в., Stuttg. 1882—89. Іодль касается также отношенія нравственности къ религіи. W. Gass, Geschichte der christlichen Ethik, II, 1.: шестнадцатый и семнадцатый вѣка: господствующая церковная этика. II, 2.: восемнадцатый и девятнадцатый вѣка: философская и теологическая этика, Berl. 1886, 87. Ernst Luthardt, Geschichte der christlichen Ethik, 2. половина: исторія христ. этики со времени реформаціи, Lpz. 1893. Философскаго ученія о государствѣ касается и Р. фонъ-Моль въ своей Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften, in Monographien dargestellt, т. 1—3, Erlang. 1855—58, а также J. C. Bluntschli, Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik seit des 16. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, Münch. 1864 (=Geschichte der Wissenschaften in Deutschland in der neuern Zeit, т. 1). Исторію эстетики въ Германіи излагаютъ H. Lotze въ 7. т. Geschichte der Wissenschaften in Deutschland, München 1868. K. H. v. Stein, die Entstehung der neueren Aesthetik, Stuttg. 1886.

Существенные вклады въ исторію философіи содержитъ также нѣсколько сочиненій по исторіи литературы, какъ Гервинуса, Гиллебранда, Юліана Шмидта, Авг. Коберштейна Гедеке, особенно Г. Геттнеръ, Litteraturgeschichte des 18. Jahrhunderts въ 3-хъ частяхъ, послѣдняя часть въ 3 тт., порусски: Исторія всеобщей литературы восемнадцатаго вѣка, т. 1: англійская литература 1660—1770, пер. А. Пыпина, Спб. 1863; т. 2: исторія французской литературы восемнадцатаго вѣка, пер. А. Пыпина, Спб. 1866; т. 3: нѣмецкая литература, кн. 1, пер. А. Пыпина и А. Плещеева, М. 1872; кн. 3, отдѣленіе 1, переводъ съ 2-го нѣмецкаго изданія Павла Барсова, М. 1873. Съ 1897 г. трудъ Геттнера выходитъ порусски вторымъ изданіемъ. Важны, далѣе, труды по исторіи педагогики—К. Раумеръ, Исторія воспитанія и ученія отъ возрожденія классицизма до нашего времени, пер. съ 3-го нѣмецкаго изданія подъ редакціей Н. Х. Весселя, Спб. т. 1: отъ возрожденія классицизма до Бекона, 1875; т. 2: отъ Бекона до смерти Песталоцци, 1878 (переведены только два первые тома подлинника, такъ какъ 3-й т., содержащій разныя статьи по воспитанію и обученію, и 4-й, заключающій въ себѣ исторію нѣмецкихъ университетовъ, имѣютъ слишкомъ спеціальный интересъ). К. Шмидтъ, Исторія педагогики, изложенная во всемірно-историческомъ развитіи и въ органической связи съ культурною жизнью народовъ. Съ 3-го изд., дополненнаго и исправленнаго В. Ланге, пер. Э. Циммерманъ, т. I: дохристіанская эпоха, М. 1877, нов. изданіе 1890 (по новому изданію подлинника, редактированному Э. Ганнакомъ), т. II: средніе вѣка; т. III: отъ Лютера до Песталоцци, М. 1880; т. IV: отъ Песталоцци по настоящее время, ч. 1, М. 1880, ч. 2, М. 1881. Ф. Паульсенъ, Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart, и др. Не менѣе важны труды по исторіи государственныхъ и правовыхъ ученій, богословія (напр., A. Harnack, die Dogmengeschichte) и естественныхъ наукъ.

Богатыя литературныя указанія можно найти особенно у Гумпоша, die philosophische Litteratur der Deutschen von 1400 bis 1850, Regensburg 1851, а также и въ другихъ сочиненіяхъ, цитованныхъ у Ибервега, Исторія философіи, въ переводѣ Н. Ѳ. Фоккова, т. I, ч. 1, § 4, стр. 17, особенно въ Archiv für Geschichte der Philosophie. Сочиненія, относящіяся къ отдѣльнымъ періодамъ, особенно къ новѣйшей философіи съ Канта, будутъ упомянуты ниже.

Порусски можно указать слѣдующія сочиненія, касающіяся новой философіи:

А. Галичъ, Исторія философскихъ системъ, по иностраннымъ руководствамъ составленная, кн. 1, Спб. 1818; кн. 2, Спб. 1819. Первая книга заканчивается возрожденіемъ, теософами и политиками, написана по Зохеру и Асту; вторая—отъ Декарта до Шеллинга, написана тоже по Зохеру, а также по Теннеману, Буле, Вейлеру и др.

Ѳ. Надежинъ, Очеркъ исторіи философіи по Рейнгольду, Спб. 1837. Оканчивается Гегелемъ и Гербартомъ. Новая философія занимаетъ двѣ трети книги.

Архим. Гавріилъ, Исторія философіи, 6 чч., Казань 1839—1840. Изложеніе доведено до тридцатыхъ годовъ. Послѣдняя часть посвящена философіи русской.

Куно Фишеръ, Исторія новой философіи. Т. 1—4. Пер. Н. Страхова. Спб. 1862—1864. Новѣйшія изданія нѣмецкаго подлинника совершенно передѣланы и дополнены послѣкантовскою философіею.

А. Швеглеръ, Исторія философіи. Пер. съ 5-го изд. подъ ред. П. Д. Юркевича. М. 1864.

Бауеръ, Исторія философіи въ общепонятномъ изложеніи для образованной публики и для изучающихъ. Пер. съ нѣмецкаго подъ ред. М. Антоновича. Спб. 1866. Оканчивается Гербартомъ и современной философіей.

Д. Г. Льюисъ, Исторія философіи отъ начала ея въ Греціи до настоящаго времени. Пер. подъ ред. Спасовича и Невѣдомскаго. Спб. 1866. Другое изд. подъ ред. В. Чуйко, Спб. 1889, также 1892. Кромѣ того, В. Вольфсонъ издалъ того же Льюиса, Исторію философіи въ жизнеописаніяхъ. Пер. съ послѣдн. изд., 2 тт. Спб. 1885, 2. изд. 1892, 3. изд. 1897. Позитивистическая точка зрѣнія: всѣ метафизическія попытки были совершенно безплодны.

А. Ланге, Исторія матеріализма и критика его значенія въ настоящее время. Пер. Н. Страхова. 2 тт. Спб. 1881 и 1883.

А. Веберъ, Исторія европейской философіи. Пер. подъ ред. А. А. Козлова. Кіевъ 1881.

А. Фуллье, Исторія философіи. Переводъ П. Николаева, М. 1893.

Фалькенбергъ, Исторія новой философіи отъ Николая Кузанскаго (XV в.) до настоящаго времени. Съ приложеніемъ краткаго философскаго словаря. Переводъ студентовъ спб. университета подъ редакціей проф. А. И. Введенскаго, Спб. 1894. Очень удобное руководство.

Фр. Кирхнеръ, Исторія философіи съ древнѣйшаго до настоящаго времени. Переводъ съ нѣмецкаго В. Д. Вольфсона. Съ дополнительной статьей „Русская философія" В. Чуйко, Спб. 1895.

Ремке, Очеркъ исторіи философіи. Переводъ съ нѣмецкаго Н. Лосскаго подъ редакціей Я. Колубовскаго, Спб. 1898.

С. Гогоцкій, Философія XVII и XVIII вѣковъ въ сравненіи съ философіею XIX вѣка и отношеніе той и другой къ образованію. Кіев. Унив. Изв. 1877—1884, отдѣльно вып. 1—3. Кіевъ 1878—1884. Много свѣдѣній по исторіи философіи содержится также въ Философскомъ лексиконѣ того же автора, Кіевъ 1859—1873, въ пяти частяхъ.

П. Линицкій, Обзоръ философскихъ ученій, Кіевъ 1874. Изложеніе чрезвычайно краткое.

М. Остроумовъ, Обзоръ философскихъ ученій. Для духовныхъ семинарій. Первая половина, Тамбовъ 1877. Вторая половина, М. 1880.

Н. Марковъ, Обзоръ философскихъ ученій. Изд. 2-е. М. 1881. Удостоено преміи Макарія. Тоже семинарскій учебникъ.

М. Е. Соколовъ, Краткая исторія философіи. Составлена примѣнительно къ новой программѣ для преподаванія философіи въ семинаріяхъ. Симбирскъ 1889.

Исторіи логики касаются:

Н. Гротъ, Основные моменты въ развитіи новой философіи. М. 1894, первоначально въ Вопросахъ философіи за 1891—93 гг.

М. Безобразова, Краткій обзоръ существенныхъ моментовъ исторіи философіи. М. 1894.

Н. Страховъ, Очеркъ исторіи философіи съ древнѣйшихъ временъ до настоящаго времени, 2. изд., Харьковъ 1894.

П. Назарьевъ, Краткая исторія философіи, Воронежъ 1895.

М. Владиславлевъ, Логика. Обозрѣніе индуктивныхъ и дедуктивныхъ пріемовъ мышленія и историческіе очерки: логики Аристотеля, схоластической діалектики, логики формальной и индуктивной. Изд. 2-е. Спб. 1881.

М. Троицкій, Учебникъ логики съ подробными указаніями на исторію и современное состояніе этой науки въ Россіи и въ другихъ странахъ. Москва, кн. I, 2-е изд. 1886; кн. II, 1886; кн. III, 1, 1888. Указанія дѣлаются не систематически, а по каждому вопросу отдѣльно.

Ѳ. Зеленогорскій, О математическомъ, метафизическомъ, индуктивномъ и критическомъ методахъ изслѣдованія и доказательства. Изъ исторіи и теоріи методовъ изслѣдованія и доказательства. Харьковъ 1877 и въ Учен. Зап. Харьк. унив. за 1876—1877 гг.

Исторіи психологіи касаются:

М. Троицкій, Нѣмецкая психологія въ текущемъ столѣтіи. Историческое и критическое изслѣдованіе съ предварительнымъ очеркомъ успѣховъ психологіи со временъ Бекона и Локка. 2 тт. М. 1867, 2-е изд. 1883.

Н. Гротъ, Психологія чувствованій въ ея исторіи и главнѣйшихъ основахъ. Спб. 1879—1880. Дается очеркъ и исторіи психологіи зообще.

М. Владиславлевъ, Психологія. Изслѣдованіе основныхъ явленій душевной жизни. 2 тт. Спб. 1881. Историческій очеркъ—I, 55—182.

Ѳ. Зеленогорскій, Очеркъ развитія психологіи съ Декарта до настоящаго времени. Учен. Зап. Хар. унив. 1882 (вышелъ въ 1884 г.). Очеркъ доведенъ до Бена, но еще не оконченъ.

По исторіи этики:

А. Смирновъ, Исторія англійской этики. Т. I, англійскіе моралисты XVII в., Казань 1880.

Н. Ланге, Исторія нравственныхъ идей въ XIX в. Т. I. Спб. 1888. Вышедшій томъ посвященъ Канту, Фихте, Гегелю, Шеллингу, Гербарту, Шопенгауеру и Гартману.

Іодль, Исторія этики, пер. подъ ред. Вл. Соловьева, т. I. М. 1896.

По исторіи эстетики: Е. В. Амфитеатровъ, Историческій очеркъ ученій о красотѣ и искусствѣ, Вѣра и Разумъ 1889—1890 г.

По философіи исторіи:

М. Стасюлевичъ, Опытъ историческаго обзора главныхъ системъ философіи исторіи. Спб. 1866.

Н. Карѣевъ, Основные вопросы философіи исторіи. Критика историософическихъ идей и опытъ научной теоріи историческаго прогресса. 2 тт. М. 1883. 2-е изд. Спб. 1887. 3. сокращенное изд. въ одномъ томѣ 1897. Много историческихъ указаній по философіи.

См. также: Д. Щегловъ, Исторія соціальныхъ системъ, Спб., т. I. 1870, 2. изд. 1892; т. II. 1889 (изложеніе соціальныхъ ученій съ большими выдержками). Б. Чичеринъ, Исторія политическихъ ученій, М., т. I (древній міръ) 1869; т. II. 1872; т. III, 1874; т. IV, 1877. Послѣдніе три тома заняты новыми ученіями. Много мѣста удѣлено особенно германскимъ системамъ. Н. Потаповъ, Краткій очеркъ исторіи философіи права. Примѣнительно къ программѣ университетскаго курса, Кіевъ 1890. С. А. Бершадскій, Очеркъ исторіи философіи права, вып. I. Спб. 1892 (до Монтескье включительно). Н. Карѣевъ, Исторія Западной Европы въ новое время, т. I—IV. Спб. 1892—94 (излагаются и философскія ученія).

Гейеръ, Краткій очеркъ исторіи философіи права. Спб. 1867. I. Г. Блунчли, Исторія общаго государственнаго права и политики отъ XVI вѣка по настоящее время. Пер. съ нѣмецкаго О. Бакстъ и М. Новосельскій. Спб. 1874. В. Е. Гартполь Лекки, Исторія возникновенія и вліянія раціонализма въ Европѣ. Пер. А. Н. Пыпинъ, т. I, Спб. 1871.

Единеніе, подчиненность, свобода—вотъ тѣ три отношенія, въ которыя философія христіанскаго времени послѣдовательно вступала къ церковному богословію. Отношеніе свободы соотвѣтствуетъ общему характеру новаго времени, который заключается въ гармоническомъ единствѣ, возрождающемся изъ средневѣковыхъ противоположностей. Свободу мысли по формѣ и содержанію философія новаго времени отвоевала постепенно,—сначала неполно, перемѣнивъ только авторитетъ и примкнувъ къ системамъ древности безъ той передѣлки, которой подвергся Аристотель у схоластики, затѣмъ полнѣе—посредствомъ собственнаго изслѣдованія природы, а тамъ и духовной жизни. Переходная пора—время порывовъ къ самостоятельности. Время эмпиризма и догматизма характеризуется методическими изслѣдованіями и обширными системами. Эти системы основаны на той увѣренности, что посредствомъ опыта и мышленія можно самостоятельно добраться до познанія природы и духа. Третій отдѣлъ открывается скептицизмомъ и устанавливается критицизмомъ. Необходимой основой всякаго строго научнаго философствованія критицизмъ считаетъ изслѣдованіе познавательной силы субъекта и приходитъ къ тому результату, что мышленіе не въ состояніи познать дѣйствительности, какъ она есть сама въ себѣ, но ограничено міромъ явленій, за предѣлы котораго выводитъ только нравственное сознаніе. Послѣдующія системы четвертаго періода отрицаютъ такой результатъ. Однако, всѣ онѣ вышли изъ круга кантовскихъ мыслей. И для современной философіи Кантъ имѣетъ непосредственное, не только историческое значеніе, хотя на нее пріобрѣли также особенное вліяніе естественныя науки *).

*) Cp. A. Helfferich, die Analogien in der Philosophie, ein Gedenkblatt auf Fichtes Grab, Berl. 1862. Conr. Hermann, der pragmatische Zusammenhang in der Geschichte der Philosophie, Dresd. 1863; der Gegensatz des Classischen und Romantischen in der neueren Philosophie, Lpz. 1877. Kuno von Reichlin-Meldegg, der Parallelismus der alten und neuern Philosophie, Leipzig und Heidelberg 1865.

ПЕРВЫЙ ОТДѢЛЪ.

Время перехода къ самостоятельному изслѣдованію.

§ 2. Первый отдѣлъ философіи новаго времени характеризуется переходомъ отъ средневѣковаго порабощенія авторитету церкви и Аристотелю сначала къ самостоятельному выбору авторитетовъ, а затѣмъ къ собственному, свободному отъ авторитетовъ, а частью и строго научному изслѣдованію. Все-же новыя философскія попытки не вполнѣ еще освободились отъ господства средневѣковаго духа, и не было строго методической разработки самостоятельныхъ системъ.

О духовномъ движеніи въ переходную пору говорятъ: M. Carriere, die Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttg. und Tübing. 1847, 2-e изд., Lpz. 1887; Jules Joly, Histoire du mouvement intellectuel au 16-e siècle et pendant la première partie du 17-e, Paris 1860. Alb. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 3. т.: періодъ борьбы со схоластикою. Albert Desjardins, les moralistes français du XVI siècle, Paris 1870. Ch. Waddington, les antécédents de la philosophie de la renaissance, Paris 1873. W. Dilthey, Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert. Archiv für Geschichte der Philosophie, IV, стр. 604—652, V, стр. 337—400 (особенное вниманіе онъ обращаетъ на Петрарку, Макіавелли, Монтаня, Эразма, Лютера, Цвингли, Себастіана Франка). См. того-же автора: das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert и далѣе въ § 9; очень интересныя статьи Дильтея открываютъ много новыхъ точекъ зрѣнія на разсматриваемые періоды и многому даютъ новое освѣщеніе; именно, онъ справедливо подчеркиваетъ значеніе стоической философіи для этого и ближайшаго къ нему переходнаго періода. J. Freudenthal, Beiträge zur Geschichte der englischen Philosophie, Archiv für Geschichte der Philosophie, IV, стр. 450—477, 578—603, V, стр. 1—41: объ Эверардѣ Дигби и Вил. Темплѣ, здѣсь же объяснено отношеніе ихъ обоихъ къ Фр. Бекону. Объ ихъ отношеніи къ Гоббесу см. Croom Robertson, Academy, 1892, стр. 110. Ср. сочиненія, цитованныя къ §§ 3—7.

§ 3. Изъ событій, которыя вызвали переходъ отъ средневѣковья къ новому времени, самое раннее—расцвѣтъ занятій классицизмомъ. Отрицательный поводъ къ этому расцвѣту дали односторонность и все бо̀льшая и бо̀льшая сушь схоластики, положительный—остатки античнаго искусства и литературы въ Италіи, которые при возрастающемъ благосостояніи все болѣе и болѣе находили воспріимчивое чутье (Данте, Петрарка, Боккачіо). Этому помогло болѣе тѣсное соприкосновеніе Запада, особенно Италіи, съ Грецiей, начавшееся преимущественно въ то время, когда, подъ вліяніемъ грозившей со стороны турокъ опасности, многіе ученые греки переселились въ Италію, въ ожиданіи болѣе благопріятнаго времени. Такъ возникъ гуманизмъ. Онъ былъ того мнѣнія, что чисто человѣчную образованность, которая является цѣлью его стремленій, можно пріобрѣсти изъ классическихъ писателей древности. Изобрѣтеніе книгопечатанія облегчило распространеніе литературнаго образованія. Борьба съ схоластическимъ Аристотелемъ при помощи платоновскаго и новоплатоновскаго уче-

нія, которое снова стало извѣстно и было принято съ энтузіазмомъ, явилась въ области философіи первымъ существеннымъ результатомъ возобновленныхъ отношеній къ Греціи. Гемистъ Плетонъ, страстный противникъ аристотелевскаго ученія и одушевленный платоновецъ, болѣе умѣренный платоновецъ Виссаріонъ и заслуженный переводчикъ Платона и Плотина Массиліо Фичино—вотъ самые значительные изъ обновителей платонства. Средоточіемъ этого направленія явилась платоновская академія во Флоренціи подъ покровительствомъ и при собственномъ участіи Медичисовъ.—Противъ авторитета Аристотеля боролся также Лаврентій Валла. Въ этикѣ онъ былъ представителемъ эпикурейства, тогда какъ Фаберъ (Faber Stapulensis) въ Парижѣ и Агрикола старались уразумѣть Аристотеля по источникамъ и примкнуть къ нему.

Классически образованные аристотелевцы принялись за первоначальный текстъ Аристотеля и стали греческихъ комментаторовъ предпочитать арабскимъ. Вслѣдствіе этого, аристотелевское ученіе излагалось ими въ бо́льшей чистотѣ, нежели схоластиками. Для переводовъ сочиненій Аристотеля особенно усердствовалъ папа Николай V, ревнитель наукъ и искусствъ. Именно, въ Верхней Италіи, гдѣ съ 14. столѣтія было въ ходу толкованіе Аристотеля въ смыслѣ Аверроеса (Ибнъ Рошдъ), нѣкоторая часть аристотелевцевъ стала бороться противъ вліянія этого комментатора въ пользу греческихъ толкователей, особенно—Александра Афродисійскаго. Однако Аверроесъ удержался,—правда, въ ограниченной мѣрѣ—особенно въ Падуѣ, почти до самой половины 17. столѣтія. По Аверроесу безсмертенъ только единый разумъ, общій всему человѣческому роду; Александръ признавалъ активнымъ безсмертнымъ разумомъ только мірозиждительный божественный духъ. Такимъ образомъ, и Аверроесъ, и Александръ сходились въ непризнаніи индивидуальнаго безсмертія. Однако, большинство представителей аверроизма, особенно въ болѣе позднее время, съумѣли приблизить его къ ортодоксіи въ такой степени, что не становились уже въ противорѣчіе съ церковью. Александристы, среди которыхъ самый значительный—Помпонацій, склонны были къ деизму и натурализму, но отъ философской истины отличали богословскую, которой учила церковь. Однако, хотя они и заявляли о своемъ подчиненіи церкви, она отклонила ученіе о двоякой истинѣ

Кромѣ платоновскаго и аристотелевскаго ученія, были возобновлены также—именно нѣсколько позже—и другія философіи древности. На болѣе самостоятельное изслѣдованіе природы Телезіемъ и другими оказала значительное вліяніе древнѣйшая греческая философія природы. Стоицизмъ обновили и продолжали Липсій и др., эпикурейство—Гассенди, скептицизмъ—Монтань, Шаронъ, Санхецъ, Левайе и др.

Изложеніе по источникамъ обновленія классической литературы въ Италіи содержатъ соотвѣтствующіе отдѣлы труда G. Tiraboschi, Storia della letteratura italiana, 13 тт., Модена 1772—82; изд. въ 16 тт., Миланъ 1822—26; особенно въ тт. VI, 1 и VII. 2 (томы VII и XI миланскаго изданія). Далѣе о томъ же говорятъ: A. H. L. Heeren, Geschichte des Studiums der classischen Litteratur seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften, 2 тт., Götting. 1797—1802 (ср. его же Geschichte der classischen Litteratur im Mittelalter). Ernst Aug. Erhard, Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung, vornehmlich in Deutschland, Magdeburg 1828—32. Karl Hagen, Deutschlands litterarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter, Erlangen 1841—44, вновь издалъ Herm. Hagen, 3 тт., Frankf. a. M. 1868. E. Renan, Averroès et l'Averroïsme, Paris 1852, стр. 255сс. G. Voigt, die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus, Berl. 1859, 2-е переработанное изд., 1. т., Berl. 1880, 2. т., 1881, 3. изд. Ленердта, Berl. 1893. J. Burckhardt, die Cultur der Renaissance in Italien (особенно отдѣлъ III: возрожденіе древности), Basel 1860, 4. изд. подъ наблюденіемъ Л. Гейгера, Lpz. 1886. Joh. Friedr. Schröder, das Wiederaufblühen der classischen Studien in Deutschland im 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts, Halle 1864. Fritz Schultze, Geschichte der Philosophie der Renaissance, т. I: Плетонъ и его реформаторскія стремленія, Iena 1874. L. Geiger, Renaissance und Humanismus in Italien und Deutschland, Berl. 1882. G. Koerting, die Anfänge der Renaissancelitteratur in Italien, 1 часть 1883. См. также H. v. Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, т. 3: отношеніе платонства къ философіи христіанскихъ временъ, Göttingen 1875. Ad. Gaspary, Die italienische Litteratur der Renaissancezeit (Geschichte der italienischen Litteratur), т. 2-й, Berl. 1888; его же, Къ хронологіи спора грековъ о Платонѣ и Аристотелѣ въ 15-мъ вѣкѣ, Archiv für Geschichte der Philosophie, III,стр. 50—53. R. Rocholl, Платонъ въ эпоху возрожденія, Zeitschrift für Kirchengeschichte, XIII, стр. 47—107. Ferd. Gabotto, L'Epicureismo italiano negli ultimi secoli del medievo; онъ же, Этюды по философіи въ эпоху возрожденія въ Италіи, Rivista di filosofia scientifica 1889.

Объ исторіи скептицизма новѣйшаго времени говоритъ H. Was, Geschiedenis van het Scepticisme der zeventiende eeuw in de vornamste Europeesche Staaten, 1. вып. Исторія скептицизма въ Англіи, Utrecht 1870. Ученіе о двоякой истинѣ разсматриваетъ M. Maywald, Berl. 1871.

Порусски можно найти:

Буркхардтъ, Культура Италіи въ эпоху возрожденія. Спб. 1879.

Фойхтъ, Возрожденіе классической древности или первый вѣкъ гуманизма. Пер. П. П. Разсадина, 2 тт., М. 1884.

П. А. Висковатовъ, Эпоха гуманизма въ Германіи. Вліяніе возрожденія классической литературы на паденіе средневѣковой и начало новой цивилизаціи. Ж. М. Н. П. 1872, 6. Онъ же, Гуманизмъ и національное движеніе въ Германіи, Рус. Мысль 1894, 2.

В. В. Лесевичъ, Классики XIV. и XV. столѣтій. О. З. 1874, 12.

А. Н. Веселовскій, Вилла Альберти, М. 1870.

М. С. Корелинъ, Ранній итальянскій гуманизмъ и его исторіографія, 2 тт., М. 1892.

Кн. Е. Трубецкой, Политическое міросозерцаніе эпохи Возрожденія, Кіевъ 1893.

Съ развитіемъ ремеслъ и торговли увеличивалась зажиточность. Стали появляться города, и все болѣе и болѣе усиливался свободный классъ мѣщанъ. Государство сплачивалось, и при дворахъ, а также среди дворянства и мѣщанъ, на-ряду съ войнами и распрями, оставался еще и досугъ для украшенія жизни мирными искусствами. Тогда-то рядомъ съ духовной выросла и свѣтская образованность. Поэты восхваляли силу и красоту. Все находило себѣ въ свѣтской поэзіи глубоко хватающее за душу выраженіе,—и мужество, проявляющееся въ суровой борьбѣ, и нѣжность чувства въ обаяніи и тоскѣ любви, и сердечность самой любви, и пламень ненависти, и благородство вѣрности, и позоръ измѣны,—однимъ словомъ, всякое естественное нравственное чувство, которое развивается при сношеніи человѣка съ человѣкомъ. Эта гуманная образованность и породила чутье къ античной жизни и міровоззрѣнію. Въ Италіи раньше всего пробудилась никогда неугасавшая любовь къ древнему искусству и литературѣ. Съ борьбой политическихъ партій тѣсно были связаны пониманіе и интересъ къ древне-римской исторіи. Соціальная жизнь мѣщанства, начинавшаго все болѣе и болѣе процвѣтать, и дворянскихъ родовъ, добившихся богатства и власти, давала достаточно досуга и смысла, чтобы обновить сохранившіеся

остатки античной культуры. Занятіе римской литературой вызвало потребность въ знаніи греческой, которая еще хранилась большею частью въ самой Греціи. Эту литературу стали разыскивать тамъ и привлекать оттуда выдающихся въ области науки людей уже задолго до того времени, когда приближеніе турокъ и взятіе Константинополя (1453) заставило многихъ ученыхъ грековъ выселиться изъ Греціи въ Италію. Греческихъ музъ, говоритъ Геереиъ (у. с., т. I, 283), перенесли бы въ Италію, не бѣжи онѣ туда сами, но не вѣрно, будто онѣ туда только бѣжали, потому что ихъ также и переносили.

О міросозерцаніи Данте говорятъ: Ozanam, Wegele, также H. Delff, Dante Alighieri, Lpz. 1869 (онъ старается показать отношеніе Данте къ платонству и мистикѣ); Вегеле, Данте Алигьери. Пер. А. Н. Веселовскій. Изд. Солдатенкова. M. 1881. A. Scartazzini, Dante Alighieri, seine Zeit, sein Leben und seine Werke, Berl. 1869. C. Vasallo, Dante Alighieri, filosofo e padre della letteratura italiana, Asti 1872. Frz. Hettinger, Dantes Geistesgang, Köln 1888. Frdr. Berger, Dantes Lehre vom Gemeinwesen, программа, Berlin 1891. Edw. Caird, Данте въ его отношеніи къ теологіи и этикѣ среднихъ вѣковъ, Essays on litterature and philosophy, Glasgow 1892. Bovio, Данте и философія, Rivista di filosofia scientifica 1891. D. V. Laureani, le idee politiche di Dante, Lanciano 1893. В. Лесевичъ, Данте, какъ мыслитель. Знаніе 1874, 6 и 7, а также Этюды, Спб. 1886 стр. 1—40. А. Н. Веселовскій, Данте и средневѣковая поэзія католичества, Вѣсти. Евр. 1886, т. IV. Пинто, Данте, его поэма и его вѣкъ, Спб. 1866. Симондсъ, Данте, его время, его произведенія, его геній, переводъ съ англ. М. Коршъ, Спб. 1893.

О Петраркѣ ср. J. Bonifas, de Petrarcha filosofo, Par. 1863; Maggiolo, de la philosophie morale de Pétrarque, Nancy 1864. Вообще о немъ: G. Koerting, Petrarca's Leben und Werke, Lpz. 1878. М. С. Корелинъ, Міросозерцаніе Франческо Петрарки (очеркъ развитія философской мысли въ эпоху возрожденія), Вопр. филос. 1897, кн. 36 и 37.

О Боккаччіо—G. Koerting, Boccacio's Leben und Werke, Lpz. 1880.

Для смѣлой поэмы Данте Алигіери (1265—1321) о страшномъ судѣ теоретической основой служитъ схоластическое сплетеніе христіанскаго богословія съ аристотелевскимъ міросозерцаніемъ. Свое чутье къ поэтической формѣ онъ выработалъ на Виргиліи. Въ „Il amoroso Convivio“ (пиръ), написанномъ передъ Божественною Комедіею, онъ выразилъ скептическое отношеніе къ церковнымъ ученіямъ. Въ сочиненіи „De monarchia“ онъ обсуждаетъ отношеніе между церковью и государствомъ и желаетъ независимости послѣдняго отъ первой.

Франческо Петрарка (20. іюля 1304—18. іюля 1374), пѣвецъ любви, питалъ сильнѣйшее одушевленіе къ греческой литературѣ. Онъ былъ близко знакомъ съ римской литературой. Своимъ собственнымъ собраніемъ рукописей и тѣмъ пыломъ, съ которымъ онъ разыскивалъ сочиненія древнихъ и изучалъ ихъ, и который онъ умѣлъ сообщить и другимъ, Петрарка оказалъ неоцѣнимую услугу для сохраненія и распространенія римской литературы. Онъ не любилъ Аристотеля и выражался о немъ довольно пренебрежительно, напротивъ—уважалъ Платона. Однако, того и другого Петрарка зналъ мало. Хотя у него и былъ цѣлый рядъ платоновскихъ діалоговъ въ подлинникѣ, однако онъ не былъ въ состояніи ихъ прочесть. Онъ ненавидѣлъ неправовѣрный аверроизмъ. Популярное и назидательное философствованіе по образцу Цицерона и Сенеки Петрарка предпочиталъ школьной философіи Аристотеля. Въ своихъ сочиненіяхъ, какъ и въ жизни онъ хотѣлъ быть стоикомъ: tranquillitas, спокойствіе — цѣль, къ которой слѣдуетъ стремиться. Изъ его философскихъ трактатовъ самый значительный — de contemptu mundi colloqu. III и secretum suum (онъ называется также и de secreto conflictu curarum suarum; это нѣчто въ родѣ исповѣди, напоминающей августиновскую; въ ней Петрарка при помощи безоглядной откровенности стремится найти душевное успокоеніе). Затѣмъ можно упомянуть: de remediis utriusque fortunae libri II, двѣ бесѣды, изъ которыхъ первая учитъ избѣгать опасностей земныхъ благъ, вторая совѣтуетъ переносить равнодушно житейскія страданія. De vita solitaria II. II, объ уединенной жизни. Незначительнѣе его зерцало царей: De republica administranda et de virtutibus et de officiis imperatoris (объ упра-

вленіи государствомъ, о качествахъ и обязанностяхъ правителя). De vera sapientia libri II,—сочиненіе подложное, заимствованное главнымъ образомъ изъ Николая Кузанскаго.

Греческому языку Петрарку обучалъ Бернардъ Барлаамъ († 1348). Правда, не столько любовь къ языку и трудамъ Гомера, Платона и Эвклида, сколько честолюбивыя стремленія привели этого ученаго изъ Калабріи, въ монастыряхъ которой никогда не прекращалось знакомство съ греческимъ языкомъ, въ Грецію. Отсюда онъ явился въ Авиньонъ посломъ императора Андроника Младшаго къ папѣ Бенедикту XII. Уроки, которые онъ давалъ здѣсь 1339 Петраркѣ, хотя по краткости времени и были недостаточны, но все же оказали сильнѣйшее вліяніе на возбужденіе, которое получилъ и распространялъ Петрарка. Г. Канизіемъ въ Lectionum antiqu. t. VI, 1604 издана Ethica secundum Stoicos composita per. D. Barlaamum, перепечатанная и въ Biblioth. scr. eccl. t. XXVI, Лейденъ 1675.

Въ дружбѣ съ Петраркой былъ Джіованни Боккачіо (Иванъ изъ Чертальдо, 1313—1375). Нѣсколько основательнѣе Петрарки онъ изучилъ 1360—63 греческій языкъ у ученика Барлаама—Леонтія Пилата, переводчика Гомера. Правда, и Боккачіо былъ не въ силахъ понимать какого-нибудь греческаго писателя. Интересуясь древностью, уже онъ началъ ставить христіанство, какъ религію истинную только относительно, на одну доску съ другими религіями. Его „Декамеронъ“, крайне вольный въ нравственномъ отношеніи, содержитъ исторію трехъ колецъ (1. нов. 3), основная мысль которой лежитъ уже въ философіи Аверроеса. Впослѣдствіи эта исторія была обновлена и видоизмѣнена Лессингомъ въ „Натанѣ“. По рекомендаціи Боккачіо флорентинцы дали въ своемъ университетѣ Леонтію мѣсто преподавателя греческаго языка съ постояннымъ окладомъ. Его труды, правда, не совсѣмъ оправдали ожиданій, но примѣръ былъ данъ и нашелъ подражаніе и въ другихъ университетахъ.

Съ бо́льшимъ успѣхомъ преподавалъ въ Падуѣ, а съ 1397 во Флоренціи, латинскую литературу питомецъ Петрарки Иванъ Мальпиги изъ Равенны. Для богачей и вельможъ собираніе рукописей все болѣе и болѣе становилось почетнымъ дѣломъ, и любовь къ занятіямъ древностью воспламенялась все въ бо́льшихъ и бо́льшихъ кругахъ при чтеніи классическихъ произведеній. Мануилъ Хризолоръ изъ Константинополя († 1415 въ Костницѣ), ученикъ Плетона, былъ первымъ природнымъ грекомъ, выступившимъ въ качествѣ публичнаго преподавателя греческаго языка и литературы въ Италіи (въ Венеціи, затѣмъ во Флоренціи, Павіи, Римѣ). Онъ далъ дословный переводъ „Государства“ Платона. У М. Хризолора получили образованіе его племянникъ Ив. Хризолоръ, преподававшій въ Константинополѣ, а также и въ Италіи, Леонардъ Аретинъ, Франциск Барбаръ, Гваринъ изъ Вероны и др.; у Ивана Хризолора—Франциск Филельфъ (1398—1481), отецъ Марія Филельфа (род. 1426 въ Константинополѣ, ум. 1480 въ Мантуѣ; о немъ подробно говоритъ Guillaume Favre) и др.

Леонардъ Аретинъ (Л. Бруни изъ Ареццо, род. 1369, умеръ 1444 государственнымъ канцлеромъ во Флоренціи), самый выдающійся ученикъ М. Хризолора, первый на долгое время упрочилъ 1397—98 интересъ къ изученію греческаго языка во Флоренціи, Римѣ и Венеціи. Онъ перевелъ на латинскій языкъ платоновскія сочиненія—Федона, Горгія, Критона, Апологію, Письма, Федра, далѣе сочиненія Аристотеля, особенно Никомахову этику и Политику (эту послѣднюю по списку, который Палла Строцци получилъ изъ Константинополя; очень возможно, что Бруни пользовался вмѣстѣ съ тѣмъ и рукописью, которую привезъ изъ Константинополя 1429 его другъ Франциск Филельфъ). Этими переводами былъ вытѣсненъ буквальный переводъ Мербеке, сдѣланный имъ по побужденію Ѳомы Аквинскаго и лишенный вкуса и пониманія. Политика Аристотеля для Леонарда opus magnificum ac plane regium, трудъ великолѣпный и прямо царскій. Его вольные переводы аристотелевскихъ сочиненій съ яснымъ и краснвымъ языкомъ встрѣтили необыкновенное одобреніе и долго пользовались очень большимъ уваженіемъ, такъ какъ всѣ полагали, что въ нихъ данъ

наконецъ настоящій Аристотель. Въ сочиненіи de disputationum usu (изд. Фейерлинъ, Нюрнбергъ 1735) Бруни борется съ схоластическимъ варварствомъ и на ряду съ Аристотелемъ, текстъ котораго онъ считаетъ чрезвычайно испорченнымъ, рекомендуетъ Варрона и Цицерона. Его Isagogicon moralis disciplinae, въ которомъ онъ сравниваетъ аристотелевскую, стоическую и эпикурейскую этику, предпочитая, однако, первую, былъ напечатанъ нѣсколько разъ; уже въ 1475 г. онъ былъ изданъ въ Левенѣ, правда, подъ именемъ Аристотеля „de moribus ad Eudemum interprete Leonardo Aretino"; онъ изданъ также въ Іенѣ въ 1607 г. Іоганномъ Вейднеромъ. (Ср. Felice Tocco, Isagogicon moralis disciplinae Леонарда Бруни Аретино, Archiv für Geschichte der Philosophie, VI, стр. 157—169). Въ небольшомъ сочиненіи Dialogus de tribus vatibus florentinis (изданномъ Th. Klette въ Beiträge zur Geschichte und Litteratur der italienischen Gelehrtenrenaissance, II, Greifsw. 1889, и К. Wotke въ Вѣнѣ 1889) Бруни высказывается о современной философіи и нападаетъ на схоластиковъ и англійскихъ діалектиковъ, между прочимъ на Оккама.

Одинаковаго съ нимъ образа мыслей былъ Эней Сильвій Пикколомини (папа Пій II, † 1464; о немъ—G. Voigt, 3 тт., Berl. 1856—63). Одновременно съ ними жилъ Іоаннъ Баптиста Буоносегній, первый изъ новѣйшихъ писателей, давшій нѣчто въ родѣ краткой исторіи древней философіи въ письмѣ, адресованномъ неизвѣстному лицу (сообщилъ Ludw. Stein, Рукописная находка для философіи возрожденія, Archiv für Geschichte der Philosophie, I, 1888, стр. 534 — 553. Въ большомъ употребленіи было въ концѣ 15. и въ 16. столѣтіи сочиненіе Gualteri Burlaei [Вальтеръ Бурлей—ученикъ Дунса, ум. въ Оксфордѣ 1357], De vita et moribus philosophorum, Köln 1472, изданное въ настоящее время Германомъ Кнустомъ въ Тюбингенѣ 1886, представляющее, правда, неполную исторію философіи отъ Ѳалеса до Сенеки). Въ Миланѣ и другихъ мѣстахъ греческому языку училъ Константинъ Ласкарисъ изъ Константинополя. Сынъ его Ив. Ласкарисъ (1446—1535), въ качествѣ посланника Лоренцо Медичи (1448—1492) къ Баязету II, былъ посредникомъ по покупкѣ многихъ рукописей для библіотеки Медичисовъ. Въ альдовскомъ изданіи греческихъ классиковъ особенно ревностное участіе принималъ его ученикъ Маркъ Музуръ.

О флорентійской академіи говоритъ R. Sieveking, Gött. 1812. L. Ferri, Платонъ въ флорентійской академіи, Nuova Antologia, Luglio 1891. О Плетонѣ—Leo Allatius de Georgiis diatriba въ Scriptores Byzantini, Par. 1651, XIV, стр. 383—392, перепечатано въ Fabricii Bibliotheca Graeca, X, Hamburgi 1721 (de Georgiis, стр. 549—817), стр. 739—758, нов. изд. подъ наблюденіемъ Gottl. Christ. Harless, XII, Hamburg 1809 (de Georgiis стр. 1—136), стр. 85—102. Bovin, Споръ философовъ 15. вѣка, Mémoires de litterature tirés des Régistres de l'Academie Royale des Inscriptions et belles lettres, т. II, 715сс., понѣмецки въ Hissmanns Magazin, т. I, Gött. и Lemgo 1778, стр. 215—242. W. Gass, Gennadius und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche, со статьею о борьбѣ противъ ислама въ среднихъ вѣкахъ; 2. отд.: Gennadii et Plethonis scripta quaedam edita et inedita, Breslau 1844. Далѣе: *Πλήθωνος νόμων συγγραφῆς τὰ σωζόμενα*, Pléthon, traité des lois, ou recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage, par C. Alexandre, traduction par A. Pelissier, Par. 1858, и A. Elissen, Analecten der mittel- und neugriechischen Litteratur, IV, 2: воспоминанія Плетона о Пелопоннесѣ, Lpz. 1860. F. Schultze, Geschichte der Philosophie der Renaissance, т. I: Г. Плетонъ и его реформаторскія стремленія, Jena 1874. А. Лебедевъ, Къ исторіи просвѣщенія въ Византіи: споръ о Платонѣ и Аристотелѣ въ XV. в. (По поводу книги Гасса и указанной статьи Буавена). Прав. Обозр. 1875, 8.

При дворѣ Козьмы Медичи (1389—1464) жилъ одно время (съ 1438 г.) Георгій Гемистъ Плетонъ (род. ок. 1355, умеръ 1450 въ Пелопоннесѣ). Это одинъ изъ вліятельныхъ дѣятелей, возобновившихъ занятія платоновской и новоплатоновской философіей на западѣ. Онъ измѣнилъ свое прозвище *Γεμιστός* (полновѣсный), которое онъ получилъ, вѣроятно, вслѣдствіе своей учености въ самыхъ различныхъ областяхъ, на равнозначное, но болѣе аттическое и напоминающее Платона—*Πλήθων*. Хотя онъ и написалъ поясненія къ Введенію Порфирія, Категоріямъ и Аналитикѣ Аристотеля, однако онъ самымъ рѣшительнымъ образомъ

отвергалъ ученіе Аристотеля, будто недѣлимыя являются первыми субстанціями, а всеобщее—чѣмъ-то вторичнымъ. Возраженія противъ платоновыхъ идей онъ находилъ недостаточными и боролся противъ теологіи и морали Аристотеля. Плетонъ написалъ сборникъ догмъ Зороастра и Платона, бывшій, вѣроятно, составною частью болѣе обширнаго труда *νόμων συγγραφή* (это сочиненіе подверглось осужденію со стороны патріарха Геннадія и потому дошло до насъ только въ отрывкахъ), а также статью о различіи между платоновскою и аристотелевскою философіею (*περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται*, написана около 1440 г. во Флоренціи, напеч. Пар. 1541, полат. Баз. 1574). Здѣсь, какъ и въ другихъ сочиненіяхъ, онъ противопоставляетъ теософское направленіе Платона натурализму Аристотеля. Относясь къ Платону съ большими похвалами, онъ не различаетъ его отъ новоплатоновцевъ. Не обращается особеннаго вниманія и на отступленія отдѣльныхъ философемъ Платона отъ соотвѣтственныхъ христіанскихъ догматовъ (въ особенности платоновскихъ ученій о предсуществованіи душъ до земной ихъ жизни, о міровой душѣ и звѣздныхъ душахъ, нѣкоторыхъ этико-политическихъ ученій, а также новоплатоновскаго предположенія вѣчности міра). Христіанство для него совсѣмъ не является критеріемъ истинности платонства, но скорѣй само должно подчиниться этому послѣднему. Рядомъ съ Платономъ Плетонъ ставитъ Пиѳагора, Тимея, Парменида, Ямблиха и др. Многое онъ почерпнулъ изъ Прокла, хотя и не называетъ его, и былъ склоненъ даже къ теургіи и демонологіи. Плетона упрекали, будто онъ хочетъ ввести политеизмъ въ „философскомъ одѣяніи“.

Подъ вліяніемъ Плетона, Козьма Медичи сильно полюбилъ платонство и основалъ во Флоренціи платоновскую академію, первымъ начальникомъ которой былъ Массиліо Фичино. Это было не столько прочно организованное общество, сколько свободный союзъ всѣхъ, кого объединяли занятія Платономъ и любовь къ нему. Энтузіазмъ къ Платону отъ Козьмы Медичи унаслѣдовали всѣ Медичи. Цвѣтущая пора этой академіи была при юномъ Лоренцо и Гвиліано Медичи. По смерти Лоренцо академія мало-по-малу стала приходитъ въ упадокъ. Изъ нея изученіе Платона распространилось не только по Италіи, но и по всей образованной Европѣ.

Bessarionis Opera omnia, ed. Migne (Patrol. graec. t. CLXI), Par. 1866 (содержитъ не всѣ печатныя сочиненія Виссаріона). О немъ: A. Bandinius, de vita et rebus gestis Bessarionis commentarius, Римъ 1777. Hacke, Harlem 1840. O. Raggi, Римъ 1844. Wolfg. v. Goethe, Studien und Forschungen über das Leben und die Zeit des Cardinals Bessarion, 1. тетр., Jena 1874. H. Vast, Le cardinal Bessarion, étude sur la chrétienté et la renaissance vers le milieu du XV s., Paris 1878. Sadov, Bessarion de Nicée, son rôle au concile de Ferrara-Florence, ses oeuvres théologiques et sa place dans l'humanisme, St.-Pétersbourg 1883 (вышло и по-русски въ томъ же году). Его же, Виссаріонъ Никейскій на ферраро-флорентійскомъ соборѣ, Христ. Чт. 1882, т. I, 94—137, 309—337, 625—666. Ср. также Boissonade, Anecd. gr. V, стр. 454сс. *Ἄγγελος Κανέλλος, Διατριβὴ περὶ Βησσαρίωνος ὡς φιλοσόφου, ἐν Ἀθήναις* 1889.

Виссаріонъ Трапезунтскій, род. 1403, 1436 никейскій архіепископъ, хотя онъ никогда и въ глаза не видалъ Никеи, сопровождалъ императора Ивана VII Палеолога въ Италію и осуществилъ 1439 флорентійскую унію, которая, правда, была непродолжительна. Самъ онъ присоединился къ католической церкви, былъ возведенъ папой Евгеніемъ IV въ санъ кардинала и въ продолженіе пяти лѣтъ состоялъ папскимъ легатомъ въ Болоньѣ. По смерти Николая V онъ чуть было не сдѣлался папой. Позже онъ жилъ въ Римѣ и умеръ 19. ноября 1472 въ Равеннѣ. Спустя десять лѣтъ послѣ взятія Константинополя, онъ получилъ отъ папы Пія II титулъ патріарха константинопольскаго. Около него группировался кружокъ греческихъ и латинскихъ ученыхъ. Какъ ученикъ Плетона, онъ, подобно ему, защищалъ платонство, однако съ большей умѣренностью и безпристрастіемъ. Самое извѣстное его сочиненіе Adversus calumniatorem Platonis, Римъ (1469), Венец. 1503 и 1506, направлено противъ Comparatio Aristotelis et Platonis аристотелевца Георгія Трапезунтскаго, раздраженнаго нападками Плетона на Аристотеля и страстно

боровшагося противъ платонства. Въ письмѣ отъ 19. мая 1462 къ Михаилу Апостолію, еще юному и страстному защитнику платонства, унижавшему въ своемъ сочиненіи *Πρὸς τὰς ὑπὲρ Ἀριστοτέλους περὶ οὐσίας κατὰ Πλήθωνος Θεοδώρου τοῦ Γαζῆ ἀντιλήψεις* Аристотеля и противника Платона, аристотелевца Θеодора Газу, Виссаріонъ говоритъ: „да будетъ тебѣ извѣстно, что я уважаю Платона, уважаю и Аристотеля, почитая того и другого какъ мудрѣйшихъ людей“. Даже у Платона, котораго онъ очень уважаетъ, онъ порицаетъ страстность его борьбы противъ Аристотеля. А Михаила онъ убѣждаетъ смотрѣть съ почтеніемъ на этого философа древности и всякую борьбу вести по образцу Аристотеля съ умѣренностію, не при помощи брани, а при помощи аргументовъ. Виссаріоновы переводы Воспоминаній Ксенофонта, Метафизики Аристотеля и одного сохранившагося отрывка Метафизики Θеофраста вслѣдствіе строгой дословности являются часто не латинскими (хотя уже и не въ той степени, какъ прежніе переводы, которыми пользовались схоластики), но зато предуготовили лучшіе труды послѣдующихъ ученыхъ.

Переводъ Платона Марсиліо Фичино вышелъ во Флор. 1483—94, Плотина—1492, его сочиненіе Theologia Platonica—Флор. 1482, полное собраніе сочиненій за исключеніемъ перевода Платона и Плотина—въ Базелѣ 1576. Ср. о немъ: Leopold Galeotti, Этюдъ о жизни и сочиненіяхъ Марсиліо Фичино, Archivio storico Italiano, nuova serie 1859; L. Ferri въ La filosofia delle sc. Italiane, 1883, т. 28; того-же автора: Фичино какъ платоновецъ, тамъ же 1884, т. 29.

Марсилій Фицинъ (Марсиліо Фичино), род. во Флоренціи 1433, былъ приглашенъ Козьмою Медичи преподавателемъ философіи въ флорентійскую академію и умеръ тамъ же 1499. Большую услугу онъ оказалъ своимъ вѣрнымъ и вмѣстѣ изящнымъ, насколько это было тогда возможно, переводомъ сочиненій Платона, Плотина, а также нѣкоторыхъ сочиненій Порфирія и другихъ новоплатоновцевъ. Въ своемъ главномъ сочиненіи Theologia Platonica онъ склоненъ къ мистицизму.

Сочиненія Джіованни Пико изъ Мирандолы вышли въ Болоньи 1496, вмѣстѣ съ сочиненіями его племянника—Джіованни Франческо въ Базелѣ 1572—73 и 1601. Ср. Georg Dreydorff, das System des Johann Pico von Mirandola und Concordia, Marburg 1858. Calori Cesis, Giovanni Pico della Mirandola detto la fenice degli ingegni, 2. изд., Болонья 1872. Vincenzo di Giovanni, Pico della Mirandola, filosofo platonico, Firenze 1882.

Джіованни Пико изъ Мирандолы (1463—94) съ новоплатонствомъ слилъ каббалистическое ученіе. По его мнѣнію, Богъ путемъ откровенія обнаруживается во всѣхъ религіяхъ, а также и въ философіи,—мысль, высказанная уже въ гимнахъ Лоренцо Медичи. Онъ выставилъ 900 положеній, о которыхъ думалъ вести диспутъ въ Римѣ (напечатаны въ Римѣ 1486, въ Кельнѣ 1619). Но диспутъ былъ запрещенъ. Такого же направленія былъ его племянникъ Джіованни Франческо Пико изъ Мирандолы († 1533).

Здѣсь можно также упомянуть еврея, извѣстнаго подъ именемъ Leo Hebraeus. Онъ родился въ Лиссабонѣ 1460—1463, долженъ былъ много вытерпѣть отъ своей вѣры, впослѣдствіи, можетъ быть, перешелъ въ христіанство и умеръ между 1520 и 1535, какъ можно предполагать, въ Феррарѣ. Сомнительно, представляетъ-ли онъ одно и то-же лицо съ Іудою Абарбанелемъ; быть можетъ, онъ—мантуанецъ Messer Leo, см. Ludwig Stein, Archiv für Geschichte der Philosophie, III, стр. 108с. Платонство оказало на него значительное вліяніе, такъ что онъ написалъ одушевленные разговоры о любви (Dialogi di amore, Roma 1535, Венеція 1541). Философская теорія превратилась у него въ любовь и именно въ „интеллектуальную любовь къ Богу“. См. о немъ B. Zimmels, Leo Hebraeus, еврейскій философъ возрожденія, Lpz., 1886. Того же автора Leone Hebreo, Neue Studien, Wien 1892.

О Рейхлинѣ—Meyerhoff, Berlin 1830, L. Geiger, Lpz. 1871, Taverni, R. ed Erasmo nel rinascimento alemanno, Torino 1893. Объ Ульрихѣ ф. Гуттенѣ—D. F. Strauss, Lpz. 1858—60 (порусски подъ ред. Э. Л. Радлова, Спб. 1896). А. И. Кронебергъ, Ульрихъ ф. Гуттенъ, Атеней 1858, V, 204—222, 294—318 (по поводу

труда Штрауса); В. З., У. ф. Гуттенъ, характеристика, Знаніе 1873, 4 и 6. Лучшее изданіе его сочиненій сдѣлалъ Böcking, Lpz. 1858—59, вмѣстѣ съ Index bibliographicus Huttenianus, Lpz. 1858.

Фичино и Пико расположили къ новоплатонству и къ Каббалѣ также и Рейхлина (1455—1522). Онъ написалъ Capnion sive de verbo mirifico (Базель 1494, Тюб. 1514; разговоръ между язычникомъ, евреемъ и христіаниномъ) и de arte cabbalistica (Гагенау 1517, 1530). Въ послѣднемъ сочиненіи онъ говоритъ: „въ умѣ допускается совпаденіе противнаго и противорѣчиваго, что въ разумѣ очень отдѣляется". Занятіе математикой и физикой наступаетъ послѣ того, какъ душа стала господиномъ надъ бурею страстей и пришла къ покою. Съ изученіемъ классическихъ языковъ Рейхлинъ связывалъ изученіе еврейскаго. Онъ спасъ внѣканоническую еврейскую литературу отъ фанатизма кельнскихъ доминиканцевъ, которые собирались ее сжечь. Его борьба противъ „темныхъ людей", въ которой участвовалъ и Ульрихъ ф. Гуттенъ (1488—1523), была на руку реформаціи.

Сочиненіе Агриппы изъ Неттесгейма de occulta philosophia вышло въ Кельнѣ 1510, 1531—33, и сочиненіе de incertitudine et vanitate scientiarum—въ Кельнѣ 1527 и 1534, Par. 1529, Antw. 1530, полное собраніе—въ Лионѣ 1550 и 1600, понѣмецки напечатаны въ Штуттгартѣ 1856. H. Morley, Life of C. A., 2 тт., Lond. 1856. Жизнеописаніе Агриппы содержится въ первой части F. J. v. Bianco, die alte Universität Köln, Köln 1858. Chr. Sigwart, Agrippa von Nettesheim, въ Kleine Schriften I, стр. 1—24 С. Г (огоцкій), Философскій лексиконъ, изд. 2-е, т. I. 34—39.

Генрихъ Корнелій Агриппа изъ Неттесгейма (род. въ 1486 въ Кельнѣ, умеръ въ Гренобле 1535 послѣ жизни, полной приключеній), примкнувшій къ Рейхлину и Луллію, соединялъ со скептицизмомъ новоплатоновскій мистицизмъ и магію, а также и стремленіе подчинить себѣ природу. Богъ все создалъ изъ ничего, по образцу идей своего духа. Его многочисленныя имена—боги древнихъ, зефироты каббалистовъ, божественныя свойства новѣйшаго времени—являются какъ бы исходящими изъ него лучами. Три міра образуютъ вселенную: царство стихій, небесный міръ планетъ, умопостигаемый міръ ангеловъ. Посредствомъ души, живущей во всѣхъ вещахъ, spiritus mundi, высшій міръ дѣйствуетъ на низшіе. Это не что иное, какъ пятый элементъ (эѳиръ Аристотеля), подчиняющій себѣ всѣ другіе. Подобно зачаточнымъ формамъ (*λόγος σπερματικός*) стоиковъ, это сѣменная сила, которая производитъ и обусловливаетъ всякій ростъ, всякое рожденіе, всякое измѣненіе. Человѣкъ стоитъ въ центрѣ трехъ міровъ. Такъ какъ въ немъ есть все, то онъ и познавать можетъ все. На связи трехъ міровъ основывается магія, къ которой приводитъ тайная философія. Духъ человѣческій въ состояніи познать скрытыя въ вещахъ силы и чрезъ ихъ посредство употребить высшія силы на служеніе себѣ. Въ небольшомъ сочиненіи de triplici ratione cognoscendi deum онъ доказываетъ, что въ познаніи Бога и любви къ нему состоитъ истинная справедливость, мудрость и счастіе.

Изъ аристотелевцевъ 15. и 16. столѣтій выступилъ противъ Плетона Георгій Схоларій Геннадій (имя, принятое имъ, вѣроятно, въ монашествѣ). Онъ родился въ Константинополѣ, нѣкоторое время (съ 1453), при султанѣ Магометѣ, былъ патріархомъ и умеръ 1464. Онъ боролся съ платонствомъ Плетона, защищая Аристотеля, и обвинялъ Плетона въ язычествѣ, особенно на основаніи сочиненія *νόμων συγγραφή*, которое было присуждено имъ къ уничтоженію. Говорятъ, что, помимо отступленія Плетона отъ христіанскихъ догматовъ, Геннадія раздражали его нападки на выродившееся монашество, его выраженія (по образцу платоновой полемики противъ очистителей) противъ такихъ жертвъ и молитвъ, которыми Богъ вызывается будто бы къ несправедливымъ отношеніямъ. Сочиненіе Геннадія *κατὰ τῶν Πλήθωνος ἀπορίων ἐπ᾽ Ἀριστοτέλει* издано Миной, Пар. 1858. Геннадій составилъ комментаріи къ Введенію Порфирія, къ сочиненіямъ Аристотеля по логикѣ и перевелъ погречески нѣкоторыя схоластическія сочиненія, особенно Ѳомы Аквинскаго и др., а также трактатъ Жильберта изъ Пуатье (Gilbertus Porretanus) de sex principiis, считавшійся дополненіемъ аристотелевскаго сочиненія о категоріяхъ. Въ нѣсколькихъ рукописяхъ Геннадію приписывается также переводъ большей части логи-

ческаго компендія Петра Испанца. Но по другимъ этотъ переводъ сдѣлалъ уже Максимъ Планудъ (около 1350). Напротивъ, тотъ же самый греческій текстъ въ одной мюнхенской рукописи, а затѣмъ и въ изданіи Эгингера, Виттенб. 1597, названъ сочиненіемъ греческаго философа Пселла, жившаго въ 11. столѣтіи. По этому сочиненію будто бы уже сдѣланъ переводъ компендія Петра Испанца.

Георгій Трапезунтскій (род. 1396, вѣроятно, на Кандіи, умеръ 1484), противъ котораго направлено вышеупомянутое сочиненіе Виссаріона, училъ реторикѣ и философіи въ Римѣ и Венеціи. Въ своемъ Comparatio Platonis et Aristotelis (появилось въ 1464, также напечатано въ Венеціи въ 1523) онъ порицаетъ нехристіанское направленіе Плетона и упрекаетъ его въ намѣреніи основать новую религію. Это ни христіанская, ни магометанская, но какая-то новоплатоновско-языческая религія. Георгій смотритъ на него, какъ на новаго, но болѣе опаснаго Магомета. Только у Аристотеля есть опредѣленныя и основательныя философскія положенія въ доступной для изученія систематической формѣ. Сочиненіе Георгія de re dialectica (напеч. Lugd. 1559), воспроизводя аристотелевскую школьную традицію, обнаруживаетъ и вліяніе Цицерона. Георгій также комментировалъ и переводилъ Аристотеля. Ему также принадлежитъ и переводъ на латинскій языкъ Законовъ Платона. Однако, его переводы не точны и поверхностны.

О Θеодорѣ Газѣ—Ludwig Stein, Θеодоръ Газа, какъ философъ, Archiv für Geschichte der Philosophie, II, 1889, стр. 426—458.

Θеодоръ Газа род. около 1400 г. въ Θессалоникахъ, ум. 1478. Въ 1440 онъ прибылъ въ Италію, былъ нѣсколько лѣтъ въ школѣ Витторино да Фельтре, въ 1447 г. сдѣлался профессоромъ въ Феррарѣ, училъ греческому языку и литературѣ, жилъ въ Римѣ при папѣ Николаѣ V, въ Неаполѣ, въ санѣ священника въ Катаніи, затѣмъ опять въ Феррарѣ, гдѣ читалъ лекціи объ Аристотелѣ. Газа былъ ученымъ аристотелевцемъ, противникомъ Плетона, хотя и другомъ Виссаріона, и отличался среди гуманистовъ чистотою характера. Онъ перевелъ особенно сочиненія Аристотеля и Θеофраста по естественнымъ наукамъ, сочинилъ также нѣсколько трактатовъ объ Аристотелѣ и его отношеніи къ Платону.

Сочиненія Лаврентія Валлы изданы въ Базелѣ 1540 — 43, а отдѣльныя сочиненія печатались уже и раньше. Ср. о немъ: Joh. Vahlen, Lorenzo Valla, рѣчь, читанная въ 1864 г., 2. оттискъ, Berlin 1870. A. Paoli, Lor. Valla, ovvera la filosofia delle politica nel rinascimento, parte I, Roma 1872. D. G. Monrad, Laurentius Valla und das Concil zu Florenz, съ дат. пер. А. Михельсенъ, Gotha 1882. О Dialecticae disputationes Валлы реферируетъ Prantl, Geschichte der Logik IV, Lpz. 1870, стр. 161—167. Gabotto, Эпикуреизмъ Валлы, Rivista di filosofia scientifica 1889. L. Barozzi e Gabbadini, Studi sul Panormita e sul Valla, Firenze 1891. Girol. Mancini, Vita di L. Valla, Firenze 1891. М. С. Корелинъ, Этическій трактатъ Лоренцо Валлы „Объ удовольствіи и объ истинномъ благѣ", Вопр. философіи 1895, кн. 29 и 30.

Лаврентій Валла (Lorenzo della Valle) род. 1407, вѣроятно, въ Пьяченцѣ, хотя онъ самъ себя назвалъ римляниномъ, умеръ въ Римѣ 1. авг. 1457, переводчикъ Иліады, Геродота и Θукидида, врагъ традицій и авторитетовъ. Онъ остроумно и успѣшно боролся съ безвкусными тонкостями въ области философіи и съ отсутствіемъ критики въ области исторіи. Логическія и реторическія нормы онъ заимствуетъ у Цицерона, у котораго онъ, правда, находитъ много недостатковъ, и Квинтиліана, а также и изъ собственныхъ наблюденій надъ мышленіемъ и языкомъ. Его Dialecticae disputationes contra Aristotelicos 1499—учебникъ логики, какъ scientia rationalis, которая является въ то же время и sermocinalis. Онъ сильно нападаетъ на категоріи Аристотеля и его ученіе о субстанціяхъ, а также открываетъ противорѣчія въ ученіяхъ о вѣчности міра и существѣ души. Въ діалогѣ de voluptate, который Валла обнародовалъ въ качествѣ преподавателя реторики въ павіанскомъ университетѣ (позже онъ его нѣсколько передѣлалъ и далъ ему заглавіе de summo bono; въ этой передѣлкѣ діалогъ напечатанъ вмѣстѣ съ сочиненіемъ de libero arbitrio, Lovanii 1493), онъ безъ всякихъ околичностей держится взгляда, что удо-

вольствіе есть истинное и даже единственное благо, и даетъ всѣ права чувственной природѣ. Его слова „природа есть то же или почти то же, что Богъ“ (De voluptate, I, 13) очень напоминаютъ стоиковъ. За защиту эпикуреизма на Валлу сильно нападали.

Иванъ Аргиропулъ изъ Константинополя († въ Римѣ 1486) жилъ при дворѣ Козьмы Медичи. Онъ училъ греческому языку его сына Петра и внука Лоренцо, затѣмъ до 1479 былъ преподавателемъ греческаго языка въ флорентійской академіи. Въ этой должности преемникомъ его былъ Димитрій Халкокондилъ (1424—1511), ученикъ Ѳеодора Газы. Изъ сочиненій Аристотеля Аргиропулъ частію перевелъ на латинскій языкъ Organon, Auscultationes physicae, книги De coelo, de anima и Ethica Nicomachaea, частію исправилъ старые переводы.

Объ Анжело Полиціано, Jacob Mähly, Angelus Politianus, ein Culturbild aus der Renaissance, Lpz. 1864.

Анжело Полиціано (Angelus Politianus, 1454—94), ученикъ Христофора Ландина въ римской и Аргиропула въ греческой литературѣ, читалъ во Флоренціи лекціи о сочиненіяхъ Аристотеля, также переводилъ Ἐγχειρίδιον Эпиктета и Хармида Платона, но былъ скорѣе филологъ и поэтъ, нежели философъ.

Ермолай Барбаро изъ Венеціи (1454—1493), племянникъ Франциска Барбаро и ученикъ Гварина, перевелъ сочиненія Аристотеля и комментаріи Ѳемистія, а также составилъ Compendium scientiae naturalis ex Aristotele 1547. Онъ принадлежитъ къ эллинистическимъ антисхоластикамъ. Альбертъ и Ѳома, подобно Аверроесу, для него—barbari philosophi.

Съ большимъ успѣхомъ преподавалъ Аристотеля по источникамъ въ парижскомъ университетѣ Жакъ Лефевръ (Jacobus Faber Stapulensis, изъ Этапля въ Пикардіи, 1455—1537). Однако, онъ пришелъ въ столкновеніе съ Сорбонной и монахами, такъ что былъ объявленъ еретикомъ. Франциск I и Маргарита Наваррская должны были взять его подъ свою защиту. Онъ объяснилъ аристотелевскія сочиненія при помощи латинскихъ парафразъ. Рейхлинъ говоритъ: Gallis Aristotelem Faber Stapulensis restauravit. Въ то же время Лефевръ былъ ревностнымъ математикомъ, а также почитателемъ и издателемъ сочиненій Николая Кузанскаго, направленіе котораго получило еще большее вліяніе на ученика Фабера—Бовилла (см. ниже § 6). Въ логикѣ Фаберъ слѣдовалъ направленію, родственному терминистамъ *). Въ этомъ направленіи къ нему примкнула школа фабристовъ, которая была довольно распространена во Франціи и Германіи.

Сочиненія Агриколы вышли cura Alardi, Col. 1539, въ 2 тт. Кромѣ его поясненій къ Boethius, de consolatione philosophiae, надо особенно упомянуть сочиненіе de inventione dialectica 1480, вновь напечатано Lovan. 1515, Argent. 1522, Colon. 1527, Parisiis 1538, Colon. 1570, въ извлеченіи Colon. 1532. О немъ говорятъ: Joannes Saxo (Phil. Melanchton), Oratio de vita R. Agricolae, 1539. J. P. Tressling, Vita et merita R. Agricolae, 1830.

Подобнымъ же образомъ, какъ Валла, боролся съ схоластической безвкусицей Рудольфъ Агрикола (Rolef Huysmann, род. въ Бафло возлѣ Гренингена 1442, ум. 1485). Онъ изучалъ въ Левенѣ схоластическую философію, но позже въ Италіи воспользовался уроками классически образованныхъ грековъ, особенно Ѳеодора Газы. Послѣдніе годы своей жизни онъ пребывалъ въ Гейдельбергѣ и Вормсѣ, приглашенный своимъ покровителемъ, курпфальцскимъ канцлеромъ, епископомъ Іоганномъ Дальбергомъ. По взглядамъ Агриколы важно пріобрѣсти себѣ prudentia и eloquentia, т. е. мѣтко судить о вещахъ и ловко выражаться. Этой цѣли можно достигнуть только знаніемъ древнихъ писателей. Все, что стоитъ знать, они изложили въ правильной формѣ. Житейской мудрости можно научиться, не говоря уже объ откровенномъ писаніи, изъ Аристотеля, Сенеки, Цицерона. Греки удовлетворяютъ и по естественнымъ наукамъ. Пользуясь древними писателями, можно методически дойти до собственныхъ

*) Одно изъ подраздѣленій средневѣковыхъ номиналистовъ. Пер.

изобрѣтеній, т. е. надо сначала собирать и затѣмъ анализировать истины, чтобы открыть владѣнія собственнаго духа. Правда, мы не въ силахъ проникнуть въ истинныя различія вещей и въ ихъ собственную суть внѣ нашего духа. Изъ сочиненій Аристотеля Агрикола заимствовалъ его ученіе въ болѣе чистомъ видѣ и излагалъ свои философскіе взгляды болѣе чистою латынью. Меланхтонъ, во многомъ примкнувшій къ Агриколѣ, говоритъ о логикореторическомъ сочиненіи de inventione dialectica (въ немъ Агрикола опирается на Аристотеля, Цицерона и Квинктиліана, также на Боэція и Ѳемистія): „нѣтъ какихъ-нибудь новѣйшихъ сочиненій по діалектикѣ, которыя были бы лучше и обстоятельнѣе книгъ Рудольфа". И Рамусъ сочувственно отзывался объ этомъ сочиненіи. Отъ Агриколы ведется гуманизмъ Нидерландовъ и частію Германіи.

Полное собраніе сочиненій Эразма, которое сдѣлалъ Beatus Rhenanus, вышло въ 9 тт. in folio въ Базелѣ 1540—41; полное изданіе подъ наблюденіемъ Клерика, Лейденъ 1703—1706, 10 тт. in folio. Объ Эразмѣ говорятъ: F. O. Stichardt, Lpz. 1870, Phil. Woker, Diss., Paderb. 1872. Подробнѣе всего H. Durand de Laur, Erasme, précurseur et initiateur de l'esprit moderne, 2 тт., Paris 1872 и R. B. Drummond, Erasme, his life and character as shown in his correspondence and works, Lond. 1873. E. Amiel, Erasme, un libre penseur au XVI. s., Paris 1890. A. Richter, Erasmusstudien, Leipz. 1891. См. также въ литературѣ о Рейхлинѣ.

Дезидерій Эразмъ (1467—1536), очень высоко ставившій Агриколу, имѣетъ значеніе и для исторіи философіи, хотя у него не было особенно глубокихъ философскихъ склонностей, несмотря на то, что онъ все подвергалъ критикѣ и можетъ считаться раціоналистомъ. Онъ боролся съ схоластическимъ варварствомъ, но положительная его заслуга частію въ томъ, что онъ принималъ участіе въ изданіи Аристотеля, частію и особенно въ томъ, что онъ основалъ патрологію своими изданіями Іеронима, Гиларія, Амвросія, Августина. Въ общемъ онъ держится древнихъ ученыхъ. Онъ говоритъ: „почти все знаніе вещей надо искать у греческихъ авторовъ; философіи прекрасно научатъ Платонъ и Аристотель, космографію съ наибольшею краткостью изложитъ Помпоній Мела, съ наибольшей ученостью — Птолемей". Эразмъ высоко цѣнилъ самостоятельность человѣка и отстаиваетъ такимъ образомъ моральную природу человѣка противъ церкви и ея догматовъ. Онъ былъ убѣжденъ въ томъ, что въ лучшихъ грекахъ и римлянахъ, да и вообще во всѣхъ религіяхъ и философскихъ системахъ, жилъ и дѣйствовалъ божественный духъ.

Письма Муціана Руфа собраны и обработаны Карломъ Краузе въ Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde, 9. дополненіе 1885. Geo. Winter, Одинъ изъ вождей нѣмецкаго гуманизма, Nord und Süd, 47, 1888, стр. 119—136.

Въ Эрфуртскомъ кружкѣ гуманистовъ, къ которому принадлежали Урбанъ, Эобанъ Гессъ, Кротъ Рубіанъ и др., выдающееся мѣсто занималъ Муціанъ Руфъ (ум. каноникомъ въ Готѣ въ 1526 г.), котораго современники ставили народу съ Рейхлиномъ и Эразмомъ, хотя онъ и не оставилъ послѣ себя крупныхъ произведеній. Изъ многочисленныхъ его писемъ мы знакомимся съ его взглядами: онъ стремился соединить христіанскую теологію съ античною философіею и думалъ, что одинъ и тотъ же божественный духъ обнаруживается во всѣхъ религіяхъ. Что онъ цѣнилъ грекоримскую миѳологію не ниже Ветхаго и Новаго Завѣта, видно изъ слѣдующихъ его словъ: „существуетъ только одинъ богъ и одна богиня, но имена ихъ и представленія о нихъ различны, напр., Юпитеръ, Солнце, Аполлонъ, Моисей, Христосъ, Юнона, Церера, Прозерпина, Земля, Марія". Нужно только, по его мнѣнію, остерегаться высказывать это. Онъ даже прямо нападаетъ на христіанскіе догматы и христіанскій культъ, хотя и находитъ, что хорошо быть обманутымъ религіею. Собственно, по его мнѣнію, вся суть въ нравственной жизни и честности.

Гуманисты ненавидѣли схоластическаго Аристотеля и особенно аверроизмъ, царившій въ верхней Италіи, главнымъ образомъ въ Падуѣ и Венеціи. Многіе изъ нихъ, именно платоновцы, боролись съ аверроизмомъ и какъ съ врагомъ правовѣрія. Но скоро выступили другіе противники аверроизма. Они опирались уже на подлинный

текстъ Аристотеля и на сочиненія греческихъ комментаторовъ, особенно Александра Афродисійскаго, чтобы на мѣсто мистико-пантеистическаго толкованія поставить деистическо-натуралистическое. Правда, новое толкованіе въ отрицаніи чудесъ и индивидуальнаго безсмертія сходилось съ аверроизмомъ, утверждавшимъ единство безсмертнаго интеллекта во всемъ родѣ человѣческомъ, такъ что разумная часть души возвращается во всеобщій разумъ и въ немъ бываетъ безсмертной. Александристы, напротивъ, принимали, что и эта часть души при смерти уничтожается. Вотъ почему защитникамъ христіанской вѣры и платоновскихъ ученій, какъ Массиліо Фичино, І. А. Марта, Касп. Контарини, позже Ант. Спрмонду, пришлось бороться какъ съ аверроизмомъ, такъ и съ александризмомъ. Латеранскій соборъ въ засѣданіи 19. декабря 1512 осудилъ оба ученія и вмѣнилъ профессорамъ въ обязанность не оставлять безъ опроверженія ошибокъ всякій разъ, какъ они будутъ находить ихъ въ истолковываемыхъ сочиненіяхъ. Въ то же время онъ отвергъ различеніе двоякой истины и объявилъ ложнымъ все, что противорѣчитъ откровенію. Были, правда, и въ Падуѣ чистые аристотелевцы, которые не принадлежали къ александристамъ, но принимали безсмертіе души, какъ Леоникъ Томей (род. 1456), учившій тамъ съ 1497. Но преобладалъ тогда въ верхней Италіи все-таки аверроизмъ, а у его перипатетическихъ противниковъ—натурализмъ, который держался александровскаго толкованія Аристотеля. Массиліо Фичино, въ предисловіи къ переводу Платона, говоритъ,—правда, не безъ реторическаго преувеличенія: „почти вся вселенная, занятая перипатетиками, раздѣлена большею частію на двѣ партіи—александровскую и аверроесовскую. Тѣ полагаютъ, что нашъ разумъ смертенъ, а эти утверждаютъ, что онъ единъ, тѣ и другіе дѣйствительно въ корнѣ уничтожаютъ вѣру, особенно такъ какъ они, повидимому, отрицаютъ промыслъ Божій о людяхъ и въ обоихъ случаяхъ отступили даже отъ своего Аристотеля“.

Въ Павіи аверроизмъ царилъ, начиная съ первой половины XIV ст. до средины XVII, правда, въ разныя времена въ весьма различномъ смыслѣ. Несогласные съ вѣрой элементы аверроистическаго ученія были то смягчаемы, то усиливаемы отдѣльными аверроистами. Въ началѣ XVI в. аверроизмъ казался родственнѣе христіанской церкви въ сравненіи съ александризмомъ. Во времена церковной реакціи аверроизмъ сводился къ старательному пользованію комментаріями Аверроеса для объясненія аристотелевскихъ сочиненій. При этомъ положенія, отступающія отъ церковной вѣры, перетолковывались въ смягчающемъ духѣ. Единство интеллекта многіе толковали какъ тожество высшихъ положеній разума, напр., закона противорѣчія и др. Болѣе того—аверроисты позднѣйшаго времени хотѣли быть вмѣстѣ и хорошими католиками. Мало-по-малу аверроизмъ становился дѣломъ учености и не носилъ уже наступательнаго характера. Многочисленныя перепечатки комментаріевъ Аверроеса свидѣтельствуютъ о вкоренившемся интересѣ къ нимъ. Первое изданіе Аверроеса, вышедшее въ Падуѣ 1472, воспроизводило старые латинскіе переводы, возникшіе въ 13. столѣтіи. Позже, на основаніи еврейскихъ переводовъ, были сдѣланы новые латинскіе переводы. Ими-то и воспользовались для изданія 1552—53, которое все же содержитъ отдѣльные старые переводы.

Аверроесовское ученіе объ единствѣ безсмертнаго разума во всемъ родѣ человѣческомъ излагалъ въ послѣднихъ десятилѣтіяхъ 15. вѣка Николетто Верній, занимавшій каѳедру въ Падуѣ 1471 — 1499. Но подъ старость онъ обратился къ признанію безсмертія всякой отдѣльной души. Между прочимъ онъ написалъ: Quaestio an dentur universalia realia и De unitate intellectus. (Ср. Pietro Ragnisco, Nic. Vernia, историч. изслѣд., Venezia 1891. Его же, Documenti inediti e rari intorno alla vita ed agli scritti di N. Vernia e di Elia del Medigo, Padova 1891).

Pomponatii de immortalitate animae, Bonon. 1516, Ven. 1524, Basil. 1634, изд. Chr. G. Bardili, Tüb. 1791; Apologia (противъ нападокъ Контарини), Bonon. 1517; Defensorium (противъ Нифа), тамъ же 1519; de fato, libero arbitrio, praedestinatione, providentia Dei libri quinque, тамъ же 1520, Basil. 1525, 1556, 1567; de naturalium effectuum admirandorum causis sive de incantationibus liber, написано 1520, напечат. въ Базелѣ 1556, 1567; de nutritione et augmentatione, Bonon. 1521.

О немъ Francesco Fiorentino, Pietro Pomponazzi, Флоренція 1868. G. Spicker, диссерт, Münch. 1868. Ludw. Muggenthaler, дисс., München 1868. B. Podestá, Bologna 1868.. L. Ferri, Firenze 1872 (извлеченіе изъ Archiv. stor. Italiano); его же, la psicologia di P. Pomponazzi (комментаріи къ сочиненію Аристотеля de anima), Roma 1877. Ad. Franck въ своихъ Moralistes et Philosophes, Par. 1872, стр. 85—136. P. Ragniso, P. Pomponazzi e. G. Zabarella (извлеченіе изъ Atti del R. istit. veneto di scienze etc.). Venezia 1887.

Рядомъ съ Верніемъ съ 1495 г. преподавателемъ философіи выступилъ Петръ Помпонацій (род. 1462 въ Мантуѣ, умеръ 1525 въ Болоньѣ). Въ своихъ лекціяхъ и сочиненіяхъ онъ отвергалъ ученіе Аверроеса и призналъ доводы Ѳомы противъ аверроизма неопровержимыми. Однако, онъ не согласенъ съ Ѳомой, будто Аристотель принимаетъ множество безсмертныхъ интеллектовъ. Напротивъ, по Аристотелю, человѣческая душа смертна во всѣхъ своихъ частяхъ. Въ этомъ Помпонацій ссылается на Александра Афродисійскаго, который отожествляетъ дѣятельный безсмертный интеллектъ съ божественнымъ духомъ, а индивидуальный разумъ всякаго человѣка признаетъ смертнымъ. Человѣческій разсудокъ познаетъ общее только въ частномъ, мышленіе никогда не можетъ быть безъ представленія, *φάντασμα*. Оно коренится въ воспріятіи и никогда не бываетъ безъ пространства и времени. Оттого-то оно постоянно связано съ тѣлеснымъ органомъ и съ нимъ же уничтожается. Добродѣтель независима отъ вѣры въ безсмертіе. Она чище всего, если ей слѣдуютъ, не взирая на награду и наказаніе. Чтобы безпрепятственно проповѣдывать такое ученіе, Помпонацій пытается обезопасить себя различеніемъ двоякаго рода истины—философской и богословской (этимъ онъ, подобно другимъ мыслителямъ средневѣковой и переходной поры, предварилъ современное различеніе между символическимъ представленіемъ и умозрительнымъ мышленіемъ; это было еще философски не развито, но для ближайшихъ потребностей вполнѣ достаточно). Идя философски послѣдовательно, необходимо прійти къ мысли о смертности души; но въ кругъ богословскихъ положеній подходитъ только безсмертіе. Подобнымъ же образомъ Помпонацій обращается и съ ученіемъ о чудѣ и свободѣ воли.

Въ Падуѣ и съ 1509 въ Болоньѣ съ Помпонаціемъ боролся Аланександръ Ахиллини († 1518), который держался въ общемъ аверроесовской формы ученія, не желая, конечно, утверждать единство интеллекта въ противоцерковномъ смыслѣ.

Ученикъ Вернія Августинъ Нифъ (Suessanus, Agostino Nifo, 1473 — 1546; онъ написалъ комментаріи къ Аристотелю въ 14 тт. in folio и Opuscula moralia et politica, Par. 1654) сначала исповѣдывалъ ученіе Аверроеса о единствѣ интеллекта, но позже съумѣлъ смягчить свой аверроизмъ и согласовать его съ ученіемъ церкви. 1495—97 онъ издалъ сочиненія Аверроеса, прибавивъ все-таки въ нѣкоторыхъ мѣстахъ замѣчанія съ возраженіями. По порученію папы Льва X, онъ написалъ опроверженіе на книгу Помпонація de immortalitate animae. При римскомъ дворѣ живо интересовались этимъ дѣломъ. Благодаря защитѣ кардинала Бембо и даже непосредственно самого папы, Помпонацію удалось написать Defensorium contra Niphum. Философскіе интересы выводили тогда римскій дворъ за предѣлы церковно-политическихъ интересовъ. Невѣріе, царившее тамъ и шедшее рука объ руку съ безнравственностью, поразило Лютера и другихъ вѣрующихъ и было одною изъ причинъ раздѣленія церквей. Реакція въ смыслѣ строжайшаго церковнаго правовѣрія, наступившая при послѣдующихъ папахъ, не могла поправить дѣла.

Симонъ Порта изъ Неаполя (ум. 1555; не смѣшивать съ извѣстнымъ физикомъ Джіамбаттистой Портой изъ Неаполя, который жилъ 1540 — 1615 и знаменитъ особенно сочиненіемъ Magia naturalis, Неаполь 1589 и чаще), ученикъ Помпонація, писалъ и самъ, подобно своему учителю, по вопросу о безсмертіи (de rerum naturalibus principiis, de anima et mente humana, Flor. 1551) въ александровскомъ смыслѣ.

Гаспаро Контарини (1483—1542), также ученикъ Помпонація, опровергалъ его ученіе.

Для объясненія текста Аристотеля и Аверроеса большія услуги оказалъ ученый Зимара изъ Неаполя (ум. 1532). Его примѣчанія приняты въ позднѣйшія изданія Аверроеса.

О Забарелл̀ѣ—Labanca, G. Zabarella, Nap. 1878. Pietro Bagnisco, G. Zabarella il filosofo, la polemica tra Francesco Piccolomini e G. Zabarella nella universita di Padova (извл. изъ Atti del R. istit. veneto di scienze etc.), Venezia 1886; его же, G. Zabarella il filosofo, una polemica di logica nell' universita di Padova nelle scuola di B. Petrella e di G. Zabarella (извл. изъ того же изданія), Venezia 1886.

Яковъ Забарелла (род. въ Падуѣ 1532, преподаватель философіи тамъ же съ 1564 до самой смерти 1589) въ своемъ толкованіи Аристотеля слѣдовалъ большею частію Аверроесу. Въ психологическомъ ученіи онъ примкнулъ къ Александру, но былъ того мнѣнія, что хотя индивидуальный интеллектъ по своей природѣ и преходящъ, все же онъ становится безсмертнымъ, когда его усовершенствуетъ божественное озареніе.

Забареллу опровергалъ приверженецъ Зимары Франциск̀ъ Пикколомини (1520—1604).

Андрей Цезальпинъ (1519—1603), лейбъ-медикъ папы Климента VIII, сдѣлалъ само собою напрашивающееся преобразованіе аверроизма въ пантеизмъ. Его богъ есть anima universalis. Мы не въ силахъ постичь его формами нашего мышленія. Онъ ни конеченъ, ни безконеченъ, ни движется, ни покоится. Его надо мыслить, какъ духа, сущимъ самимъ по себѣ, безъ всякихъ примѣсей. Впрочемъ, Цезальпинъ ревностно занимался естественными науками и оказалъ довольно существенныя услуги физіологіи животныхъ и растеній, а также минералогіи. (Quaestiones perip., Venet. 1571, Daemonum investigatio peripat., тамъ же 1583).

О Цезарѣ Кремонини говоритъ Mabilleau, étude historique sur la philosophie de la renaissance en Italie, Par. 1881.

Преемникъ Забареллы по каѳедрѣ въ Падуѣ Цезарь Кремонини (1552—1631) былъ послѣднимъ значительнымъ представителемъ аверроесовскаго Аристотеля, перемѣшаннаго съ александровскою психологіею.

Стоицизмъ пытался возобновить именно Юстъ Липсій (1547—1606) въ своихъ сочиненіяхъ de constantia, Manuductio ad Stoicam philosophiam, Physiologia Stoicorum и др. Для объясненія стоическаго ученія старались также Салмазій (1588—1635), Commentarius Simplicii in enchiridion Epicteti вмѣстѣ съ notae et animadversiones in Epictetum et Simplicium; Касп. Шоппе (Scioppius 1576—1649), Elementa Stoicae philosophiae moralis; Ѳома Гатакеръ (1574—1654), De disciplina Stoica cum sectis aliis collata deque—Senecae, Epicteti, Marci scriptis, вводная статья къ изданію Марка Аврелія, Даніилъ Гейнзій (1580—1655). Этическіе и натуръ-философскіе взгляды стоиковъ нерѣдко встрѣчаются въ эту переходную эпоху и сильно вліяютъ на отдѣльныхъ гуманистовъ, а также и на другихъ лицъ, стоящихъ въ сторонѣ отъ гуманизма. Проводниками стоическихъ идей и принциповъ были преимущественно Цицеронъ и Сенека, два писателя, которыхъ въ то время читали особенно охотно.

Эпикуреизмъ былъ возобновленъ Петромъ Гассенди, о которомъ будетъ сказано ниже. Какъ онъ примкнулъ къ Эпикуру, такъ врачъ и физикъ Даніилъ Зеннертъ въ Виттенбергѣ (см. ниже § 7, стр. 44) и Магненъ (см. о немъ во второмъ отдѣлѣ) присоединились къ атомистикѣ древнихъ. Майгнанъ возвратился больше къ Эмпедоклу (Cursus philosophicus, Tolosae 1652, Lugd. 1673).

Montaigne, Essais, Bordeaux 1580, и съ тѣхъ поръ по настоящее время очень часто; недавно—съ примѣчаніями всѣхъ комментаторовъ, выбранными и дополненными Le Clerc'омъ, и съ новой статьей о Монтанѣ Прево-Парадоля, Par. 1865. Далѣе M. Montaigne, Essais, текстъ 1580 г. съ варіантами изданій 1582 и 1587 гг., изданы R. Dezeimeris и H. Barckhausen, Бордо 1870; съ статьей о его жизни и сочиненіяхъ, съ библіографическимъ этюдомъ изданы E. Courbet и Ch. Royer, Пар. 1872; напечатаны по изданію 1588 г. H. Motheau и D. Jouaust, Пар. 1873. О немъ говорятъ между прочимъ: E. Bimbenet, Les Essais de Montaigne dans leurs rapports avec la législation moderne, Orléans 1864. A. Leveau, Etude sur les essais de Montaigne, Пар. 1870. H. Thimme, der Skepticismus Montaignes, диссерт., Іена 1876. Arend Henning, der Scepticismus Montaignes und seine geschichtliche Stellung, диссерт., Jena 1879. Г-жа Jules Favre, Montaigne moraliste et pédagogue, Пар. 1887. Ivan Georgov, Montaigne als Vertreter des Relativismus in der Moral, диссерт., Лейпцигъ

1889 г. См. И. Л (учи)цкій, Очеркъ развитія скептической мысли во Франціи, Знаніе 1873, 11. Михайлы Монтаніевы опыты. На россійскій языкъ переведены Сергѣемъ Волчковымъ. Спб. 1762. Опыты переведены также В. Глѣбовой, Пант. литер. 1891 и 1892. Взгляды на воспитаніе дѣтей, пер. І. Паульсона, Жен. Образ. 1891, 6—7, 9. Д. Мережковскій, Монтань, Русск. Мысль 1893, 2. Рабле и Монтэнь, мысли о воспитаніи и обученіи, избранныя мѣста изъ „Гаргантуа“ и „Пантагрюэля“ Рабле и „Опытовъ“ Монтэня, переводъ В. Смирнова, съ приложеніемъ портретовъ и очерковъ жизни Рабле и Монтэня, М. 1896. О. Миллеръ, Монтань и его взглядъ на народную словесность, Отеч. Зап. 1864, 7.

Скептицизмъ древнихъ возобновилъ остроумный Михаилъ Монтань (1533—92), котораго нѣкоторые, напр., Ляметри, называютъ первымъ французомъ, дерзнувшимъ думать. Монтань своеобразно разрабатывалъ дальше древній скептицизмъ, въ большей или меньшей степени относя его и къ христіанскимъ ученіямъ. Однако, въ концѣ концовъ, свой скептицизмъ Монтань обыкновенно приводилъ въ согласіе съ богословіемъ, признавая—искренне или нѣтъ—откровеніе, неизбѣжное для человѣка, и именно въ виду слабости его разума. Будучи скептикомъ въ метафизической области, что̀ имѣло значительное вліяніе на паденіе церковныхъ и философскихъ догматовъ, онъ смотритъ на человѣка, какъ на существо нравственно-самостоятельное, держась при этомъ древнихъ, именно Сократа и стоиковъ, отъ которыхъ онъ заимствовалъ нравственный принципъ о жизни по природѣ.

Charron, de la sagesse, Bordeaux 1601, изданіе Renouard Dijon 1801. Это главное скептическое сочиненіе Шаррона; болѣе раннее сочиненіе: Trois vérités contre tous athées, idolâtres, juifs, Mohamétans, hérétiques et schismatiques, Par. 1594,—въ догматическомъ духѣ. Hugo Liebscher, Charron und sein Werk „de la sagesse“, Lpz. 1890.

Ученикъ и другъ Монтаня Петръ Шарронъ (1541 — 1603, изъ духовной среды) въ сочиненіи de la sagesse — нѣсколько систематичнѣе. Не наши чувства въ состояніи дать намъ познаніе, но силы души. Правда, ихъ еще недостаточно, чтобы найти истину, обитающую въ лонѣ Бога. Мудрость основывается на томъ, что отрѣшаются отъ сужденія, такъ какъ познаніе недостижимо, и держатся вдали отъ всякой страсти. Нравственность должна порождаться не благочестіемъ и религіей,—напротивъ, она отъ природы насаждена въ людяхъ, и ею нельзя пренебрегать, не погрѣшая противъ своего собственнаго бытія, собственнаго назначенія. Требованіе вернуться къ природѣ, повидимому, заимствовано отъ стоиковъ, да и вообще Шарронъ не мало перенялъ отъ нихъ. Всеобщій разумъ присущъ намъ отъ природы; счастье заключается въ жизни secundum naturam, высшее благо состоитъ въ согласіи съ самимъ собою. Нравственность—первое, религія—второе. Религія должна быть плодомъ нравственности. Религія—нѣчто усвоенное; ее дали намъ откровеніе и обученіе, и потому она не въ состояніи вызвать нравственность, какъ нѣчто естественное.

Кромѣ того, въ числѣ скептиковъ надо назвать: преподавателя медицины и философіи Фран. Санхеца (род. 1562, ум. 1632 въ Тулузѣ; Sanctius, Tractatus de multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur, Lugd. 1581; Tractatus philosophici, Rotterdam 1649; о немъ—Ludwig Gerkrath, Wien 1860), Франсуа де ля Мотъ Левайе (1586—1672; Le Vayer, Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par Horatius Tubero, Mons 1673; Oeuvres, Par. 1654—1656, безъ этихъ діалоговъ), который доводы для сомнѣнія древнихъ скептиковъ прилагалъ особенно къ богословію и ограничивалъ его простою вѣрою; его учениковъ—Сам. Сорбьера (1615—1670), переводившаго Hypotyposes Pyrrhoneae Секста Эмпирика, и дижонскаго каноника Симона Фуше (1644—96; S. Foucher, Histoire des Académiciens, Par. 1690; de philosophia Academica, Par. 1692; о немъ говоритъ, F. Rabbe l'abbé Simon Foucher, chanoine de la Sainte Chapelle de Dijon, Dijon 1867), который рекомендовалъ академическій скепсисъ и подвергъ скептической критикѣ Recherche de la vérité Мальбранша; далѣе Іосифа Гленвиля (ум. 1680), аббата Іеронима Гирнгайма (ум. въ Прагѣ 1679), Петра Даніила Гюе (Huet, 1633—1721) и его младшаго современника Петра Бейля (1647—1706), изъ которыхъ четверо послѣднихъ будутъ упомянуты еще во второмъ отдѣлѣ.

§ 4. О бокъ съ возвращеніемъ научнаго образованія отъ схоластики къ древне-римской и греческой литературѣ стоитъ возвращеніе религіознаго сознанія отъ церковнаго ученія къ библейскимъ сочиненіямъ. Порываютъ съ традиціей, и первоначальное является чистымъ, настоящимъ и истиннымъ, а движеніе впередъ—не какъ движеніе къ высшему, а какъ ослабленіе и вырожденіе. На дѣлѣ, однако, изъ-за этого возобновленія старѣйшей формы пошли далѣе къ новому реформаторскому развитію. Отрицаніе непосредственно предшествовавшей формы образованія даетъ для этого развитія свободное мѣсто. Принципіально держась библейскихъ источниковъ и догматовъ древнѣйшей церкви, протестантство отвергаетъ средневѣковую іерархію и схоластическое раціонализированіе догмата. Совѣсть субъекта находится въ противорѣчіи съ путемъ ко спасенію, предписаннымъ церковью. На этомъ пути совѣсть не достигаетъ внутренняго покоя и примиренія съ Богомъ, не доходитъ до преодолѣнія противоположности между закономъ и грѣхомъ. Эту противоположность сдѣлала неразрѣшимой мораль, имѣющая свою высшую точку въ монашескихъ обѣтахъ и принижающая нравственное значеніе труда, брака, самостоятельности, всѣхъ естественныхъ основъ духовной жизни; эту же противоположность только маскировали, но не уничтожали отпущенія и другія очистительныя средства. Религіозное убѣжденіе субъекта не подкрѣпляется, а ослабляется школьнымъ разумомъ. Спасаетъ не церковное дѣло, но личная вѣра. Человѣческій разумъ противорѣчитъ вѣрѣ, внушаемой Духомъ Святымъ. Въ первомъ пылу битвы глава католической церкви кажется реформатору антихристомъ, а глава католической школьной философіи, Аристотель, „безбожнымъ оплотомъ папистовъ“. Въ послѣдовательномъ проведеніи этихъ воззрѣній заключалось уничтоженіе всякой философіи. Но по мѣрѣ того, какъ протестантство пріобрѣтало устойчивость, съ необходимостью новаго церковнаго порядка выступала вмѣстѣ и необходимость въ прочномъ порядкѣ для обученія.

Товарищъ Лютера Меланхтонъ призналъ неизбѣжность Аристотеля, какъ мастера научной формы, и Лютеръ сдѣлалъ уступку, позволивъ пользоваться текстомъ аристотелевскихъ сочиненій, если только въ нихъ не замѣшались схоластическіе комментаріи. Такимъ образомъ въ протестантскихъ университетахъ выступилъ новый Аристотель. Онъ отличался отъ схоластики простотой и отсутствіемъ пустыхъ тонкостей. Но необходимость преобразовать натуралистическіе элементы Аристотеля, особенно его психологіи, въ смыслѣ, согласномъ съ религіозной вѣрой, снова сблизила этого Аристотеля съ схоластикой. Образованіе новой, самостоятельной философіи на основѣ обобщеннаго протестантскаго принципа было предоставлено позднѣйшему времени.—Самъ Меланхтонъ хочетъ нравственно устроить жизнь посредствомъ христіанства, а такжъ путемъ

новаго ученія древнихъ. Отъ языческой философіи, которая во многомъ согласуется съ христіанствомъ, существуетъ историческій переходъ къ нему. Людямъ прирожденъ естественный свѣтъ, посредствомъ котораго они отъ природы обладаютъ важнѣйшими истинами, также вѣрою въ Бога и въ безсмертіе, но все же гораздо выше стоитъ откровеніе, сообщаемое свящ. Писаніемъ.—Принципъ „филиппизма", въ противоположность предопредѣленію швейцарскихъ проповѣдниковъ, есть нравственная свобода.

Швейцарскій реформаторъ Цвингли пришелъ къ болѣе чистому ученію не вслѣдствіе событій своей внутренней жизни, какъ Лютеръ, а скорѣе благодаря своимъ гуманистическимъ занятіямъ и изученію св. Писанія. Его философскіе взгляды приближаются къ пантеизму, съ которымъ тѣсно связано его ученіе о предопредѣленіи.

Кальвинъ даетъ глубокія теологическія умозрѣнія, въ которыхъ на первый планъ выступаетъ абсолютная воля Бога и полная зависимость человѣка отъ божественной дѣятельности.

Сочиненія Лютера всего печатались шесть разъ: 1. въ Виттенбергѣ, 19 тт. in fol. 1539—1558, 2. въ Іенѣ, 12 тт. fol., 1555—58, 3. въ Альтенбургѣ, 10 тт. fol. 1661—64, 4. въ Лейпцигѣ, 23 тт. fol.,1729—40, 5. въ Галле (изданіе Вальха) 24 тт. 4o, 1740—53, 6. въ Эрлангенѣ (у Карла Гейдера, потомъ у Гейдера и Циммера во Франкф. на Майнѣ), 1826сс., еще не совсѣмъ окончено, разсчитано приблизительно на 105 тт. in 8o. Съ 1883 въ Веймарѣ выходитъ критическое полное изданіе Г. Кнааке при поддержкѣ прусскаго правительства. Изъ многочисленныхъ сочиненій о Лютерѣ здѣсь можно упомянуть, какъ относящіяся къ исторіи философіи: Chr. H. Weisse, Mart. Luther, Leipz. 1845, а также: die Christologie Luthers, Leipz. 1852. Moritz Carriere, über die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttg. und Tüb. 1847, 2. изд. Leipz. 1887, также болѣе старое сочиненіе: J. H. Stuss, de Luthero philosopho eclectico, Gotha 1730. Luthers Philosophie von Theophilos, Hannov. 1870. Frdr. Nitzsch, Luther über Aristoteles, юбилейное сочиненіе, Киль 1883. E. Elster, Мѣсто Лютера въ философіи, Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchl. Leben, 1883, стр. 582—588. Ferd. Bahlow, Luthers Stellung zur Philosophie, Berl. 1891. M. Staub, die Willensfreiheit bei Luther und Zwingli, Berl. 1894. W. Reindell, Luther,Crotus und Hutten, изложеніе, по источникамъ, отношенія Лютера къ гуманизму, Marb. 1891.

Лютеръ (10. ноября 1483—18. февраля 1546),познакомившійся со схоластикою номиналистическаго направленія, преимущественно, изъ сочиненій Гавріила Биля, считалъ и философію необходимой для реформаціи. Онъ говоритъ 1518 (Epist. t. I, 64 ed. de Wette, ср. F. X. Schmid, N. Taurellus, стр. 4): „я думаю, что невозможно преобразовать церковь, если только съ корнемъ не вырвать правилъ, постановленій, схоластическаго богословія, философіи, логики, какъ они теперь, и не установить другихъ". Но эта философія не должна служить, по его мнѣнію, руководствомъ для теологіи. „Сорбонна,—говоритъ Лютеръ,—выставила крайне спорное ученіе, будто то, что въ философіи является общепризнанной истиной, и въ богословіи должно быть истиной". Его ничуть не смущаетъ, что извѣстное положеніе можетъ быть вѣрно въ богословіи и въ то же время ложно въ философіи. Во всемъ, что касается спасенія нашей души, разумъ совершенно слѣпъ. Ему слѣдовало бы ограничиться самое большее временными вещами. Съ этимъ пренебреженіемъ свѣта разума у Лютера связывалась склонность къ мистикѣ, именно къ экгартовскимъ воззрѣніямъ. Лютеръ того мнѣнія, что вовсе недостаточно возвратиться отъ схоластическаго къ настоящему Аристотелю: тотъ—оплотъ папистовъ, а этотъ, настроенный натуралистически, отрицаетъ безсмертіе души. Его этика—„худшій недругъ благодати". Даже и для познанія природы не могутъ служить его тонкости. Лютеръ не только не ожидаетъ помощи отъ Аристотеля, но и относится къ нему съ крайнимъ недовѣріемъ.

„Аристотель относится къ богословію, какъ мракъ къ свѣту". Трактатъ о свободѣ христіанина и другія сочиненія Лютера производятъ такое впечатлѣніе, какъ будто бы многое въ нихъ заимствовано изъ античной философіи, именно, изъ ученій стоиковъ, но самъ Лютеръ считалъ только Библію источникомъ своихъ убѣжденій. Изъ философовъ онъ выше всего цѣнилъ Цицерона.

Сочиненія Меланхтона изданы его зятемъ Пейцеромъ, Wittenb. 1562—64. Въ новѣйшее время ихъ обнародовали Бретшнейдеръ и Биндзейль въ Corpus reformatorum, Halle und Braunschweig 1834сс. въ 28 тт., куда присоединились Annales vitae et indices 1870. Т. 13. содержитъ философскія сочиненія за исключеніемъ этическихъ, которыя находятся въ т. 16. Кое-что по философіи находится и въ 11. т. среди декламацій, а также и въ 20. т. среди Scripta varii argumenti, напр., о древней философіи, о пользѣ философіи и пр. О Меланхтонѣ говорятъ между прочимъ: Joach. Camerarius, de vita Mel. narratio, 1566, изд. вновь Георгомъ Штробелемъ въ 1777 г. и Августи въ 1819. Buhle, Geschichte der neueren Philosophie, II, 2, Gött. 1801, стр. 478сс. Friedr. Galle, Charakteristik Melanchthons als Theologen, Halle 1840. Karl Matthes, Philosophie Melanchthons, sein Leben und Wirksamkeit, Altenburg 1841. Ledderhose, Melanchthon nach seinem äusseren und inneren Leben, Heid. 1847. Adf. Plank, Mel. praeceptor Germaniae, Nördlingen 1860. Const. Schlottmann, de Philosopho Melanchthone reip. litterariae reformatore comm., Bonnae 1860. Bernhardt, Phil. Melanchthon als Mathematiker und Physiker, Wittenb. 1865. Pansch, Melanchthon als Schulmann, Eutin 1868. Arth. Richter, Melanchthons Verdienste um den philosophischen Unterricht, Lpz. 1870. Chr. E. Luthardt, Melanchthons Arbeiten im Gebiete der Moral, Lpz. 1885. F. Költzsch, Melanchthons philosophische Ethik, Freib. 1889. E. Troeltsch, Vernunft und Offenbarung von J. Gerhard und Melanchthon, диссерт., Halle 1891. Wilh. Dilthey, Естественная система наукъ о духѣ въ XVII вѣкѣ, Меланхтонъ и первое развитіе естественной системы въ Германіи, Archiv für Geschichte der Philosophie, VI, стр. 225—256, 347—379.

Меланхтонъ (16. февр. 1497—19. апр. 1560) одно время поддался до нѣкоторой степени направленію Лютера. Но реформація не могла долго обходиться безъ философіи. Опытъ показалъ, что она нужна. Ссылаясь на самые ранніе источники христіанства, дѣйствительно получили достаточный для религіознаго сознанія авторитетъ при отрицаніи позднѣйшаго церковнаго развитія. Но дѣйствительное возстановленіе прошлыхъ формъ было бы возможно только при застоѣ, похожемъ на фарисейство. А отъ такого застоя реформація въ своей первой стадіи была слишкомъ далека. Вотъ почему нельзя было строить церковь, просто воротясь къ ея зародышевому состоянію. А если дѣло ограничивалось такимъ требованіемъ, то являлись мечтательныя секты иконоборцевъ и анабаптистовъ. Развитая богословская система и налаженный ходъ обученія были жизненною потребностью и для протестантской церкви, но оставались недостижимыми безъ помощи философскихъ понятій и нормъ. А новую философію не легко было создать. Лютеръ былъ религіознымъ, но не философскимъ геніемъ, Меланхтонъ—натурой воспроизводящей и устрояющей, но не производящей. И такъ какъ нельзя было вовсе обойтись безъ философіи, то надо было такимъ образомъ выбирать между философіями древности. „Надо выбрать—говоритъ Меланхтонъ (въ одной рѣчи 1536, Corp. Ref. XI, 282)—какой-нибудь родъ философіи, который бы имѣлъ возможно меньше софистики и удерживалъ надлежащій методъ: таково ученіе Аристотеля". Эпикурейцевъ Меланхтонъ находитъ слишкомъ безбожными, стоиковъ—слишкомъ фаталистами въ ихъ ученіи о Богѣ и слишкомъ натянутыми въ этикѣ, Платона и новоплатоновцевъ — отчасти черезчуръ неопредѣленными, отчасти слишкомъ еретиками, академиковъ (среднихъ) — слишкомъ скептиками. Одинъ Аристотель соотвѣтствовалъ потребности молодой церкви, какъ онъ соотвѣтствовалъ и старой, въ качествѣ учителя формы, „надлежащаго способа ученія и обученія". Вмѣстѣ съ тѣмъ Меланхтонъ призналъ: „мы не можемъ обойтись безъ памятниковъ Аристотеля". „Я даже думаю такъ, что произойдетъ большой безпорядокъ въ наукахъ, если останется въ пренебреженіи Аристотель, одинъ единственный мастеръ метода". „Хотя тотъ, который слѣдуетъ преимущественно руководству Аристотеля и добивается какого-нибудь одного простого и наименѣе софистическаго ученія, можетъ по временамъ брать что-нибудь и у другихъ авторовъ". Въ большинствѣ случаевъ Аристотель, по

Меланхтону, сходится и съ откровеніемъ. Гдѣ этого нѣтъ, тамъ надо оставить Аристотеля. Сдался наконецъ и Лютеръ. Уже 1520 онъ соглашается, что логика, реторика и поэтика Аристотеля, если только онѣ читаются безъ схоластическихъ прибавокъ, могутъ быть полезны „для того, чтобы молодые люди упражнялись хорошо говорить и проповѣдывать". Въ „Наставленіи визитаторовъ проповѣдникамъ въ саксонскомъ курфюршествѣ" 1527 (написано Меланхтономъ, но содержитъ также и взгляды Лютера) и въ „Наставленіи визитаторовъ проповѣдникамъ въ княжествѣ герцога Гейнриха Саксонскаго" 1539 (у Вальха въ 10. т.; ср Trendelenburg, Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik, предисловіе) высказывается требованіе, чтобы за грамматическимъ обученіемъ слѣдовало діалектическое и реторическое. А діалектическое обученіе могло опираться только на Аристотеля.

Меланхтонъ составилъ прекрасно приспособленные для преподаванія учебники по философіи. Они выходили во многихъ изданіяхъ и долгое время были въ ходу повсюду въ нѣмецкихъ ученыхъ школахъ, такъ что Меланхтона справедливо называютъ praeceptor Germaniae. Классически образованный, еще въ ранней юности осыпанный во всеуслышаніе похвалами со стороны Эразма Роттердамскаго, родня и другъ Рейхлину, съ которымъ онъ также участвовалъ въ его борьбѣ противъ доминиканцевъ, Меланхтонъ не могъ находить удовольствія въ безвкусныхъ тонкостяхъ схоластиковъ. По примѣру Валлы и Руд. Агриколы онъ обратился къ подлинному Аристотелю. Правда, онъ уменьшилъ глубину аристотелевской мысли. Стоицизмъ, съ которымъ онъ познакомился изъ Цицерона, также не остался безъ вліянія на него. Его изложеніе скорѣе ясно, систематично и изящно, нежели глубоко. Въ его Declamationes находятся рѣчи о пользѣ философіи, о древней философіи, о жизни Аристотеля и др. 1520 въ Лейпцигѣ вышла его первая обработка л о г и к и: Compendiaria dialectices ratio (1522 первое изданіе сочиненія Loci theologici, которое въ спеціально реформаторскихъ догматахъ, особенно въ ученіи о наслѣдственномъ грѣхѣ и предопредѣленіи, строже, а въ ученіи о троичности и другихъ догматахъ, перешедшихъ изъ католической церкви, менѣе строго, нежели позднѣйшія изданія), 1527 Dialectica Ph. Melanchtoni ab auctore adaucta et recognita, также Hag. 1528 и 3-е изд. 1529 подъ заглавіемъ: de dialectica libri quatuor, также 1533 и чаще.

Меланхтонъ опредѣляетъ діалектику (Dial l. I, нач.) какъ „искусство и путь къ обученію". Ему важенъ не способъ и з с л ѣ д о в а н і я—такъ какъ самое существенное дано частію при помощи прирожденныхъ началъ, частію при помощи откровенія,—но скорѣе способъ о б у ч е н і я. Онъ говоритъ (придерживаясь такого порядка: Введеніе Порфирія; Категоріи, Объ истолкованіи, Аналитика, Топика въ О р г а н ѣ Аристотеля) сначала о 5 предикабиліяхъ: видъ, родъ, различіе, свойственное, случайное, затѣмъ о 10 категоріяхъ или предикаментахъ: сущность, количество, качество, отношеніе, дѣйствіе, страданіе, когда, гдѣ, положеніе, имѣніе, далѣе (кн. II) о родахъ предложеній, затѣмъ о доказательствѣ (кн. III) и кончаетъ топикой (кн. IV). Особенный вѣсъ онъ придаетъ ученію объ опредѣленіи, дѣленіи и доказательствѣ. Меланхтонъ рѣшительно склоняется къ номиналистическому основоположенію: все, что есть, единично уже по тому самому, что есть. Видъ онъ опредѣляетъ, какъ ближайшее имя, общее индивидуумамъ, которымъ дается предикатъ въ вопросѣ, что такое; родъ—какъ имя, общее многимъ видамъ, и пр. Діалектику онъ превозноситъ, какъ благородный даръ Бога. „Какъ разумѣніе чиселъ есть и великій даръ Бога, и весьма необходимо для жизни людей, такъ да будетъ намъ извѣстно, что истинный путь для обученія и разсужденія есть даръ Бога, необходимый и въ изложеніи ученія о небѣ, и въ разысканіи истины, и въ другихъ вещахъ" (Erotemata dialectices, epist. dedicatoria p. VII). Для Меланхтона послѣднія основы по Аристотелю—Богъ, вещество, лишеніе, или по Платону—Богъ, вещество, идея, такъ какъ онъ полагаетъ, что оба философа здѣсь дополняютъ другъ друга. Три книги о реторикѣ вышли въ Виттенбергѣ 1719.

Меланхтонъ очень высоко ставилъ э т и к у Аристотеля, такъ какъ она предпочитаетъ умѣренныя мнѣнія, изслѣдуетъ истину и не вдается въ словопрепирательства, но онъ цѣнитъ также этику Платона. Сочиненіе Philosophiae moralis Epitome

вышло въ Виттенбергѣ 1537, послѣ того какъ еще раньше Меланхтонъ обнародовалъ комментаріи къ аристотелевой Этикѣ (Витт. 1529) и къ отдѣльнымъ книгамъ Политики (тамъ же 1530). Позже (Витт. 1530) вышло сочиненіе Ethicae doctrinae elementa et enarratio libri quinti Ethicorum (Aristotelis). Меланхтонъ примыкаетъ и здѣсь въ большинствѣ случаевъ къ Аристотелю. Но, особенно въ послѣднемъ сочиненіи, онъ даетъ этикѣ болѣе богословскую окраску. Такъ, воля Бога для него высшій нравственный законъ, и добродѣтель состоитъ въ познаніи Бога и послушаніи ему. Этика Меланхтона въ первоначальной ея редакціи издана впервые по рукописи 1532 г. Германомъ Гейнекъ, Philosophische Monatshefte 29, 1893, стр. 129—177.

Въ Commentarius de anima, Витт. 1540, 1542 и чаще, а также въ Initia doctrinae physicae, dicta in academia Witebergensi, тамъ же 1549, Меланхтонъ кладетъ въ основу аристотелевскія понятія. Онъ остается приверженцемъ аристотелетолемеевскаго ученія о мірозданіи даже съ появленіемъ коперникова ученія. Это послѣднее Меланхтонъ считаетъ „злымъ и безбожнымъ мнѣніемъ“ и полагаетъ, что правительство обязано подавить его. (И Лютеръ смотрѣлъ на ученіе Коперника, какъ на суетное новшество, противорѣчащее Библіи. А Библію онъ считалъ нормою не только въ истинахъ христіанскаго спасенія, но и въ цѣломъ ея содержаніи. Протестантскій богословъ Озіандеръ, сочувствовавшій ученію Коперника, вывернулся, какъ позже іезуиты въ Римѣ, тѣмъ, что низвелъ его на степень простой гипотезы въ вычисленіи, при помощи положенія, въ которомъ формальной точности отводится первое мѣсто передъ матеріальной истиной: „вѣдь, нѣтъ необходимости, чтобы эти гипотезы были не только вѣрны, но даже вѣроподобны, а достаточно и того, если онѣ показываютъ, что вычисленіе совпадаетъ съ наблюденіями“). Созвѣздіямъ онъ приписываетъ не только постоянное вліяніе на температуру (появленіе „плеядъ и гіадъ всегда сопровождается дождями“ и т. д.), но и на судьбы людей. Естественныя причины дѣйствуютъ съ необходимостью, если только Богъ не прерываетъ „установленнаго способа дѣйствія“. Въ аристотелевскомъ ученіи о вѣчности міра Меланхтонъ не признаетъ авторитета Аристотеля. Въ опредѣленіи души Меланхтонъ защищаетъ неправильное чтеніе *ἐνδελέχεια* противъ Амербаха (1504—57, Libri quatuor de anima, Arg. 1542), котораго эта борьба за *ἐντελέχεια* заставила наконецъ покинуть Виттенбергъ и отдаться въ лоно католической церкви. Душевную жизнь Меланхтонъ дѣлитъ по тремъ аристотелевскимъ главнымъ ступенямъ на растительную (*θρεπτικόν* Аристотеля), чувствовательную со включеніемъ силы желательной и двигательной, vis appetitiva et locomotiva (*αἰσθητικόν*, *ὀρεκτικόν*, *κινητικὸν κατὰ τόπον*), и разумную (*νοητικόν*). Къ разумной душѣ принадлежитъ интеллектъ и воля. Къ дѣйствіямъ интеллекта причисляется, въ противность Аристотелю, и память, вслѣдствіе чего и она безсмертна (Аристотель приписываетъ безсмертіе разумной душѣ). Меланхтонъ не хотѣлъ бы разстаться съ предположеніемъ, что понятія о числѣ и порядкѣ, а также о геометрическихъ, физическихъ и нравственныхъ началахъ прирождены. Но онъ того мнѣнія, что интеллектъ возбуждается къ ихъ проявленію посредствомъ чувствъ, и что большая часть понятій происходитъ изъ чувствъ. О доказательствахъ безсмертія у Платона, Ксенофонта и Цицерона Меланхтонъ выражается: „эти доказательства полезно продумать, но не будемъ забывать, что надо имѣть въ виду откровенія божественныя“. Къ чувственному опыту, принципамъ интеллекта и умозаключенію присоединяется въ качествѣ четвертаго и высшаго критерія божественное откровеніе въ библейскихъ писаніяхъ. — Меланхтонъ не сочувствовалъ философскимъ истолкованіямъ богословскихъ понятій. Отнесеніе трехъ лицъ въ Богѣ къ уму, мышленію и волѣ, mens, cogitatio et voluntas, in qua sunt laetitia et amor, онъ допускаетъ только какъ до извѣстной степени подходящее сравненіе. Сподвижникъ реформаціи одобрялъ казнь еретиковъ. Онъ называетъ сожженіе антитринитарія Сервета женевскими кальвинистами „благочестивымъ и достопамятнымъ для всего потомства примѣромъ“.

О Цвингли см. E. Zeller, das theologische System Zwinglis, Tübing. 1853. Christoph Sigwart, Ueber Zwingli, der Charakter seiner Theologie mit besonderer

Rücksicht auf Pico von Mirandola. W. Dilthey, въ только что упомянутой статьѣ, VI, стр. 119—127, 523—528. О Кальвинѣ см. Дильтей, тамъ же, стр. 528—543.

Ульрихъ Цвингли (1. янв. 1484—11. окт. 1531 г.) былъ ученикомъ гуманиста Ѳомы Виттенбаха въ Базелѣ, усердно изучалъ Платона, Цицерона, Сенеку, а также новѣйшихъ гуманистовъ, изъ которыхъ Франциск Пико изъ Мирандолы пріобрѣлъ на него большое вліяніе. Съ его философскими взглядами можно познакомиться не столько изъ его сочиненія Fidei ratio или Christianae fidei expositio, сколько изъ сочиненій De providentia и Apologeticus. Онъ не сомнѣвается въ томъ, что люди въ родѣ Сократа, Аристида, Катона спасутся по благодати Бога; онъ, не колеблясь, ссылается на Платона и Сенеку на-ряду съ апостоломъ Павломъ. Богъ открывается во всѣхъ религіяхъ и философіяхъ, но не путемъ прирожденнаго естественнаго свѣта, lumen naturale, а путемъ постояннаго дѣйствія на сотворенныя человѣческія души. Богъ, такъ сказать, отдаетъ себя самого для религіозной жизни, и расположеніе къ ней есть высшая способность человѣка. Высшее благо, summum bonum, есть въ то же время и высшее могущество и высшая истина. Эту троицу соединяетъ Богъ въ себѣ и такимъ образомъ создаетъ наилучшій міръ, которымъ онъ управляетъ лучше всего, являясь и для человѣка Провидѣніемъ. Всякая тварь живетъ въ Богѣ: „бытіе совокупности вещей есть бытіе Бога“. Отсюда самъ собою вытекалъ для Цвингли детерминизмъ.

Кальвинъ (10. іюля 1509—27. мая 1564) занимался, преимущественно въ Парижѣ, гуманизмомъ и въ своемъ толкованіи на изданное имъ сочиненіе Сенеки De clementia высказался въ пользу стоическихъ принциповъ, которые были, вѣроятно, не безъ вліянія и на дальнѣйшее его развитіе. Въ его теологической системѣ Institutio religionis Christianae предопредѣленіе играетъ главную роль.

Объ особенностяхъ логики и метафизики у такъ называемыхъ чистыхъ перипатетиковъ говоритъ W. L. G. von Eberstein, Halle 1800, и въ особенности объ аристотелизмѣ среди протестантовъ—J. H. ab Elswich, Разсужденіе о разнообразной участи Аристотеля въ протестантскихъ школахъ, при вновь изданномъ имъ сочиненіи Launoy, de varia Aristotelis fortuna in Academia Parisiensi, Viteb. 1720, и Brucker въ своей Historia crit. philosophiae IV, 1, стр. 148—352: De philosophis genuinam Aristotelis philosophiam sectantibus.

Такъ называемое чистое перипатетическое ученіе, большею частью какъ genus Melanchthonianum или какъ methodus philosophiae Philippica, царило въ протестантскихъ школахъ до появленія картезіанской и лейбницевской философіи. Представителями его были многочисленные доценты, какъ: въ Лейпцигѣ другъ Меланхтона І. Камерарій (1500—1574), въ Тюбингенѣ—Як. Шегкъ (1511—1587, см. C. Sigwart, J. Schegk, профессоръ философіи и медицины, въ Besondere Beilage des Staatsanzeigers für Württemberg, № 5, 1883, стр. 65—79, также во 2. изд. Kleine Schriften I, стр. 256—291; того же автора ein Collegium logicum im XVI. Jahrhundert, сообщено изъ одной рукописи университетской библіотеки въ Тюбингенѣ, Frb. in Breisgau 1890), видѣвшій въ Аристотелѣ высшее совершенство человѣческаго духа, много стараній прилагавшій къ истолкованію его сочиненій и бывшій въ сильномъ спорѣ съ П. Рамусомъ, въ Ростокѣ — Дав. Хитрей, въ Іенѣ — ученикъ Меланхтона Викторинъ Штригель, Ф. Шербій (ум. 1605 въ Альторфѣ), въ Гельмштедтѣ, гдѣ по уставу надо было пользоваться для преподаванія философіи сочиненіями Аристотеля и Меланхтона,—Корн. Мартини (1568—1621), въ Виттенбергѣ—Як. Мартини (1570—1649), въ Гиссенѣ Христ. Шейблеръ (ум. 1653), въ Іенѣ Даніилъ Шталь (ум. 1656) и пр. Только немного Аристотель былъ ограниченъ рамизмомъ, которому нѣкоторые предались совершенно, а иные сдѣлали по крайней мѣрѣ уступки (см. ниже § 6). Однако, не говоря уже о рамистахъ, находились и отдѣльные противники Аристотеля, которые снова возстановили первоначальную полемику Лютера, какъ Ник. Тауреллъ (см. ниже § 6). Но если мотивъ освобожденія духа отъ всякой внѣшней, недуховной власти и преисполненіе его высшимъ содержаніемъ истины долженъ былъ получить полное значеніе во всѣхъ областяхъ его жизни, то являлась необходимость въ обобщеніи и углубленіи протестантскаго принципа, которое вывело бы его за религіозную сферу, да и внутри ея самой уничтожило бы лежащія еще здѣсь на немъ

рамки, которыя дальше—больше затрудняли бы реформаторское движеніе. Это движеніе впередъ не могло исполниться при помощи простого имманентнаго развитія историческихъ началъ церковнаго протестантства, но только при помощи присоединенія другихъ моментовъ. Правда, рядомъ съ этимъ чистымъ аристотелизмомъ новая католическая схоластика (см. слѣдующій §) вскорѣ нашла себѣ приверженцевъ и въ протестантскихъ университетахъ. О голландскихъ схоластикахъ см. ниже въ главѣ о Спинозѣ.

Здѣсь можно упомянуть также англичанина Эверарда Дигби (род. около 1550), который, правда, былъ собственно не аристотелевцемъ, а скорѣе эклектикомъ, такъ какъ онъ очень некритически соединялъ ученія Аристотеля и новоплатоновцевъ съ схоластикою и каббалистикою. Онъ первый перенесъ въ Англію ученія новоплатоновцевъ, но въ другихъ отношеніяхъ онъ былъ предшественникомъ Фр. Бекона. Главное его сочиненіе: Theoria analytica, viam ad monarchiam totius philosophiae et reliquarum scientiarum demonstrans, nec non primorum postremorumque philosophorum mysteria arcanaque dogmata demonstrans, Lond. 1579 (ср. о немъ работу Фрейденталя, упомянутую выше на стр. 6).

§ 5. Уже по исходѣ среднихъ вѣковъ казалось, что крайнимъ номинализмомъ и подъ вліяніемъ реформаціи исчерпано все значеніе схоластики. Однако, томистическая форма ея вовсе не исчезла,—она даже получила вскорѣ послѣ реформаціи новую жизнь, именно въ Испаніи, гдѣ саламанкскій и коимбрскій университеты способствовали тому, что оказался въ большомъ почетѣ и получилъ вліяніе аристотелевскій томизмъ. И схоластическое направленіе все еще находило себѣ представителей. Среди этихъ новыхъ схоластиковъ особенно выдѣляется іезуитъ Францъ Суарецъ, изложеніе котораго въ его философскихъ сочиненіяхъ отличается систематическимъ порядкомъ и ясностью. Такимъ образомъ среди католиковъ опять получилъ значеніе схоластическій перипатетизмъ въ противовѣсъ протестантскому и не остался безъ вліянія на самостоятельную философію новѣйшаго времени.

Ср. Jac. Brucker, Hist. crit. philosophiae, IV, 1, гл. 2: о новѣйшихъ схоластикахъ-аристотелевцахъ.

Сочиненія іезуитовъ см. у Augustin et Alois de Backer, Bibliothèque des Ecrivains de la compagnie de Jésus, 5 тт., Liège 1852сс. Произведенія Суареца явились въ 23 тт. in folio въ Венеціи 1740—51, два новыхъ парижскихъ изданія выходятъ съ 1856. Metaphysicarum disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur, P. I и II, сперва въ Саламанкѣ 1597, также въ Майнцѣ 1600, 1605, 1614, 1690 и др. Въ венеціанскомъ изданіи они занимаютъ томы 22 и 23. О немъ и обо всей этой схоластикѣ, а также о ея послѣдствіяхъ говоритъ Karl Werner, Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, 2 тт., Regensb. 1861.

Уже доминиканецъ Франциско де Витторіа (1480—1556) и Доминикъ Сото, духовникъ императора Карла V (ум. 1560), стояли на сторонѣ томизма. У іезуитовъ, которые прежде всего ставили практическія цѣли и слѣдовали имъ, полемика съ протестантами вызвала и поддерживала научную, также философскую работу, именно изученіе и толкованіе Аристотеля; при этомъ они большею частью возвращались къ Ѳомѣ, не слѣдуя, впрочемъ, ему рабски. Къ научнымъ занятіямъ побуждали также двѣ очень вліятельныя коллегіи въ Римѣ, Collegium Romanum и Germanicum, обѣ основанныя самимъ Игнатіемъ. Уже первый преподавель германской коллегіи, французъ Фрузій или Desfreux, написалъ Assertiones theologicae tam ad P. I Divi Thomae Aqui-

natis spectantes, tam vero ad omnes libros V. et N. T., Romae 1554. Болѣе связно, но мало отклоняясь отъ пріемовъ старой схоластики, обсуждалъ діалектическіе и этическіе вопросы испанецъ Як. Ледесма (ум. 1575): De dialectica ejusque tradendi methodo, Quaestiones controversae adversus haereticos, Ethice seu philosophia et theologia de moribus. Въ этомъ направленіи пошелъ дальше извѣстный Франциск Толетъ, род. 1532 въ Кордовѣ, ум. 1596 г.; сдѣлавшись съ1558 г. іезуитомъ, онъ былъ отправленъ въ Римъ читать схоластически-аристотелевскую философію, а потомъ томистическую теологію; тамъ онъ сдѣлался проповѣдникомъ при дворѣ папы и, наконецъ, кардиналомъ. Кромѣ теологическихъ сочиненій, онъ написалъ между прочимъ: Introductio in dialecticam Aristotelis, Commentaria una cum quaestionibus in VIII ll. Aristotelis de anima. Извѣстны комментаріи къ ряду сочиненій Аристотеля, изданные коимбрскою коллегіею подъ заглавіемъ: Commentarii collegii Conimbricensis societatis Jesu in etc. Въ этомъ сочиненіи принимали участіе Петръ Фонсека (ум. 1599) и Иммануилъ Гоэсъ (ум. 1593).

Всѣхъ этихъ и другихъ аристотелевцевъ того времени превзошелъ Францъ Суарецъ, который родился 1548 въ Гренадѣ отъ знатныхъ родителей, сначала изучалъ право въ Саламанкѣ, затѣмъ, поступивъ въ орденъ іезуитовъ, ревностно занимался теологіею и философіею. Какъ учитель, онъ дѣйствовалъ въ Сеговіи, Римѣ, Алкалѣ, Саламанкѣ, наконецъ болѣе продолжительное время въ Коимбрѣ и умеръ 1617 въ Лиссабонѣ, куда онъ отправился, чтобы жить, вполнѣ отдавшись наукѣ и благочестивымъ размышленіямъ. Онъ извѣстенъ, какъ образецъ строгой, святой жизни; говорятъ, онъ не разъ бывалъ внѣ міра и времени. Какъ писатель, онъ отличался необыкновенною плодовитостью, и сочиненія его были очень распространены, по крайней мѣрѣ они выдержали рядъ изданій, частію и въ Германіи. Къ философіи особенно относятся: de anima и Disputationes metaphysicae, широко задуманное сочиненіе, которое вдается, правда, часто въ метафизическія умствованія по примѣру старой схоластики, но выгодно отличается отъ прежней манеры писать большею легкостью обработки и обнаруживаетъ прогрессъ въ планѣ и построеніи. Въ то время какъ еще Іоаннъ Верзоръ (ум. около 1485 г. въ Кельнѣ) крайне сухое изложеніе своихъ многочисленныхъ подробныхъ комментарій на Аристотеля, которые много изучались, начинаетъ всегда, приведя текстъ Аристотеля, вопросомъ, за которымъ слѣдуетъ scienda, затѣмъ conclusiones, а къ нимъ присоединяются disputationes, Суарецъ даетъ достаточно округленную систему въ 54 бесѣдахъ, которыя въ свою очередь распадаются на отдѣлы, причемъ порядокъ аристотелевской философіи не сохраненъ, и текстъ Аристотеля не ставится на первомъ мѣстѣ. Правда, въ началѣ онъ даетъ перечень содержанія отдѣльныхъ главъ метафизики Аристотеля, указывая при этомъ мѣста своихъ Disputationes, гдѣ обсуждаются соотвѣтствующія ученія Аристотеля, чтобы можно было пользоваться его сочиненіемъ для изученія метафизики Аристотеля. Чистымъ схоластикомъ онъ является въ той степени, въ какой постоянно обращаетъ вниманіе на то, что философія должна быть христіанскою и служить теологіи (nostram philosophiam debere christianam esse ac divinae theologiae ministram), и открыто высказываетъ, что склоняется особенно къ такимъ взглядамъ, которые наиболѣе служатъ благочестію и откровенной религіи. Суарецъ обнаруживаетъ также большую ученость, такъ какъ онъ цитируетъ Аристотеля и его комментаторовъ Александра Афродисійскаго, Аверроеса, Авиценну, далѣе—Платона, Цицерона и др., отцовъ церкви, Ѳому и многихъ болѣе раннихъ схоластиковъ; онъ приводитъ и разбираетъ ихъ мнѣнія, такъ что его сочиненіе можетъ служить основательнымъ введеніемъ въ схоластическія препирательства.

Въ первой бесѣдѣ онъ разсуждаетъ о природѣ первой философіи или метафизики, de natura primae philosophiae seu metaphysicae, и считаетъ предметомъ ея ens quale ens reale, именно, со стороны всѣхъ возможныхъ формъ его существованія—какъ духовное, тѣлесное, несотворенное и сотворенное бытіе; затѣмъ онъ обсуждаетъ ens съ точки зрѣнія его passiones и при этомъ подробно истолковываетъ положеніе, игравшее большую роль со времени Ѳомы Аквинскаго до прошлаго столѣтія, а также въ протестантской философіи: „всякое бытіе есть единство, истина, благо“, — положеніе, ука-

зывающее трансцендентальныя качества, стоящія выше всѣхъ предикатовъ. Трансцендентальное единство сущаго бываетъ индивидуальное, формальное и универсальное: реально индивидуальны тѣ существа, которыя численно единичны; формальное единство принадлежитъ сущности каждой вещи, но не совокупности представителей рода или вида, универсальное единство есть во всякомъ случаѣ только созданіе разума, основанное на томъ, что сущность многихъ вещей одинакова. Трансцендентальная истина есть умопостигаемость сущаго, неразрывно связанная съ его сущностью, и притомъ не только для разума Бога, но и для разума твари. Третье трансцендентальное опредѣленіе—благо—выражаетъ въ себѣ совершенство вещи, а также то, что именно вслѣдствіе этого совершенства она согласуется со всѣми другими вещами.

Затѣмъ слѣдуетъ объясненіе послѣднихъ или высшихъ причинъ. По его мнѣнію, не слѣдуетъ задавать вопроса о томъ, существуютъ-ли причины, напр., причины дѣйствующія, потому что нѣтъ ничего болѣе извѣстнаго, чѣмъ это. По обыкновенію, онъ допускаетъ четыре вида причинъ: causa materialis, formalis, efficiens, finalis. Матеріальныя причины существуютъ только для матеріальныхъ вещей, въ основѣ которыхъ лежитъ первая матерія; субстанціальныя формы, какъ причины, можно доказать, указавъ на человѣческую душу, которая составляетъ субстанціальную форму тѣла. Оба эти вида причинъ называются внутренними причинами, два послѣднихъ—внѣшними (extrinsecae, не intrinsecae). Дѣйствующая причина сообщается дѣйствію не сама, suum proprium et individuum esse, но „производя реально нѣчто другое и изливаясь изъ такой причины посредствомъ дѣйствія въ окружающей средѣ“. Но она должна, если ей не приходится дѣйствовать слѣпо, дѣйствовать ради чего-либо другого; такимъ образомъ дѣйствіе зависитъ отъ чего-либо, ради чего оно совершается, т. е. отъ цѣли.

Здѣсь Суарецъ приходитъ къ Богу, какъ высшей и послѣдней цѣли, къ которой сводятся всѣ остальныя цѣли, потому что безконечный рядъ ихъ невозможенъ. Бытіе Бога можно доказать. Оно доказуемо уже вслѣдствіе правильнаго и необходимаго подраздѣленія бытія, самого по себѣ, на безконечное и конечное, далѣе на ens a se и ens ab alio, ens increatum и ens creatum. Что же должно служить для этого доказательства посредствующимъ членомъ? Физическое доказательство изъ положенія: „все, что движется, приводится въ движеніе другимъ“—недостаточно, такъ какъ само это положеніе нетвердо установлено, да изъ него и не вытекаетъ существованіе нематеріальнаго Бога; слѣдовательно, въ основу нужно положить метафизическое положеніе: „все, что происходитъ, зависитъ отъ чего-либо другого“. Прогрессъ in infinitum невозможенъ, и потому должна существовать первая несотворенная причина, т. е. Богъ. Затѣмъ въ Disputatio 29. и 30. идетъ рѣчь de primo et increato ente, an sit и de primo ente seu Deo, quid sit, причемъ, установивъ бытіе и единство Бога, Суарецъ очень подробно разсматриваетъ его качества. Конечно, Богъ, какъ онъ существуетъ самъ по себѣ, не можетъ быть познанъ естественнымъ свѣтомъ, а также не могутъ быть доказаны a priori всѣ его аттрибуты, потому что мы узнаемъ о нихъ по его дѣйствіямъ. Но если на основаніи дѣйствій мы узнали одинъ аттрибутъ, то мы можемъ вывести изъ него a priori другіе. Богъ опредѣляется, какъ существо абсолютно совершенное, безконечное, абсолютно простое, какъ чистое дѣйствіе, actus purus и т. д.; этотъ отдѣлъ заканчивается знаніемъ, волею и могуществомъ Бога, причемъ обсуждается вопросъ о томъ, опредѣляется-ли божественная воля божественнымъ разумомъ; абсолютнаго опредѣленія воли, исключающаго возможность не произвести извѣстнаго акта, не существуетъ,—иначе исчезла бы свобода воли. Затѣмъ слѣдуетъ разсужденіе о конечномъ бытіи: de essentia entis finiti ut tale est et illius esse eorumque distinctione, de divisione entis creati in substantiam et accidens, и опредѣленіе этого бытія, т. е. объясненіе категорій.

Въ ученіи о душѣ Суарецъ также примыкаетъ большею частью къ Ѳомѣ, уже въ опредѣленіи души, далѣе въ различеніи растительной, чувствительной и разумной души. Посредствомъ доводовъ разума и вѣры можно доказать, что душа—субстанція духовная и, какъ таковая, проста и безсмертна. Кромѣ этого метафизическаго довода въ пользу безсмертія души, существуютъ еще нравственныя доказательства, вытекаю-

ція изъ требованія равновѣсія между добродѣтелью и наградою, порокомъ и наказаніемъ, которое въ этой жизни не всегда встрѣчается, изъ стремленія къ блаженству, которое въ земной жизни не вполнѣ удовлетворяется, и изъ того естественнаго стремленія человѣка къ вѣчному существованію, которое не можетъ быть совсѣмъ неосновательнымъ. Отъ сущности души нужно отличать ея способности; рядомъ съ внѣшними чувствами стоитъ внутреннее чувство, благодаря которому внѣшнія воспріятія становятся чувственнымъ познаніемъ и которое въ различныхъ своихъ проявленіяхъ называется общимъ чувствомъ, фантазіею, памятью. Въ чувствительныхъ функціяхъ играютъ роль происходящіе изъ крови жизненные духи. Выше этихъ чувственныхъ дѣятельностей стоитъ интеллектъ потенціальный и актуальный, направленный на сверхчувственное, вѣчное, общее, на сущность вещей. Кромѣ этого, Суарецъ различаетъ еще теоретическое и практическое познаніе. На-ряду съ двумя способностями познанія стоятъ двѣ способности желанія, низшая и высшая, чувственная и интеллектуальная; изъ нихъ первая направлена на чувственное благо, вторая—на духовное. Воля свободна, т. е. она ни извнѣ, ни изнутри не опредѣляется необходимо. Добродѣтели дѣлятся на интеллектуальныя и нравственныя; первыя имѣютъ отношеніе къ истинѣ, вторыя — къ благу. Ученію о законѣ и правѣ Суарецъ посвятилъ особое сочиненіе De legibus.

Рядомъ съ Суарецомъ и вслѣдъ за нимъ нужно упомянуть еще слѣдующихъ представителей того же направленія: Гавріила Васкеца (Vasquez), выдающагося учителя въ Academia Complutensis (ум. 1604, Disquisitiones metaphysicae), котораго не слѣдуетъ смѣшивать съ цистерціанцемъ Марсиліемъ Васкецомъ (ум. 1611), написавшимъ обширные комментаріи ко всей философіи Аристотеля и комментаріи къ его этикѣ; далѣе Павла Валлія (ум.1622), Б. Перейру, Петра Гуртадо де-Мендозу.

Схоластическая ученость твердо укоренилась въ католическихъ и протестантскихъ университетахъ; мы находимъ свѣдѣнія объ этомъ и жалобы въ сочиненіяхъ Burgersdijck Heereboord (1654) и др. Геребордъ называетъ даже Суареца „папою и главою всѣхъ метафизиковъ“ и думаетъ, что всѣ болѣе краткія и систематичныя метафизики того времени заимствованы изъ него (см. Freudenthal, Spinoza und die Scholastik, стр. 91сс.). Мы знаемъ, что, напр., В. Юнгій въ Ростокѣ въ началѣ 17. столѣтія усердно изучалъ метафизику Суареца и слушалъ схоластическую философію по Суарецу у Слекера. Повидимому, до конца упомянутаго столѣтія во многихъ нѣмецкихъ университетахъ Суарецъ пользовался такимъ же вліяніемъ, какимъ раньше Меланхтонъ (Guhrauer, Jungius, стр. 12с.). Отсюда понятно, что многое изъ его и родственныхъ ему ученій вошло въ новѣйшую философію. Изъ новѣйшихъ философовъ еще цѣнитъ Суареца Шопенгауеръ. Онъ часто называетъ его, считаетъ Disputationes metaphysicae „настоящимъ компендіемъ“ схоластики и часто цитируетъ изъ него положеніе: „конечная причина дѣйствуетъ сообразно своему идеальному, а не реальному бытію“.

О государственныхъ ученіяхъ іезуитовъ, именно Беллярмина, см. § 8.

§ 6. Противъ схоластическаго Аристотеля боролся испанецъ Иванъ Людовикъ Вивесъ. Хотя онъ и примкнулъ въ метафизикѣ къ дѣйствительному ученію Аристотеля, но въ этической области онъ больше приближался къ платонству и стоицизму, а въ цѣломъ, и въ особенности въ психологіи, стремился къ опытной наукѣ, которая оставила бы традиціи древности, и такимъ образомъ этимъ новымъ методомъ являлся представителемъ самостоятельнаго философскаго изслѣдованія. Подобнымъ же образомъ Марій Ницолій напиралъ на опытъ и на путь индукціи, напоминая уже новѣйшихъ эмпиристовъ, и затѣмъ, въ противоположность метафизикѣ, выдвинулъ реторику. Во многомъ слѣдовалъ Вивесу страшный врагъ Аристотеля Петръ Рамусъ. Онъ сдѣлалъ опытъ самостоятель-

ной системы философіи и, именно для своей логики, нашелъ многочисленныхъ приверженцевъ, такъ что образовалась школа „рамистовъ".—Какъ Вивесъ и Ницолій, такъ и Рамусъ хотѣлъ, чтобы изъ логики было удалено все, касающееся содержанія мысли.

Быть можетъ, Рамусъ повліялъ на Николая Таурелла. Исходя изъ предположенія, что философія не можетъ быть въ противорѣчіи съ богословіемъ, онъ пытался самостоятельно найти философію, какъ основу для богословія.

Сочиненія Вивеса вышли 1555 въ Базелѣ въ 2 тт. in folio съ посвященіемъ У. Кокція, въ 8 тт. in folio въ Валенсіи 1782—1790, изд. Донъ Грегора Маянса. Въ I. т. этого изданія находится Vita Vivis, составленная издателемъ. Главное сочиненіе Вивеса de disciplinis вышло въ Брюгге 1531, въ томъ же году въ Антверпенѣ и затѣмъ печаталось много разъ. О Вивесѣ Schaumann, de L. Vive, Halae 1792. A. J. Namèche, Жизнь и сочиненія I. Л. Вивеса, Mémoires couronnés par l'académie royale des sciences et des belles lettres de Bruxelles, т. XV, перв. часть, Brux. 1841. F. A. Lange въ Encyklopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens, издав. К. А. Шмидтомъ, т. 9., стр. 737—814. B. Pade, das Affectenleben des Joh. L. Vives, дисс., Münster 1894. Л. Вивесъ, Путеводитель къ премудрости. Пер. съ лат. С. Гамалей, Спб. 1768.

Въ качествѣ антисхоластика энергично дѣйствовалъ во многихъ сочиненіяхъ въ пользу науки, основанной на опытѣ, младшій современникъ и другъ Эразма Ив. Людовикъ Вивесъ. Онъ родился 1492 въ Валенсіи, 1523—1528 каждый годъ проводилъ нѣкоторое время въ Лондонѣ, занимаясь при дворѣ отчасти, вѣроятно, въ качествѣ преподавателя принцессы Маріи, умеръ около 1540 въ Брюгге. Вивеса можно считать предтечею Декарта и Фр. Бекона. Въ небольшомъ сочиненіи 1518 de initiis, sectis et laudibus philosophiae онъ даетъ одинъ изъ первыхъ обзоровъ исторіи древней философіи, который мы имѣемъ изъ новѣйшаго времени. Въ своемъ летучемъ сочиненіи противъ псевдодіалектиковъ 1519 онъ безпощадно вскрываетъ погрѣшности схоластической софистики. Еще въ діалогѣ Sapiens 1512 онъ строго бичевалъ отдѣльныя науки въ ихъ тогдашнемъ видѣ, а въ своемъ широко задуманномъ энциклопедическомъ сочиненіи de disciplinis 1531 онъ даетъ рѣзкую и болѣе обстоятельную критику ихъ. Первая часть этого сочиненія содержитъ 7 книгъ de causis corruptarum artium, вторая—5 книгъ de tradendis disciplinis. Въ качествѣ третьей части въ древнѣйшихъ изданіяхъ обозначается еще извѣстное число логическихъ и метафизическихъ статей; такъ три книги de prima philosophia, de censura veri, de instrumento probabilitatis и др.

Прежде всего онъ даетъ нѣсколько мѣткихъ общихъ замѣчаній объ упадкѣ наукъ. Особенно онъ жалуется на недостатокъ чутья истины, высокомѣріе, погоню за славою изобрѣтателя, на темноту въ сочиненіяхъ древнихъ, особенно Аристотеля. Изъ его разборовъ отдѣльныхъ наукъ здѣсь можно указать на разборъ діалектики. Тутъ онъ неодобрительно относится къ смѣшенію логики и метафизики и ясно и строго проводитъ идею формальной логики. Обсуждая естественныя науки, онъ упрекаетъ медицину и математику въ томъ, что онѣ ограничиваются Аристотелемъ. Вмѣсто этого онъ желаетъ видѣть самостоятельное изслѣдованіе, молчаливое разсматриваніе природы, а на мѣстѣ метафизическихъ разсужденій—наблюденіе явленій и размышленіе надъ ними. Природу можно познавать только прямыми изслѣдованіями путемъ эксперимента. Настоящіе ученики Аристотеля, учитъ Вивесъ, вопрошаютъ самое природу, какъ это дѣлали и древніе.

Въ метафизикѣ Вивесъ во многомъ держится Аристотеля. Однако нѣкоторыя понятія, которыя подчеркивалъ греческій философъ, у него отступаютъ на задній планъ. Въ центрѣ у него ученіе о Богѣ и его твореніи. Правда, Вивесъ довольно часто указываетъ на недостаточность человѣческаго духа для рѣшенія этихъ задачъ и не особенно высоко ставитъ теоретическія доказательства бытія Божія и безсмертія души. Зато уже онъ опредѣленно указываетъ на нравствен-

ную потребность признавать то и другое. Въ этикѣ Вивесъ не принимаетъ аристотелевскаго ученія о счастіи и его содержаніи, а предпочитаетъ сократо-платоновское и стоическое ученіе, которое, по его мнѣнію, больше сродни христіанству. Важны еще его три книги de anima et vita 1539. Здѣсь Вивесъ не одобряетъ, что до сихъ поръ въ ученіи о душѣ довольствуются тѣмъ, что даетъ древность. А чтобы пойти далѣе, онъ пользуется—и не безъ успѣха—собственнымъ наблюденіемъ. Надо изслѣдовать не то, что такое душа, а то, какія у нея свойства и какъ она дѣйствуетъ. Вслѣдствіе такихъ принциповъ и проведенія ихъ въ этомъ сочиненіи, его не безъ основанія Ланге называетъ отцомъ новѣйшей эмпирической психологіи.—Изъ сочиненій Вивеса черпали многіе, не называя источника.

О Ницоліи говоритъ H. Ritter въ своей Geschichte der Philosophie, IX, стр. 445—471, подробнѣе всего M. Glossner, Nicolaus von Cusa und N. Nizolius als Vorläufer der neueren Philosophie, Münster 1891 (раньше подъ нѣсколько другимъ заглавіемъ въ Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie).

Марій Ницолій изъ Берселло, род. 1498, преподавалъ сначала въ Пармѣ, а затѣмъ при университетѣ въ Саббіонетѣ, гдѣ и умеръ 1576. Онъ боролся съ схоластикою въ своемъ Thesaurus Ciceronianus и особенно въ Antibarbarus sive de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos, Parm. 1553. Это сочиненіе высоко ставилъ Лейбницъ и потому переиздалъ его, Франкф. 1670, также 1674. Ницолій не согласенъ, что среди древнихъ у насъ есть надежный руководитель въ философіи. Сочиненія Аристотеля дошли до насъ въ отрывочномъ и не въ настоящемъ видѣ, и потому Ницолій возстаетъ противъ школы перипатетиковъ. Цицерона онъ считаетъ черезчуръ скептикомъ. Реторика для Ницолія общая наука, дающая снаровку судить обо всемъ. Прочія науки доставляютъ ей содержаніе для ея формъ. Философія имѣетъ дѣло съ матеріаломъ и является частію физикой, частію политикой; метафизика относится къ области художественнаго творчества. Онъ держится номиналистическаго ученія, что только индивидуумы—дѣйствительныя субстанціи, а роды и виды—только субъективныя объединенія: „такъ какъ наши общія понятія произведены природой безъ всякаго отвлеченія, то мы говоримъ, что они не что иное, какъ все единичное одного какого бы то ни было рода, объятое воедино“. Свой новый методъ онъ называетъ comprehensio. Онъ есть „нѣкое дѣйствіе или операція разума, посредствомъ которой умъ человѣка сразу схватываетъ все единичное всякаго рода“. Но всякое познаніе должно исходить изъ воспріятія, которое одно только имѣетъ непосредственную достовѣрность.

Полнаго собранія сочиненій Рамуса нѣтъ. О немъ—Ch. Waddington, de P. Rami vita, scriptis, philosophia, Par. 1849. Онъ же, Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions, Par. 1855 (въ обѣихъ этихъ монографіяхъ находится перечень 50 сочиненій Рамуса). Ch. Desmaze, P. Ramus, professeur au Collège de France, sa vie, ses écrits, sa mort, Par. 1864. M. Cantor, Петръ Рамусъ, мученикъ науки XVI в., въ Gelzer's prot. Monatsblatt, 30. т., 1867, стр. 129—142. W. Schmitz, П. Рамусъ, какъ педагогъ, Neue Jahrb. für Philologie und Pädagogik, т. 98, 1868, стр. 567—574, и въ видѣ приложенія къ сочиненію того же автора: Francisc. Fabric. Marcoduranus, Köln 1871. Benj. Chagnard, Ramus et ses opinions religieuses, Strassburg 1869. K. Prantl, О Петрѣ Рамусѣ, Sitzungsberichte der Königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-philol.-historische Classe 1878, стр. 157сс. P. Lobstein, P. Ramus als Theologe, Strassburg 1878. Geo. Voigt, О рамизмѣ въ Лейпцигскомъ университетѣ, Berichte der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 1888, 2, стр. 31—62.

Сочиненія противника Рамуса—Карпентарія: Animadversiones in II. III institutionum dialecticarum Petri Rami 1554; Descriptio universae naturae ex Aristotele 1562; Orationes contra Ramum 1566; Platonis cum Aristotele in universa philosophia comparatio 1573.

Не только съ схоластикою, но и съ діалектическою доктриной самого Аристотеля боролся Петръ Рамусъ (Pierre de la Ramée). Онъ родился 1515 въ Вермандуа, перешелъ въ кальвинизмъ и былъ умерщвленъ 1572 въ Варѳоломеевскую ночь, вѣроятно, вслѣдствіе подстрекательства его схоластическаго противника Шарпантье (Jacobus Carpentarius). Онъ долго преподавалъ въ Парижѣ, нѣсколько

лѣтъ жилъ и въ Германіи, именно, въ Гейдельбергѣ, гдѣ онъ съ успѣхомъ читалъ лекціи о Цицеронѣ, но встрѣтилъ препятствія для чтенія своей діалектики. Въ Animadversiones in dialecticam Aristotelis, Парижъ 1534 и чаще, онъ упрекалъ логику Аристотеля въ томъ, что она не думаетъ вѣрно представлять врожденную человѣческому духу логику, а скорѣе затемняетъ ее ухищреніями схоластики. Затѣмъ послѣдовалъ имѣющій мало значенія опытъ улучшенной логики въ Institutiones dialecticae, Пар. 1543. Здѣсь Рамусъ, примыкая къ Цицерону и Квинтиліану, соединяетъ логику съ реторикой, и эту науку онъ называетъ ars disserendi, что уже дано въ сократо-платоновомъ обозначеніи „діалектика“. Первая часть (de inventione) обнимаетъ ученіе о понятіи и опредѣленіи, вторая (de iudicio—оттого Secunda Petri все равно, что сила сужденія, напр., еще у Канта) ученія о сужденіи, умозаключеніи и о методѣ. Этотъ порядокъ удержанъ затѣмъ логиками большею частію и по настоящее время. Если хочешь выяснить себѣ вопросъ, то прежде всего необходимо изобрѣтеніе, т. е. надо отыскать основаніе, на которомъ можно рѣшить вопросъ, затѣмъ требуется сужденіе, т. е. надо образовать доказательство для положенія. Чтобы облегчить изобрѣтеніе, даются общія мѣста, loci, изъ которыхъ можно заимствовать основанія для доказательствъ. Самыя главныя изъ этихъ мѣстъ—дѣленіе и опредѣленіе. При сужденіи различаются три ступени: 1) силлогизмъ, при которомъ надо связать основаніе съ вопросомъ такъ, чтобы отсюда вышла истина или ложь положенія; 2) система, когда образуется цѣпь умозаключеній и дѣлается распорядокъ связныхъ между собой теоремъ; 3) всѣ науки получаютъ отношеніе къ Богу, къ которому мы возвышаемся изъ чувственности, и такимъ образомъ мы доходимъ до знанія идеи. Здѣсь Рамусъ опирается—правда, только по виду—на Платона, котораго онъ ставитъ гораздо выше Аристотеля. Также и въ физической и метафизической области Рамусъ оспаривалъ Аристотеля въ своихъ Scholarum physic. II. octo, Пар. 1565, и Scholarum metaphys. II. quatuordecim, Пар. 1566. Хотя онъ въ юношескомъ пылу, во время испытанія на степень магистра въ 1536 г., выставилъ тезисъ: „что ни сказано Аристотелемъ, все это выдумки“, однако подъ конецъ жизни онъ написалъ Defensio pro Aristotele adversus Jacobum Schecium, гдѣ утверждаетъ, что только онъ одинъ—настоящій аристотелевецъ, а въ Scholae dialecticae, вышедшихъ въ 1569 г., выражаетъ большое почтеніе къ Аристотелю, по прежнему, однако, отрицая подлинность сочиненій, собранныхъ въ Органѣ. Меланхтонъ говорилъ по этому поводу, что если какой-то французъ утверждаетъ, будто отъ діалектическихъ сочиненій Аристотеля остались лишь обрывки, то „оставимъ его въ этой иллюзіи“.

Логики долгое время раздѣлялись на рамистовъ и антирамистовъ. Рамистическимъ ученіямъ покровительствовалъ извѣстный педагогъ І. Штурмъ въ Страсбургѣ (1507—1589). Въ Германіи за нихъ вступились два ученика Рамуса—альторфскій профессоръ Ѳома Фрейгій († 1583) и ректоръ дюссельдорфской гимназіи Францъ Фабриціи († 1573), такъ что въ короткое время рамисты были почти во всѣхъ нѣмецкихъ университетахъ, хотя новое ученіе и было запрещено въ нѣкоторыхъ изъ нихъ, напр.: въ Лейпцигѣ, Виттенбергѣ и Гельмштедтѣ. Въ Лейпцигѣ магистръ и профессоръ І. Крамеръ, излагавшій рамизмъ, вступилъ изъ-за него въ продолжительный непріятный споръ съ факультетомъ и долженъ былъ лишиться каѳедры, но сохранилъ ее по распоряженію курфюрста подъ тѣмъ лишь условіемъ, что не будетъ касаться болѣе conclusiones, изъ-за которыхъ возникъ споръ. Послѣ ухода Крамера въ 1592 г., визитаторы курфюрста формально запретили рамизмъ. Въ качествѣ приверженцевъ его можно назвать еще Ад. Скрибонія и Авдомара Талея. Среди антирамистовъ вмѣстѣ съ Карпентаріемъ выдавались: Ник. Фришлинъ и уже названные аристотелевцы—Корн. Мартини, Шегкъ и Шербъ. Попытку примиренія аристотелевской діалектики въ томъ видѣ, какъ она является у Меланхтона, и діалектики Рамуса сдѣлали полурамисты. Среди нихъ выдавались І. Г. Альштедтъ (1588—1638), довольно долго бывшій профессоромъ въ Герборнѣ, и Руд. Гокленій въ Марбургѣ (1597—1628), авторъ цѣлаго ряда логическихъ, психологическихъ и этическихъ сочиненій, а также довольно удобнаго по

тогдашнему времени Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur, Francof. 1613. Одинъ изъ видовъ сложныхъ умозаключеній названъ по его имени.

Въ Англію ученія рамистовъ перенесъ сэръ Вильямъ Темпль (1553—1626), ученикъ, а впослѣдствіи ярый противникъ Дигби. Кромѣ разныхъ полемическихъ сочиненій противъ приверженцевъ Аристотеля, ему принадлежатъ: P. Rami dialecticae ll. duo, scholiis G. Tempelii Cantabrigiensis illustrati, Кембриджъ 1584, Frankf. 1591 и 1595. См. о немъ выше на стр. 6 приведенное сочиненіе Фрейденталя.

Торжество философіи, освободившейся отъ Аристотеля и помирившейся съ богословіемъ, празднуетъ Таурелль въ сочиненіи: Philosophiae triumphus, hoc est, metaphysica philosophandi methodus, qua divinitus inditis menti notitiis humanae rationes eo deducuntur, ut firmissimis inde constructis demonstrationibus aperte rei veritas elucescat et quae diu philosophorum sepulta fuit authoritate philosophia victrix erumpat; quaestionibus enim vel sexcentis ea, quibus cum revelata nobis veritate philosophia pugnare videbatur, adeo vere conciliantur, ut non fidei solum servire dicenda sit, sed ejus esse fundamentum, Basil. 1573. Противъ Цезальпина направлено его сочиненіе: Alpes caesae, hoc est, Andreae Caesalpini Itali monstrosa et superba dogmata discussa et excussa, Francof. 1597. Къ числу полемическихъ сочиненій относится также — Synopsis Arist. Metaphysices ad normam Christianae religionis explicatae, emendatae et completae, Hanoviae 1596. De mundo, Ambergae 1603. Uranologia, ib. 1603. De rerum aeternitate. Metaphysices universalis partes quatuor, in quibus placita Aristotelis, Vallesii, Piccolominei, Caesalpini, societatis Conimbricensis aliorumque discutiuntur, examinantur et refutantur, Marpurgi 1604, и пр. О Таурелль говорятъ въ особенности: Jac. Wilh. Feuerlin, Diss. Apolog. pro Nic. Taurello philosopho Altdorfino atheismi et deismi injuste accusato et ipsius Taurelli Synopsis Arist. metaphysices, съ примѣч. издателя, Norimb. 1734. F. X. Schmidt, Nic. Taurellus, der erste deutsche Philosoph, изложено по источникамъ, Erlangen 1860, нов. изд. 1864.

Въ церковно-протестантскомъ смыслѣ не только съ аверроистическимъ Аристотелемъ и пантеизмомъ Цезальпина, но и съ Аристотелемъ вообще и какимъ бы то ни было человѣческимъ авторитетомъ въ философіи („авторитетъ выжегъ на философіи громаднѣйшее пятно“) боролся Николай Таурелль (род. 1547 въ Мемпельгардѣ, ум. 1606 въ Альтдорфѣ). Онъ предпринялъ создать новую систему, въ которой не было бы противорѣчія между философской и богословской истиной. Онъ не хочетъ, вѣруя по-христіански, мыслить по-языčески, быть обязаннымъ Христу вѣрой, а Аристотелю—разумѣніемъ. Не будь грѣхопаденія, было бы достаточно философіи (dicam uno verbo quod res est: si peccatum non esset, sola viguisset philosophia). Но вслѣдствіе грѣхопаденія потребовалось откровеніе, которое пополняетъ наше философское познаніе тѣмъ, что касается состоянія благодати. Нравственный законъ мы получаемъ посредствомъ разума, но разумомъ мы ничего не узнаемъ о намѣреніяхъ Бога относительно спасенія. Вотъ тутъ-то и должно явиться откровеніе вмѣстѣ съ ученіемъ о благодати и искупленіи. Міръ расчлененъ на атомы. На ученіе о происхожденіи во времени (въ противоположность предположенію творенія извѣка), такъ же какъ и на догматъ троичности, Таурелль не смотритъ, какъ это дѣлали аристотелевцы, просто какъ на откровенныя и богословскія истины, но, подобно платоновцамъ, какъ на философски доказуемыя положенія. Богъ такъ устроилъ міръ, что онъ постоянно идетъ закономѣрнымъ ходомъ. Творцу нѣтъ надобности снова вмѣшиваться въ частности, но часовой механизмъ идетъ вслѣдствіе первоначальнаго устройства. Не познаніе, но любовь къ Богу есть высшая цѣль, къ которой надо стремиться человѣку. Впрочемъ, христіанство Таурелла связано съ основными догматами: онъ не хочетъ называться ни лютераниномъ, ни кальвинистомъ, но просто христіаниномъ. Достиженіе спасенія во Христѣ—дѣло человѣческой свободы. Кто убѣжденъ, что Христосъ умеръ для него, тотъ блаженъ, остальные прокляты во-вѣки. Аристотелевцы, Шегкъ и его ученикъ Шербъ, защищали перипатетическое ученіе противъ Таурелла, а также и противъ Рамуса. Напротивъ, Гокленій былъ расположенъ къ Тауреллу сочувственно. Въ общемъ у современниковъ Таурелль нашелъ мало сочувствія. Лейбницъ цѣнилъ его очень высоко, какъ талантливаго мыслителя, которому онъ чувствовалъ себя

нѣсколько сродни, и сравнивалъ его со Слалигеромъ, остроумнымъ противникомъ Кардана.

О Булье говоритъ Jos. Dippel, Versuch einer systematischen Darstellung der Philosophie des C. Bovillus nebst einem kurzen Lebensabriss, Würzb. 1865.

Въ католическо-церковномъ смыслѣ, примыкая къ Николаю Кузанскому, развивалъ философско-богословское ученіе Шарль Булье (Carolus Bovillus, род. около 1470—1475 въ Санкурѣ, недалеко отъ Амьена, умеръ 1553), имѣющій значеніе также и какъ математикъ. Онъ былъ непосредственнымъ ученикомъ Фабера (см. выше § 3, стр. 16).

§ 7. Неудовлетворенный схоластикой, духъ новаго времени не только устремился къ классической литературѣ дохристіанской древности и къ библейскимъ богооткровеннымъ писаніямъ, но все больше и больше, примыкая къ наукамъ древности, обращался и къ самостоятельному изслѣдованію природы и духа, а также и къ независимому отъ внѣшнихъ нормъ нравственному самоопредѣленію. Въ области математики и механики, географіи и астрономіи наука древнихъ сначала была возстановлена, а затѣмъ уже существенно расширена, частію постепенно идя впередъ, частію вслѣдствіе внезапныхъ и смѣлыхъ открытій и теорій. Къ упроченнымъ результатамъ изслѣдованія присоединились разнообразныя, по большей части фантастически-неуклюжія, восторженныя попытки построить на почвѣ новой науки воззрѣніе на Бога и міръ. Эти попытки во многомъ содержали зародыши позднѣйшихъ болѣе зрѣлыхъ ученій. Философія природы въ переходное время была болѣе или менѣе слита съ теософіей, которая сначала опиралась на новоплатонство и Каббалу, а потомъ, мало-по-малу, особенно на протестантской почвѣ, достигла самостоятельнаго развитія.

Около половины 15. столѣтія философія природы, проникнутая теософіей, является въ Николаѣ Кузанскомъ еще связанной со схоластикой. Эта философія не противорѣчитъ церкви, но покоится на основѣ математическихъ и астрономическихъ занятій. Николай Кузанскій примыкаетъ къ новоплатонству м пиѳагорейству, а также и къ мистикѣ Мейстера Экгарта, объединяетъ въ себѣ различныя направленія и теченія, которыя позже пошли въ разныя стороны, и является представителемъ пантеистическаго мистицизма. Правда, Николай Кузанскій не чуждъ и дуалистически-мистическихъ элементовъ. У него позже заимствовалъ Джіордано Бруно основныя черты своего болѣе смѣлаго и свободнаго ученія. Въ 16. и затѣмъ еще и въ 17. столѣтіи философію природы, слитую съ теософіей, разрабатывали врачъ Парацельсъ, математикъ и историкъ Кардань, основатель Academia Consentina для естествоиспытателей Бернардинъ Телезій и его приверженцы, аверроесовскій аристотелевецъ Андрей Цезальпинъ, антицерковные вольнодумцы Джіордано Бруно и Лючиліо Ванини и, наконецъ, ученый Ѳома Кампанелла, настроенный въ церковномъ духѣ противъ Аристотеля. Изъ нихъ наибольшее значеніе имѣетъ Джіордано

Бруно (1548—1600). Онъ предвосхитилъ не одну мысль позднѣйшихъ философовъ и за свое научное убѣжденіе претерпѣлъ мученическую смерть. Онъ былъ полонъ благороднѣйшаго энтузіазма къ природѣ и къ новымъ мыслямъ въ естественныхъ наукахъ; его одушевляла пламенная любовь къ идеальному и безконечному, но въ то же время онъ во многомъ слѣдовалъ греческой философіи, именно Эпикуру, стоикамъ и новоплатоновцамъ. Такимъ образомъ Бруно вобралъ въ свою пантеистическую систему самые разнородные элементы. Въ ней сказывается богатая поэтическая фантазія, но противоположности не переработаны въ полное единство. Онъ пытался заплатить дань и индивидуалистическому направленію.

Галилео Галилей, извѣстный своими заслугами въ физикѣ болѣе, нежели въ философіи, сталъ смотрѣть на всю природу, какъ на механизмъ. Познаніе возможно только посредствомъ количествъ. Не остался онъ безъ значенія и для метода изслѣдованія, такъ какъ онъ вѣрно понялъ и выдвинулъ на первый планъ значеніе эксперимента для процесса познанія. Его вліяніе на современныхъ философовъ, а также на дальнѣйшее развитіе философіи немаловажно, такъ что его правильно причисляютъ къ основателямъ новѣйшей философіи.

Религіозный элементъ преобладаетъ у протестантскихъ богослововъ Швенкфельдта и Валентина Вейгеля и у теософа Якова Беме (1575—1624). Къ приверженцамъ его принадлежатъ Г. Моръ, Джонъ Пордеджъ, Пьеръ Пуаре и въ новѣйшее время С. Мартенъ. Къ его же принципамъ примкнулъ Баадеръ, а также Шеллингъ при переходѣ его отъ философіи природы къ теософіи.

О нѣкоторыхъ философахъ природы переходной поры говорятъ Thadd Ans. Rixner und Thadd. Siber въ своихъ Beiträge zur Geschichte der Physiologie въ широкомъ и тѣсномъ смыслѣ (Жизнь и мнѣнія знаменитыхъ физиковъ въ XVI и XVII столѣтіи), 7 тетрадей, Sulzbach 1819—26. Kurd Lasswitz, die Lehre von den Elementen während des Uebergangs von der scholastischen Philosophie zur Corpusculartheorie, гимназическая программа, Gotha 1882. Ср. сочиненія по исторіи естественныхъ наукъ. Alb. Errera, Saggio sui precursori italiani (изъ Atti del Instituto veneto di scienze ecc. vol. XIX, sec. III), Ven. 1869. P. Ragnisco, della fortuna di S. Tommaso nella Uneversità di Padova durante il rinascimento, Padova 1893. Н. Любимовъ, Исторія физики, опытъ изученія логики открытій, ч. II, Спб. 1896.

Сочиненія Николая Кузанскаго вышли уже въ XV столѣтіи, вѣроятно, въ Базелѣ, затѣмъ изданы Фаберомъ, Пар. 1514, далѣе Баз. 1565. Нѣмецкій переводъ важнѣйшихъ его сочиненій обнародовалъ F. A. Scharpff, Freiburg 1862. О немъ: Harzheim, Vita Nic. de Cues, Trevir. 1730. F. A. Scharpff, der Cardinal Nicolaus von Cues, Mainz 1843; онъ же, der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cues, als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie des 15. Jahrhunderts, Tüb. 1871. Fr. J. Clemens, G. Bruno und N. Cusanus, Bonn 1846. Joh. Mart. Düx, der deutsche Cardinal Nic. von Cusa und die Kirche seiner Zeit, Regensb. 1848. R. Zimmermann, der Cardinal N. Cusanus als Vorgänger Leibnizens, напечатано отд. изъ Sitzungsberichte der Wiener Academie der Wissenschaften 1852, также въ его Studien und Kritiken, I, 61—83. Jäger, der Streit des Cadnals Nicolaus Cus. mit dem Herzoge Sigismund von Oesterreich, Innsbruck 1861. T. Stumpf, die politischen Ideen des Nic. von Cues, Köln 1865. Ср. Martini, das Hospital Cues und dessen Stifter, Trier 1841. Kraus, Списокъ рукописей, принадлежавшихъ Николаю Кузанскому, Naumanns Serapeum 1864, тетр. 23 и 25, и 1865, тетр. 2—7. Jos. Klein, über eine Handschrift des Nic. von Cues, Berl. 1866. Clem. Frid. Brockhaus, Nic. Cus. de concilii universalis potestate sententia, диссерт., Lips. 1867. L. Ferri, Кардиналъ Ник. Куз. и его философія религіи, Nuova Antologia di scienze ecc., годъ VII, т. XX, 1872, 100—

125. J. B. Lewicki, de cardinalis Nic. Cus. pantheismo, диссерт., Münst. 1873. Storz, Умозрительное ученіе о Богѣ Ник. Куз., Theologische Quartalschrift, Tüb. 1873, стр. 1 — 57, 220—285. Schanz, die astronomischen Anschauungen des Nic. von C., Rottweil 1873. R. Eucken, Nicolaus von Cues, въ Philos. Monatshefte, т. 14, 1878, стр. 449 — 470, а также и въ Beiträge zur Geschichte der neuen Philosophie. R. Falckenberg, Grundzüge der Philosophie des N. Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen (часть этого труда раньше была напечатана въ Іенѣ для полученія права чтенія лекцій), Breslau 1880. J. Uebinger, Philosophie des Nic. Cus., диссерт., Würzb. 1881; его же, die Gotteslehre des Nic. Cus., Münster und Paderborn 1888, въ приложеніи въ первый разъ издано сочиненіе Н. Куз. De non aliud; его же, Философскія сочиненія Ник. Куз., Zeitschrift für Philosophie, 103, 1893, стр. 65—121; 105, 1894, стр. 46—105, 107, 1895, стр. 48—103 (анализъ сочиненій, время и способъ ихъ возникновенія). Ибингеръ различаетъ: I. основныя сочиненія 1440: 1. De docta ignorantia, 2. De conjecturis; II. небольшія сочиненія сороковыхъ годовъ: 1. De quaerendo Deum, 1445, 2. De filiatione Dei, 1445, 3. De dato patris luminum, 1446, 4. De genesi, 1447, 5. Apologia doctae ignorantiae, 1449; III. бесѣды мірянина, 1450: De sapientia dialogi duo (изъ первой бесѣды заимствованы въ главныхъ чертахъ двѣ подложныхъ бесѣды объ истинной мудрости, приписываемыя Петраркѣ), 2. De mente, 3. De staticis experimentis; IV. символическія сочиненія съ пятидесятыхъ годовъ: 1. De novissimis diebus, 1453, 2. De visione Dei, 1453, 3. De beryllo, 1458, De non aliud 1462; V. сочиненія шестидесятыхъ годовъ: 1. De possest 1460, 2. De venatione sapientiae 1463, 3. De apice theoriae 1463, 4. De ludo globi 1464, 5. Compendium 1464. Того же автора. Къ біографіи Николая Куз., Histor. Jahrbücher 1893. M. Glossner, Nic. von Cusa und Marius Nizolius als Vorläufer der neueren Philosophie, Münster 1891. G. Rossi, Nic. d. Cus. e la direzione monistica del rinascimento, Pisa 1894. См. также Joh. Uebinger, Понятіе docta ignorantia въ его историческомъ развитіи, Archiv für Geschichte der Philosophie VIII, стр. 1—32, 206—240.

Николай Кузанскій (Nicol. Chrypffs или Krebs) род. 1401 въ Куесѣ на Мозелѣ, въ трирскомъ герцогствѣ, значитъ, по происхожденію—нѣмецъ, юношеское образованіе получилъ въ Девентерѣ у братьевъ общей жизни. Онъ изучалъ въ Падуѣ права и математику, но затѣмъ обратился къ богословію, занималъ различныя духовныя должности, принималъ участіе въ базельскомъ соборѣ, сдѣлался 1448 кардиналомъ, 1450—епископомъ бриксенскимъ и умеръ въ Тоди, въ Умбріи. Онъ занимаетъ средину между схоластикою и философіею новаго времени. Знакомый съ схоластикой, изъ которой онъ заимствуетъ болѣе, чѣмъ самъ это замѣчаетъ, однако полный живого участія къ начинающемуся изученію классической древности, особенно платонства, онъ, какъ въ большинствѣ случаевъ и номиналисты, уже не убѣжденъ въ доказуемости богословскихъ основоположеній при помощи школьно-образованнаго разума. Его мудрость состоитъ въ познаніи незнанія. Это познаніе онъ излагаетъ въ сочиненіи de docta ignorantia 1440 и въ Apologia doctae ignorantiae 1449 (выраженіе docta ignorantia находится уже у Августина и Бонавентуры). Къ первому изъ этихъ сочиненій примыкаетъ сочиненіе de conjecturis, въ которомъ онъ объявляетъ все человѣческое познаніе простыми догадками. Вмѣстѣ съ мистиками онъ принимаетъ непосредственное познаніе или созерцаніе Бога (intuitio, speculatio, visio sine comprehensione, comprehensio incomprehensibilis), примыкая къ новоплатоновскому ученію о возвышеніи надъ конечностью при помощи экстаза, raptus. Такимъ образомъ онъ оставляетъ за собою сомнѣніе и все неадекватное въ человѣческихъ понятіяхъ о божествѣ. Онъ учитъ, что интеллектуальное созерцаніе (intuitio intellectualis) имѣетъ предметомъ единство противоположнаго. Начало этому принципу положено въ псевдодіонисіевой мистикѣ; онъ же является въ школѣ Экгарта и позже у Бруно. Но съ скептическимъ и мистическимъ направленіемъ соединяются у Николая Кузанскаго механическія и астрономическія изслѣдованія, основанныя на наблюденіи и математикѣ. Во вліяніи ихъ на ходъ его философской мысли и коренится его близость къ философіи новаго времени. Еще 1436 Николай составилъ сочиненіе de reparatione Calendarii. Здѣсь онъ предлагаетъ реформу календаря, сходную съ грегоріанской. Его астрономическое ученіе содержитъ уже мысль о вращеніи земли вокругъ оси, и здѣсь онъ сдѣлался предтечей Коперника (его сочиненіе de revolutionibus orbium coelestium съ предисловіемъ Озіандера и съ посвященіемъ папѣ

Павлу III вышло въ Нюрнбергѣ 1543; ср. о немъ, между прочимъ, Franz Hipler, Nic. Copernicus und Martin Luther, Braunsberg 1868. D. Berti, Copernico e le vicende del sistema copernicano in Italia nella seconda metà del secolo 16° e nella prima del 17°, con documenti inediti intorno a Giordano e Galileo Galilei, Roma 1876. Natorp, Космологическая реформа Коперника въ ея значеніи для философіи, Preuss. Jahrbücher т. 49, 355—375; L. Prowe, Nic. Copernicus, 1. т. въ 2-хъ частяхъ, жизнеописаніе, Berl. 1883, 2. т., источники, 1884. Н. Энгельгардтъ, Коперникъ, его жизнь и научная дѣятельность, Спб. 1892.). Въ связи съ ученіемъ о движеніи земли Николай Кузанскій пришелъ къ предположенію неограниченности вселенной въ пространствѣ и времени. Этимъ онъ нарушилъ прикованность средневѣковаго міровоззрѣнія къ границѣ видимаго небеснаго свода.

Въ философскомъ обоснованіи своего ученія о Богѣ и мірѣ Николай Кузанскій во многомъ примыкаетъ къ пиѳагорейскому умозрѣнію о числахъ и къ платоновской философіи природы. Богъ—абсолютное maximum; какъ нѣчто величайшее, онъ обнимаетъ все, ничѣмъ не ограниченъ; въ немъ нѣтъ ни пространства, ни времени, ни движенія. Но въ то же время онъ и minimum, такъ какъ находится во всемъ. Онъ образуетъ субстанцію вещей, то въ нихъ, что истинно есть. Ему присуща абсолютная необходимость, тогда какъ все другое зависитъ отъ него. Онъ троякая причина для всего сущаго—causa efficiens, formalis, finalis: deus est tricausalis. Онъ чистая дѣятельность (purissimus actus, infinita actualitas), не матеріаленъ. Онъ единъ, не имѣя чего-нибудь другого (ἕν, ταὐτόν безъ ἕτερον), но тріединъ, такъ какъ онъ одновременно есть и мыслящій субъектъ, и предметъ мышленія, и само мышленіе (intelligens, intelligibile et intelligere). Какъ unitas, aequalitas и connexio, онъ есть Отецъ, Сынъ и Духъ. „Отъ единства рождается равенство единства, а связь исходитъ отъ единства и равенства“. Такъ какъ Богъ все обнимаетъ въ себѣ, то въ немъ есть также и противоположности, онъ—complicatio omnium etiam contradictoriorum, онъ — oppositorum coincidentia. Онъ абсолютное могущество, т. е. всемогущество (possibilitas absoluta), абсолютное знаніе, абсолютное хотѣніе, всяческая добродѣтель. Онъ истина и высочайшее благо для людей. Но все это онъ скорѣе не есть, чѣмъ есть. По отрицательной теологіи, которую предпочитаетъ Николай Кузанскій, онъ только безконеченъ („въ богословскихъ вопросахъ истинны отрицанія, а утвержденія недостаточны“). Нельзя постичь, изречь его истиннаго существа: Sapientia non aliter scitur quam quod ipsa est omni scientia altior et inscibilis, ineffabilis, inintelligibilis, improportionabilis, inapprehensibilis etc. Онъ превосходитъ сущее, духъ, единое. Мы знаемъ его только черезъ незнаніе: „къ тебѣ, Боже безпредѣльный, нельзя приступиться, развѣ только тому, кто знаетъ, что не вѣдаетъ тебя“. Здѣсь наступаетъ непосредственное созерцаніе. Но относительно его въ сочиненіяхъ Николая Кузанскаго есть немало противорѣчій. Въ началѣ Николай Кузанскій болѣе держался того мнѣнія, что абсолютное познаніе Бога невозможно, что его только символически можно понимать, какъ единство противоположностей, тогда какъ позже онъ пришелъ къ мысли, что посредствомъ точнаго изслѣдованія конечнаго можно возвыситься до познанія безконечнаго, первоначальнаго единства.

Что божество содержитъ свернутымъ, то міръ обнаруживаетъ развернутымъ: онъ измѣненное единство, раздѣленное на множество. Число есть ratio explicata. „Разумное естественное устройство, требующее нѣкотораго принципа, есть число“. (Rationalis fabrica naturale quoddam postulans principium numerus est). И тѣлесный міръ есть развертываніе точки. Весь міръ есть снимокъ съ Бога, даже троичность отражается какъ въ немъ (mundus trinus: foecunditas, proles, amor), такъ и въ духѣ (trinitas intellectualis: foecunditas, notitia seu conceptus, amplexus seu voluntas). Подобно Платону, Николай Кузанскій считаетъ міръ лучшимъ изъ того, что произошло. Да и всякая отдѣльная вещь въ своемъ родѣ совершенна. Міръ есть одушевленное, расчлененное, непрерывное цѣлое, и Богъ присутствуетъ вездѣ со всей полнотой своей силы. Въ мірѣ все на своемъ опредѣленномъ мѣстѣ, занимаетъ свою опредѣленную ступень и не можетъ быть замѣщено ничѣмъ другимъ. Всякая вещь со

своего мѣста отражаетъ вселенную. Вещь содержитъ всю реальность въ зародышѣ и можетъ развиваться до безконечности. Всякое существо удерживаетъ свое бытіе вслѣдствіе общности съ другими. Все во всемъ и каждое въ каждомъ; каждая вещь есть особенное сокращеніе цѣлаго: omnis res actu existens contrahit universa, ut sint actu id quod est. Въ человѣкѣ міръ отражается совершеннѣе, нежели въ прочихъ существахъ: человѣкъ по истинѣ parvus mundus. Наша задача—самосовершенствованіе, т. е. довести до развитія то, что содержится въ насъ въ возможности, все богаче и богаче развертывать жизненное содержаніе. И такъ какъ это стремленіе никогда не приходитъ къ концу, то мы увѣрены въ безсмертіи духа. Вмѣстѣ съ тѣмъ важно любить каждое въ отдѣльности по его мѣсту въ порядкѣ ступеней цѣлаго. И томленіе по абсолюту пресполняетъ насъ. Любовь къ Богу есть единеніе съ Богомъ. Въ Богочеловѣкѣ устранена противоположность между конечнымъ и безконечнымъ.

О Леонардо да Винчи, см. H. Grothe, Leonardo da Vinci als Ingenieur und Philosoph: Prantl, Леонардо да Винчи въ философскомъ отношеніи, Sitzungsberichte der königl. bayer. Akadem. der Wissenschaften, philos.-philol. Classe, 1885, стр. 1—26. G. Séailles, Leonardo da Vinci, l'artiste et le savant, Par. 1892, по-русски, Спб. 1898. И. Л(учицкій), Леонардо да Винчи какъ ученый. Знаніе 1876, 2 и 5. М. Филипповъ, Леонардо да Винчи, его жизнь и дѣятельность, Спб. 1892. А. Волынскій, Въ поискахъ Леонардо да Винчи, Сѣв. Вѣст. 1897.

Для естественныхъ наукъ, именно для механики и оптики, имѣетъ значеніе Леонардо да Винчи (1452—1519). Онъ отвергаетъ понятіе объ органическомъ движеніи и замѣняетъ его механическимъ. И въ ученіи о познаніи онъ высказываетъ передовые взгляды. Всякое наше познаніе основывается на опытѣ. Однако чувственныя впечатлѣнія—только матеріалъ, перерабатываемый разумомъ въ познанія. Размышляющій разумъ стоитъ внѣ чувствъ. Знаніе доходитъ до достовѣрности только тамъ, гдѣ можно приложить математику, и механика является раемъ математическихъ наукъ. Вещество и математическія доказательства образуютъ оплотъ естественныхъ наукъ; въ нихъ заключаютъ или отъ причинъ къ дѣйствіямъ, или наоборотъ. Изъ ученій Леонардо, касающихся содержанія его философіи, надо упомянуть то, съ которымъ мы во всемъ его значеніи познакомимся еще у Телезія и Спинозы, именно, что всякая вещь стремится сохранить себя въ своемъ бытіи (naturalmente ogni cosa desidera mantenersi in suo essere).

Сочиненія Парацельса вышли Баз. 1589, Страсбургъ 1616—18, Женева 1658. О немъ: J. J. Loos въ 1. томѣ Studien, изданныхъ Даубомъ и Крейцеромъ. Kurt Sprengel въ 3. части своей Geschichte der Physiologie, Sulzb. 1819. M. B. Lessing, Paracelsus, sein Leben und Denken, Berl. 1839. Emil Schmeisser, die Medicin des Paracelsus im Zusammenhang mit seiner Philosophie dargestellt, диссерт., Berl. 1869. H. Mook, Th. Paracelsus, Würzb. 1876. R. Eucken, Ученія Парацельса о развитіи, Philos. Monatshefte, 1880, стр. 321 — 338, а также въ Beiträge zur Geschichte der neuen Philosophie. Chr. Sigwart, Th. Paracelsus, въ Kleine Schriften, I, 25—48. R. Stanelli, die Zukunftsphilosophie des Paracelsus als Grundlage einer Reformation für Medicin und Naturwissenschaften, Wien 1884; ср. его же, Philosophie der Künste, Lpz. 1886. E. Schubert и K. Sudhoff, Paracelsus-Forschungen, тетр. I, 1887, тетр. II, 1889, Frankf. a. M. K. Sudhoff, Versuch einer Kritik der Echtheit der paracelsischen Schriften, I, Berl. 1894. F. Hartmann, the life of Paracelsus and substances of his teachings, Lond. 1887. Frz. Hartmann, Th. Parac. als Mystiker, попытка уяснить мистику сочиненій Парацельса посредствомъ ученій мудрости, заключающихся въ индійскихъ Ведахъ, Lpz. 1894.

У платоновцевъ послѣдующаго времени, и именно у тѣхъ, которые высоко ставили Каббалу, какъ Пико изъ Мирандолы, Рейхлинъ, особенно Агриппа изъ Неттесгейма и Франциск Георгій Венетъ (F. G. Zorsi изъ Венеціи), авторъ сочиненія de harmonia mundi totius cantica, Ven. 1525, даетъ себя знать вліяніе вновь нарождающейся математики и естествознанія. Въ то же время воздѣйствіе на природу, вызванное ея познаніемъ, облекается большею частію въ форму магіи, именно у Агриппы. И въ основаніи широко тогда распространенной астрологической вѣры—ее раздѣлялъ и Меланхтонъ—лежало принявшее мистическую форму сознаніе естественной

причинности, заложенной Богомъ въ вещахъ. Но всего рельефнѣе въ то время является соединеніе самостоятельнаго взгляда на природу съ теософіей въ лицѣ (Филиппа) Θеофраста Бомбаста изъ Гогенгейма, который (переводя имя изъ Гогенгейма) называетъ себя Aureolus Theophrastus Paracelsus (род. въ Эйнзидельнѣ въ Швейцаріи 1493, ум. 1541 въ Зальцбургѣ). Онъ очень опредѣленно отдѣляетъ философію, которая есть только познанная „незримая“ природа, отъ богословія. Въ качествѣ источника для богословія служитъ для него не естественный свѣтъ, а откровеніе въ свящ. писаніи. Все наше знаніе есть не что иное, какъ самооткровеніе природы; надо только подслушивать природу. Вотъ почему онъ придаетъ особенную цѣну экспериментамъ. Правда, къ нимъ должна присоединиться scientia, умозрѣніе, чтобы изъ нихъ получился настоящій опытъ, experientia. Предметами знанія бываетъ великій міръ—макрокосмъ, и малый—микрокосмъ, человѣкъ. Онъ—послѣднее въ твореніи, собственно цѣль Бога, и міръ можно познать, только вычитывая изъ человѣка тайны природы. Съ другой стороны, и понять человѣка можно только съ помощью міра. Всѣ существа, а въ томъ числѣ и человѣкъ, состоятъ изъ стихійнаго, земного, видимаго и небеснаго, астрическаго, невидимаго тѣла.

Это послѣднее называется духомъ, spiritus, и происходитъ изъ звѣзднаго царства. Царство это само незримо, но въ видимыхъ звѣздахъ имѣетъ свое тѣло. Всякое искусство, всякая міровая мудрость (философія) имѣетъ свое мѣстопребываніе въ spiritus. У человѣка къ этимъ двумъ тѣламъ присоединяется еще душа, происходящая отъ Бога—изъ „деалическаго міра“—и имѣющая мѣстопребываніе въ сердцѣ. На рѣшеніи души основывается нравственное качество человѣка.

Парацельсъ преимущественно стремился преобразовать медицину и боролся съ Галеномъ и Авиценной. Это высочайшая наука, такъ какъ она стремится содѣйствовать благу человѣка. Основными устоями она должна имѣть философію, астрономію и богословіе, такъ какъ человѣкъ принадлежитъ упомянутымъ тремъ мірамъ. Но медицина не только теорія, но и практика. И потому она должна основываться также на наукѣ, которая даетъ практическія указанія. Это алхимія, играющая большую роль. Занимаясь ею, Парацельсъ не только дошелъ до причудъ, но отчасти сдѣлался и прямо шарлатаномъ. Элементы, по Парацельсу, не простой природы, но состоятъ изъ трехъ основныхъ субстанцій—ртути, соли и сѣры. Эти же субстанціи считаются основными и у алхимиковъ. Въ то время какъ въ элементахъ царитъ сила природы—Вулканъ, при помощи которой происходятъ отдѣльныя вещи, въ каждой изъ этихъ послѣднихъ заправляетъ въ свою очередь особенная сила—архей, правитель. Это не есть личный духъ, но она дѣйствуетъ скорѣе безсознательно. И болѣзни надо лѣчить скорѣе возбужденіемъ и укрѣпленіемъ этого жизненнаго начала въ его борьбѣ противъ начала болѣзней и удаленіемъ препятствій, чѣмъ прямыми химическими противодѣйствіями. Вовсе не надо бороться съ холоднымъ при помощи теплаго, съ сухимъ при помощи влажнаго, но надо вредное дѣйствіе принципа уничтожать его благотворнымъ дѣйствіемъ. Здѣсь такимъ образомъ упреждается гомеопатія.

Rob. Fludd, Historia macro- et microcosmi metaphysica, physica et technica Оппенгеймъ 1617. Philosophia Mosaica, Gudae 1638. Bapt. Helmont, Opera, Амст. 1648. Franc. Merc. Helmont, Opuscula philosophica, Амст. 1690. Ср. о Б. Гельмонтѣ—Rixner und Siber, тетр. VII. Spiess, Helmonts System der Medicin, Frankf. 1840. M. Rommelaere, Etudes sur J. B. Helmont, Brux. 1868.

Направленіе Парацельса въ цѣломъ раздѣляетъ, между прочимъ, Робертъ Флюддъ (de Fluctibus 1574—1637), далѣе извѣстный химикъ Баптиста ванъ-Гельмонтъ (род. 1577, ум. 1644 въ Вильворденѣ возлѣ Брюсселя). Ничего въ природѣ не совершается по внѣшнимъ причинамъ, а все—по внутреннимъ. Такихъ причинъ двѣ: внѣшняя матерія, fluor generativus, какъ субстанція всѣхъ вещей, initium ex quo, и, какъ образующее начало, непреходящая производительная сила элементовъ, изъ которой возникаетъ всѣмъ вещамъ присущая aura seminalis, initium per quod. Для третьяго состоянія тѣлъ онъ ввелъ слово „газъ“. Въ своихъ взглядахъ Б. Гельмонтъ уже близокъ къ корпускулярной теоріи.

Его сынъ Меркурій ванъ-Гельмонтъ (род. 1618, ум. 1699 въ Берлинѣ, послѣ жизни, полной приключеній), полемизируя съ Декартомъ и Спинозой, выставилъ ученіе, во многомъ напоминающее лейбницево ученіе о монадахъ. Но ему не достаетъ научной связи. Въ послѣднихъ своихъ частяхъ все состоитъ изъ монадъ, стоящихъ однако на различныхъ ступеняхъ развитія. Душа обнимаетъ много монадъ и господствуетъ надъ ними, какъ центральный духъ. Монады, которыя были лишь частями тѣла, могутъ мало-по-малу достигнуть степени такихъ центровъ.

Joh. Marc. Marci a Kronland, Idearum operatricum idea sive hypothesis et detectio illius occultae virtutis, quae semina foecundat et ex iisdem corpora organica producit, Прага 1634; Philosophia vetus restituta: de mutationibus, quae in universo fiunt, de partium universi constitutione, de statu hominis secundum naturam et praeter naturam, de curatione morborum, Прага 1662. О Маркѣ Марци говоритъ Guhrauer въ XXI. т. Zeitschrift für Philosophie, Halle 1852, стр. 241—259.

Здѣсь можно назвать еще Марка Марци изъ Кронланда (ум. 1655 въ Прагѣ?). Онъ возобновилъ платоно-стоическое ученіе объ ideae operatrices или seminales.

Hieronymi Cardani Mediolanensis opera omnia cura Caroli Sponii, Lugduni 1663. De subtilitate 1552; de varietate rerum 1556; Arcana aeternitatis явилось послѣ смерти автора въ полномъ собраніи сочиненій; Ars magna sive de regulis algebraicis 1543 (рѣшеніе уравненій 3-й степени); автобіографія, Базель. 1542, затѣмъ съ дополненіями тамъ же 1575. См. Rixner und Siber, Beiträge zur Geschichte der Physiologie, Heft II, гдѣ подробно излагается философія природы Кардана. F. Buttrini, Girol. Cardano, Savona 1884. Tarozzi, Изслѣдованія объ эпохѣ Возрожденія въ Италіи, принципы природы по Кардану, Rivista di filosofia scientifica, Aprile 1891. G. Vidabi, Историкофилософскій этюдъ о Карданѣ, Rivista ital. di filos. 1893. Г(огоцкій), Философскій лексиконъ, III, 100—106. Сочиненіе Скалигера Exercitationes exotericae, направленное противъ de subtilitate Кардана, вышло въ Парижѣ 1557. Противъ него Карданъ составилъ Apologia, которая прибавлена къ позднѣйшимъ изданіямъ сочиненія de subtilitate.

Математикъ, врачъ и философъ Іеронимъ Карданъ (1501 — 1576) въ сліяніи богословія съ ученіемъ о числахъ примыкаетъ къ Николаю Кузанскому. Міру онъ приписываетъ душу, которую онъ отожествляетъ со свѣтомъ и теплотой. Все надо объяснять естественною причинностью, другими словами—сводить на механизмъ природы. Есть только три элемента: вода, земля, воздухъ. Огонь не субстанція, а только случайность, accidens. Его производитъ теплота, а она въ свою очередь производится движеніемъ. Истина доступна только немногимъ. Людей Карданъ дѣлитъ на три класса: просто обманутые, обманутые обманщики и необманутые необманщики. Необманутые необманщики—мудрецы. Догматы, служащіе этико-политическимъ цѣлямъ, государство должно сохранять строгими законами и суровыми наказаніями. Если народъ размышляетъ о религіи, то отсюда возникаютъ только смуты. (Только откровенность въ исповѣдываніи этого ученія—особенность Кардана, а фактически ему слѣдовала всякая власть, устраненная въ идеѣ, но еще царящая по виду). Правда, мудреца эти законы не связываютъ. Самъ же Карданъ слѣдуетъ основоположенію: „истину надо ставить прежде всего, и я не счелъ бы нечестивымъ противиться изъ-за нея законамъ“. Впрочемъ, Карданъ былъ визіонеромъ, полнымъ ребяческаго суевѣрія. Явленія духовъ онъ стремится вдвинуть въ цѣпь законовъ природы.

Его противникъ Юлій Цезарь Скалигеръ (1484—1558), ученикъ Помпонація, такъ судитъ о немъ: „кое въ чемъ онъ по временамъ умнѣе всякаго человѣка, а въ большинствѣ случаевъ смыслитъ меньше любого мальчугана“.

Изъ главнаго сочиненія Телезія de natura juxta propria principia вышло въ Римѣ 1565 сначала двѣ книги, а все вмѣстѣ въ Неаполѣ 1586 (въ 9 книгахъ, при этомъ первыя четыре книги равны изданнымъ раньше двумъ книгамъ); затѣмъ также въ Женевѣ 1588 вмѣстѣ съ Quaestiones peripateticae Андрея Цезальпина. Отдѣльныя статьи Телезія вышли сборникомъ въ Венеціи. О немъ и его философіи природы говорятъ: Fr. Bacon, de principiis et originibus secundum fabulas cupidinis et coeli, sive de Parmenidis et Telesii et praecipue Democriti philosophia tractata in fabula de Cupidine, въ полныхъ собраніяхъ сочиненій Бекона. C. Bartholmèss, de B. Telesius, Par. 1850. Rixner und Siber, тетр. 3. F. Fioren-

tino, Bernardino Tel., ossia studi storici sull'idea della natura nel risorgimento italiano, 2 voll., Firenze 1872—74. L. Ferri, la filosofia della natura e le dottrine di B. Tel., Torino 1873. K. Heiland, Erkenntnisstheorie und Ethik des B. Tel., дисс., Leipz. 1891.

Бернардинъ Телезій (род. 1508 въ Козенцѣ, умеръ 1588 тамъ же) сдѣлался однимъ изъ основателей философіи новаго времени вслѣдствіе того, что боролся съ аристотелевской философіей не въ угоду платонства или какой-нибудь другой античной системы, но въ угоду самостоятельнаго изслѣдованія природы. Все же Телезій примкнулъ въ этомъ дѣлѣ къ досократовской философіи природы, особенно представленной Парменидомъ (правда, только въ ученіи о призрачности). Въ теоріи же познанія, психологіи и этикѣ онъ заимствовалъ многое у стоиковъ, съ которыми познакомился, вѣроятно, черезъ Цицерона, Сенеку, Лаэрція. Познаніе должно исключительно основываться на опытѣ, такъ какъ чистый разсудокъ самъ по себѣ не можетъ придти къ познанію. Познаваніе посредствомъ умозаключеній для Телезія имѣетъ значеніе самое большее только какъ предчувствіе истины, для котораго требуется еще оправданіе опытомъ. Правда, самъ Телезій въ своемъ построеніи природы недостаточно прилагалъ эти начала.

Опытъ учитъ прежде всего противоположности между небомъ съ его созвѣздіями, испускающими тепло, и землей, изъ которой съ заходомъ солнца выходитъ холодъ. Такимъ образомъ есть два дѣятельныхъ начала—тепло и холодъ. Кромѣ ихъ, есть еще нѣчто тѣлесное, согрогеа moles, которое, оставаясь по количеству всегда равнымъ себѣ, подвержено протяженію и утонченію тепломъ, утолщенію и стягиванію—холодомъ. Тепло рождаетъ всю жизнь и все движеніе, холодъ—окоченѣлость и покой. Оба эти начала въ постоянной борьбѣ между собою; прежде всего такимъ родомъ возникли небо и земля, а затѣмъ и всѣ прочія вещи. Духъ, spiritus, въ животномъ и человѣческомъ тѣлѣ сдерживающій отдѣльныя части и производящій движеніе, есть тонкое вещество, состоящее изъ тепла. Это вещество, черезъ посредство нервовъ, распространяется по всему тѣлу, но мѣстопребываніе собственно имѣетъ въ мозгу. У человѣка сюда входитъ еще, какъ forma superaddita, безсмертная, данная непосредственно Богомъ, душа, являющаяся формой вмѣстѣ и тѣла, и духа. Однако, ученіе объ этой душѣ органически не связано съ остальной системой Телезія. Въ области этики Телезій выставляетъ положенія, подготовляющія натурализмъ Спинозы. Все стремленіе человѣка направлено къ самосохраненію, ради котораго онъ жаждетъ всего другого. Радость есть чувство самосохраненія, любовь возникаетъ къ тому, что содѣйствуетъ самосохраненію, ненависть—противъ того, что ему мѣшаетъ. Главныя добродѣтели—sapientia, solertia, fortitudo, benignitas—сказываются въ томъ, что человѣкъ разными сторонами своего существа исполняетъ влеченіе къ самосохраненію.—Телезій основалъ въ Неаполѣ общество естествоиспытателей—Academia Telesiana или Consentina, по образцу которой позже образовались и другія ученыя общества. Беконъ называетъ Телезія первымъ изъ новыхъ.

Фр. Патриціи перевелъ комментарій Филопона къ Метафизикѣ Аристотеля, а также Hermes Trismegistus и изреченія Зороастра. Свое собственное ученіе онъ развиваетъ въ сочиненіи: Nova de universis philosophia, in quo Aristotelica methodo non per motum, sed per lucem et lumina ad primam causam ascenditur, deinde propria Patritii methodo tota in contemplationem venit divinitas, postremo methodo Platonica rerum universitas a conditore Deo deducitur, Ferrar. 1591, Ven. 1593, Lond. 1611. См. Rixner und Siber, тетр. 4.

Францискъ Патриціи род. въ Клиссѣ въ Далмаціи 1529, 1576—93 преподаватель платоновской философіи въ Феррарѣ, ум. въ Римѣ 1597, слилъ новоплатонство съ телезіевскими взглядами, а самъ далъ неясную, вдающуюся въ мистику, систему. Главная мысль—объ одушевленности вселенной. Въ своихъ Discussiones peripateticae, quibus Aristotelicae philosophiae universae historia atque dogmata cum veterum placitis collata eleganter erudite declarantur, pars I—IV, Venet. 1571—1581, Basil. 1581, онъ объясняетъ ученіе Аристотеля, но вмѣстѣ съ тѣмъ и борется противъ него. Многія сочиненія, дошедшія до насъ подъ именемъ Аристо-

теля, онъ считаетъ подложными. Онъ питалъ желаніе, чтобы папа своимъ авторитетомъ подавилъ Аристотеля и поощрялъ видоизмѣненное платонство, именно выработанное имъ ученіе объ истеченіи свѣта.

Sebastian Basso, Philosophiae natural. adversus Aristotelem libri duodecim, Par. 1621, 1649. О немъ K. Lasswitz въ статьѣ: Бруно и атомистика, Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philosophie, VIII, 1884, стр. 46—55. C. G. Berigardus, Circuli Pisani seu de veterum et peripatetica philosophia dialogi, Utini 1643—47, Par. 1661.—Sennerti opera omnia, Paris 1633, 1645, Venet. 1641, 1645, 1651, Lugduni 1650 и др. Epitome scientiae naturalis, Viteb. 1618: Physica hypomnemata, Viteb. 1636. См. K. Lasswitz, Возобновленіе атомистики въ Германіи Зеннертомъ и его связь съ Асклепіадомъ изъ Виѳиніи, Vierteljahrsschrift f. wissenschaftliche Philos. 1879, стр. 408—434. О Цезальпинѣ см. G. Marchesini, Ученіе А. Цезальпина, Rivista Italiana di filosofia 1891.

Въ борьбѣ съ аристотелевской физикой и метафизикой и въ попыткѣ реформировать эти доктрины нѣсколько позже сходятся съ Телезіемъ и Патриціемъ, между прочимъ: Себастіанъ Бассо, математическая атомистика котораго очень напоминаетъ Дж. Бруно, и Клодъ Гиллерме де Беригаръ (Claude Guillermet de Berigard или Beuregard), занимавшій еще около 1667 профессуру въ Падуѣ. Даніилъ Зеннертъ (1572—1637, см. выше § 3, стр. 20) даетъ уже нѣчто въ родѣ корпускулярной теоріи. Atoma corpuscula, которые раздѣлены до тѣхъ предѣловъ, какіе допускаетъ природа, и изъ которыхъ возникаютъ сложныя тѣла, онъ различаетъ отъ элементарныхъ атомовъ. По числу элементовъ есть четыре рода элементарныхъ атомовъ. Атомы-тѣльца суть prima mixta, и взглядъ Зеннерта надо представлять себѣ такъ, что они состоятъ изъ элементарныхъ атомовъ, хотя онъ этого прямо и не высказываетъ. У всѣхъ атомовъ есть изначала опредѣленныя формы или законы, которые остаются неизмѣнными, и только на движеніи атомовъ или тѣлецъ основывается всякое измѣненіе, даже и съ виду качественное. И именно причину для соединенія атомовъ надо видѣть въ формахъ, въ которыхъ Богъ извѣка образовалъ эти атомы такъ, что къ нимъ приходятся малѣйшія частички. Зеннертъ рѣшительно противъ слѣпого случая, который сводитъ атомы и образуетъ отдѣльныя вещи.

Изъ числа названныхъ выше (§ 3, стр. 14—20) аристотелевцевъ здѣсь надо снова упомянуть въ качествѣ самостоятельнаго изслѣдователя Андрея Цезальпина (1519—1603), который аверроесовскаго Аристотеля развилъ въ пантеизмъ.

Главнѣйшія сочиненія Бруно, въ которыхъ онъ преимущественно излагаетъ свою систему, написаны на итальянскомъ языкѣ: изъ нихъ самое выдающееся: de la causa, principio ed uno, Venet. (или Лондонъ) 1584, изъ котораго F. H. Jacobi сдѣлалъ извлеченіе къ своему сочиненію объ ученіи Спинозы (Сочиненія т. IV, отд. I.); по-нѣмецки переведено и снабжено многими поясняющими примѣчаніями въ Философской библіотекѣ Кирхмана A. Лассономъ, тетр. 151, 152, Berl. 1872, 2. изд. 1889. Въ томъ же году вышли: de l'infinito, universo e mondi 1584. Не столько философскаго, сколько аллегорико-мистико-сатирическаго и астрономическаго содержанія—Spaccio della bestia trionfante, Parigi (Лондонъ) 1584; La cena delle ceneri, ib. 1584; degli eroici furori, ib. 1585. Изъ латинскихъ надо отмѣтить: Jordani Bruni de compendiosa architectura et complemento artis Lullii, Venet. 1580, Par. 1582; de umbris idearum et arte memoriae, Par. 1582. Опираясь въ двухъ послѣднихъ сочиненіяхъ на Луллія, онъ излагаетъ свои собственныя мысли въ de triplici minimo (т. е. о математическомъ, физическомъ и метафизическомъ минимумѣ) et mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum artium principia libri quinque, Francof. 1591; de monade, numero et figura liber, item de innumerabilibus, immenso et infigurabili seu de universo et mundis libri octo, Francof. 1591. Итальянскія сочиненія издалъ Ad. Wagner, Lpz. 1829, также Opere italiane, ristampate da P. de Lagarde, т. I, Götting. 1888, т. II, 1889, латинскія—отчасти (особенно логическія) A. F. Gfrörer, Stuttg. 1834, въ недавнее время Fiorentino и др.: Bruni Nolani opera latine conscripta, т. I и II, Napoli 1880 и 1886, т. III и IV подъ наблюденіемъ F. Tocco и H. Vitelli, Florentiae 1889. Jord. Bruni de umbris idearum editio nova cur. Salvator Tugini, Berl. 1868. G. Brunos gesammelte philosophische Werke, т. I: Reformation des Himmels, переведено на нѣмецкій языкъ и объяснено Людвигомъ Кюленбекомъ, Lpz. 1890. Vom Unendlichen, dem All und den Welten, переведено на нѣмецкій и объяснено тѣмъ же авторомъ, Berl. 1893. W. Lutoslawski, „Jordani Bruni Nolani opera inedita manu propria scripta“,

Archiv für Geschichte der Philosophie, II, стр. 326—371. (Описаніе тетради съ этимъ заглавіемъ, находящейся въ Московской библіотекѣ Румянцевскаго музея. Въ тетради находится одно оконченное сочиненіе Бруно: Ars inventiva per 30 statuas, одно не вполнѣ обработанное: De rerum principiis, elementis et causis, одинъ отрывокъ и извлеченія, изъ которыхъ два, быть можетъ, не принадлежатъ Бруно). Того же автора, Недавно найденная логика XVI ст., тамъ же, стр. 394—417, въ которой приведено нѣсколько цитатъ изъ Ars inventiva per 30 statuas. Ср. F. Tocco, Le opere inedite di G. Bruno, Napoli 1891. Remig. Stölzle, Новая рукопись libri triginta statuarum Бруно, Archiv für Geschichte der Philosophie III, стр. 389—393; о другихъ рукописяхъ тотъ же авторъ сообщаетъ тамъ же, стр. 573—578. Ldw. Kuhlenbeck, Lichtstrahlen aus Giordano Brunos Werke, Lpz. 1891.

О Бруно, кромѣ Якоби (Werke IV, 1) и Шеллинга (разговоръ Bruno oder über das natürliche und göttliche Princip der Dinge, Berl. 1802), говорятъ особенно: Rixner und Siber, Beiträge, тетр. 5, Sulzb. 1824. Steffens, Nachgelassene Schriften, Berl. 1846, стр. 43—76. Falkson, G. Bruno (написано въ формѣ романа), Hamb. 1846. Chr. Bartholmèss, Jordano Bruno, Par. 1846—47. F. J. Clemens, G. Bruno und Nicolaus von Cusa, Bonn 1847. M. Carriere, die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, 2. изд. Lpz. 1887 и въ Ztschrft. f. Philos. Neue Folge, т. 54, 1869, стр. 128—134. Schaarschmidt, Descartes und Spinoza, Bonn 1850, стр. 181сс. J. A. Scartazzini, G. Bruno, ein Blutzeuge des Wissens, рѣчь, Biel. 1867. Domenico Berti, Vita di Giordano Bruno di Nola, Турин 1868. M. Koch, Vierzig Sonette von G. Bruno übersetzt, erläutert und mit einer Einleitung versehen, гимназ. программа, Stolp. 1870. Hugo Wernekke, Giord. Brunos Polemik gegen die Aristotelische Kosmologie, лейпцигская дисс., Dresd. 1871. N. Corrazini, di alcuni grandi Italiani dimenticati e di G. Bruno, Firenze 1873. Pietro Bionda, Giord. Bruno, рѣчь, Lecce 1873. A. Colocci, Giord. Bruno, Cenni biografici con documenti, Roma 1870. С. С. Барахъ, О философіи Д. Бруно, Philosophische Monatshefte, т. 13, 1877, стр. 40—57, 179—196. E. Br. Hartung, Grundlinien einer Ethik bei Giordano Bruno, besonders nach dessen Schrift lo spaccio della bestia trionfante, дисс., Lpz. 1879. D. Berti, Documenti intorno a G. Bruno di Nola, Roma 1880. Chr. Sigwart, die Lebensgeschichte G. Brunos, универ. программа, Tübing. 1880, переработано въ Kleine Schriften, I, 49—124. K. H. von Stein, über die Bedeutung des dichterischen Elements in der Philosophie des Giord. Brunos, дисс., Halle 1881. R. Mariano, G. Bruno, la vita e l'uomo, Roma 1881. H. Brunnhofer, G. Brunos Weltanschauung und Verhängniss, Lpz. 1882; его же. Giord. Brunos Lehre vom Kleinsten als Quelle der prästabilirten Harmonien von Leibnitz, Lpz. 1890. H. v. Stein, Ученіе и личность Бруно, Internationale Monatsschrift, т. I, 1882, тетр. 1—3. A. Lasson, G. Bruno, въ Preuss. Jahrbücher, т. 52, 1883, стр. 559—578. K. Lasswitz, Бруно и атомистика, Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos., т. 8, 1884, стр. 18—55. Th. Dufour, G. Bruno à Genève, Genève 1884. Thom. Wittaker, Бруно, Mind IX, 1884, стр. 236—264. Plumptree, Life and works of G. Bruno, 2тт., Lpz. 1884. Felice Tocco, G. Bruno, conferenza tenuta nel circolo philologico di Firenze, Firenze 1886. Paris Zejin, G. Bruno y su tiempo, Ricardo Fuente, la intoleranza religiosa, Madrid 1886; онъ же, le fonti piu ricenti della filosofia di G. Bruno, Roma 1892. Levi, G. Bruno o le religione del pensiero: l'uomo, l'apostolo, il martire, Torino 1887. J. Frith, life of G. Bruno the Nolan, подъ редакціей M. Carriere (библ. англ. и иностр. философовъ), Lond. 1887. R. Schiattarella, La dottrina di G. Bruno, Palermo 1888; онъ же, Предшественники Д. Бруно, Rivista di filosofia scientifica, 1889. C. Cantoni, Д. Бруно, Rivista Ital. di filosofia 1888. Vincenzo di Giovanni, G. Bruno e i fonti delle sue dottrine, Palermo 1888. Enrico Morselli, G. Bruno, рѣчь, Torino-Napoli 1888. A. Riehl, G. Bruno, научно-попул. рѣчь, Lpz. 1889. Raffaele de Martinis, G. Bruno, Napoli 1889. Fel. Tocco, Le opere latine di G. Bruno esposte e controntate colle italiane, Firenze 1889. Hedwig Bender, G. Bruno ein Märtyrer der Geistesfreiheit (въ Sammlung gemeinverständlicher Vorträge), Hamb. 1890. C. Cantoni, Бруно, Rivista Italiana di filosofia, III. A. Landseck, G. Bruno, der Märtyrer der neuen Weltanschauung, его жизнь, ученіе и смерть, Lpz. 1890. D. Berti, G. Bruno da Nola, sua vita e sue dottrine, Roma 1889. Jul. Thikötter, G. Bruno und das hierarchische System Roms, Brem. 1890. Acanfora-Venturelli, il monismo teosofico in G. Bruno, Palermo 1894. W. Dilthey, Д. Бруно и Спиноза, 1. статья, Archiv für Geschichte der Philosophie, VII, 1894, стр. 269—283.

По-русски: А. Н. Веселовскій, Джордано Бруно, Вѣстн. Евр. 1871, 12, Н. Я. Гротъ, Дж. Бруно и пантеизмъ. Философскій очеркъ. Одесса 1885 (также въ Зап. Новороссійскаго унив., т. 41, стр. 265—350). Его же, Задачи философіи въ связи съ ученіемъ Дж. Бруно, Одесса 1885. В. В. Чуйко, Дж. Бруно, Трудъ за 1889, № 13. М. Д. М-въ, Философскія воззрѣнія Дж. Бруно и вліяніе ихъ на новую философію, Прав. Обозр. 1887, кн. 5—6, стр. 3—75. С. Г(огоцкій), Философскій лексиконъ, т. I, стр. 418—428. Эм. Сэссе, Дж. Бруно и философія въ XVI в., Сынъ Отеч. 1847, 12. И. В. Лучицкій и А. А. Козловъ, Джордано Бруно. Двѣ публичныя лекціи,

Кіевъ 1885. Э. Л. Радловъ, Жизнь Дж. Бруно, Рус. Обозр. 1890, 10. Ю. Антоновскій, Дж. Бруно, его жизнь и научно-философская дѣятельность, Спб. 1891.

Джіордано Бруно, родившійся 1548 въ Нолѣ (въ неаполитанскомъ герцогствѣ), продолжалъ ученіе Николая Кузанскаго въ противоцерковномъ духѣ. Въ юности онъ обучался въ Неаполѣ древнимъ языкамъ и діалектикѣ, а затѣмъ вступилъ въ доминиканскій орденъ. Но скоро, 1576, Бруно оставилъ его, такъ какъ пришелъ къ убѣжденію, противорѣчившему догмату. Побывавъ въ генуэзскомъ герцогствѣ, въ Венеціи, Женевѣ, реформированная ортодоксія которой ему была такъ же мало сочувственна, какъ и католическая, онъ черезъЛіонъ отправился въ Тулузу, Парижъ, Оксфордъ и Лондонъ. Въ Лондонѣ онъ пробылъ 1583—86. По предположенію Фальксона (Bruno, стр. 289), Бенно Чишвица (Shakespeares Hamlet, Halle 1868) и Вильгельма Кенига (Jahrb. der deutschen Shakespearegesellschaft, XI, 1876, стр. 97сс.), съ комедіею Бруно Il Candelajo, написанною имъ во время пребыванія въ Лондонѣ, а, можетъ быть, и съ другими сочиненіями Бруно познакомился Шекспиръ и вложилъ въ уста своего датскаго принца отдѣльныя мысли этого философа о неразрушимости элементарныхъ частицъ и объ относительности зла. Это предположеніе опровергнуто Роб. Бейерсдорфомъ (Gior. Bruno und Shakespeare, прогр., Oldenb. 1889). Затѣмъ Бруно черезъ Парижъ отправился въ Виттенбергъ, отсюда въ Прагу и Гельмштедтъ. Въ Виттенбергѣ и Гельмштедтѣ онъ читалъ лекціи. Пробывъ немного во Франкфуртѣ на Майнѣ, онъ отправился въ Цюрихъ и Венецію. Тутъ Бруно былъ 23. мая 1592 арестованъ инквизиціей по измѣнническому доносу Мочениго и выданъ 1593 въ Римъ. Здѣсь онъ семь лѣтъ томился въ тюрьмѣ, но все же остался непреклоннымъ въ своихъ убѣжденіяхъ и съ благородной вѣрностью истинѣ издѣвался надъ всякимъ лицемѣрнымъ подчиненіемъ. Его приговорили къ сожженію съ обычной лживой формулой, что онъ „предается свѣтской власти съ просьбой наказать его какъ можно кротче и безъ пролитія крови“.—Вы, пожалуй, съ бо́льшимъ страхомъ изрекаете свой приговоръ, чѣмъ я его принимаю,—возразилъ онъ своимъ судьямъ. Бруно казненъ въ Римѣ на Кампофіоре 17. февраля 1600. Непостоянный въ теченіе всей своей жизни, безъ устали скитался Бруно съ мѣста на мѣсто и вездѣ стоялъ въ центрѣ борьбы съ существующимъ, но онъ несвободенъ и отъ честолюбія. Освобожденная Италія почтила его память статуей въ Неаполѣ, передъ которой 7. янв. 1865 студенты сожгли папскую энциклику отъ 8. декабря 1864 г. И въ Римѣ, въ присутствіи представителей разныхъ странъ, Бруно былъ открытъ 9. іюня (28 мая) 1889 памятникъ, несмотря на недовольство католическаго духовенства. По этому поводу явилось большое число сочиненій о Бруно.

Міровая система Коперника была для Бруно достовѣрной истиной. Онъ находилъ ее несогласимой съ догматомъ, если понимать ее по церковному. И дѣйствительно, вскорѣ послѣ этого (5. марта 1616) ученіе Коперника, принятое сначала со стороны церковнаго авторитета не враждебно, попало въ Index, какъ мнѣніе, которое начинаетъ распространяться „на погибель католической истины“, и какъ „извѣстное ложное ученіе Пиѳагора, совершенно противное св. Писанію“. Бруно расширяетъ ученіе Коперника. Вселенная безконечна по пространству и времени (ср. еще Николая Кузанскаго). Наша солнечная система есть одинъ изъ безчисленныхъ міровъ. Здѣсь Бруно ссылается на Эпикура и Люкреція. Богъ есть первая причина. Она имманентна вселенной. Сила, мудрость, любовь—его аттрибуты. Созвѣздія приводятся въ движеніе не первымъ движителемъ, primus motor, а душей, находящейся въ нихъ. Бруно — противникъ дуализма между матеріей и формой. Въ организмѣ не только форма, движущая причина и цѣль, но и матерія совпадаютъ воедино. Безконечный эѳиръ, наполняющій безконечное пространство, кроетъ въ себѣ самомъ цѣль всякаго развитія, зародыши всѣхъ отдѣльныхъ вещей. Онъ производитъ ихъ изъ себя по опредѣленнымъ законамъ, но въ то же время и преслѣдуя опредѣленныя цѣли, слѣдовательно, по твердо установленнымъ понятіямъ. Это все равно, какъ первовещество въ стоической философіи носитъ въ себѣ зачатки, развивающіеся съ теченіемъ времени по законамъ разума. У формъ безъ матеріи нѣтъ бытія, только въ

матеріи онѣ возникаютъ и уничтожаются. Одна матерія—источникъ всякой дѣятельности. Форма это — всѣмъ вещамъ присущая душа или духъ, и такимъ образомъ во всѣхъ вещахъ находится духъ, душа, жизнь. О Богѣ, т. е. о высочайшей причинѣ, началѣ и единомъ, надо высказывать все безъ различія; въ немъ можно найти всѣ противоположности, все мыслимое и возможное есть въ каждой точкѣ его существа. Онъ—maximum, потому что все изъ него, и minimum, потому что все въ немъ; онъ—простое и многообразное. Понять его не въ силахъ конечный духъ, такъ какъ онъ не въ состояніи совершенно преодолѣть эти противоположности. Онъ можетъ дойти только до его „умопостигаемаго вида“ (species intelligibilis). А это осуществляется только такъ, что разумъ разсматриваетъ самого себя и затѣмъ то единство, которое онъ воспринимаетъ въ себѣ, мыслитъ существующимъ и въ объективномъ мірѣ. Три ипостаси божества Бруно сводитъ къ тремъ аттрибутамъ—силѣ, мудрости, любви. Догматъ о вочеловѣченіи второго лица философски для него непонятенъ. Но онъ принимаетъ присутствіе божественной сущности въ основателѣ христіанства. О такомъ присутствіи свидѣтельствуетъ нравственный законъ въ Евангеліи болѣе, чѣмъ чудеса. Міры Богъ произвелъ изъ себя не актомъ произвола, но по внутренней необходимости, а потому и безъ принужденія,—значитъ, свободно. Они—ставшая природа, natura naturata, Богъ—дѣйствующая природа, natura naturans. Богъ находится въ вещахъ такъ, какъ бытіе въ сущемъ, красота—въ прекрасныхъ предметахъ. Каждый изъ міровъ, каждое существо въ своемъ родѣ совершенно. Нѣтъ безусловнаго зла. Только въ отношеніи къ чему-нибудь другому существуетъ различіе между хорошимъ и дурнымъ. Всѣ отдѣльныя существа подвержены перемѣнѣ, но вселенная въ своемъ безусловномъ совершенствѣ постоянно остается сама себѣ равной. Самъ Бруно былъ охваченъ благороднымъ и глубочайшимъ увлеченіемъ вселенной или природой. Съ погруженіемъ во всецѣлость связано самое блаженное состояніе восторга. „Любите женщину,—восклицаетъ онъ,—если вамъ угодно, но не забывайте быть поклонникомъ безконечнаго“. Элементарныя части всего существующаго, которыя не возникаютъ и не преходятъ, а только на разные лады соединяются и разъединяются,—суть minima или монады. Бруно представляетъ ихъ себѣ въ видѣ точекъ, однако не просто непротяженныхъ, но сферическихъ. Онѣ—психическія и въ то же время матеріальныя точки. Душа—монада; она безсмертна, да и тѣла по своей субстанціи не преходящи. Душа никогда не бываетъ совсѣмъ безъ тѣла. Богъ — монада монадъ. Кто борется за то, чтобы познать въ многообразномъ общее, во многомъ единое, кто стремится къ возможно полному созерцанію безусловнаго, тотъ истый герой-энтузіастъ, furioso eroico. Правда, онъ никогда не можетъ вполнѣ достигнуть предмета своего томленія. Онъ мучится этимъ. Его не признаютъ и преслѣдуютъ его ближніе, но все же онъ имѣетъ блаженство сознанія, что живетъ для своего назначенія, совершенствуетъ самого себя, все больше и больше близится къ первоначальному источнику всякой истины, благости и красоты.—Этику Бруно мы находимъ главнымъ образомъ въ „Изгнаніи торжествующей скотины“ и въ „Героическомъ энтузіазмѣ“. Первое сочиненіе—аллегорическій романъ, по большей части въ діалогической формѣ, но въ немъ много встрѣчается и по философіи религіи. Второе—состоитъ изъ 71 сонета, 3 канцонъ и болѣе длинныхъ объяснительныхъ діалоговъ и изображаетъ любовь ко всему божественному и томленіе сердца по идеалу красоты.

Враждебно настроенный противъ схоластики, а слѣдовательно, и Аристотеля, Бруно предпочиталъ примкнуть къ Пиѳагору, Платону, стоикамъ, даже къ Эпикуру. Однако онъ высоко цѣнилъ и попытки новаго движенія мысли, которое онъ находилъ у Раймунда Луллія и Николая Кузанскаго. Часто онъ преподавалъ раймундово искусство, если только возможность преподаванія была связана со вступленіемъ на нейтральную почву. О Николаѣ Кузанскомъ, у котораго онъ заимствовалъ principium coincidentiae oppositorum, Бруно отзывается съ глубокимъ почтеніемъ, не скрывая однако, что и его стѣсняла ряса. Онъ радъ новому пути, открытому Телезіемъ, однако не идетъ по немъ собственными частными изслѣдованіями. Онъ хочетъ, чтобы мы, постепенно восходя отъ низшаго, наиболѣе обусловленнаго, подымались къ выс-

шему. Но и этого методическаго пути самъ онъ строго не держится. Первыя завоеванія естественныхъ наукъ новаго времени онъ фантастически дополнилъ до цѣльной картины міросданія, сообразной съ духомъ современной науки. Въ этомъ онъ дошелъ до виртуозности. Философъ долженъ быть и поэтомъ. И, дѣйствительно, собственныя произведенія Бруно написаны отчасти въ поэтической формѣ. Слишкомъ сильная фантазія и мистическая неясность—вотъ слабыя стороны его философіи. Однако, его ученіе кроетъ въ себѣ зародыши не одной позднѣйшей философской системы, а именно—Спинозы, Лейбница и новѣйшаго пантеизма.

Opere complete di Galileo Galilei издалъ Alberi въ 16 тт., Flor. 1842—1856. Съ 1887 г. выходитъ на средства государства новое полное изданіе подъ наблюденіемъ Favaro. Il saggiatore, Флоренція 1623. Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo. Флор. 1632, переведено на нѣмецкій языкъ и объяснено Штраусомъ, Lpz. 1892. О Галилеѣ говорятъ, между прочимъ: Max Parchappe, Galilée, Paris 1866. Emil Wohlwill, der Inquisitionsprocess des G. Galilei, Berlin 1870. Литература процесса Галилея, очень возросшая въ послѣднее время, указана у Шанца въ Literarischer Handweiser, 1879. См. также Schanz, Galileo Galilei und sein Process, Würzb. 1878. Th. H. Martin, Galilée, les droits de la science et la méthode des sciences physiques, Par. 1868. См. также того же автора статью о Галилеѣ въ Dictionnaire des sciences philosophiques, 2. изд., Пар. 1875. Ciavarini, della filosofia di Gal., Firenze 1869. C. Prantl, Галилей и Кеплеръ, какъ логики, Sitzungsberichte der bayerischen Akad. der Wissensch., phil. hist. Classe, 1875. P. Natorp, Галилей, какъ философъ, Philos. Monatshefte, 1882, стр. 93—229. K. v. Gebler, G. Galilei und die römische Curie, 2 тт., Stuttg. 1877. H. Grisar, Galileistudien, Regensb. 1882. K. Lasswitz, Теорія матеріи Галилея, I. интенсивная реальность въ моментѣ времени; II. экстенсивная реальность въ моментѣ пространства; заключеніе: Галилей и Декартъ, Vierteljahr. f. wiss. Philos., XII, 1888, стр. 450—476; XIII, 1889, стр. 32—50. Al. Riehl, О понятіи науки у Галилея, тамъ же, 17, 1893, стр. 1—14. Löwenheim, Вліяніе Демокрита на Галилея, Archiv für Geschichte der Philosophie VII, 1894, стр. 230—268.

Порусски: Ѳ. А. Бредихинъ, Процессъ Галилея по новымъ документамъ, Русск. Вѣстн. 1871, 8, стр. 666—690. Р., Процессъ Галилея по новѣйшимъ изслѣдованіямъ, Русск. Вѣстн. 1876, 12, стр. 409—478. Е. Предтеченскій, Галилей, его жизнь и научная дѣятельность, Спб. 1891. П. Зиловъ, Галилей, Варшава 1893. О. Пергаментъ, Галилей, его жизнь и научная дѣятельность, М. 1897.

Галилео Галилей (1564—1641) оказалъ неувядаемую услугу не только положительной наукѣ, но и философіи природы изслѣдованіемъ законовъ паденія, движенія и инерціи. Черезъ него-то потеряла всякое значеніе аристотелевско-схоластическая и основана новая механическая физика и кинетическая атомистика, такъ какъ онъ пришелъ къ міровоззрѣнію, напоминающему Демокрита, со взглядами котораго онъ былъ хорошо знакомъ, тогда какъ Эпикуръ, по собственному его признанію, былъ ему неизвѣстенъ. Онъ, не колеблясь, ставитъ Демокрита выше Аристотеля въ отношеніи тонкости и основательности философской мысли. По Галилею, какъ и по Демокриту, всякое измѣненіе есть не что иное, какъ перестановка частицъ. Происхожденія и уничтоженія, строго говоря, нѣтъ. Въ сочиненіи, озаглавленномъ Il saggiatore (вѣсы для золота), онъ учитъ, опять-таки согласно съ Демокритомъ, субъективности чувственныхъ качествъ—вкуса, запаха, цвѣта и т. п.—и сводитъ ихъ на количественныя различія: вкусовыя, обонятельныя и звуковыя ощущенія вызываются величиною, фигурою, количествомъ, медленнымъ или быстрымъ движеніемъ находящихся внѣ насъ тѣлъ; фигура, количество, движеніе остаются и тогда, когда нѣтъ органовъ чувствъ, но соотвѣтственыя ощущенія внѣ живыхъ существъ суть не что иное, какъ имена. Замѣчательны его методологическія требованія: устраненіе авторитета въ вопросахъ науки, сомнѣніе, основываніе общихъ положеній на наблюденіяхъ и экспериментахъ, отысканіе основаній для умозаключеній по аналитическому методу (metodo risolutivo), затѣмъ синтетическій пріемъ въ образованіи правильныхъ выводовъ (metodo compositivo). Sensate esperienze должны лежать въ основѣ всякаго научнаго изслѣдованія. Истинная книга философіи есть книга природы. Эта книга постоянно раскрыта передъ нами; только написана она не нашимъ алфавитомъ, а треугольниками, квадратами, кругами, шарами и прочими математическими фигурами. Чтобы читать ее, не-

обходима, слѣдовательно, математика; умозрѣніе не можетъ служить для этого. На упрекъ индукціи, что она не въ состояніи пройти все до конца, уже Галилей возражаетъ очень правильно. Будь она обязана это дѣлать, то она была бы или невозможна или безполезна. Невозможна потому, что отдѣльное повторяется до безконечности часто. Безполезна потому, что заключеніе не внесло бы въ наше познаніе ничего новаго. Но Галилей не благоволитъ къ чисто сенсуалистическому эмпиризму, уча, что истину необходимаго познанія мы должны знать изъ себя самихъ. Математическое познаніе нельзя вывести изъ простого чувственнаго опыта, но оно основывается на знаніи изъ себя самого (da per sè). Галилей здѣсь призываетъ на помощь даже платоново ученіе о воспоминаніи. Правда, едва ли онъ достигъ полной ясности и увѣренности въ началахъ теоріи познанія.

Главнѣйшее сочиненіе Кеплера: Astronomia nova seu Physica coelestis tradita commentariis de motibus stellae Martis, Pragae 1609. Ср. о немъ и Галилеѣ указанную статью Прантля, а также Chr. Sigwart, J. Kepler, въ Kleine Schriften, I, 182—220; Eucken, Kepler als Philosoph, въ Philosophische Monatshefte 1878, стр. 30—45, и въ Beiträge zur Geschichte der neuen Philosophie.

Астрономъ Ив. Кеплеръ (1571—1630) далеко не былъ противъ метафизическихъ разысканій. Слѣдуя Пиѳагору, онъ поставилъ во главѣ ихъ понятіе міровой гармоніи. Въ основѣ ея лежатъ постоянныя математическія пропорціи, и все можно представить въ количественныхъ отношеніяхъ. Если міру необходимо быть гармоніей, то онъ долженъ быть цѣльнымъ, и, какъ цѣлому, ему нельзя приписывать безконечности. Желая обосновать harmonia mundi, Кеплеръ открылъ три знаменитые закона, названные по его имени. Здѣсь онъ дѣйствовалъ строго индуктивно. Въ своей Apologia Tychonis contra Ursum, направленной противъ сочиненія Урса de hypothesibus astronomicis, Прага 1597, онъ даетъ нѣчто въ родѣ монографіи о понятіи и значеніи гипотезы.

Кампанелла началъ издавать въ Парижѣ полное собраніе своихъ сочиненій, оставшееся неоконченнымъ. Недавно—Opere di Tommaso Campanella, Torino 1854, изданы Alessandro d'Ancona со статьею о жизни и ученіи Кампанеллы. Его отдѣльныя сочиненія: de gentilismo non retinendo; utrum liceat novam post gentiles condere philosophiam; utrum liceat Aristoteli contradicere; utrum liceat jurare in verba magistri, Par. 1636. Civitas Solis. Domenico Berti, Lettere inedite di T. Campanella e catalogo dei suoi scritti. О Кампанеллѣ: Rixner und Siber, Beiträge, тетр. 6. Baldachini, Vita e filosofia di Tommaso Campanella, Неаполь 1840—1843. Mamiani въ своихъ Dialoghi di scienza prima, Par. 1846. Spaventa въ Carattere e sviluppo della filosofia ital. dal secolo XVI. sino al nostro tempo, Modena 1860. Stäter, Письма объ итальянской философіи, въ журналѣ der Gedanke, Berl. 1864—1865. Silv. Centofanti въ Archivio stor. Italiano, серія 3, т. IV, ч. 1, стр. 1, 1886. Chr. Sigwart, Кампанелла и его политическія идеи, Preus. Jahrb. 1866, т. 18, стр. 516—546, а также Kleine Schriften, I, 125—181. D. Berti, Nuovi documenti di T. Campanella, Roma 1881. Luigi Amabile, Fra Tommaso Campanella e la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia, 3 тт., Napoli 1883. Giov. Sante Felici, die religions-philosophischen Grundanschauungen des Th. Campanella, дисс., Halle 1887. О соціальномъ ученіи Кампанеллы см. Д. Щегловъ, Исторія соціальныхъ системъ отъ древности до нашихъ дней, т. I, Спб. 1870, стр. 182—192. М. М. Ковалевскій, Развитіе идей государственной необходимости и общественной правды въ Италіи, Ботеро и Кампанелла, Вопр. философ. 1896, кн. 31.

Ѳома Кампанелла, род. въ Стило, въ Калабріи, 1568, ум. въ Парижѣ 1639, былъ доминиканцемъ, настроеннымъ въ строго церковномъ смыслѣ и мечталъ объ универсальной католической монархіи. Однако, какъ новаторъ, онъ не ушелъ отъ подозрѣнія и преслѣдованія. 1599—1626 его держали подъ строгимъ арестомъ по обвиненію въ заговорѣ противъ испанскаго правительства, но потомъ, послѣ трехлѣтняго заключенія въ тюрьмахъ римской инквизиціи, онъ былъ оправданъ и провелъ послѣдніе годы (съ 1634) въ Парижѣ, гдѣ нашелъ почетный пріемъ.

Есть двоякаго рода божественное отровеніе—въ Библіи и въ природѣ. „Міръ,—говоритъ онъ въ одной канцонѣ, переведенной Гердеромъ,—вторая книга; въ ней вѣчный разумъ начерталъ свои собственныя мысли; міръ—живое зеркало, которое показываетъ намъ въ отраженіяхъ ликъ Божій; человѣческія книги—только мертвые

снимки съ жизни, полные ошибокъ и обмана". Онъ особенно противъ изученія природы по сочиненіямъ Аристотеля и, подобно Телезію, желаетъ, чтобы мы изслѣдовали самое природу. Основа всякаго познанія—воспріятіе и вѣра. Изъ вѣры возникаетъ богословіе, изъ воспріятія черезъ научную переработку—философія. Подобно Августину, нѣкоторымъ схоластикамъ, особенно номиналистамъ, и Декарту, Кампанелла исходилъ изъ достовѣрности собственнаго существованія, чтобы только отсюда заключить о бытіи Бога. Изъ нашего представленія о Богѣ онъ пытается доказать существованіе Бога, но не онтологически, подобно Ансельму, а психологически: какъ конечное существо, я не въ силахъ самъ породить идею о человѣческомъ существѣ, стоящемъ надъ міромъ, но могу получить ее только черезъ посредство именно этого существа, которое поэтому и должно быть на самомъ дѣлѣ. Но Кампанелла допускаетъ и непосредственное постиженіе божества при помощи внутренняго прикосновенія, tactus intrinsecus, и превозноситъ его, какъ истинное, живое и наиболѣе цѣнное познаніе. Безконечное существо или божество, „первичности" (primalitates) котораго—сила, мудрость и любовь, произвело идеи, ангеловъ, безсмертныя человѣческія души, пространство и преходящія вещи: къ его чистому бытію все болѣе и болѣе примѣшивается небытіе. Всѣ эти существа одушевлены; нѣтъ ничего лишеннаго ощущенія. Пространство также одушевлено, ибо оно боится пустоты и жаждетъ наполненія. Растенія печалятся, когда блекнутъ, и ощущаютъ радость послѣ освѣжающаго дождя. На симпатіи и антипатіи основываются всѣ свободныя движенія предметовъ природы. Планеты кружатся вокругъ солнца, а само солнце вокругъ земли. Mundus est Dei viva statua. Огонь и землю онъ считаетъ неизмѣняемыми элементами. Всѣ событія обусловлены взаимодѣйствіемъ всѣхъ частей міра. Наше познаніе очень ограничено. Ученіе Кампанеллы о государствѣ (въ Civitas Solis) основывается на Платонѣ. Но призванные къ власти философы разсматриваются имъ какъ священники, и такимъ образомъ къ платоновской доктринѣ въ болѣе позднихъ его сочиненіяхъ присоединяется мысль объ универсальномъ господствѣ папы. Кампанелла требуетъ подчиненія государства церкви и преслѣдованія еретиковъ въ духѣ Филиппа II.

Vanini, Amphitheatrum aeternae providentiae, Lugd. 1615; de admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis libri quatuor, Par. 1616. О немъ см. W(ilh). D(av). F(uhrmann), Leben und Schicksale, Charakter und Meinungen des L. Vaninis, eines Atheisten im XVII Jahrh., Lpz. 1800; далѣе: Emile Vaïsse, L. Vanini, sa vie, sa doctrine, sa mort, извлеченіе изъ Mémoires de l'Académie impér. des sciences de Toulouse. J. Toulan, étude sur Lucilio Vanini condamné et exécuté à Toulouse le 9 Février 1619 comme coupable d'athéisme, Strassb. 1869. A. Baudouin, Критическая исторія Ванини, Rev. philos., т. 8, 1879, стр. 49—71, 158—178, 259—290, 387—410. G. Cattaneo, Взгляды Ванини на происхожденіе и эволюцію организмовъ, Rivista della filosofia scientifica, т. IV, 1885.

Примыкая къ александризму Помпонація, развилъ натуралистическое ученіе неаполитанецъ Лючиліо Ваннини (род. около 1585, сожженъ въ Тулузѣ 1619). Хотя онъ и заявилъ, что подчиняется церкви, однако это не спасло его отъ приговора, скорѣе ужаснаго, нежели трагическаго.

Въ Англіи борьбу противъ схоластики успѣшно велъ главнымъ образомъ Беконъ Веруламскій (1561—1626). Беконъ стоитъ на границѣ переходнаго періода. Однако онъ найдетъ болѣе подходящее мѣсто ниже (§ 10), частью потому, что онъ устраняетъ теософскій элементъ и ищетъ методовъ для чистаго изслѣдованія природы, частью потому, что съ нимъ въ существенной связи находится новый, продолжающійся далѣе рядъ развитія.

Въ философіи природы всѣхъ до сихъ поръ названныхъ мыслителей заключаются болѣе или менѣе и теософскіе элементы. Но теософія преобладаетъ особенно у Себастіана Франка (1499—1542, см. E. Tausch, Seb. Franck, дисс., Berl. 1893), Валентина Вейгеля и Якова Беме.

Валентинъ Вейгель (род. 1533 въ Гайнѣ, возлѣ Дрездена, ум. послѣ 1594; ср. о немъ J. O. Opel, Lpz. 1864, A. Israel, Val. Weigels Leben und Schriften, Zschopau 1889) примкнулъ къ Николаю Кузанскому и къ Парацельсу, а от-

части и къ Каспару Швенкфельду изъ Оссинга (1490—1561), стремившемуся къ одухотворенію лютеранства.

Главное сочиненіе Якова Беме, написанное имъ 1612, вышло 1634 въ извлеченіи подъ заглавіемъ: Aurora oder die Morgenröthe im Aufgang, полнѣе — Амст. 1656 и др. Всѣ другія сочиненія Беме написалъ 1619—1624. Прежде всего, еще при жизни Беме, вышло Weg zu Christo, Görlitz 1624. Отдѣльныя сочиненія Беме печатались большею частью въ Амстердамѣ и собраны Гихтелемъ, тамъ же 1682, переизданы въ Hamb. 1715 и s. l. 1730, въ недавнее время изданы К. В. Шиблеромъ, Lpz. 1831—47, 2. изд. 1861cc. J. Böhme, sein Leben und seine theosophischen Werke in geordnetem Auszuge, съ введеніемъ и объясненіями J. Claassen'a, 3 тт., Stuttg. 1885cc. Нѣсколько сочиненій Беме переведено на французскій яз. Луи Клодомъ С. Мартеномъ: l'aurore naissante, les trois principes de l'essence divine, de la triple vie de l'homme, также quarante questions sur l'âme, съ замѣткою о Як. Беме, Par. 1800. (С. Мартенъ жилъ отъ 1743—1804 г.; его сочиненія переведены и объяснены Бекомъ, München 1863; о немъ говоритъ Баадеръ въ 12. т. своихъ сочиненій, изданномъ Остенсакеномъ, Lpz. 1860, далѣе Matter, St. Martin, le philosophe inconnu, Par. 1862, 2. изд. 1864. Joh. Claassen, Ludwig v. St. Martin, его жизнь и теософическія сочиненія въ систематическомъ извлеченіи, Stuttg. 1891).

Объ Я. Беме говорятъ: Abr. Calov, Anti-Böhmius, Witt. 1684. Erasm. Francisci, Gegenstrahl der Morgenröthe, Nürnberg 1685. Adelung въ своей Geschichte der menschlichen Narrheit, II, стр. 210cc. J. G. Bätze, Blumenlese aus Böhmes Schriften, Lpz. 1819. F. v. Baader, Vorlesungen über Böhmes Theologumena und Philosopheme, Werke III, 357—436; Vorlesungen und Erläuterungen über J. Böhmes Lehre, изданы Гамбергеромъ, Werke, XIII. Hamberger, die Lehre des deutschen Philosophen J. Böhme, München 1844 (написано въ духѣ Баадера). M. Carriere, die philos. Weltanschauung etc. 607—725. Chr. F. Baur, Къ исторіи протестантской мистики, Theol. Jahrb. 1848, стр. 453cc., 1849, стр. 85cc. H. A. Fechner, J. Böhme, sein Leben und seine Schriften, Görlitz 1857. Alb. Peip, J. Böhme, der deutsche Philosoph, der Vorläufer christlicher Wissenschaft, Leipz. 1850. A. v. Harless, J. Böhme, und die Alchymisten, со статьей о жизни и заблужденіяхъ Гихтеля, Berl. 1870, 2. изд. Leipz. 1882. E. Elster, Яковъ Бёме, Zeitschrift der ges. lutherischen Theologie, 35. годъ, 1874, стр. 264—276. M. Schönwälder, рѣчь (изъ Neues Lausitzisches Magazin, Bd. 52), Görlitz 1876. C. Henrich Scharling, J. Böhmes Theosophie, en religionsphilos. og dogmatisk undersogelse, Kjbnh. 1879. H. Martensen, Jacob Böhme, теософическія изслѣдованія, нѣм. изд. Михельсена, Lpz. 1882. Порусски есть „Форма исповѣданія, взятая изъ твореній Якова Бема. Переводъ съ нѣм., Москва". Книга вышла въ прошломъ столѣтіи и уже Сопиковымъ отмѣчена очень рѣдкой. С. Г(огоцкій), Философскій лексиконъ, изд. 2-е, I, 295—307.

Гёрлицкій сапожникъ Яковъ Беме, много боровшійся съ закоснѣлой ортодоксіей, родился 1575 въ Альтъ-Зейденбергѣ, съ 1594 жилъ въ Герлицѣ и умеръ 1624. На него повліяли Библія, догматическое богословіе его времени, Парацельсъ и Вейгель, а также астрологическія сочиненія. Среди догматическаго спора о первородномъ грѣхѣ, о злѣ и о свободной волѣ, у него явилась мысль о темномъ отрицательномъ началѣ въ Богѣ, которое вѣчно проясняется къ свѣту. Такой видъ приняло у него экгартово ученіе о непроявившемся въ себѣ абсолютѣ. Въ этомъ философское значеніе Беме, и за него радостно ухватилось умозрѣніе Баадера, Шеллинга и Гегеля, воротившееся снова къ этой мысли. Впрочемъ, въ проведеніи своей теософіи Беме отчасти только назидателенъ въ религіозномъ смыслѣ (при этомъ онъ, по мнѣнію Гарлесса, „вычеркнулъ Христа для насъ и оставилъ Христа въ насъ"), отчасти, коль скоро онъ пускается въ философію, впадаетъ въ фантазированіе. Непонятые химическіе термины онъ толкуетъ психологически и теософски, минералы отожествляетъ съ человѣческими чувствами и лицами божества.

Богъ не лицо,—говоритъ Беме въ Mysterium magnum,—развѣ только во Христѣ. Отецъ есть воля бездны, воля ничто, жаждущаго чего-нибудь, воля къ нѣчто, которая объемлется удовольствіемъ отъ самооткровенія. И удовольствіе есть объятая сила воли, и есть ея сынъ, сердце и сѣдалище, первое вѣчное начало въ волѣ. Воля высказывается постиженіемъ изъ самой себя, какъ выдыханіе или откровеніе, какъ духъ божества. Бездна своимъ собственнымъ удовольствіемъ вводитъ себя въ воображеніе, въ которомъ ничто становится нѣчто. Во всѣхъ вещахъ есть зло и добро. Безъ яда и злости не было бы ни цвѣта, ни добродѣтели, ни толстаго, ни тонкаго,

ни какого бы то ни было ощущенія, но все было бы ничто. Безъ отталкиванія нѣтъ движенія. Зло принадлежитъ къ образованію и подвижности, добро—къ любви и строгое или противольное—къ радости. Зло причиняетъ добро, какъ волю, чтобы она снова пробивалась къ своему первоначальному состоянію, какъ къ Богу, и, какъ добрая воля, стала желать добра. Ибо вещь, которая только добра и не имѣетъ мученія, ни къ чему не стремится, потому что она не знаетъ ничего лучшаго въ себѣ или передъ собою, къ чему она могла бы чувствовать вожделѣніе. Добро становится ощутительнымъ, хотящимъ и дѣйствующимъ въ злѣ. Коль скоро тварь находится въ свѣтѣ Бога, то гнѣвное или противольное производитъ вѣчно возрастающую радость. Но какъ скоро угасаетъ свѣтъ Бога, то оно составляетъ вѣчно возрастающую мучительную пытку и адскій огонь. Два міра, какъ свѣтъ и тьма, другъ въ другѣ—одинъ. Всѣ вещи имѣютъ устои въ да и нѣтъ, какъ бы это ни назвать—божескимъ, дьявольскимъ, земнымъ, или какъ иначе. Одно, именно да, есть только сила и жизнь, оно есть истина или самъ Богъ. Но безъ нѣтъ оно было бы въ себѣ самомъ непознаваемо, въ немъ не было бы никакого достоинства или возвышенности. Нѣтъ есть отголосокъ да или истины. И такимъ образомъ истина сама есть нѣчто, въ чемъ есть противное ей.

§ 8. Ученіе о правѣ и государствѣ было развито самостоятельно, независимо отъ аристотелевскаго или церковнаго авторитета и соотвѣтственно измѣнившимся политическимъ отношеніямъ новаго времени.—Николай Макіавелли односторонне и слишкомъ высоко ставилъ политическую силу и ея достиженію и сохраненію подчинялъ всѣ другія цѣли жизни. Но онъ считалъ задачей политика возвышеніе національной силы и самостоятельности именно въ противовѣсъ церкви, забирающей все въ свои руки. Ѳома Морусъ имѣлъ въ виду особенно уменьшеніе соціальнаго неравенства и смягченіе строгостей въ законодательствѣ. Въ своей Утопіи онъ построилъ идеальное государство. Жанъ Боденъ на основаніи исторіи училъ о преимуществѣ монархической формы правленія и защищалъ религіозную терпимость, тогда какъ Альтузій верховныя права приписывалъ исключительно народу. Альберикъ Гентилисъ уже либерально училъ естественному праву, и Гуго Гроцій выдвигалъ рядомъ съ положительнымъ историческимъ правомъ вездѣ одинаковое и вѣчное право, лежащее въ природѣ человѣка, и обосновалъ теорію международнаго права.

О философахъ права и политикахъ переходной поры говоритъ особенно C. v. Kaltenborn, die Vorläufer des Hugo Grotius, Lpz. 1848. Ср. также Joh. Jac. Schmauss, Neues Systema des Rechts der Natur, Gött. 1754, кн. I, стр. 1—370: исторія естественнаго права (особенно важна для времени до Гроція), и соотвѣтствующіе отрывки у L. A. Warnkönig, Rechtsphilosophie als Naturlehre—des Rechts, Freiburg i. Br. 1839 (съ перемѣной обложки 1854), у H. F. W. Hinrichs, Geschichte der Rechts- und Staatsprincipien seit der Reformation, Lpz. 1848—1852, у R. v. Mohl, Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften, Erlangen 1855 — 58, далѣе у Wheaton, Geschichte des Völkerrechts, и другія сочиненія, имѣющія своимъ предметомъ исторію права, исторію философіи права и исторію политики.

Сочиненія Макіавелли опубликованы прежде всего въ Римѣ 1531—32 и затѣмъ до самаго послѣдняго времени печатались очень часто. Не разъ ихъ переводили на французскій, англійскій и нѣмецкій языки. Понѣмецки — переводъ Циглера, Karlsruhe 1832 — 41. Книга о государѣ, Il Principe, вышла сначала поитальянски въ Венеціи 1515, полатыни съ примѣчаніями Конринга, Helmstedt 1643. На нѣмецкій языкъ ее переводили нѣсколько разъ, уже 1580 Frankf., въ послѣднія десятилѣтія—A. Eberhard съ объясненіями, Berl. 1868, а также W. Grützmacher въ historisch-politische Bibliothek (гдѣ находится и Антимакіавелли Фридриха II въ

переводѣ Ферстера, вмѣстѣ съ двумя небольшими политическими статьями Фридриха), Berl. 1870. Литературу о Макіавелли сопоставляетъ P. ф. Моль, ук. соч., т. III, Erlang. 1858, стр. 519—591, и съ большимъ талантомъ даетъ ясный обзоръ разнообразныхъ взглядовъ различныхъ авторовъ. Среди попытокъ опровергнуть Макіавелли особенно замѣчательно юношеское сочиненіе Фридриха Великаго: Anti-Macchiavelli. О немъ см., кромѣ Моля, Trendelenburg, Macchiavelli und Anti-Macchiavelli, чтенія въ память Фридриха Великаго 25. янв. 1855 въ академіи наукъ, Berl. 1855, и T. Bernhardt, Macchiavellis Buch vom Fürsten und Friedrichs des Grossen Anti-Macchiavelli, Braunschw. 1864. Какъ историческая оцѣнка и опроверженіе Макіавелли—правда, такъ смотрѣлъ на свой трудъ самъ Фридрихъ,—сочиненіе Фридриха очень слабо. Однако, оно очень замѣчательно какъ этико-политическое размышленіе о томъ, какъ надлежитъ держаться государю при уже упроченной власти, и какъ ему разобраться въ тѣхъ правилахъ правленія, которымъ ему предстоитъ слѣдовать. Моль прилагаетъ исключительно первый маштабъ и потому судитъ односторонне. Но самъ Фридрихъ, не различая обѣихъ задачъ, не даетъ никакого основанія оставлять въ сторонѣ второй маштабъ. Ср. далѣе Karl Twesten, Machiavelli, Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Abhandlungen, 3. серія, Berl. 1868, и сочиненіе C. Giambelli о Макіавелли, Туринъ 1869. Villari, N. Machiavelli, e i suoi tempi (3 тт., Флоренція 1877сс., на нѣм. перевелъ Mangold, Lpz. 1877—1883). W. Lutoslawski, Erhaltung und Untergehen der Staatsverfassungen nach Plato, Aristoteles und Machiavelli, Breslau 1888. Geo. Ellinger, die antiken Quellen der Staatslehren Machiavellis, Tübing. 1888 (изъ Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft).

Порусски: Государь и разсужденія на первыя три книги Т. Ливія, пер. Н. Курочкина, Спб. 1869. Монархъ, пер. Ѳ. Затлеръ, Спб. 1869. В. Поповъ, Макіавелли, Русск. Сл. 1869, № 4 и 5. А. С. Алексѣевъ, Міросозерцаніе Макіавелли и его ученіе о нравственности, Юрид. Вѣстн. 1879. Политическое ученіе Макіавелли, тамъ же. Обѣ эти статьи вошли въ книгу: Макіавелли, какъ политическій мыслитель. М. 1880. Антимакіавелль, или опытъ возраженія на Макіавелеву науку о образѣ Государственнаго правленія, сочиненіе Фридриха II, короля прусскаго, пер. съ французскаго Я. Хорошкевичь, Спб. 1779.

Николай Макіавелли (род. во Флоренціи 1469, ум. 12 іюня 1527) не разъ пріѣзжалъ въ Римъ съ дипломатическими посольствами въ качествѣ секретаря совѣта десяти и познакомился со всею испорченностью римской куріи; ему приходилось имѣть дѣло также съ Цезаремъ Борджіа въ Романьѣ. На себѣ самомъ онъ испыталъ всѣ печальныя стороны тогдашней общественной жизни Италіи: онъ былъ совѣтникомъ Медичи въ Флоренціи, потомъ былъ устраненъ отъ всякой политической дѣятельности, и даже совсѣмъ изгнанъ изъ своего роднаго города. Въ области *ученія о правѣ и государствѣ* онъ выдвинулъ новѣйшій по существу принципъ въ своемъ сочиненіи Istorie Fiorentine 1215—1494, Флор. 1532, понѣмецки переводъ Реймонта, Lpz. 1846 (ср. объ этомъ трудѣ, между прочимъ, Ranke, zur Kritik neuerer Geschichtschreiber, Berl. und Lpz. 1821). Для него служитъ идеаломъ—правда, прежде всего относительно Италіи—національная самостоятельность и могущество, а также, насколько это соединимо съ ними, и гражданская свобода. Къ этому идеалу долженъ стремиться политикъ наиболѣе цѣлесообразными средствами. Односторонне увлекаясь такимъ идеаломъ, Макіавелли мѣряетъ цѣнность средствъ исключительно ихъ цѣлепригодностью. Онъ ни во что не ставитъ нравственную оцѣнку характера, который носятъ эти средства, разсматриваемыя сами по себѣ и въ отношеніи къ другимъ нравственнымъ благамъ. Ошибка Макіавелли не въ томъ убѣжденіи (на немъ, между прочимъ, только и можетъ основываться нравственное оправданіе войны), что средства, съ которымъ неизбѣжно связаны чувственныя и нравственныя страданія, надо желать по нравственнымъ основаніямъ, если цѣль, достижимая только этимъ однимъ средствомъ, перетягиваетъ всѣ эти бѣдствія тѣми чувственными и нравственными благами, которыя заключаются въ ней. Ошибка Макіавелли только въ односторонности оцѣнки: опредѣляемая исключительно одною цѣлью, она все остальное разсматриваетъ *только* въ отношеніи къ цѣли. Эта односторонность является, относительно говоря, необходимой крайностью, противоположной той, которой держались представители церковнаго начала. Они оцѣнивали всѣ человѣческія дѣла исключительно съ точки зрѣнія отношенія къ церковному ученію, отожествленному съ абсолютной истиной, и къ церковному обществу, поставленному на одну доску съ цар-

ствіемъ Божіимъ. Макіавелли нападаетъ на церковь, которая не въ состояніи создать нравственную жизнь, какъ на тормазъ единства и свободы его отечества. Христіанской религіи, которая отклоняетъ взоръ отъ политическихъ интересовъ и соблазняетъ къ бездѣйствію, онъ предпочитаетъ древне-римскую, которая благопріятствуетъ мужественности и политической дѣятельности. Манера Макіавелли всякій разъ изъ-за одной цѣли, которую онъ преслѣдуетъ, ставить все остальное на второй планъ, напечатлѣла на разныхъ его сочиненіяхъ различный характеръ.—Въ Discorsi sopra la prima decade di Tito Livio (объ основоположеніяхъ для сохраненія государства) выдвигается гражданская свобода, а въ „Il Principe"—независимость, величіе и могущество государства, при этомъ здѣсь республиканская свобода, по крайней мѣрѣ временно, приносится въ жертву абсолютной власти государя. Однако, такое несоотвѣтствіе Макіавелли смягчаетъ тѣмъ, что различаетъ испорченныя состоянія, которыя требуютъ деспотическихъ цѣлебныхъ средствъ, отъ настоящаго общественнаго смысла, обусловливающаго свободу. Сама по себѣ лучше всего республиканская форма правленія, блестяще оправдавшаяся на Спартѣ, Римѣ и Венеціи. Но для обстоятельствъ съ особенными признаками вырожденія, какъ это было во времена Макіавелли, у мѣста неограниченный правитель, не пренебрегающій даже тираническими средствами. „Кто съ содроганіемъ читаетъ книгу Макіавелли о государѣ, тотъ пусть не забываетъ, что Макіавелли долго смотрѣлъ, какъ горячо любимое имъ отечество истекаетъ кровью отъ наемническихъ шаекъ всѣхъ націй, и что онъ въ нарочитой книгѣ безуспѣшно совѣтовалъ ввести милицію изъ уроженцевъ Италіи". (K. Knies, das moderne Kriegswesen, чтеніе, Berl. 1867, стр. 19).

Thomas Morus, de optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia, Lovan. 1516 и др. (печаталось очень часто полатыни и поанглійски; лучшее изданіе — Arber'a. Lond. 1869, понѣмецки Oettinger, Lpz. 1846, H. Kothe, Lpz. 1874). О немъ см. Rudhardt, Nürnberg 1829, 2. изд. 1855. James Mackintosh, Life of Sir Th. Morus, Lond. 1830, 2. изд. 1844. W. Jos. Walter, Sir Thomas Morus, his life and times, Philadelphia 1839, trad. de l'anglais par Aug. Savagner, 5. éd., Tours 1868. R. Baumstark, Thomas Morus, Freiburg i. Br. 1879. Lina Beger, Thom. Morus und Plato, I. Обзоръ платоновскаго гуманизма, бернская дисс., Tübing. 1879. Theob. Ziegler, Th. Morus und seine Schrift von der Insel Utopia, рѣчь, Strassb. 1889.

Порусски: Картина всевозможно лучшаго правленія или Утопія Томаса Моруса, пер. съ франц. Спб. 1789. Другой переводъ, тоже съ франц.: Философа Рафаила Гитлода Странствованіе въ новомъ свѣтѣ и описаніе любопытства достойныхъ примѣчаній и благоразумныхъ установленій жизни миролюбиваго народа острова Утопіи, Спб. 1790. Щегловъ, Исторія соціальныхъ системъ, т. I, стр. 79 — 176. В. Яковенко, Томасъ Моръ, его жизнь и общественная дѣятельность. Спб. 1891.

Свободно подражая идеальному государству Платона, высказываетъ въ фантастической формѣ философскія мысли о происхожденіи и задачѣ государства Ѳома Морусъ (род. въ Лондонѣ 1480, обезглавленъ 1535). Онъ требуетъ также равенства имуществъ и проповѣдуетъ религіозную терпимость.

Въ это время философское ученіе о правѣ и государствѣ, какъ у католиковъ, такъ и у протестантовъ было въ сущности аристотелевскимъ. Только у католиковъ оно было видоизмѣнено схоластикой и каноническимъ правомъ, а у протестантовъ — библейскими положеніями. Лютеръ имѣетъ въ виду только уголовное право, говоря (въ посланіи къ герцогу Іоанну Саксонскому): „если бы всѣ были истинными христіанами, то не нужно было бы ни князя, ни царя, ни господина, ни меча, ни права, и не было бы пользы отъ того. Ибо къ чему это должно было бы служить? Справедливый дѣлаетъ все самъ по себѣ и болѣе, чѣмъ требуютъ всѣ права. Но несправедливые ничего не дѣлаютъ праваго, поэтому они и нуждаются въ правѣ, которое бы ихъ учило, принуждало и понукало поступать хорошо". Основныя черты естественнаго права Меланхтонъ (во второй книгѣ своего сочиненія: Philosophiae moralis libri duo, 1538), I. Ольдендорпъ (εἰσαγωγή, sive elementaris introductio juris naturalis, gentium et civilis, Colon. Agr. 1539), Н. Геммингъ (de lege naturae methodus apodictica 1562), Бенедиктъ Винклеръ (Principiorum juris libri

quinque, Lips. 1615) и др. находятъ въ десяти заповѣдяхъ, а Геммингъ — особенно во второй скрижали, тогда какъ первая—въ этическомъ родѣ и касается vita spiritualis. (Сочиненія Ольдендорпа, Геммінга и Винклера по естественному праву напечатаны въ извлеченіи въ указанномъ сочиненіи Кальтенборна). Какъ въ этикѣ, такъ и въ ученіи о правѣ и государствѣ протестанты особенно подчеркиваютъ божественный порядокъ, а католики и особенно іезуиты (какъ Ферд. Васкецъ, Люд. Молина, Маріанна, Беллярминъ, также Суарецъ и др.)—соучастіе человѣческой свободы. Подобно языку, государство по схоластическо-іезуитскому ученію—человѣческаго происхожденія. По Беллярмину народъ имѣетъ право отнимать у государя власть, такъ какъ только народъ ему ввѣрилъ ее, и испанскій историкъ Маріанна, тоже іезуитъ, училъ въ своей книгѣ de rege et regis institutione, Toledo 1599, что народъ въ правѣ требовать у государя отчета, и если правитель становится тираномъ, то позволительно даже его устранить или умертвить. А Лютеръ называетъ власти знакомъ божіей благодати. Ибо безъ правительства народы перерѣзали и передушили бы другъ друга. При отправленіи своихъ обязанностей и въ гражданскомъ управленіи начальство не можетъ быть безъ грѣха. Однако,Лютеръ не одобряетъ самосуда пострадавшихъ и не знаетъ конституціонныхъ гарантій. Онъ просто хочетъ, чтобы за правительство просили Бога. Старопротестантское ученіе благопріятствуетъ политическому абсолютизму, хотя и склонному къ справедливости и кротости вслѣдствіе сознанія отвѣтственности передъ Богомъ. Однако, это ученіе не идетъ противъ соціальной и религіозной свободы индивидуума.

Joh. Bodin, Six livres de la république, Par. 1577 (передѣлано самимъ авторомъ полатыни 1584), но самое извѣстное сочиненіе—Colloquium heptaplomeres de abditis rerum sublimium arcanis, вполнѣ опубликованное только въ новѣйшее время по рукописи гиссенской библіотеки Л. Ноакомъ, Schwerin 1857. Ранѣе было извѣстно только нѣмецкое извлеченіе изъ этого сочиненія, сдѣланное Гурауеромъ, Berl. 1841. Замѣтку объ исторіи сочиненія далъ уже Vogel въ Serapeum 1840, №№ 8—10. О Боденѣ см. H. Baudrillart, Jean Bodin et son temps, tableau des théories politiques et des idées économiques du seizième siècle, Par. 1853; N. Planchenault, Etudes sur Jean Bodin, magistrat et publiciste, Angers 1858.

Заслуга признанія за разными исповѣданіями одинаковаго права въ государствѣ и основанія естественнаго права и политики на изученіи народовъ и исторіи принадлежитъ преимущественно Жану Бодену (род. въ Анжерѣ 1530, ум. 1596 или 1597) за его книги о государствѣ. Послѣ разбора государственныхъ учрежденій, выступившихъ въ исторіи, онъ приходитъ къ тому результату, что наслѣдственная монархія, ограниченная законами,—самое лучшее учрежденіе, въ которомъ самодержецъ долженъ повиноваться законамъ Бога или природы и отвѣтственъ только Богу. Его Colloquium heptaplomeres—безпристрастный разговоръ, ведущійся семью лицами, принадлежащими къ разнымъ религіознымъ партіямъ, объ отдѣльныхъ религіяхъ и исповѣданіяхъ. Признавая въ каждой изъ нихъ относительную истину, разговоръ обосновываетъ требованіе терпимости. Одинъ только разумъ и естественный законъ достаточны для достиженія спасенія и счастья, — для этого нѣтъ надобности въ безчисленныхъ законахъ языческихъ и откровенной религій. Всѣ религіи—дочери единой естественной религіи, отъ природы присущей каждому человѣку; главнымъ содержаніемъ ея служитъ единобожіе, нравственное сознаніе, вѣра въ свободу, безсмертіе и возмездіе въ будущей жизни. Colloquium считался долгое время крайне опаснымъ и могъ распространяться тайкомъ, только въ спискахъ. Мораль Бодена покоится на деистическомъ основаніи.

Johannis Althusii Politica methodice digesta et exemplis sacris et profanis demonstrata, Herborn 1603, съ очень большими перемѣнами и добавленіями Gröning. 1610 и др. изд. Dicaeologiae libri tres, totum et universum jus, quo utimur methodice comlectentes, Herborn 1617. Изъ неизвѣстности Альтузія извлекъ O. Gierke, J. Althusius und die Entwickelung der naturrechtlichen Staatstheorien, въ Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, Bresl. 1880.

Въ противоположность Бодену рѣшительно на сторонѣ „монархомаховъ“ стоитъ Іоаннъ Альтузій (Althus, Althusen, род. 1557 въ Диденсгаузенѣ, въ графствѣ Витгенштейнъ-Берлебургъ, съ 1586 преподаватель права въ Герборнѣ, съ 1604 —

синдикъ въ Эмденѣ, ум. 1638). Государство для него universalis publica consociatio, qua civitates et provinciae plures ad jus regni—habendum, constituendum, exercendum et defendendum se obligant — общенародный союзъ, которымъ нѣсколько общинъ и областей обязываются имѣть, утверждать, отправлять и защищать право власти. Народъ имѣетъ всѣ верховныя права, и носители правительственной власти, хотя и получили силу надъ отдѣльными лицами, остаются постоянно подчиненными верховной совокупности. Правитель или summus magistratus избирается эфорами или совершенно свободно, или съ извѣстнымъ ограниченіемъ со стороны учрежденій. Его отношеніе къ народу есть договоръ, скрѣпленный обоюдной клятвой. Ему дано только порученіе, которое можно и отмѣнить. Если народъ нарушаетъ договоръ, то правитель свободенъ отъ своихъ обязанностей, а если нарушаетъ его регентъ, то народъ можетъ выбрать себѣ новаго правителя. Эфоры, какъ члены самыхъ различныхъ правительственныхъ учрежденій, должны охранять права народа относительно правителя. Въ нѣкоторыхъ основныхъ мысляхъ поразительно напоминаетъ Политику Альтузія сочиненіе Руссо Contrat social, главная идея котораго явилась задолго до Альтузія.

Альберикъ Гентилисъ (род. 1551 въ маркѣ Анконѣ, ум. профессоромъ въ Оксфордѣ 1611) сдѣлался предтечей Гуго Гроція, особенно своими сочиненіями: de legationibus libri tres, Lond, 1585; de jure belli libri tres, Lugd. Bat. 1588; de justitia bellica 1590. Здѣсь онъ выводитъ право изъ природы, особенно — человѣческой, вмѣстѣ съ Морусомъ и Боденомъ защищаетъ терпимость и, между прочимъ, требуетъ свободы сношеній на морѣ.

Главное сочиненіе Гуго Гроція: de jure belli et pacis, вышло въ Парижѣ 1625, 1632 и др. Его обширныя занятія Библіей содержатся особенно въ Annotationes in Novum Testamentum, Амст. 1641—45, и Annotationes in Vetus Testamentum, Пар. 1644. Канцлеръ Самуилъ Кокцей и издалъ 1751 въ 5 тт. in quarto свой собственный комментарій и комментарій своего отца къ сочиненію Гроція de jure belli ac pacis. Въ новѣйшее время о Гроціи говорятъ: H. Luden, Hugo Grotius nach seinen Schicksalen und Schriften, Berl. 1806. Ch. Butler, Life of Hugo Grotius, Lond. 1826. Friedr. Creuzer, Luther und Grotius oder Glaube und Wissenschaft, Heidelb. 1846. Ср. также Ompteda; Litteratur des Völkerrechts, т. I, стр. 174cc.; Stahl, Geschichte der Rechts philosophie, стр. 158cc.; v. Kaltenborn, Kritik des Völkerrechts, стр. 37cc.; Rob. von Mohl, die Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften, I, стр. 229cc. Hartenstein въ Abhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften I, 1860, также въ Hartensteins historisch-philosophische Abhandlungen, Lpz. 1860. Ad. Franck, О правѣ на войнѣ и во время мира по Гроцію, Journal des Savants 1867, стр. 428—441. C. Broere, Hugo Grotius' Rückkehr zum katholischen Glauben, съ голланд. перевелъ Ludw. Carus (псевдонимъ Вильгельма Фолька), изд. F. X. Schulte, Trier 1871. Главное сочиненіе Гроція переведено понѣмецки съ объясненіями въ Философской библіотекѣ Кирхмана т. 16., Berl., 1868.

Порусски есть: Истинное христіанское благочестіе, доказанное противъ безбожниковъ и магометанъ, соч. славнаго Гугона Гроція. Пер. съ лат. свящ. Петръ Алексѣевъ, М. 1768, 2. изд. 1800. Гугона Гроція, Разсужденіе противъ атеистовъ и неутралистовъ, пер. съ лат. Амвросій Зертисъ-Каменскій. М. 1765, 2. изд. 1781. В. Гольцевъ, Памяти Гуго Гроція, Вопр. филос. 1895, кн. 30.

Гуго Гроцій (Huig de Groot, род. въ Дельфтѣ 1583, ум. 1645 въ Ростокѣ) оказалъ прочную услугу естественному праву, часто держась при этомъ ученій стоиковъ, и научно обосновалъ международное право, частью сочиненіемъ: Mare liberum seu de jure, quod Batavis competit ad Indica commercia, Lugd. Batav. 1609, частью главнымъ своимъ сочиненіемъ о правѣ: de jure belli et pacis, Par. 1625 и ч. Въ первомъ сочиненіи онъ философски развиваетъ основныя черты морского права, чтобы пріурочить голландцамъ свободу торговли въ Остъ-Индіи. На дѣлѣ Гроцію не удалось провести полнаго раздѣленія между моралью и правомъ. Это видно уже изъ самаго опредѣленія естественнаго права. Естественное право есть заповѣдь разума и показываетъ, что дѣйствію, вслѣдствіе его согласія или несогласія съ разумною природою, присуща нравственная необходимость или скверность. Естественное право стоитъ на такомъ прочномъ основаніи, что самъ Богъ не можетъ его измѣнить точно такъ же, какъ онъ не можетъ слѣлать, чтобы дважды два не составляло четыре. Какъ въ личномъ правѣ, такъ и въ международномъ есть jus naturale и jus voluntarium или civile.

Произвольное право основывается на положительныхъ опредѣленіяхъ, а естественное—вытекаетъ съ необходимостью изъ человѣческой природы. Предписанія въ ветхомъ и новомъ завѣтѣ это—jus divinum; отъ него отличается естественное право, какъ jus humanum. Человѣкъ одаренъ разумомъ и языкомъ, а потому предназначенъ къ жизни въ обществѣ. Все, что требуется для существованія общества, есть естественное право. Даже и то, что содѣйствуетъ удобствамъ соціальной жизни, и это въ качествѣ jus naturale laxius относится къ естественному праву въ широкомъ смыслѣ. Изъ этого начала общественности вытекаетъ разумное рѣшеніе, съ результатомъ котораго у цивилизованныхъ народовъ обыкновенно совпадаетъ обычай. Въ этомъ смыслѣ онъ бываетъ эмпирическимъ критеріемъ естественнаго права. Государственная община зиждется на свободномъ согласіи участниковъ, т. е. на договорѣ. Уголовное право находится въ распоряженіи государства только въ той степени, въ какой этого требуетъ принципъ custodia societatis, т. е. не какъ воздаяніе (quia peccatum est), но для предупрежденія нарушеній закона при помощи устрашенія и исправленія (ne peccetur). Гроцій требуетъ терпимости ко всѣмъ положительнымъ религіямъ и нетерпимости къ тѣмъ, кто отрицаетъ положенія о Богѣ и безсмертіи, признанныя и простымъ деизмомъ. Однако, онъ защищаетъ также и христіанскіе догматы, общіе разнымъ исповѣданіямъ, въ своемъ сочиненіи de veritate religionis christianae, 1619, въ которомъ онъ пытается критико-историческимъ путемъ оцѣнить достоинство источниковъ возникновенія христіанства.

ВТОРОЙ ОТДѢЛЪ.

Новѣйшая философія или время опредѣлившейся противоположности между эмпиризмомъ, догматизмомъ и скептицизмомъ.

---

§ 9. Второй отдѣлъ философіи новаго времени характеризуется выработавшеюся противоположностью между эмпиризмомъ и догматизмомъ. На-ряду съ этими направленіями и скептицизмъ достигаетъ болѣе самостоятельнаго развитія, нежели въ переходную эпоху. Эмпиризмъ ограничиваетъ методъ философскаго изслѣдованія опытомъ и комбинаціей опытныхъ данныхъ, а область философскаго познанія—объектами, познаваемыми при посредствѣ этого метода, не основывая частныхъ философскихъ доктринъ на философскомъ познаніи абсолютнаго начала. Догматизмъ полагаетъ, что при посредствѣ мышленія онъ въ силахъ перешагнуть черезъ область всего опыта и его видоизмѣненій и добраться до познанія абсолютнаго начала. Это направленіе основываетъ всякое другое философское познаніе на познаніи абсолютнаго. Скептицизмъ—принципіальное сомнѣніе во всякой достовѣрности, по крайней мѣрѣ, сомнѣніе въ значеніи всѣхъ положеній, переходящихъ кругъ опыта. Но скептицизмъ не отграничиваетъ методически при помощи критики силы человѣческаго познанія области, недоступной нашему разумному познанію. Это произошло впослѣдствіи въ критицизмѣ Канта.

Но съ одинаковымъ правомъ можно этотъ періодъ охарактеризовать противоположностью эмпиризма и раціонализма. Эмпиризмъ выводитъ всякое познаніе по его началу изъ опыта, а раціонализмъ видитъ въ разумѣ источникъ всякаго познанія. Онъ почти совсѣмъ совпадаетъ съ догматизмомъ. Въ обоихъ этихъ направленіяхъ сказывается познавательно-теоретическій характеръ новѣйшей философіи, хотя они рѣдко остаются чистыми, такъ какъ представители того и другого направленія дѣлаютъ заимствованія другъ у друга.

О философіи этого періода, кромѣ соотвѣтственныхъ отдѣловъ въ приведенныхъ выше (стр. 1—2) обширныхъ трудахъ по исторіи философіи, а также въ исторіи 18. столѣтія Шлоссера (порусски Спб., 2. изд., 1868—1871) и въ другихъ общеисторическихъ сочиненіяхъ, ср. особенно еще L. Feuerbach, Geschichte der neueren Philosophie von Bacon bis Spinoza, Ansbach 1833, 2. изд. Lpz. 1844, вмѣстѣ съ его спеціальными сочиненіями о Лейбницѣ и Бейлѣ. Damiron, Essai sur l'histoire de la philosophie au XVII-e siècle, Par. 1846; au XVIII-e siècle, тамъ же 1858—64. G. N. Roggero, Storia della filosofia da Cartesio a Kant, Torino 1868 (67). J. Tulloch, Rational Theology and christian philosophy in England in the 17th century, 2 тт., Lond. 1872. P. Kannengiesser, Dogmatismus und Skepticismus, изслѣдованіе о методологической проблемѣ въ докантовской философіи, дисс., Strassb. 1877. Hans Heussler, der Rationalismus des 17. Jahrhunderts in seinen Beziehungen zur Entwicklungslehre, Breslau 1885. Alless. Chiappelli, la dottrina della realtè del mondo esterno nella filosofia moderna prima di Kant, часть I: отъ Декарта до Беркли, Firenze 1886. Nourisson, Pilosophes de la nature. Bacon, Bayle, Toland, Buffon, Par. 1887. Edm. Koenig, die Entwickelung des Causalproblems von Cartesius bis Kant, Lpz. 1888; die Entwickelung des Causalproblems seit Kant, тамъ же 1890. Ed. Grimm, Zur Geschichte des Erkenntnissproblems, отъ Бекона до Юма, Lpz. 1890. Hnr. von Stein, die Entstehung der neueren Aesthetik, Stuttg. 1886. C. Grube, über den Rationalismus in der neuren englischen und französischen Philosophie, дисс., Halle 1889. Max Steinitzer, die menschlichen und thierischen Gemüthsbewegungen als Gegenstand der Wissenschaft, къ исторіи современной духовной жизни, Münch. 1889. Geo. Baku, Споръ о понятіи природы въ концѣ 17. вѣка, Zeitschrift für Philosophie, 98, 1890, стр. 162—190. G. Grupp, Къ исторіи новѣйшей философіи: Картезій, Локкъ, Спиноза, Кантъ, Гербартъ, Шопенгауеръ, Лотце, Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie, IV, V, VI. F. Pillon, Историческая эволюція идеализма отъ Демокрита до Локка, L'Année philosophique, III, 1893, стр. 76—212. H. Voltz, die historische Skepsis des 17. und 18. Jahrh. in Frankreich, прогр., Cöln 1891. Wilh. Dilthey, Естественная система наукъ о духѣ въ семнадцатомъ вѣкѣ, Archiv für Geschichte der Philosophie, V, стр. 480—502, VI, стр. 60—127, 225—256, 347—379; 509—545; того же автора, Автономія мышленія, связь между конструктивнымъ раціонализмомъ и пантеистическимъ монизмомъ въ 17. вѣкѣ, тамъ же VII, стр. 28—91, Объ англійской философіи въ частности говоритъ Ch. de Rémusat, Histoire de la Philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke, т. 1 и 2, Par. 1875. Carrau, La philosophie religieuse en Angleterre, Par. 1888. Ѳ. Зеленогорскій, Общая характеристика движенія философіи въ послѣдніе три вѣка, Харьковъ 1893.

Опредѣленія понятій, поставленныя на первомъ мѣстѣ, принадлежатъ Канту. Характеристика, которую онъ далъ предшествовавшимъ ему направленіямъ, оказывается исторически вѣрной даже и въ томъ случаѣ, когда на философскую точку зрѣнія Канта смотрѣть только какъ на относительно правильную (принимая въ разсчетъ непосредственно предшествовавшія направленія), а не какъ на безусловную философскую истину и безусловный маштабъ для оцѣнки философскихъ направленій.— Критицизмъ Канта ограничиваетъ не средства познанія философіи чистой эмпиріей, а предметы ея познанія—кругомъ опыта.

Въ болѣе широкомъ смыслѣ, правда, и эмпиризмъ поступаетъ „догматически“. Онъ основанъ на увѣренности, что объекты не просто недоступны нашему познанію, а скорѣе познаваемы въ такой степени, на сколько хватаетъ опытъ и основанныя на немъ заключенія и комбинаціи. Однако, это еще не значитъ, что эмпиризмъ подходитъ подъ понятіе догматизма въ томъ выше намѣченномъ смыслѣ, въ которомъ оно употребительно со временъ Канта. Также мало попадаетъ въ цѣль противъ выше-

приведеннаго обозначенія возраженіе, что понятіе эмпиризма слишкомъ узко, такъ какъ оно будто бы подходитъ только къ тому направленію, которое господствуетъ отъ Бекона до Локка. Вѣдь, и сенсуализмъ Кондильяка, и матеріализмъ Гольбаха ограничиваютъ философское познаніе по формѣ и содержанію эмпиріей. А „реализмъ“ и „идеализмъ“—такія выраженія, которыхъ нельзя употреблять для обозначенія различій въ этомъ періодѣ въ сколько-нибудь ясномъ и рѣзко опредѣлимомъ смыслѣ. Вотъ почему справедливо говорятъ, что принципы Декарта и Бекона не находятся въ противоположности идеализма и реализма.

Къ эмпирическому направленію принадлежатъ: Беконъ, Гоббесъ, котораго нельзя считать только ученикомъ Бекона, и нѣсколько ихъ современниковъ, Локкъ и болѣе или менѣе примыкающіе къ нему—будь то сочувственно, или полемически—англійскіе и шотландскіе философы, французскій сенсуализмъ и матеріализмъ 18. столѣтія, а отчасти и нѣмецкое просвѣщеніе. Корифеями догматическаго, а также раціоналистическаго направленія являются: Картезій, Спиноза и Лейбницъ. Скептицизмъ достигаетъ апогея въ Юмѣ. Историческая черта, съ такой силой въ эпоху гуманизма сказавшаяся въ возвращеніи къ древнимъ, отступаетъ теперь на задній планъ, и естествознаніе получаетъ все болѣе и болѣе значенія и для философіи, именно въ методологическомъ отношеніи. Какъ съ эмпирической, такъ и съ раціоналистической стороны ведется борьба противъ схоластическихъ формъ мышленія, особенно противъ силлогизма, которымъ были не въ силахъ добиться новаго знанія. На мѣсто схоластическаго метода эмпиризмъ подчеркиваетъ индукцію, раціонализмъ—математическую дедукцію.

Философы разныхъ направленій оказывали существенное вліяніе другъ на друга, не ограничивавшееся одною полемикою, а потому нельзя излагать каждое изъ главныхъ направленій безъ перерыва. Болѣе подходящимъ является хронологическій порядокъ, на сколько онъ соотвѣтствуетъ генетическому отношенію.

§ 10. Францискъ Бекон ъ Веруламскій (1561—1626) отрѣшилъ философію природы отъ теософскаго характера, который эта философія носила въ переходную пору, ограничилъ ея методъ опытомъ и индукціей и возвысилъ основныя черты этого метода до философскаго познанія, освобожденнаго отъ прикованности къ какому-нибудь отдѣльному кругу изслѣдованія естественныхъ наукъ. Этимъ Бекон ъ сталъ основателемъ если не эмпирико-методическаго изслѣдованія природы, то эмпирическаго ряда въ развитіи новѣйшей философіи. Высшая цѣль Бекона—расширеніе могущества человѣка посредствомъ знанія. Какъ книгопечатаніе, порохъ и компасъ преобразовали культурную жизнь и даютъ преимущество новому времени передъ любымъ изъ прежнихъ вѣковъ, такъ надо сознательно слѣдовать дальше по проложенному пути при помощи все новыхъ и новыхъ плодотворныхъ изобрѣтеній, должно содѣйствовать тому, что служитъ этой цѣли, и избѣгать того, что отъ нея отклоняетъ. Религіозныя препирательства вредны. Религію надо оставить въ неприкосновенности, но не смѣшивать, какъ это дѣлали схоластики, съ наукой. Вмѣшательство науки въ религію ведетъ къ невѣрію, вмѣшательство религіи въ науку—къ фантазированію. Духъ необходимо освободить отъ суевѣрія и всякаго рода предразсудковъ, чтобы онъ, подобно чистому зеркалу, постигалъ вещи такъ, какъ онѣ есть.

Познаніе должно начинаться съ опыта, исходить изъ наблюденій и экспериментовъ и затѣмъ постепенно и методически

идти посредствомъ индукціи къ положеніямъ сначала меньшей, а потомъ высшей общности, чтобы, наконецъ, отъ нихъ снова низойти къ единичному и добиться изобрѣтеній, возвышающихъ могущество человѣка надъ природой. Историческое значеніе Бекона заключается въ обозначеніи существенныхъ цѣлей и средствъ новаго времени, въ энергичномъ, хотя и одностороннемъ, превознесеніи цѣны истиннаго, самостоятельно добытаго познанія природы, въ устраненіи схоластическаго обыкновенія исходить изъ понятій и положеній, будто бы лежащихъ непосредственно въ разумѣ, и основывать на нихъ спорную науку, лишенную эмпиріи, а также въ указаніи основныхъ чертъ эмпирически обоснованнаго индуктивнаго изслѣдованія. Ближайшее выполненіе методическихъ основоначалъ вышло далеко не безупречно, и предпринятыя Беконом̀ъ попытки въ собственномъ изслѣдованіи природы приложить на практикѣ методъ, приведенный имъ къ самому общему философскому выраженію, большей частью несовершенны и не выдерживаютъ сравненія съ трудами естествоиспытателей не только того времени, но и древнѣйшей эпохи. Въ лицѣ Бекона одностороннее превознесеніе матеріальныхъ средствъ культуры, простое подчиненіе исконнымъ догматамъ, остающимся для него чѣмъ-то внѣшнимъ, и честолюбивое стремленіе къ власти, мало заботящееся о цѣнности средствъ, отмстило за себя недостаткомъ въ нравственной силѣ и достоинствѣ.

Сочиненіе Бекона de dignitate et augmentis scientiarum появилось сначала поанглійски подъ заглавіемъ: the two books of Francis Bacon on the proficience and advancement of learning divine and human, Lond. 1605, полатыни болѣе подробно тамъ же 1623, Lugd. Bat. 1652, Argent. 1654 и др., на нѣмецкій перевелъ Joh. Herm. Pfingsten, Pest 1783. Въ 1612. вышло Cogitata et visa, переработанное позже въ Novum Organum scientiarum, Lond. 1620, впослѣдствіи издавалось очень часто, недавно вновь въ Lpz. 1837 и 1839; понѣмецки перевелъ G. W. Bartholdy (неполно) Berl. 1793, Brück, Lpz. 1830, и Кирхманъ въ Фил. библ., Berl. 1870. Essays moral, economical and political 1597, полатыни—Sermones fideles, издавались часто, напр., W. A. Wright, Lond. 1862, Rich. Whately, 6. изд. Lond. 1864, F. Storr and C. H. Gibson, Lond. 1885. Мелкія сочиненія понѣмецки переведены съ объясненіями Фюрстенгагеномъ, Lpz. 1884. Ср. A harmony of Lord Bacons essays etc. (1597—1638), собр. Edw. Arber, Lond. 1871. Полное собраніе сочиненій Бекона сдѣлано его секретаремъ В. Равлеемъ, съ приложеніемъ біографіи, Amst. 1663, Frankf. a. Main 1665, полнѣе Маллетомъ, тоже съ біографіею Бекона, Lond. 1740 и 1765. Полатыни собраніе сочиненій Бекона издавалось Francof. 1666, Amst. 1684, Lips. 1694, Lugd. Bat. 1696, Amst. 1730; пофранцузски Oeuvres de Bacon par F. Riaux, Paris 1852. Новѣйшее изданіе сочиненій сдѣлали: Montague, London 1825—1834, Henry G. Bohn, Lond. 1846 и R. L. Ellis, J. Spedding и D. D. Heath, Lond. 1857—59. Въ качествѣ дополненія сюда принадлежитъ (т. VIII—XII): Letters and Life of Fr. Bacon, including all his occasional works, newly collected, revised and set out in chronolog. order, with a commentary biograph. and historic by James Spedding, I—IV, Lond. 1862—72. Извлеченіе отсюда: J. Spedding, Account of the life and times of Fr. Bacon 2 тт., Lond. 1879.

Изъ многочисленныхъ сочиненій о Бекон̀ѣ слѣдуетъ подчеркнуть: Analyse de la philosophie du chancelier Fr. Bacon, avec sa vie, Leyden 1756 и 1778. J. B. de Vauzelles, Histoire de la vie et des ouvrages de Fr. Bacon, Paris 1833. Jos. de Maistre, Examen de la philosophie de Bacon, Par. 1836, 7. изд. Lyon et Paris 1865, 9. изд., тамъ же 1873. Macaulay, въ Edinb. Review 1837, на нѣмец. яз. перевелъ Bülau, Lpz. 1850. John Campbell, the lives of the Lord Chancellors of England, т. II, Lond. 1845, 51. гл. M. Napier, Lord Bacon and Sir Walter Raleigh, Cambridge 1853. Ch. de Rémusat, Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours, Par. 1854, также 1858 и 1868. Kuno Fischer, Fr. Bacon von Verulam, die Realphilosophie und ihr Zeitalter, Lpz. 1856, 2. изд. 1875, на англ. перевелъ

John Oxenford, Lond. 1857; ср. J. B. Meyer, Bacons Utilismus nach Kuno Fischer, Whewell und Ch. de Rémusat, въ Ztschrft. f. Philos. und philos. Kr., N. F., т. 36, 1860, стр. 242—247. C. L. Craik, Lord Bacon, his writings and his philosophy, нов. изд., Lond. 1860. H. Dixon, the personal history of Lord Bacon, from unpublished letters and documents, Lond. 1861; это попытка защитить характеръ Бекона. Возраженіе на это сочиненіе: Lord Bacons life and writings, an answer to Mr. H. Dixons pers. hist. of Lord Bacon, Lond. 1861. A. Lasson, Montaigne und Bacon, въ Archiv f. neuere Sprachen und Litter., т. 31, стр. 259—276; über Bacons wissenschaftliche Principien, гимназическая прогр., Berl. 1860. J. v. Liebig, über Fr. Bacon v. Verulam und die Methode der Naturforschung, München 1863. Лассонъ и Либихъ (отчасти по примѣру Brewster'a, Whewell'я и др.) противъ того взгляда, будто Беконъ основалъ, прилагалъ или хотя бы только вѣрно намѣтилъ методъ современнаго изслѣдованія природы. Что́ они оба находятъ дурного въ Беконѣ, въ томъ они почти всегда правы, но все цѣнное въ немъ, а именно—его борьба со схоластикой, выдвиганіе значенія естественныхъ наукъ для всей культурной жизни и обозначеніе основныхъ чертъ индуктивнаго изслѣдованія,—все это съ неменьшимъ правомъ подчеркивали другіе авторы. C. Sigwart, Философъ и естествоиспытатель о Беконѣ, Preuss. Jahrb., т. 12, 1863, стр. 93—129, ср. его отвѣтъ, тамъ же, т. 13, 1864, стр. 79—89, на возраженіе Либиха въ Augsb. Allg. Zeitung. Heinrich Böhmer, über Bacon und die Verbindung der Philosophie mit der Naturwissenschaft, Erlangen 1864 (63). E. Wohlwill, Беконъ Веруламскій и исторія естествознанія, Deutsche Jahrbücher für Politik und Litteratur, т. IX, 1863, стр. 383—415, т. X, 1864, стр. 207—244. Д. Г. Льюисъ говоритъ въ своемъ сочиненіи объ Аристотелѣ (Lond. 1864, нѣм. перев. J. V. Carus, Lpz. 1865, стр. 115): „какъ ни величественно Беконъ слѣдуетъ за различными теченіями заблужденія до ихъ источниковъ, все же и его увлекаютъ тѣ же самыя теченія, лишь только онъ покидаетъ положеніе критика и берется самъ за изслѣдованіе порядка природы". Albert Desjardins, de jure apud Franciscum Bac., Par. 1862. Const. Schlottmann, Ученіе Бекона объ идолахъ и значеніе его для настоящаго времени, Gelzers prot. Monatsblätter, т. 21, 1863, стр. 73—98. Th. Merz, Мѣсто Бекона въ исторіи культуры, тамъ же, 24. т., 1864, стр. 166—196. H. v. Bamberger, über Bacon von Ver. besonders vom medicinischen Standpunkte, Würzb. 1865. Ed. Chaigne et Ch. Sedail, l'influence des travaux de Bac. de Ver. et de Descartes sur la marche de l'esprit humain, Bordeaux 1865. Karl Grüninger, Liebig wider Bacon, гимн. прогр., Basel 1866. Aug. Dorner, de Baconis philosophia, дисс., Berl. 1867. Pensées de Bacon, Kepler, Newton et Euler sur la religion et la morale, собран. Emery, Tours 1870. J. H. v. Kirchmann, Bacons Leben und Schriften, въ Philos. Biblioth., т. 32, Berl. 1870, стр. 1—26. P. Stapfer, Qualis sapientiae antiquae laudator, qualis interpres Fr. Baco, extiterit, thesis, Par. 1870. Онъ же, Беконъ и классическая древность, Bibliothèque universelle et Revue Suisse, 1871, XLII, 161—182, 426—458. Max Müller, Беконъ у нѣмцевъ, въ его Essays, на нѣм. яз. перев. F. Liebrecht, Lpz. 1872, стр. 186—201. A. E. Finch, on the inductive philosophy, including a parallel between L. Bacon and. A. Comte as philosophers, Lond. 1872. M. Walsh, Lord Bacon, Lpz. 1875. E. A. Abbott, Bacon and Essex, очеркъ жизни Бекона въ молодости, Lond. 1877. W. H. Laing, Lord Bacons philosophy, a criticism, Lond. 1878. Angelo Valdarini, Principio, intendimento e storia della classificazione delle umane conoscenze secondo Franc. Bacone, 2. изд., Firenze 1880. Th. Fowler, Bacon (English phlosophers), Lond. 1881. E. A. Abbott, Fr. Bacon, an account of his life and works, Lond. 1885. E. Reichel, Wer schrieb das Novum Organon von F. Bacon, Stuttgart 1886. B. G. Lvejoy, Bacon, Lord Verulam, a critical review of his life and character, 1889. John Nicol, Fr. Bacon, his life and philosophy, т. I, II, Lond. 1888, 1889. H. Heussler, Fr. Bacon und seine geschichtliche Stellung, Breslau 1889. C. Pamer, Bacon v. Ver., прогр., Triest 1889. Janet, Baco Verulamus Alchemicis philosophis quid debuerit, thes., Angers 1890. Barthélemy St. Hilaire, Etude sur Fr. Bacon, Par. 1890. Chr. Adam, Philosophie de Fr. Bacon, Par. 1890. Hans Natge, über Fr. Bacons Formenlehre, Lpz. 1891. Borchard, Философія Бекона, Revue philosophique, 1891, апрѣль. H. Pott, Fr. Bacon and his secret society, Lond. 1891. G. L. Fonsegrive, Fr. Bacon, Par. 1893. E. Jung, Causa finalis, изслѣдованіе о Беконѣ, дисс., Giessen 1894. Ephr. Liljequist, Om Fr. Bacons Filosofi, Upsala 1894. Walt. Schmidt, Къ оцѣнкѣ мѣста Бекона въ философіи, Zeitschrift für Philosophie, 106, 1895, стр. 79—92.

Порусски: Собраніе сочиненій Бекона со статьей Pio о жизни Бекона и о значеніи беконовской философіи, 2 тт., пер. П. Бибикова, Спб. 1874. Куно-Фишеръ, Фр. Беконъ Веруламскій. Реальная философія и ея вѣкъ, пер. Н. Н. Страхова, Спб. 1867, 2-е изд. 1870. Либихъ, Беконъ Веруламскій и методъ естествознанія, пер. А. Филипченко, Спб. 1866. Н. Сбоевъ, Политическая дѣятельность Бекона, Рус. Вѣстн. 1886, 8, стр. 587—633. П. Л. Карасевичъ, Баконъ Веруламскій, какъ моралистъ и политикъ, Рус. Вѣст. 1874, 7, стр. 5—54; 8, стр. 461—504. С. Гогоцкій,

Беконъ, Журн. Мин. Нар. Пр., ч. 96, а также Философскій лексиконъ, I, 239—259 (по 2. изд.). Е. Литвинова, Беконъ, его жизнь, научные труды и общественная дѣятельность, Спб. 1891.

Францискъ Беконъ, второй и младшій сынъ хранителя великой печати Англіи Николая Бекона, родился 22-го января 1561. Окончивъ образованіе въ Кембриджѣ, онъ сопровождалъ англійскаго посла въ Парижъ. Послѣ этого онъ посвятилъ себя юридической практикѣ, былъ экстраординарнымъ короннымъ адвокатомъ, 1595 вступилъ въ парламентъ, 1604 сталъ ординарнымъ короннымъ адвокатомъ, 1617 хранителемъ великой печати, 1618 лордомъ-канцлеромъ и барономъ Веруламскимъ, наконецъ, 1621 виконтомъ Албанскимъ. Но обвиненный парламентомъ во взяточничествѣ, онъ въ томъ же году лишился всѣхъ должностей, былъ приговоренъ къ штрафу въ 40,000 ф. ст. и заключенію въ Тоуэръ, и, хотя спустя нѣсколько дней его освободили, онъ жилъ послѣ этого въ полномъ уединеніи. Беконъ умеръ въ замкѣ графа Аренделя Гайгетѣ возлѣ Лондона, 9. апр. 1626, отъ простуды, которую онъ получилъ, набивая курицу снѣгомъ, чтобы наблюдать, какъ холодъ дѣйствуетъ на замедленіе разложенія. Беконъ былъ исполненъ истинной любви къ наукѣ. Но еще сильнѣе было въ немъ политическое честолюбіе и страсть къ роскоши. Это не былъ великій и чистый характеръ. Однако обвиненія противъ него часто преувеличены. Его упрекаютъ въ томъ, что онъ обвинилъ своего прежняго покровителя графа Эссекса, вступившаго въ измѣнническія сношенія съ королемъ шотландскимъ Яковомъ противъ Елизаветы. Но къ этому Беконъ былъ обязанъ по своей должности короннаго адвоката. Нельзя, конечно, оправдать его въ томъ, что онъ въ качествѣ верховнаго судьи принималъ подарки отъ заинтересованныхъ сторонъ и въ качествѣ лорда-канцлера—отъ искателей патентовъ и привилегій.. Самъ Беконъ, въ своемъ отвѣтѣ на представленные верхней палатой въ апрѣлѣ 1621 обвинительные акты, призналъ себя виновнымъ по всѣмъ 28 пунктамъ, но только съ тѣмъ ограниченіемъ, что подарки онъ постоянно принималъ по рѣшеніи дѣла, и что ожиданіе ихъ никогда не соблазняло его къ пристрастному рѣшенію. Первая оговорка Бекона, кажется, вѣрна, во второй—позволительно усомниться. Въ тѣ времена принятіе подарковъ практиковалось очень часто. Этимъ, конечно, вина отдѣльнаго лица не уничтожается, но все же является нѣсколько смягченной. Ибо справедливое нравственное сужденіе получается только тогда, когда принимается въ разсчетъ не только абсолютная норма, но и общій уровень нравственнаго поведенія современниковъ.

Въ послѣднее время часто высказывалось предположеніе и даже были попытки представить доказательства того, что драмы, дошедшія до насъ подъ именемъ Шекспира, сочинены Бекономъ. Англійскіе, американскіе и нѣмецкіе писатели (недавно Edwin Bormann, Das Shakespeare-Geheimniss, Lpz. 1894) высказались въ пользу этого мнѣнія, хотя нѣтъ для этого достаточнаго количества доказательствъ. Нельзя отрицать, что существуютъ аргументы и въ пользу Шекспира, и въ пользу Бекона, но пока лучше присоединяться къ традиціонному мнѣнію. Здѣсь неумѣстно подробнѣе обсуждать этотъ вопросъ.

Цѣль философіи Бекона чисто практическая. Не для школы, не для какихъ-нибудь взглядовъ хочетъ онъ работать, но ищетъ новыхъ основъ для пользы и величія человѣчества. Человѣкъ долженъ знать возможно больше, чтобы пріобрѣсти господство надъ внѣшнимъ міромъ. Такимъ образомъ наука и могущество совпадаютъ. „Мы столько можемъ, сколько знаемъ“. Его планъ новообразованія наукъ обнимаетъ прежде всего общее разграниченіе области наукъ, globus intellectualis: въ каждой наукѣ надо показать, чего въ ней еще остается желать; затѣмъ ученіе о методахъ и, наконецъ, изложеніе самихъ наукъ и ихъ примѣненіе къ изобрѣтеніямъ. Сообразно съ этимъ цѣлый трудъ, озаглавленный Instauratio magna, начинается сочиненіемъ de dignitate et augmentis scientiarum; сюда присоединяется въ качествѣ второй главной части Novum Organon. Но по естественной исторіи, этой verae inductionis supellex sive sylva, и для объясненія природы у Бекона есть только отдѣльныя статьи. То же надо сказать и о перечисленіи уже сдѣланныхъ открытій и руководствѣ къ

новымъ. Къ естественной исторіи относится опубликованное только послѣ смерти Бекона его секретаремъ В. Равлеемъ Sylva sylvarum sive historia naturalis (сводъ нѣсколькихъ собраній матеріаловъ). Къ объясненію природы относится его теорія тепла, которое, по мнѣнію Бекона, есть родъ движенія. Это движеніе можетъ передаваться во всѣ стороны, стремиться вверхъ, распространяться по болѣе мелкимъ частямъ тѣла, подвергаться задержкѣ и противодѣйствію, совершаясь съ извѣстной скоростью.

Дѣленіе наукъ основано у Бекона на психологическомъ началѣ. Сколько душевныхъ силъ въ состояніи представлять дѣйствительный міръ, на столько главныхъ частей распадается вселенная во всей совокупности. На памяти основывается исторія, на воображеніи — поэзія, на разсудкѣ — философія или собственно наука. Исторія дѣлится на historia civilis и historia naturalis. Къ historia civilis Беконъ въ качествѣ desiderata относитъ исторію литературы и философіи. Поэзія дѣлится на этическую, драматическую и аллегорико-дидактическую. „Предметъ философіи троякаго рода: Богъ, природа и человѣкъ. Но природа поражаетъ нашъ разсудокъ прямымъ лучемъ, а Богъ—лучемъ только преломленнымъ вслѣдствіе неравномѣрной среды, самъ же человѣкъ показывается и является самому себѣ лучемъ отраженнымъ“. На сколько познаніе Бога вытекаетъ изъ откровенія, оно—не знаніе, а вѣра. Правда, бытіе Бога можно познать и изъ природы, и такимъ образомъ естественнаго или философскаго богословія достаточно для опроверженія атеизма, ибо объясненіе физическими причинами недостаточно и требуетъ обращенія къ божественному провидѣнію. „Легкіе глотки въ философіи ведутъ, можетъ быть, къ атеизму, но болѣе полныя зачерпыванія—къ религіи“ (de augm. sc. I, 5). Конечно, истинъ, свойственныхъ христіанству, нельзя найти разумомъ, такъ что вѣра и знаніе рѣзко раздѣляются другъ отъ друга. Побѣда вѣры тѣмъ блистательнѣе, мы оказываемъ Богу тѣмъ болѣе почтенія, чѣмъ несообразнѣе божественная тайна, которую мы принимаемъ за истину. Такимъ образомъ Беконъ одобряетъ ученіе о двоякой истинѣ. Подобно Богу, и духъ, вдохнутый Богомъ человѣку (spiraculum), научно не познаваемъ. Только физическая душа, которая есть не что иное, какъ тонкое и теплое тѣло, бываетъ предметомъ научнаго познанія. Понятія и положенія, которыя одинаково лежатъ въ основѣ всѣхъ частей философіи, развиваетъ philosophia prima или scientia universalis. Таковы понятія: бытіе и небытіе, сходство и различіе, аксіома равенства двухъ величинъ, равныхъ третьей. Философія природы имѣетъ задачей отчасти познаніе, отчасти приложеніе законовъ природы, и потому она отчасти спекулятивна, отчасти оперативна. По скольку она разсматриваетъ дѣйствующія причины, спекулятивная философія природы является физикой, по скольку цѣли, — метафизикой. На мѣсто causae efficientes въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ не должны вступать causae finales, но въ концѣ-то концовъ природу надо объяснять телеологически, такъ какъ міръ не могъ образоваться простымъ столкновеніемъ атомовъ безъ промыслительнаго разсудка. Оперативная философія природы, какъ приложеніе физики, есть механика, какъ приложеніе метафизики—естественная магія. Математика есть вспомогательная наука физики. Астрономія должна не только построить математически явленія и законы, но и объяснить ихъ физически. Но для исполненія этого требованія Беконъ отрѣзалъ ей пути тѣмъ, что отвергъ коперникову систему, которую онъ считалъ странною выдумкою, а также тѣмъ, что не особенно высоко ставилъ математику. Философское ученіе о человѣкѣ разсматриваетъ его частью въ отдѣльности, частью какъ члена общества. Поэтому это ученіе есть частью антропологія (philosophia humana), частью политика (philosophia civilis). Антропологія имѣетъ предметомъ или человѣческое тѣло, или человѣческую душу. Ученіе о душѣ разсматриваетъ прежде всего ощущенія и движенія и ихъ взаимное отношеніе. Всѣ элементы тѣлъ обладаютъ представленіями, перцепціями, которыя обнаруживаются въ притяженіяхъ и отталкиваніяхъ. (Сознательныя) ощущенія души отличаются отъ простыхъ перцепцій. Беконъ хочетъ точнѣе разслѣдовать природу и основаніе этого различія. Сюда примыкаетъ логика, какъ ученіе о познаніи, направленномъ къ истинѣ, и этика, какъ ученіе о волѣ, направленной къ благу, индивидуальному и общественному. „Логика служитъ для чистоты просвѣщенія,

этика для направленія свободной воли.—Какъ руки орудіе орудій, и душа человѣческая форма формъ, такъ тѣ двѣ науки—ключи ко всѣмъ остальнымъ". Этика касается bonitas interna, политика (philosophia civilis)—bonitas externa in conversationibus, negotiis et regimine sive imperio. Политикой должны заниматься государственные люди, а не представители философскихъ школъ и не односторонніе юристы.

Ученіе о методѣ развивается въ „Новомъ Органѣ". Беконъ хочетъ показать, какъ надо доходить до познанія законовъ природы, приложеніе которыхъ расширяетъ власть человѣка надъ природой. „Гордость (мудраго) спасительнѣе и почтеннѣе другихъ: онъ пытается искусствами и науками упрочить и расширить могущество и власть самого рода человѣческаго на всю совокупность вещей, чтобы приложеніемъ этого могущества и власти управляла затѣмъ здравая религія.—Обязанность физика побѣждать не противника преніями, а природу—дѣйствіями". Наука есть отраженіе дѣйствительности. „Наука есть не что иное, какъ отображеніе истины, ибо истина существованія и истина познанія одно и то же и не болѣе различаются другъ отъ друга, чѣмъ лучъ прямой и лучъ отраженный. — Только та истинная философія, которая вѣрнѣе всего передаетъ голосъ самого міра и написана какъ бы подъ диктовку міра, не прибавляетъ чего-нибудь собственнаго, но только повторяетъ и отражаетъ".

Чтобы вѣрно истолковывать природу, человѣкъ долженъ отрѣшиться прежде всего отъ идоловъ, обманчивыхъ образовъ, т. е. отъ ложныхъ представленій, которыя вытекли не изъ природы познаваемыхъ объектовъ, но изъ его собственной природы. Обманчивые способы представленія, лежащіе въ природѣ всякаго человѣка, особенно антропоморфизмы, Беконъ называетъ idola tribus, напр., замѣщеніе causae efficientes посредствомъ causae finales въ физикѣ; тѣ же способы представленія, которые коренятся въ особенностяхъ отдѣльныхъ лицъ,—idola specus, т. е. обманчивые образы пещеры, въ которую свѣтъ проникаетъ не вполнѣ; тѣ, причина которыхъ — человѣческія сношенія посредствомъ языка,—idola fori; основанные на преданіи—idola theatri; ихъ онъ находитъ въ ученіи Аристотеля. Ученіе объ идолахъ имѣетъ у Бекона подобное же значеніе, какъ у Аристотеля ученіе о софистическихъ заключеніяхъ. Ученіемъ объ idola tribus въ извѣстной мѣрѣ предвосхищается основная мысль кантовой Критики чистаго разума.

Разсудокъ, очищенный отъ идоловъ, долженъ опираться на опытѣ, чтобы дойти до познанія природы. Но онъ не долженъ ограничиваться одними только опытами, но методически комбинировать ихъ. Мы не должны почерпать своихъ мыслей только изъ себя, какъ науки вытягиваютъ свои нити изъ себя самихъ, и не просто собирать, какъ муравьи, но, подобно пчеламъ, собирать и перерабатывать. Сначала наблюденіями и опытами надо установить факты, затѣмъ ихъ расположить наглядно, наконецъ, посредствомъ закономѣрной и истинной индукціи надо идти отъ экспериментовъ къ аксіомамъ, отъ познанія фактовъ къ познанію законовъ. Ту индукцію, которой учили Аристотель и схоластики, Беконъ называетъ inductio per enumerationem simplicem. Ей недостаетъ методическаго характера, котораго, правда, самъ Беконъ болѣе добивался, нежели дѣйствительно достигъ. На-ряду съ положительными инстанціями надо обращать вниманіе и на отрицательныя; далѣе надо опредѣлить различія въ степени. Особенное вниманіе надо обращать на случаи рѣшающаго значенія, instantiae praerogativae. Отъ частнаго нельзя торопиться, точно на крыльяхъ, сейчасъ же къ самому общему, но сначала слѣдуетъ дойти до среднихъ положеній, положеній меньшей общности, которыя какъ разъ плодотворнѣе всего. Хотя Беконъ требуетъ также и обратнаго пути отъ аксіомъ къ новымъ экспериментамъ, особенно къ открытіямъ, онъ однако ставитъ невысоко силлогизмъ, въ которомъ Аристотель призналъ методическое средство дедукцій. Силлогизмъ не подходитъ къ тонкости природы и пригоденъ больше для споровъ, нежели для науки. Это непризнаніе научной цѣны силлогизма очень тѣсно связано съ пренебрежительнымъ отношеніемъ Бекона къ математикѣ. Онъ существенно содѣйствовалъ теоріи индукціи, хотя и не провелъ ее вполнѣ и чисто. Но ученіе о дедукціи у него не вошло въ свои права. Въ превознесеніи эксперимента Беконъ слѣдовалъ особенно Телезію. — Аристотеля Беконъ ставитъ невысоко, находя,

что онъ своею діалектикою испортилъ естествознаніе; напротивъ, онъ очень цѣнитъ Демокрита, который занимается расчлененіемъ, т. е. анализомъ природы (dissectio atque anatomia mundi), а не абстрактнымъ мышленіемъ. Въ изслѣдованіе природы не должно входить понятіе цѣли,—нужно стремиться къ тому, чтобы выводить причины явленій изъ матеріальной необходимости. Конечно, нужно также изслѣдовать формы вещей, formae substantiales, которыя только Беконъ опредѣляетъ нѣсколько неясно, напоминая то Аристотеля, то движеніе и расположеніе атомовъ у Демокрита. Этимъ онъ приближается къ ненавистной ему схоластикѣ, у которой онъ дѣлалъ, конечно, и другія заимствованія. Его логическія ученія, именно, о сужденіи, объ умозаключеніи, родственны схоластическимъ; даже его ученіе объ индукціи по крайней мѣрѣ не противорѣчитъ схоластикѣ (см. приведенную выше статью Фрейденталя, стр. 89).

Беконъ того мнѣнія, что по его методу можно основать не только естествовѣдѣніе, но и нравственность и политику. Однако онъ не брался за эту задачу въ связномъ развитіи ученій, а только въ остроумныхъ афоризмахъ, въ которыхъ онъ зачастую примыкаетъ къ Монтаню. Правда, уже онъ подчеркиваетъ, какъ главныя пружины человѣческаго дѣйствія, стремленіе къ собственному и общему благу. На стремленіе къ общему благу онъ смотритъ, повидимому, какъ на собственный источникъ нравственности, такъ что этимъ онъ уже намѣтилъ направленіе позднѣйшихъ англійскихъ этиковъ. Такимъ же образомъ онъ придаетъ значеніе изученію аффектовъ и высказываетъ уже положеніе, сдѣлавшееся болѣе извѣстнымъ черезъ Спинозу, что аффектъ можно преодолѣть только аффектомъ. Попытку понять государство по законамъ природы сдѣлалъ младшій современникъ и другъ Бекона Ѳома Гоббесъ.

§ 11. Другъ Бекона, Гоббесъ (1588—1679), приходитъ послѣдовательно къ сенсуализму, примыкая не столько къ принципамъ Бекона, сколько къ физикѣ Галилея. Философію онъ обозначаетъ какъ ученіе о тѣлахъ, такъ какъ и государство есть искусственное тѣло, но, считая, какъ и Галилей, качества ощущеній субъективными, онъ болѣе, чѣмъ къ матеріализму, приближается къ тому ученію, что мы познаемъ только феномены. И къ области психологіи онъ прилагаетъ механическую причинность, приходя такимъ образомъ къ полному детерминизму. Всѣ цѣли устраняются изъ объясненія природы. Всякое бываніе есть движеніе, но все движущееся тѣлесно, а все тѣлесное доступно вычисленію, слѣдовательно, вся физика должна разрабатываться, какъ математическая или раціональная наука. Принципомъ этики является своекорыстіе, понятія „хорошо“ и „дурно“ имѣютъ только относительное значеніе. Извѣстнѣе всего политическія теоріи Гоббеса. Государство основывается на безусловномъ подчиненіи дѣйствій и даже образа мыслей волѣ неограниченнаго монарха. Упуская изъ виду силу политическаго общественнаго смысла, дѣлающаго возможнымъ соединеніе свободы и единства, Гоббесъ находитъ въ деспотизмѣ правителя единственное средство выйти изъ естественнаго состоянія, борьбы всѣхъ противъ всѣхъ.

Старшій современникъ Гоббеса, Гербертъ Чербери, обосновываетъ раціонализмъ, отвлекающій отъ положительныхъ религій всеобщую или естественную религію и признающій только въ ней одной суть религіи, утверждая самостоятельность разума въ области религіи. Откровеніе, по его мнѣнію, также должно подчиняться суду разума.

Въ послѣдующее время среди англійскихъ философовъ, именно въ кембриджской школѣ, преобладаетъ обновленное платонство. Удаляясь какъ отъ аристотелевской схоластики, такъ и отъ гоббесовскаго натурализма, оно сродни мистицизму, а отчасти и картезіанству. Вмѣстѣ съ натурализмомъ, на который оно сильно нападаетъ, новое платонство составляетъ оппозицію противъ догматизма пуританъ и является представителемъ интеллектуалистическаго или раціоналистическаго принципа. Главнѣйшій поборникъ этого направленія — Ральфъ Кедвортъ. Отдѣльные философы, какъ Гленвиль, сочувственно относятся къ скептицизму въ наукѣ, чтобы обезопасить религіозную вѣру отъ всякихъ нападокъ.

Латинское изданіе сочиненій Гоббеса сдѣлано имъ самимъ Amst. 1668. См. J. P. N. Land, Библіографическія замѣтки, II. Левіаѳанъ Гоббеса, Archiv für Geschichte der Philosophie, VII, стр. 371—374. Первое англійское собраніе его этическихъ и политическихъ сочиненій Lond. 1750. Opera philosophica, quae latine scripsit, ed. Molesworth, 5 vol., Lond. 1839—1845. English Works, edited by Molesworth, 10 vol., 11-й index, Lond. 1839—1845. The Elements of Law, Natural and Politic, изданы съ предисловіемъ и критическими примѣчаніями Тенніесомъ, съ приложеніемъ избранныхъ отрывковъ изъ ненапечатанныхъ сочиненій Гоббеса, Лондонъ 1888. Behemoth or the Long Parliament, изд. въ первый разъ по оригинальной рукописи Гоббеса Тенніесомъ, Лондонъ 1889. Семнадцать писемъ Гоббеса къ Самуилу Сорбіеру, съ письмами Сорбіера, Мерсенна и др., изданныя и объясненныя Ф. Тенніесомъ, Archiv für Geschichte der Philosophie, III, стр. 58—78, 192—232. Замѣтки о жизни Гоббеса находятся частію въ его собственныхъ сочиненіяхъ, особенно въ его автобіографіи (the life of Thomas Hobbes, written by himself in a latin poem and translated into english, Lond. 1680), частію въ изданномъ Radulph Bathurst'омъ сборникѣ: Th. Hobessii Angli Malmesburiensis vita, Carolopoli apud Eleutherium Anglicum 1681.

О жизни, ученіи и сочиненіяхъ Гоббеса говорятъ: Buhle, Geschichte der neueren Philosophie, т. III, Gött. 1802, стр. 223—325. Ch. de Rémusat, въ Revue des deux Mondes, т. 88, стр. 162—187. Монографію о государственномъ ученіи Гоббеса, составленную Г. Нюшелеромъ, изд. Кимъ, Zürich 1865. F. Tönnies, Замѣтки по философіи Гоббеса, 4 статьи въ Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 1879—1881; его же, Лейбницъ и Гоббесъ, въ Philos. Monatshefte 1887, стр. 557—573; его же, Гоббесъ, по случаю 300-лѣтняго юбилея, въ Deutsche Rundschau 1889, 7. стр. 94—125. Тенніесъ много сдѣлалъ для лучшаго пониманія философіи Гоббеса и въ примѣчаніяхъ особенно позаботился выяснить развитіе Гоббеса. V. Jeanvrot, de l'origine et des principes des lois d'après Th. Hobbes, Par. 1881. V. Mayer, Th. Hobbes, Darstellung und Kritik seiner philosophischen, staatsrechtlichen und kirchenpolitischen Lehren, Freib. i. Br. 1886. G. C. Robertson, Hobbes (philos. class.— ed. by W. Knight, т. X), Edinb. and Lond. 1886, см. рецензію на него Тенніеса, Philosophische Monatshefte, 23, 1887, стр. 287—306. Bernh. Gühne, über Hobbes' naturwissenschaftliche Ansichten und ihren Zuzammenhang mit der Naturphilosophie seiner Zeit, дисс., Lpz. 1886. K. Gaul, die Staatslehren von Hobbes und Spinoza nach ihren Schriften Leviathan und tractatus politicus verglichen, прогр., Alsfeld 1887. Анонимныя статьи о Гоббесѣ въ Quarterly Review, апрѣль 1887, стр. 415—444 и въ Edinburg Review, январь 1887, стр. 88—108. Joh. Hnr. Loewe, Джонъ Бремголль, епископъ деррійскій, и его отношеніе къ Гоббесу, Abhandlungen der Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, VII, 1. Br. Wille, der Phänomenalismus des Th. Hobbes, дисс., Kiel 1888. Matthias Kappes, Теорія познанія Гоббеса, Zeitschrift für Philosophie, 99, 1891, стр. 209—233. Ed. Larsen, Th. Hobbes' filosofi, Kjöbenh. 1891. Giov. Cesca, Il fenomenismo del Hobbes, Padova-Verona 1891. Gust. Louis, über den Individualismus bei Hobbes, дисс., Halle 1892. Ch. Lyon, la philosophie de Hobbes, Par. 1893. H. Schwarz, die Lehre von den Sinnesqualitäten bei Descartes und Hobbes, дисс., Halle 1894.

Порусски: С. Г.(огоцкій). Философскій лексиконъ, т. II, 428—442. Ѳомы Гобезія начальныя основанія Философическія, о гражданинѣ. Пер. съ лат. С. Веницѣевъ. Спб. 1776.

О Гербертѣ Чербери см. Charles de Rémusat, Lord H. de Cherbury, sa vie et ses oeuvres ou les origines de la philosophie du sens commun et de la théologie en Angleterre, Par. 1853. W. R. Sorley, Философія Г. Чербери, Mind 1894. W. Dilthey

въ только что упомянутой статьѣ, стр. 30—42. О Кембриджской школѣ см. Tulloch, указанное сочиненіе и G. von Hertling, ниже при Локкѣ.

Ѳома Гоббесъ родился 5. апр. 1588 въ Мальмесбери и былъ сыномъ священника. Въ Оксфордѣ онъ изучалъ въ особенности аристотелевскую логику и усвоилъ себѣ номиналистическое ученіе. На 20. году онъ сталъ воспитателемъ и компаньономъ въ домѣ лорда Кавендиша, впослѣдствіи графа Девоншира, и ѣздилъ во Францію и Италію. По возвращеніи домой онъ былъ въ сношеніяхъ съ Бекономъ. 1628 Гоббесъ перевелъ на англійскій языкъ Ѳукидида съ ясно выраженнымъ намѣреніемъ внушить страхъ къ демократіи. Вскорѣ послѣ этого онъ занимался въ Парижѣ математикою и естественными науками. Эти предметы Гоббесъ впослѣдствіи преподавалъ будущему королю Карлу II. Въ Парижѣ Гоббесъ былъ въ постоянныхъ сношеніяхъ съ Гассенди и францисканцемъ Мерсеннемъ. Гоббесъ въ полной мѣрѣ съумѣлъ оцѣнить ученія Коперника, Кеплера, Гарвея и особенно Галилея, котораго онъ, по всей вѣроятности, посѣтилъ 1636. Какъ разъ передъ началомъ долгаго парламента (1640) онъ написалъ въ Англіи Elements of law natural and politic, но не выпустилъ въ свѣтъ тогда же. Этотъ трудъ былъ обнародованъ безъ вѣдома Гоббеса нѣкоторыми изъ его почитателей десять лѣтъ спустя въ видѣ двухъ отдѣльныхъ сочиненій—Human nature и de corpore politico (такъ и въ послѣднемъ изданіи сочиненій). Въ Парижѣ возникли главные труды: Elementa philosophiae de cive, сначала Парижъ 1642, затѣмъ въ расширенномъ видѣ — Амстердамъ 1647 (на франц. перев. Sorbière 1649; на нѣмец.—J. H. v. Kirchmann, Lpz. 1873) и Leviathan, or the matter, form and authority of government, Лонд. 1651, полат. Амстерд. 1668, понѣм. Halle 1794—1795.—Левіаѳаномъ здѣсь называется государство.—Въ Англію Гоббесъ вернулся 1652, поссорившись изъ-за Левіаѳана съ католиками и протестантами. Въ Лондонѣ вышли два уже упомянутыя сочиненія, затѣмъ: Quaestiones de libertate, necessitate et casu 1656; Elementorum philosophiae Sectio prima: de corpore, поангл. Лонд. 1655, Sectio secunda: de homine, поангл. Лонд. 1658, оба отдѣла—полат. Амстерд. 1668 (въ собраніи сочиненій, сдѣланномъ самимъ Гоббесомъ). Sectio tertia служитъ сочиненіе de cive. Восьмидесяти лѣтъ Гоббесъ написалъ „Бегемотъ или долгій парламентъ“, исторію революціоннаго времени 1640—1660, съ примѣчаніями; въ ней подъ бегеметомъ подразумѣвается гражданская война. Печатаніе этого сочиненія не было разрѣшено королемъ; оно появилось въ невѣрныхъ сокращенныхъ изданіяхъ еще до смерти философа и надѣлало много шума. Гоббесъ умеръ 4. дек. 1679 въ Гердвикѣ.

Гоббесъ опредѣляетъ философію, какъ познаніе дѣйствій или феноменовъ изъ ихъ причинъ и, съ другой стороны, причинъ изъ наблюдаемыхъ дѣйствій посредствомъ правильныхъ умозаключеній. Цѣль ея въ томъ, чтобы мы предвидѣли дѣйствія и были въ состояніи пользоваться этимъ въ жизни. Такимъ образомъ Гоббесъ сходится съ Бекономъ въ томъ, что видитъ въ философіи практическую цѣль, но онъ имѣетъ въ виду больше политическое примѣненіе, нежели техническія изобрѣтенія. Онъ раздѣляетъ бекоповъ механическій взглядъ на міръ и опирается на опытъ, но въ отличіе отъ Бекона хочетъ прилагать въ философіи не только methodus resolutiva sive analytica (см. Галилей, выше стр. 48с.), цѣну которыхъ онъ узналъ при своихъ занятіяхъ математикой. Отсюда понятно, почему Гоббеса называютъ также раціоналистомъ: въ его теорію познанія входятъ элементы раціонализма, которые ему не удалось слить съ сенсуалистическими безъ противорѣчій. Предметъ философіи—всякое тѣло. Но понятіе тѣла у Гоббеса тождественно съ понятіемъ субстанціи. Безтѣлесная субстанція для него—нелѣпость. А если противъ этого говорятъ: вѣдь, есть Богъ, а онъ—духъ, то на это Гоббесъ отвѣчаетъ: Богъ вовсе не предметъ философіи, и, кромѣ того, были очень благочестивые люди, которые Богу приписывали тѣлесность. Тѣла бываютъ естественныя и искусственныя. Между искусственными государственное тѣло, государственный организмъ важнѣе всего. Къ нему нужно относиться какъ къ машинѣ, какъ къ часовому механизму, который разбираютъ, чтобы познакомиться съ его частями.

Точно такъ же необходимо изучать государство, разложивъ его на части, т. е. познать свойства человѣческой природы, поскольку она годна или негодна для общественной жизни, и какимъ образомъ должны вступать въ союзъ люди, желающіе образовать общество; такъ развивается политическій натурализмъ или механизмъ. Поэтому философія есть частію natural, частію civil philosophy. Гоббесъ исходитъ изъ philosophia prima, которая у него сводится къ совокупности опредѣленій основныхъ понятій, какъ пространство и время, вещь и качество, причина и дѣйствіе. Сюда присоединяется физика и антропологія, далѣе слѣдуетъ политика.

Тѣла состоятъ изъ маленькихъ частицъ, которыя нельзя однако мыслить просто недѣлимыми. Нѣтъ совершенно неопредѣленной матеріи. Общее понятіе матеріи есть простое отвлеченіе отъ опредѣленныхъ тѣлъ. Гоббесъ сводитъ всѣ реальные процессы на движенія. Что движетъ другое, то и само должно быть въ движеніи, по крайней мѣрѣ—въ своихъ маленькихъ частицахъ. Ихъ движеніе можетъ распространяться къ отдаленнымъ тѣламъ только черезъ среду. Непосредственнаго дѣйствія въ даль совсѣмъ нѣтъ. На чувства животныхъ и звѣрей дѣйствуютъ движенія, которыя распространяются внутрь къ мозгу, оттуда—къ сердцу. Отъ сердца исходитъ затѣмъ обратное дѣйствіе. Это—обратное движеніе и ощущеніе. Поэтому качества ощущеній (цвѣта, ощущенія тоновъ и др.), какъ такія, находятся только въ ощущающихъ существахъ. Что называютъ чувственными свойствами, есть не что иное, какъ видоизмѣненія субъекта, подвергающагося впечатлѣніямъ. Такимъ образомъ эти свойства справедливо называются ideae, phaenomena. Даже непроницаемость и протяженіе у Гоббеса по временамъ недѣйствительныя случайности тѣлъ, болѣе того—въ сочиненіи de corpore онъ состояніе движенія принимаетъ за accidens. Такимъ образомъ отъ дѣйствительности внѣ насъ ничего не осталось бы, кромѣ простого понятія тѣла или субстанціи, какъ послѣдней основы для того, чтобы вообще можно было существовать вещамъ внѣ насъ. Но обыкновенно Гоббесъ разсматриваетъ движеніе, какъ нѣчто реальное, и хотя онъ объявляетъ пространство „призракомъ вещи существующей, поскольку она существуетъ, т. е. не принимая въ разсчетъ никакой другой случайности этой вещи, кромѣ той, что она является внѣ того, кто представляетъ“, но это субъективное представленіе все же вызвано вещами, дѣйствительно существующими въ пространствѣ, черезъ посредство чувственнаго воспріятія. Только мы въ состояніи не обращать вниманія на частное качество этихъ вещей и представлять себѣ общее, именно, что внѣ насъ нѣчто есть. Воспріятіе или ощущеніе мы имѣемъ только въ томъ случаѣ, когда чувство реагируетъ на дѣйствіе внѣшняго предмета. Но эта реакція совсѣмъ не имѣетъ сходства съ движеніями въ предметѣ или даже съ самимъ предметомъ. Впрочемъ, вся матерія носитъ въ себѣ предрасположеніе къ ощущеніямъ. Всякое познаніе вырастаетъ изъ ощущеній. Отъ ощущенія остается воспоминаніе, которое можетъ выступить снова, когда раздраженіе органа чувствъ еще продолжается, хотя бы воздѣйствіе извнѣ уже прекратилось. Sentire se sensisse est memoria. Помнить значитъ чувствовать, что ты чувствовалъ. Содержаніемъ нашей памяти бываетъ опытъ. Все это совершается механическимъ способомъ. И ассоціація идей объясняется тоже маханически.

Припоминанію воспринятаго у людей помогаютъ знаки, которые мы соединяемъ съ представленіями объектовъ. При помощи этихъ знаковъ становится возможнымъ сообщеніе воспоминаній другимъ. Для этого служатъ намъ въ особенности имена, слова. Значитъ, они не что иное, какъ выдуманные знаки для указанныхъ цѣлей. Одно и то же слово служитъ знакомъ для многихъ сходныхъ между собой предметовъ и вслѣдствіе этого получаетъ характеръ всеобщности, который всегда присущъ только словамъ, а не вещамъ. Такимъ образомъ всеобщее есть искусственное произведеніе человѣка. Отъ насъ зависитъ, какіе объекты обозначать постоянно тѣмъ же самымъ словомъ. Въ этомъ мы столковываемся посредствомъ опредѣленія. Всякое мышленіе, сужденіе и даже умозаключеніе есть связываніе и отдѣленіе, складываніе и вычитаніе именъ, т. е. знаковъ представленій. Мыслить значитъ считать. Такъ какъ слова—изобрѣтеніе людей, то для мудраго они имѣютъ цѣну только счетныхъ марокъ, а для глупца они—чистое золото.

Съ ощущеніями связано удовольствіе или неудовольствіе, смотря по тому, содѣйствуютъ-ли впечатлѣнія нашему кровообращенію или задерживаютъ его. И если удовольствіе и неудовольствіе относить къ будущему, то возникаетъ влеченіе или отвращеніе. О свободѣ у человѣка не можетъ быть и рѣчи. Всякій волевой актъ съ необходимостью выходитъ изъ предшествующихъ движеній. Противъ детерминизма Гоббеса были направлены полемическія сочиненія епископа деррійскаго Бремголля. Гоббесъ не считаетъ человѣка стаднымъ существомъ (*ζῶον πολιτικόν*) по природному инстинкту (подобно муравьямъ, пчеламъ и проч.), но природное состояніе людей онъ представляетъ въ видѣ войны всѣхъ противъ всѣхъ, когда человѣческую природу первоначально побуждаетъ только себялюбивое стремленіе къ самосохраненію и наслажденію. Человѣкъ отъ природы имѣетъ право на всѣ вещи. Правда, онъ желаетъ только того, что ему хорошо. Но такое состояніе всеобщей войны для каждаго въ отдѣльности невыгодно. Поэтому изъ него надо выйти. Это можетъ произойти частію посредствомъ аффектовъ, частію посредствомъ разума. Аффекты, которые приводятъ человѣка къ миру,—страхъ предъ смертью, желаніе вещей, необходимыхъ для удобной жизни, надежда добыть ихъ себѣ трудомъ. „Разумъ различаетъ подходящія положенія, на основаніи которыхъ люди могутъ прійти къ миру“. Они состоятъ въ полюбовномъ подчиненіи всѣхъ подъ власть неограниченнаго властителя, которому всѣ оказываютъ безусловное повиновеніе, чтобы за то получить отъ него защиту и тѣмъ только сдѣлать возможной истинно человѣчную жизнь. Естественное стремленіе единичнаго лица къ самосохраненію и къ возможно большему удовольствію удовлетворяется лишь законами человѣческаго общества, и такимъ образомъ на нихъ собственно надо смотрѣть, какъ на естественные законы. Внѣ государства находится только господство аффектовъ, война, страхъ, бѣдность, грязь, уединеніе, варварство, невѣжество, дикость, а въ государствѣ—господство разума, миръ, безопасность, богатство, краса, общественность, удобство, наука, благорасположеніе. (Невѣрно поэтому утверждаютъ, будто бы государство Гоббеса „безъ всякаго идеальнаго и этическаго содержанія“ и имѣетъ цѣлью только безопасность жизни и чувственное благосостояніе). Властитель можетъ быть монархомъ или собраніемъ. Но монархія, какъ болѣе строгое единство, есть болѣе совершенная форма, и всѣ республиканскія теоріи государства отвергаются. Война—остатокъ первобытнаго состоянія. Съ государственной формой жизни связывается различіе между правомъ и безправіемъ, добродѣтелью и порокомъ, добромъ и зломъ. Что освящается абсолютною властью въ государствѣ, то хорошо; противоположное надо отвергать. Нѣтъ ничего, что было бы хорошо или дурно само по себѣ. Общественный законъ есть совѣсть гражданина. Наказывать надо не ради прошлаго зла, но ради будущаго добра. Страхъ передъ наказаніемъ долженъ перевѣшивать то удовольствіе, которое извѣстное лицо ожидаетъ отъ дѣянія, запрещеннаго государствомъ. По этому принципу надо опредѣлять мѣру наказанія. Религія и суевѣріе сходятся въ томъ, что они суть не что иное, какъ страхъ передъ невидимыми силами, выдуманными или принятыми по преданію. Страхъ передъ тѣми невидимыми силами, которыя признаетъ государство, есть религія, а передъ тѣми, которыхъ оно не признаетъ,—суевѣріе. Противопоставлять частное религіозное убѣжденіе общепризнанной вѣрѣ—революціонное дѣло, уничтожающее государственный союзъ. Совѣстливость состоитъ въ повиновеніи властителю.

Такая теорія договора даетъ не столько историческое основаніе происхожденія государства, сколько выставляетъ идеальную норму для измѣренія существующаго состоянія; она могла съ такою же, да еще и съ большею, послѣдовательностью повести къ противоположнымъ результатамъ, которые позже получили Спиноза, Локкъ, Руссо и др.

Другіе мыслители этого и послѣдующаго времени не дошли до гоббесова отрицанія внутренняго оправданія всякой религіи. Они держались религіи, которую можно обосновать исключительно на разумѣ. Это направленіе было подготовлено болѣе ранними философами, именно, Эразмомъ и особенно голландцами, какъ Диркъ Фолькертзонъ Корнгертъ (1522—1590), а также Боденомъ, такъ какъ они уже допускали общую

основу для всѣхъ религій и исповѣданій. Точнѣе формулировалъ его старшій современникъ Гоббеса лордъ Эдуардъ Гербертъ Чербери (1518—1648), въ политикѣ стоявшій на сторонѣ парламентской оппозиціи и долго проводившій полную приключеній жизнь странствующаго рыцаря. Главный его трудъ Tractatus de veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso, Par. 1624 и др. Онъ написалъ также de religione gentilium errorumque apud eos causis, ч. I, Lond. 1645, вполнѣ—Lond. 1663 и Amst. 1670; далѣе: de religione laici, и историческія сочиненія. Онъ полагаетъ, что всѣ люди сходятся въ извѣстныхъ общихъ понятіяхъ, communes notitiae. Они должны служить критеріями при всякихъ религіозныхъ спорахъ. Дискурсивное мышленіе онъ отрицаетъ,—истину нужно пріобрѣтать индуктивнымъ путемъ, нужно давать просторъ естественному инстинкту (instinctus naturalis), что признавали и другіе философы этого времени. Такихъ истинъ Чербери находитъ пять: 1) бытіе высочайшаго существа; 2) обязанность почитать это высочайшее существо; 3) добродѣтель и благочестіе—главнѣйшія составныя части этого почитанія; 4) требованіе раскаянія въ небреженіи этимъ почитаніемъ и въ проступкахъ; 5) награда и наказаніе въ этой и той жизни, вытекающія изъ благости и справедливости Божіей. На основаніи этихъ общихъ положеній слѣдовало бы создать всеобщую религію, которая дѣлала бы излишними положительныя религіи.

На Герберта часто смотрятъ, какъ на основателя англійскаго деизма. Но его ученіе, такъ же какъ и ученіе позднѣйшихъ вольнодумцевъ (о нихъ обстоятельно говоритъ особенно V. Lechler, Geschichte des anglischen Deismus, Stutt. и Tübing. 1841), болѣе или менѣе обусловленное Гербертомъ, имѣетъ больше значенія для исторіи религіи. Такъ какъ, въ противоположность откровенному ученію, оно основываетъ религію только на человѣческомъ разумѣ, то его можно назвать также раціонализмомъ.

До самаго Локка эмпиризмъ не получалъ господства въ англійскихъ школахъ. Схоластика была ограничена, но нерѣдко въ пользу обновленнаго платонства, новоплатонства и мистицизма. Новоплатоновско-мистическіе взгляды, правда, часто переплетенные съ схоластическо-аристотелевскими, высказывалъ Робертъ Гревилль, лордъ Брукъ (1608—1643; онъ былъ убитъ во время одной осады, см. о немъ J. Freudenthal, Archiv für Geschichte der Philosophie, VI, стр. 191—207, 380—399), который въ своемъ сочиненіи The naturre of truth, its unionand unity of the soul, which is one in its essence, faculties, acts, one with truth, London 1641, стоитъ за „спиритуалистическій идеализмъ“, отрицая внѣшнюю реальность протяженныхъ вещей. Онъ думаетъ, что время и пространство существуютъ только въ нашемъ представленіи; причины вещей онъ считаетъ недоступными изслѣдованію, если не считать того, что Богъ есть абсолютная причина, а эманація его—„первая сотворенная причина всѣхъ вещей“. Душа, по его мнѣнію, тожественна съ познаніемъ и истиною, всѣ вещи объединены въ Богѣ. Справедливо считаютъ лорда Брука предшественникомъ берклеевскаго идеализма, а также нѣкоторыхъ мыслей Юма. Ближе стоялъ къ скептицизму

Іосифъ Гленвиль (придворный капелланъ Карла II, ум. 1680), который въ своихъ сочиненіяхъ (Joseph Glanville, Scepsis scientifica or confessed ignorance, the way to science, an Essay of the vanity of dogmatizing and confident opinion, Lond. 1655; de incrementis scientiarum, Lond. 1670. См. Э. Л. Радловъ. Очерки изъ исторіи скептицизма. Ж. М. Н. П. 1887, 2, стр. 240—290) оспариваетъ особенно аристотелевскій и картезіанскій догматизмъ и рекомендуетъ осторожность въ сужденіяхъ. Онъ замѣчаетъ, что причинность мы не узнаемъ по опыту, а заключаемъ о ней, но не съ достовѣрностью: nam non sequitur necessario, hoc est post illud, ergo propter illud.

Наиболѣе значительный среди англійскихъ философовъ того времени—платоновецъ Ральфъ (Рудольфъ) Кедвортъ (1617—1688, съ 1639 кембриджскій профессоръ). Онъ боролся противъ атеизма, которому благопріятствовало ученіе Гоббеса. Конечныя причины онъ пріурочивалъ и физикѣ. Для объясненія организма онъ принималъ образовательную силу, пластическую природу, слѣдуя аристотелевскому уче-

нію объ энтелехіяхъ, вышедшему изъ ученія объ идеяхъ Платона, а также стоическому ученію о *λόγοι σπερματικοί*. Въ противоположность Плетону, Кедвортъ хочетъ, чтобы платонство въ религіозномъ отношеніи было измѣряемо по мѣркѣ христіанства. Главный трудъ Кедворта: the true intellectual system of the universe, wherein all the reason and the philosophy of atheism is confuted, Lond. 1678, также 1743, полатыни переведено съ примѣчаніями, дополненіями и біографіей Мосгеймомъ—Systema intellectualis hujus universi, Jena 1733, также Lugd. Bat. 1773. Только 1731 опубликовано епископомъ Чендлеромъ его Treatise concerning eternal and immutable morality, перевед. Мосгеймомъ въ видѣ приложенія къ Systema. — Нравственнаго и его обязательной силы нельзя вывести изъ естественнаго, но все это имѣетъ свой источникъ въ божественномъ духѣ, который мыслится, какъ интеллигенція. Нравственныя основоположенія имѣютъ то же самое значеніе, какъ и математическія истины. Къ познанію ихъ духъ человѣческій приходитъ черезъ первоначальное обладаніе, а не по способу сенсуалистовъ. Ср. о немъ H. v. Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, т. 3, стр. 160сс.; C. E. Lowrey, the philosophy of R. Cudworth, New-York 1885.

И Сам. Паркеръ (ум. 1688) боролся съ атомистической физикой и (въ своихъ Tentamina physico-theologica, Lond. 1669, 1673, и другихъ сочиненіяхъ) основывалъ вѣру въ Бога главнымъ образомъ на цѣлесообразности, обнаруживающейся въ строеніи предметовъ природы.

H. Mori Cantabrigiensis Opera omnia, tum quae latine, tum quae anglice scripta sunt, nunc vero latinitate donata, 2 voll., Lond. 1679. Между философскими сочиненіями важнѣе всего: Enchiridion metaphysicum, in quo agitur de existentia et natura rerum incorporearum; Enchiridion ethicum praecipua philosophiae moralis rudimenta complectens, это сочиненіе издано также отдѣльно, Nürnberg 1668. См. о немъ Rich. Ward, the life of the learned and pious Dr. H. Morus, Lond. 1710. R. Zimmermann, H. More und die vierte Dimension des Raumes, Wien 1881, изъ Sitzungsberichte der Akademie. С. Гогоцкій, Философскій лексиконъ III, 522—530.

Генри Моръ (1614—87) слилъ съ каббализмомъ платонство. Всѣ тѣла, даже и физическія, проникнуты духами, которые на нижнихъ ступеняхъ называются зародышевыми формами, на высшихъ—душами. Все наполнено міровымъ духомъ; но онъ не есть самъ Богъ, а только его орудіе; существуетъ нематеріальное реальное пространство. Чтобы возстановить въ практической области связь между разумомъ и влеченіями, Моръ принимаетъ особенную способность, называемую имъ boniform faculty, хотя онъ приписываетъ еще и разуму практическое значеніе. Нравственное включаетъ въ себя не только добродѣтель, но и счастіе. Рядомъ съ Кедвортомъ и Моромъ, представителями теологическо-раціоналистическихъ принциповъ были въ Кембриджѣ Гвичкотъ (1610—1683) и Джонъ Смитъ (1618—1652).—Теофилъ Гелъ (1628—1677; Philosophia universalis и Aula deorum gentilium, Lond. 1676) выводилъ всякое богопознаніе изъ откровенія, а его сынъ Ѳома Гелъ (Opuscula mythologica etc.. Cambridge 1682) издавалъ документы богословскаго творчества и философіи. Къ направленію Якова Беме склонялся Джонъ Пордеджъ (1625—1698), его ученикъ—Ѳома Бромлей (ум. 1691) и др.

§ 12. Во главѣ догматическаго и раціоналистическаго ряда въ развитіи новѣйшей философіи стоитъ картезіанское ученіе. Рене Декартъ (1596—1650), воспитанный въ іезуитской школѣ, при помощи сравненія различныхъ воззрѣній и нравовъ среди разныхъ народовъ и партій и черезъ посредство общихъ философскихъ размышленій, а въ особенности потому, что хорошо понималъ, какъ далеки доказательства въ философіи и другихъ наукахъ отъ математической достовѣрности, пришелъ къ сомнѣнію въ истинѣ всѣхъ традиціонныхъ положеній и рѣшился собственнымъ мышленіемъ,

свободнымъ отъ предвзятыхъ предположеній, добраться до твердыхъ убѣжденій. Можно сомнѣваться во всемъ, даже въ пространствѣ и времени; одно только не можетъ подвергаться сомнѣнію — это само сомнѣніе и вообще мышленіе въ самомъ широкомъ смыслѣ, какъ совокупность всѣхъ сознательныхъ психическихъ процессовъ. Но мое мышленіе предполагаетъ мое существованіе; cogito ergo sum. Я нахожу въ себѣ представленіе о Богѣ. Я не могъ образовать его собственными силами, такъ какъ въ немъ заключена болѣе полная реальность, чѣмъ во мнѣ самомъ. Оно должно происходить отъ Бога, который напечатлѣлъ мнѣ его, какъ архитекторъ накладываетъ на свое произведеніе собственное клеймо. Да и изъ самаго понятія Бога слѣдуетъ его бытіе, такъ какъ сущность Бога включаетъ существованіе и именно—вѣчное и необходимое существованіе. Къ свойствамъ Бога принадлежитъ правдивость (veracitas): Богъ не можетъ меня обманывать. Оттого все должно быть истинно, что я познаю ясно и опредѣленно. Всякая ошибка основывается на злоупотребленіи свободой воли для скороспѣлаго сужденія о томъ, чего я еще не позналъ ясно и опредѣленно. На-ряду съ божествомъ, какъ субстанціей въ высшемъ смыслѣ, которая для своего существованія не нуждается ни въ какой другой вещи, есть еще двѣ субстанціи второго порядка, которыя для своего существованія нуждаются только въ Богѣ. Именно, я могу ясно и опредѣленно постигнуть душу, какъ мыслящую субстанцію, не представляя ее протяженной. Мышленіе не заключаетъ въ себѣ никакихъ предикатовъ, связанныхъ съ протяженіемъ. Съ другой стороны, тѣло я долженъ мыслить протяженной субстанціей и, какъ такую, считать его реальнымъ, потому что при помощи математики я могу получить ясное и опредѣленное познаніе о протяженіи и въ то же время ясно сознаю, что мои чувственныя ощущенія обусловлены внѣшними, тѣлесными причинами. Фигура, величина, движеніе, принадлежатъ внѣшнимъ вещамъ, какъ modi протяженія; а ощущенія цвѣтовъ, тоновъ, тепла и пр., такъ же какъ удовольствіе и страданіе, существуютъ только въ душѣ, а не въ тѣлесныхъ предметахъ. Тѣла приводятся въ движеніе только давленіемъ и толчкомъ. Мышленіе и протяженіе совершенно разнородны. Оттого-то и оба ученія, относящіяся къ нимъ, не имѣютъ между собой ничего общаго, такъ что нельзя вывести ни физики изъ философіи духа, ни наоборотъ—философіи духа изъ физики. Съ тѣломъ душа находится въ непосредственномъ отношеніи и взаимодѣйствіи только въ одной единственной точкѣ среди мозга, именно въ шишковидной железѣ.—Въ этикѣ Декартъ примкнулъ къ древнимъ, именно—къ стоикамъ. Изъ послѣдователей Декарта въ особенности слѣдуетъ назвать Ант. Арно, а изъ противниковъ—Гоббеса и Петра Гассенди, которые оба стоятъ на натуралистической точкѣ зрѣнія.

Изъ сочиненій, обнародованныхъ Декартомъ, самое раннее Discours de la méthode pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences. Оно вышло вмѣстѣ съ Dioptrique, Météores и Géométrie, подъ заглавіемъ: Essays philosophiques, Лейденъ 1637, полатыни Specimina philosophica, Амст. 1644, въ переводѣ Abbé Etienne de Courcelles, просмотрѣнномъ самимъ Декартомъ, но безъ геометріи, которую перевелъ van Schooten, Lugduni Bat. 1649. Полатыни Декартъ обнародовалъ Meditationes de prima philosophia, ubi de Dei existentia et animae immortalitate; his adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes (а именно: 1. возраженія Катера въ Антверпенѣ, 2. парижскихъ ученыхъ, собранныя Мерсеннемъ, 3. Гоббеса, 4. Арно, 5. Гассенди, 6. различныхъ богословъ и философовъ) cum responsionibus auctoris. Par. 1641. Сочиненіе посвящено парижской Сорбоннѣ, вниманіе которой Декартъ хотѣлъ залучить для своего ученія. Второе изданіе, Амст. 1642, вышло подъ заглавіемъ: Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstratur. Къ objectiones и responsiones 1. издан. здѣсь прибавлены, въ качествѣ objectiones septimae, возраженія іезуита Бурдена вмѣстѣ съ отвѣтами Декарта. Просмотрѣнный Декартомъ французскій переводъ этого сочиненія, сдѣланный герцогомъ Luynes, и переводъ возраженій и отвѣтовъ, сдѣланный Clerselier, вышелъ 1647, также 1661, другой переводъ, сдѣланный René Fedé 1673 и 1724. Систематическое изложеніе всего ученія явилось подъ заглавіемъ: Renati Descartes Principia philosophiae, Амст. 1644 и др., франц. пер. Пико, Пар. 1647, 1651, 1658, 1681. Полемическія сочиненія: Epistola Renati Descartes ad Gisbertum Voëtium, Амст. 1643; Notae in programma quoddam sub finem anni 1647 in Belgio editum (анонимное сочиненіе, принадлежащее, по всей вѣроятности, Регію), Амст. 1648. Психологическая монографія les passions de l'âme, Амст. 1650. Много статей и писемъ Декарта было издано послѣ его смерти: le monde ou traité de la lumière, Пар. 1664, лучше—1677 (отрывки изъ сочиненія, не опубликованнаго Декартомъ вслѣдствіе приговора надъ Галилеемъ, издалъ Claude de Clerselier); далѣе Клерселье издалъ также Traité de l'homme et de la formation du foetus, Пар. 1664, полат. съ примѣчаніями Луи де-ля-Форжа 1677; письма, Пар. 1657—1667, полат. Амст. 1668 и 1692. Позже были обнародованы: Regulae ad directionem ingenii (Règles pour la direction de l'esprit); Inquisitio veritatis per lumen naturale (Recherche de la vérité par les lumières naturelles)—оба прежде всего въ Opera posthuma Cartesii, Amst. 1701. (Происхожденіе „Правилъ для руководства ума“, напечатанныхъ и въ 11. т. кузеновскаго изданія, Бауманъ, въ Zeitschrift für Philosophie, Neue Folge, т. 53, 1868, стр. 188—205, относитъ къ 23—32 гг. жизни Декарта и разсматриваетъ ихъ, какъ документъ для хода развитія философа). Латинскія изданія всѣхъ философскихъ сочиненій Декарта—Амст. 1650 и др. Пофранцузски всѣ сочиненія изданы Par. 1701, 1724 и В. Кузеномъ 1824—26, философскія сочиненія изданы Garnier, Par. 1835, Aimé-Martin, Par. 1882. Кое-что изъ неопубликованнаго ранѣе появилось въ Oeuvres inédites de Descartes, précédées d'une preface et publiées par le comte Foucher de Careil, Par. 1859—1860; Descartes, Lettres inédites précédées d'une introduction par E. de Budé, Par. 1868. Неизданныя до сихъ поръ письма Декарта къ Мерсенню (14) опубликованы P. Tannery, Archiv für Geschichte der Philosophie, IV, стр. 442—449, 529—556, V, стр. 217—222, 469—479. См. того же автора, la correspondance de Descartes dans les inédits, Par. 1893. Отдѣльныя сочиненія и собранія ихъ выходили и выходятъ очень часто, напр., Discours de la méthode, изд. Em. Lefranc, Par. 1866, G. Vapereau, Meditationes, изд. Barach, Wien 1866. Oeuvres de Descartes, nouvelle édition, collationnée sur les meilleurs textes et précédée d'une introduction, par J. Simon, Par. 1868 и др. Куно-Фишеръ перевелъ на нѣм. и снабдилъ предисловіемъ Discours, Meditationes и первую часть Principia philosophiae, Mannheim 1863. Кирхманъ перевелъ и комментировалъ (въ „Философ. библ.“) всѣ философскія сочиненія Декарта (Discours, Meditationes, Principia philosophiae и Les passions de l'âme), Berl. 1870. Discours de la méthode, объясн. Швальбахомъ, Berl. 1879. Betrachtungen über die Grundlagen der Philosophie, перев. Л. Фишера, Универсал. библ., Lpz., безъ года.

Главныя черты хода своего развитія сообщилъ самъ Декартъ въ своемъ Discours de la méthode. Коротенькія біографіи вышли уже вскорѣ послѣ его смерти. Обстоятельная біографія составлена A. Baillet подъ заглавіемъ: la vie de Mr. des Cartes, Par. 1691, въ извлеченіи 1693. Eloge de René Descartes, par Thomas, Пар. 1765 (удостоена преміи парижской академіей). Eloge de René Descartes par Gaillard, Par. 1765, par Mercier, Genève et Par. 1765. Въ трудахъ по исторіи новѣйшей философіи и въ нѣкоторыхъ изданіяхъ сочиненій Декарта можно найти очерки его жизни и развитія, между прочимъ, и въ 1. т. Histoire de la Philosophie Cartésienne par F. Bouillier, Par. 1854, 3. изд. 1868, въ Oeuvres morales et philosophiques de Descartes, précédées d'une notice sur sa vie et ses ouvra-

ges par Amédée Prevost, Par. 1855 и пр. Привлекательное изображеніе жизни Декарта даетъ Куно Фишеръ, Geschichte der neueren Philosophie, I, 1, 3. изд., München 1878 (порусски пер. Н. Страхова, т. I). J. Millet, Descartes, sa vie, ses travaux, ses découvertes avant 1637, Paris 1867; его же, Descartes, son histoire depuis 1637, sa philosophie, son rôle dans le mouvement général de l'esprit humain, Par. 1870. P. Janet, Декартъ, Revue des deux Mondes, т. 73, 1868, стр. 345—369. Ch. Jul. Jeannel, Descartes et la princesse palatine, Par. 1869. W. Ernst, Descartes, sein Leben und Denken, эскизъ, Böhm. Leipa 1869. Foucher de Careil, Descartes et la princesse Palatine, Пар. 1862; его же, Descartes, la princesse Elisabeth et la reine Christine d'après des lettres inédites, Par. 1879.

Порусски есть два перевода Discours de la méthode: 1. Разсужденіе о методѣ, дабы хорошо направлять свой разумъ и отыскивать научныя истины. Переводъ и поясненія Н. А. Любимова. Съ подробнымъ изложеніемъ ученій Декарта о мірѣ и человѣкѣ. Ж. М. Н. П. 1885—1886 гг. и отдѣльно, Спб. 1885. 2. О методѣ для правильнаго развитія разума и для изысканія истины. Пер. съ фр. М. Скіада. Воронежъ 1873. В. Я. Рожанскій, Декартъ и его философія. Зап. Каз. универ., 1865. стр. 341—384. С. Гогоцкій, Философскій лексиконъ, т. II, стр. 523—550. Я. Якоби, Декартъ, біографическій очеркъ, пер. съ нѣм. О. З., т. 45. Гексли, О физіологическихъ идеяхъ Декарта, рѣчь, Знаніе 1875. М. Стасюлевичъ, Опытъ историческаго обзора главнѣйшихъ системъ философіи исторіи, Спб. 1866, стр. 178—196. П. Вознесенскій, Протяженіе какъ сущность матеріи у Декарта, Ж. М. Н. П. 1890, 12. Г. Поперна, Декартъ, его жизнь и философская дѣятельность, Спб. 1895. Л. Лопатинъ, Декартъ, какъ основатель новаго философскаго и научнаго міросозерцанія, Вопр. филос. 1896, кн. 34. Н. Умовъ, Значеніе Декарта въ исторіи физическихъ наукъ, тамъ же. Н. Гротъ, О жизни и личности Декарта, тамъ же, кн. 35. А. Фулье, Декартъ, переводъ А. П. Татариновой, подъ ред. Н. Я. Грота, съ приложеніемъ перевода главы о Спинозѣ изъ Исторіи новой философіи Виндельбанда, М. 1895.

Главное сочиненіе по исторіи картезіанства: Histoire de la philosophie Cartésienne par Fr. Bouillier, Par. 1854, 3. éd. 1868 (это дополненное конкурсное сочиненіе, увѣнчанное премію Академіи моральныхъ и политическихъ наукъ и опубликованное уже въ 1843 г. подъ заглавіемъ: Histoire et critique de la révolution cartésienne); ср. соотвѣтствующіе отрывки у Damiron, Histoire de la philosophie du XVII siècle, также E. Saisset, précurseurs et disciples de Descartes, Par. 1862. Ad. Franck, moralistes et philosophes, Par. 1872, стр. 157—227. F. Papillon, de la rivalité de l'esprit Leibnizien et de l'esprit Cartésien du XVII s., Orléans 1873. Georges Monchamp, Histoire du Cartésianisme en Belgique, Bruxelles 1887.

Изъ многочисленныхъ новѣйшихъ статей и сочиненій о картезіанствѣ можно упомянуть слѣдующія: H. Ritter, über den Einfluss des Cartesianismus auf die Ausbildung des Spinozismus, Lpz. 1816. H. C. W. Sigwart, über den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie, Tübing. 1816. H. G. Hotho, de philosophia Cartesiana, дисс., Berol. 1826. P. Knoodt, de Cartesii sententia: cogito ergo sum, дисс., Бреславль 1845. C. Schaarschmidt, Descartes und Spinoza, urkundliche Darstellung der Philosophie Beider, Bonn 1850. J. N. Huber, die Cartesianischen Beweise vom Dasein Gottes, Augsb. 1854. J. H. Löwe, das speculative System des René Descartes, seine Vorzüge und Mängel, Wien 1855 (изъ Berichte der Academie, phil.-historische Classe, т. 14, 1854 г.). X. Schmid изъ Шварценберга, R. Descartes und seine Reform der Philosophie, Nördl. 1859. E. Melzer, Augustini atque Cartesii placita de mentis humanae sui cognitione quomodo inter se congruant a seseque differant, quaeritur, дисс., Bonnae 1860. C. A. Thilo, Философія религіи Декарта, Ztschrft. für exacte Philos. III, 1862, стр. 121—182. Jul. Baumann, Doctrina Cartesiana de vero et falso explicata atque examinata, diss. inauguralis, Berol. 1863. Jac. Guttmann, de Cartesii Spinozaeque philosophiis et quae inter eas intercedit ratio, дисс., Vratisl. 1868. P. J. Elvenich, die Beweise für das Dasein Gottes nach Cartesius, Breslau 1868. Charl. Waddington, Descartes et le Spiritualisme, Par. 1868. E. Buss, Монтескье и Декартъ, Philosophische Monatshefte IV, 1869, стр. 1—38. Lud. Carrau, exposition critique de la théorie des passions dans Descartes, Malebranche et Spinoza, thèse, Strassb. 1870. M. Heinze, die Sittenlehre des Descartes, Lpz. 1872. E. Grimm, Descartes' Lehre von den angeborenen Ideen, Jena 1873. E. Boutruux, de veritatibus aeternis apud Cartesium, Par. 1875. Jahnke, über den ontologischen Beweis vom Dasein Gottes mit besonderem Bezug auf Anselm und Descartes, гимн. прогр., Stralsund 1875. W. Cunningham, Descartes and Englisch speculation, вліяніе Декарта на метафизическое умозрѣніе въ Англіи, Lond. 1875. S. Paulus, Ueber Bedeutung, Wesen und Umfang des cartesianischen Zweifels, дисс., Jena 1875. G. Glogau, Изложеніе и критика основной мысли картезіанской метафизики, Ztschrf. für Philosophie, т. 73, 1878, стр. 209—263. P. Mahaffy, Descartes (phi-

losophical Classics for english readers), Lond. 1880. V. Brochard, Декартъ-стоикъ, Revue philosophique 1880, т. 9, стр. 548—552. L. Liard, Методъ Декарта и всеобщая математика, Revue philos. 1880, т. 10, стр. 569—600. A. Koch, die Psychologie Descartes, systematisch und historisch-kritisch bearbeitet, München 1881. E. Duboux, la physique de Descartes, Lausanne 1881. L. Liard, Descartes, Par. 1882. P. Natorp, Descartes' Erkenntnisstheorie, eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus, Marb. 1882. E. Krantz, Essai zur l'esthétique de Descartes, Par. 1882. Fonsegrive, Мнимыя противорѣчія у Декарта, Revue philosophique XV, 1883, стр. 510—532, 643—657. Rud. A. Meincke, Descartes' Beweise vom Dasein Gottes, дисс., Heidelb. 1883. Grg. Bierendempfel, Descartes als Gegner des Sensualismus und Materialismus, Іенская дисс., Wolfenbüttel 1884. E. H. Rhodes, Обзоръ философіи Декарта, Journal of speculative philosophy, 18, 1884, стр. 225—246. Alex. Barthel, Descartes' Leben und Metaphysik, дисс., Erlangen 1885. Adam, de methodo apud Cartesium, Spinozam et Leibnitium, Par. 1885. K. H. v. Stein, О связи Буало съ Декартомъ, Ztschrf. f. Philos., т. 86, 1885 г., стр. 199—275. W. Kahl, die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes, Strassb. 1886. K. Lasswitz, Къ вопросу о генезисѣ картезіанской корпускулярной физики. Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos. X, 1886 г., стр. 166—189. P. Plessner, die Lehre von den Leidenschaften bei Descartes, Leipz. 1888. Otto Stock, Descartes' Grundlage der Philosophie, дисс., Greifswald 1889. R. Sommer, die Entstehung der mechanischen Schule in der Heilkunde am Ausgang des XVII. Jahrhunderts, рѣчь, Lpz. 1889. Johs. Müller, der Begriff der sittlichen Unvollkommenheit bei Descartes und Spinoza, Lpz. 1889. Oprescu, Descartes' Erkenntnisstheorie, дисс., Götting. 1890. Ludw. Fischer, Cogito ergo sum, дисс., Lpz. 1890. F. Pillon, Первое Декартово доказательство бытія Божія и критика безконечнаго, L'année philosophique I, 1891, стр. 43—190. Alfr. von Berger, Hielt Descartes die Thiere für bewusstlos? (Изъ Sitzungsberichte der Wiener Akademie), Wien 1892. Edw. Caird, Картезіанство. Essays on literature and philosophy, Glasgow 1892. K. Twardowsky, Idee und Perception bei Descartes, Wien 1892. C. Felsch, der Causalitätsbegriff bei Descartes, дисс., Berl. 1892 (было напечатано въ Zeitschrift für exacte Philosophie 18, 1891). F. Bark, Descartes' Lehre von den Leidenschaften, дисс., Rostock 1892. Carl Ludewig, S. J., die Substanz bei Cartesius im Zusammenhange mit der scholastischen und neueren Philosophie (изъ Philos. Jahrb.), Fulda 1893. Ernst Goldbreck, Descartes' mathematische Wissenschaftsideal, дисс., Berl. 1893. Hans Kolligs, des Cartesius Ansichten über den Ursprung unserer Vorstellungen mit besonderer Berücksichtigung der eingeborenen Vorstellungen, прогр., Siegburg 1892. F. Seyring, Ученіе Декарта о сужденіи, Archiv für Geschichte der Philosophie VI, стр. 43—59. G. Dandolo, Ученіе о памяти у Декарта, Мальбранша, Спинозы, Rivista italiana di Filosofia, 1893. G. Noodt, die Principien der Descarteschen Naturphilosophie kritisch beleuchtet, дисс., Rostock 1893. A. Fouillée, Descartes, Par. 1893; онъ же, Декартъ и современныя ученія, Revue philosophique 19, 1894. H. Liedtke, die Beweise für das Dasein Gottes bei Anselm von Canterbury und Descartes, дисс., Heid. 1894. H. Schwarz, die Lehre von den Sinnesqualitäten bei Descartes und Hobbes, дисс., Halle 1894. G. Milhaud, Num Cartesii methodus tantum valeat in suo opere illustrando, quantum senserit, Montpell. 1894. См. также ниже въ главѣ о Локкѣ. E. König, Das Problem des Zusammenhangs von Leib und Seele und seine Bearbeitung in der cartesianischen Schule, прогр., Sondersh. 1895.

Рене Декартъ (изъ первоначальной формы de Quartis; Renatus Cartesius) родился 31. марта 1596 въ Ляге въ Турени. Первоначальное образованіе (1604—1612) онъ получилъ у іезуитовъ въ Ляфлешѣ (пров. Анжу), затѣмъ жилъ большею частію въ Парижѣ, занимаясь математикой. 1617—1621 онъ служилъ добровольцемъ подъ начальствомъ Морица Нассаускаго (сынъ принца Вильгельма Оранскаго), затѣмъ (съ 1619)—Тилли и Букуа и находился въ войскѣ, которое выиграло битву при Прагѣ противъ чешскаго короля Фридриха V Пфальцскаго. Впослѣдствіи дочь этого короля Елизавета сдѣлалась ученицею Декарта. (О Елизаветѣ см.: Guhrauer, въ Historisches Taschenbuch Раумера, 1850 и 1851 г.; M. Heinze, Pfalzgräfin Elisabeth und Descartes, тамъ же 1886 г., стр. 257—303. J. Bertrand, Revue des deux Mondes, 1890, 6). Слѣдующіе годы Декартъ провелъ въ путешествіяхъ. 1624 онъ предпринялъ благочестивую поѣздку въ Лорето *), чтобы выполнить обѣтъ, данный за разрѣшеніе сомнѣній. Декартъ принималъ также участіе въ осадѣ Ларошели (1628).

*) Итальянскій городокъ, извѣстный у католиковъ „священной хижиной“, гдѣ будто бы жила Дѣва Марія.

Занятый разработкой системы и своими сочиненіями, онъ совершенно независимо жилъ (1629—1649) въ Нидерландахъ и 13 разъ перемѣнялъ свое мѣстопребываніе, чтобы скрыть его отъ постороннихъ, слѣдуя правилу: bene qui latuit bene vixit. Только со своимъ близкимъ другомъ Мерсеннемъ (род. 1588, ум. 1648 въ Парижѣ, изъ ордена fratres minimi) Декартъ былъ въ правильной перепискѣ. Ему не разъ приходилось также бороться съ правовѣрнымъ духовенствомъ. Во время пребыванія въ Парижѣ послѣ смерти Мерсенна онъ, говорятъ, встрѣтился однажды съ Гассенди и Гоббесомъ. По приглашенію шведской королевы Христины, Декартъ переселился въ Стокгольмъ. Здѣсь онъ давалъ королевѣ уроки и долженъ былъ основать академію. Но уже 11. февр. 1650 суровый климатъ свелъ его въ могилу. Хотя Декартъ былъ человѣкомъ благороднаго характера и весь былъ преданъ наукѣ, однако его пугало философское мученичество. Такъ, онъ призналъ вѣрнымъ коперниково ученіе, однако не отважился защищать его публично. По обвиненіи Галилея, онъ даже передѣлалъ тѣ рукописи, которыя у него тогда были готовы.

Декартъ—сынъ такого времени, когда вѣроисповѣдные интересы, хотя и удерживали свою старую власть у народной массы и у нѣкоторой части образованныхъ людей, однако почти повсюду рѣшительно ставились ниже политическихъ цѣлей не только государями и государственными людьми, но и у большинства уже отступили на задній планъ передъ силой свободнаго научнаго познанія. Вѣроисповѣдныя ученія были произведеніемъ прошлыхъ поколѣній, которыя, образуя ихъ, пользовались новой духовной свободой. Но въ ту эпоху традиціонные результаты были уже схоластически фиксированы, борьба велась уже давно не съ первоначальнымъ оживленіемъ, но съ тѣмъ большею ожесточенностью и все болѣе и болѣе запутывалась въ тонкостяхъ. Разрывъ сдѣлался зіяющимъ и непоправимымъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе, чѣмъ въ прежнее время, должна была чувствоваться эта раздвоенность въ непрестанныхъ войнахъ, которыя уничтожали благосостояніе и свободу странъ, благопріятствовали грубости и всякаго рода порокамъ. Такъ выработалось направленіе, которое, правда, взирало на церковь съ робкимъ почтеніемъ, боялось и по возможности избѣгало столкновеній съ ея представителями, но не было проникнуто положительнымъ интересомъ къ церковнымъ догматамъ и находило удовлетвореніе для духа и чувства не въ нихъ, а только отчасти въ общихъ положеніяхъ раціональнаго богословія, отчасти въ математикѣ, естествознаніи и въ психологическо-этическомъ наблюденіи надъ человѣческой жизнью. На такой точкѣ зрѣнія различіе въ вѣроисповѣданіи, обусловленное рожденіемъ и внѣшними отношеніями, не было препятствіемъ къ тѣсной личной дружбѣ, связанной съ общностью существенныхъ житейскихъ интересовъ, занятій науками и расширенія ихъ. Служить-ли у католиковъ или у протестантовъ, это зависѣло отъ внѣшнихъ политическихъ и спеціально военныхъ соображеній. Обычные религіозные обряды засѣли крѣпче догматовъ, но они опредѣляли только казовую сторону жизни, духовное же содержаніе этой жизни сдѣлалось существенно другимъ.

Философія Декарта не католическая и не протестантская, но самостоятельное стремленіе къ истинѣ на основѣ и по образцу аподиктической достовѣрности, имѣющей мѣсто въ математическомъ и физико-математическомъ познаніи. Онъ почтителенъ передъ „откровенными истинами“ (vérités révelées), но тщательно остерегается всякаго ближайшаго соприкосновенія съ ними. Боссюетъ говоритъ: „Г. Декартъ постоянно боится быть замѣченнымъ церковью, и видно, какъ онъ принимаетъ для этого предосторожности, доходящія до крайности“. Первый поводъ къ переходу дочери Густава Адольфа въ католичество подали будто бы сношенія этой государыни съ Декартомъ. Само собою разумѣется, что здѣсь не было прямого вліянія въ смыслѣ обращенія въ прозелиты. Но по меньшей мѣрѣ возможно вліяніе Декарта въ томъ смыслѣ, что вѣроисповѣдныя различія становились не имѣющими значенія,—это было естественнымъ слѣдствіемъ новаго знанія,—и, пожалуй, еще положительно въ томъ, что Декартъ выдвигалъ человѣческую свободу, которая больше согласовалась съ католической, нежели съ протестантской догмой.

Декартъ имѣетъ выдающееся значеніе не только какъ философъ, но и какъ математикъ и физикъ. Главная его заслуга въ математикѣ—основаніе аналитической геометріи. Опредѣляя разстояніе всѣхъ точекъ отъ неподвижныхъ линій (координатъ), онъ сводитъ пространственныя отношенія на ариѳметическія и при помощи (алгебраическаго) счисленія, пользуясь уравненіями, рѣшаетъ геометрическія задачи и доказываетъ теоремы. Ему же мы обязаны и обозначеніемъ степеней посредствомъ показателей. Какъ физикъ, онъ оказалъ большія услуги для ученія о рефракціи свѣта, для объясненія радуги, для опредѣленія тяжести воздуха. Основная ошибка Декарта, что матерія приводится въ движеніе только давленіемъ и толчкомъ, а не внутренними силами, была исправлена ньютоновой теоріей тяготѣнія. Съ другой стороны, ученіе Декарта о свѣтѣ и о происхожденіи міровыхъ тѣлъ по временамъ содержитъ предчувствія истины. Они не были признаны ньютоновцами, но теперь вошли въ силу, благодаря теоріи волнъ, представителями которой являются Гюйгенсъ и Эйлеръ, а также благодаря кантову и лапласову ученію о происхожденіи мірозданія. И въ области анатоміи Декартъ занимался не безъ успѣха. Его философскіе пріемы въ матеріальномъ и формальномъ отношеніи напоминаютъ схоластику болѣе, чѣмъ это до сихъ поръ принято думать.

Разсужденіе о методѣ распадается на шесть отдѣловъ: 1. размышленія касательно наукъ; 2. главныя правила метода; 3. нѣсколько правилъ нравственности, добытыхъ по этому методу; 4. доводы, доказывающіе бытіе Бога и человѣческой души, или основаніе метафизики; 5. порядокъ вопросовъ физики; 6. что необходимо, чтобы идти дальше въ изслѣдованіи природы. Декартъ разсказываетъ, какъ онъ въ своей юности остался неудовлетвореннымъ всѣми науками, исключая математики. Изъ философіи, которой онъ учился въ іезуитской коллегіи, онъ знаетъ только хвастаться, что она „даетъ средство говорить обо всемъ правдоподобно и повергать въ изумленіе менѣе ученыхъ“. Все въ ней сомнительно. Онъ удивляется, что на такомъ прочномъ фундаментѣ, каковъ у математики, не построено ничего выше механическихъ искусствъ. Традиціонныя науки—говоритъ Декартъ во второмъ отдѣлѣ—по большей части только наборъ мнѣній, такой же уродливый, какъ города, построенные безъ всякаго цѣльнаго плана. Что отдѣльное лицо творитъ по плану, то выходитъ обыкновенно гораздо лучше того, что исторически создалось безъ плана и порядка. Правда, было бы не хорошо преобразовывать государство съ корня, „ниспровергая его“, чтобъ возстановить его, ибо, благодаря привычкѣ, можно легче сносить недостатки, а низверженіе было бы насильственнымъ и созиданіе — труднымъ. Но уничтожить всѣ до одного собственныя мнѣнія, чтобы методически получить хорошо обоснованное знаніе,—въ этомъ Декартъ видитъ задачу своей жизни. Методъ, которому онъ хочетъ слѣдовать, обусловленъ примѣромъ математики. Декартъ выставляетъ четыре методическія основоположенія, которыя, какъ онъ думаетъ, заслуживаютъ предпочтенія передъ аристотелевскою логикою, особенно силлогистикою, которая скорѣе служитъ для преподаванія, нежели для изслѣдованія, а еще болѣе передъ лулліевымъ искусствомъ болтать. Вотъ эти основоположенія: 1. Ничего не считать истиннымъ, что не познано истиннымъ до очевидности, представляясь духу съ ясностью и опредѣленностью, исключающею всякое сомнѣніе („такъ ясно и такъ опредѣленно, чтобы у меня не было никакого повода подвергать его сомнѣнію“). 2. Всякую трудную проблему разлагать по возможности на ея части. 3. Мыслить послѣдовательно, переходя постепенно отъ болѣе простого и легкаго къ болѣе сложному и трудному, и даже тамъ, гдѣ опредѣленный порядокъ данъ не природой объекта, принимать этотъ порядокъ ради постепенности въ изслѣдованіи. 4. Полнотою въ исчисленіяхъ и всеобщностью въ обозрѣніяхъ удостовѣряться, что ничего не пропущено *). Въ третьемъ отдѣлѣ Discours de la méthode Декартъ сообщаетъ нѣ-

*) Эти правила касаются субъективнаго отношенія мыслящаго какъ такого. Они не затрогиваютъ формъ и законовъ мысли, которые зависятъ отъ отношенія мышленія къ объективности, и уразумѣть которые аристотелевская логика пытается посредствомъ анализа самаго мышленія. Оттого эти правила, какъ бы они

сколько нравственныхъ правилъ, которыя онъ выработалъ до поры до времени для своего собственнаго употребленія, пока не обоснована удовлетворительная нравственная философія. Первое правило—слѣдовать законамъ и обычаямъ своей страны, держаться религіи, въ которой воспитанъ, и въ практической жизни слѣдовать повсюду самымъ умѣреннымъ и наиболѣе распространеннымъ правиламъ. Второе — касается послѣдовательности въ поступкахъ, третье — умѣренности въ требованіяхъ, предъявляемыхъ внѣшней жизни; четвертое—рѣшиться посвятить свою жизнь образованію своего ума и открытію научныхъ истинъ. Въ четвертомъ и пятомъ отдѣлахъ Декартъ даетъ основныя черты ученія, которое онъ позже развилъ въ „Размышленіяхъ“ и „Началахъ философіи“, а въ шестомъ—распространяется о способѣ, котораго надо держаться для того, чтобы двигать физику впередъ и прилагать ее къ врачебному искусству.

Въ Размышленіяхъ о первой философіи Декартъ пытается доказать бытіе Бога и самостоятельное, отдѣлимое отъ тѣла существованіе человѣческой души. Въ первомъ размышленіи онъ показываетъ, что сомнѣваться можно во всемъ, только не въ томъ, что мы сомнѣваемся, т. е.—такъ какъ сомнѣніе есть не что иное, какъ мышленіе,—только не въ томъ, что мы мыслимъ. Начиная съ юныхъ лѣтъ,—говоритъ авторъ, примыкая отчасти къ Шаррону и другимъ скептикамъ,—множество переданныхъ взглядовъ принялъ я за истинные и строилъ на нихъ дальше. Но то, что покоится на такомъ непрочномъ основаніи, можетъ быть только весьма недостовѣрнымъ. Нужно поэтому когда-нибудь разъ въ жизни отдѣлаться отъ излюбленныхъ мнѣній и, начиная съ фундамента, возвести новую постройку. Чувства часто обманываютъ. Поэтому ни въ какомъ случаѣ я не могу довѣрять имъ безусловно. Сонъ обманываетъ меня ложными образами. Но я не нахожу вѣрнаго мѣрила, чтобы рѣшить, сплю-ли я въ это мгновеніе или бодрствую. Можетъ быть, и наше тѣло не таково, какъ оно представляется нашимъ чувствамъ. Въ томъ, что вообще есть протяженіе, правда, повидимому нельзя сомнѣваться. Однако я не знаю, можетъ быть, высшее злонамѣренное существо или даже добрый богъ сдѣлалъ такъ, что на дѣлѣ нѣтъ ни земли, ни неба, ни протяженнаго предмета, ни фигуры, ни величины, ни мѣста, а у меня есть чувственныя представленія, которыя намекаютъ мнѣ на существованіе всѣхъ этихъ объектовъ. Быть можетъ, это существо сдѣлало такъ, что я обманываюсь, даже слагая два и три, сосчитывая стороны квадрата, дѣлая самыя легкія умозаключенія. Мое несовершенство, можетъ быть, такъ велико, что я постоянно обманываюсь.

Какъ Архимеду, говоритъ Декартъ во второмъ размышленіи, нужна только одна твердая точка, чтобы сдвинуть землю, такъ и я въ правѣ преисполниться большихъ надеждъ, если мнѣ удастся найти хотя одно положеніе, совершенно достовѣрное и неподверженное сомнѣнію. И въ самомъ дѣлѣ, одно достовѣрно, тогда какъ все другое является недостовѣрнымъ, а именно — само мое сомнѣніе и мышленіе, а потому и мое существованіе. Будь даже могущественное существо, для котораго было бы интересно обманывать, то все-таки я долженъ существовать, чтобы быть обманутымъ. Когда я мыслю, что я есмь, то какъ разъ это мышленіе и доказываетъ, что я дѣйствительно существую. Положеніе „я есмь, я существую“ неизбѣжно истинно, всякій разъ какъ я его высказываю или мыслю. Cogito ergo sum. Только мы-

ни были цѣлесообразны въ своемъ родѣ, никоимъ образомъ непригодны для того, чтобы замѣнить аристотелевскую логику. Уже вышедшее изъ школы Декарта сочиненіе la logique ou l'art de penser, Paris 1662 и чаще, соединило эти картезіанскія правила съ видоизмѣненною аристотелевскою логикою. По примѣру аристотелевской школы Декартъ различаетъ аналитическій методъ, который идетъ отъ условленнаго къ условливающему, и синтетическій, который идетъ наоборотъ—отъ условливающаго къ условленному. Здѣсь затрогивается ходъ мышленія въ его отношеніи къ объективности. Однако и этому различенію Декартъ далъ скорѣе субъективный оборотъ, обозначая аналитическій методъ, какъ методъ изобрѣтенія, синтетическій—какъ методъ дидактическаго изложенія. Это вѣрно въ крайнемъ случаѣ a potiori, но никоимъ образомъ не повсюду.

шленіе для меня достовѣрно, я—res cogitans, id est mens sive animus sive intellectus sive ratio. A res cogitans есть вмѣстѣ съ тѣмъ и res dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens. Другими словами,— какъ cogitandi modi, у меня, конечно, есть и чувственныя ощущенія, хотя отношеніе ихъ къ внѣшнимъ объектамъ, а также возбужденіе чувствъ можетъ быть и сомнительнымъ. „Не я-ли это самъ уже сомнѣваюсь почти во всемъ, однако кое-что понимаю, не я-ли утверждаю, что только это одно истинно, отрицаю все прочее, желаю знать больше, не хочу быть обманутымъ, многое представляю какъ бы противъ воли, относительно многаго замѣчаю, будто оно исходитъ какъ бы отъ чувствъ?" Я знаю самого себя, какъ мыслящее существо, лучше, нежели внѣшнія вещи. Но самъ Декартъ предостерегаетъ, что не слѣдуетъ смотрѣть на это основное положеніе, какъ на умозаключеніе. Это—особенная истина, которая навязывается душѣ простой интуиціей безъ помощи общаго положенія и безъ всякаго логическаго выведенія. Это ясная и раздѣльная перцепція *). Сущность души состоитъ въ мышленіи. Поэтому собственно нельзя говорить о ея способности мыслить, quia mens semper actu cogitat.

Въ третьемъ размышленіи Декартъ переходитъ къ познанію Бога. Я увѣрился, говоритъ онъ, въ томъ, что я—мыслящее существо. А развѣ я не знаю, что значитъ быть увѣреннымъ въ какой-нибудь вещи? Въ первомъ познаніи, которое я получилъ, меня удостовѣрило въ его истинѣ не что иное, какъ ясное и отчетливое представленіе того, что я утверждаю. Оно бы не увѣрило меня въ истинѣ, если бы могло случиться, что нѣчто, постигаемое мною съ такою ясностью и опредѣленностью, оказалось бы ложнымъ. Вотъ почему я, конечно, могу считать всеобщимъ правиломъ положеніе: все истинно, что я представляю очень ясно и опредѣленно (jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio). Значеніе этого правила могла бы ограничить только возможность, что существо, имѣющее надо мною власть, во всемъ меня обманываетъ. Поэтому у меня есть поводъ прежде всего сдѣлать предметомъ своего из-

*) Бросается въ глаза сходство съ исходной точкой философствованія Августина и съ положеніями Оккама и Кампанеллы (см. выше § 7, стр. 49). Декартъ вводитъ въ свое основное положеніе безъ всякаго выведенія—res cogitans, слѣдовательно, приложимость понятія субстанціи, хотя сущность субстанціи должна состоять исключительно въ мышленіи, и ego, т. е. индивидуальность, единство сознанія въ себѣ и различіе отъ другого. Лихтенбергъ думалъ, что Декартъ былъ въ правѣ заключить только: cogitat, ergo est. Самъ Декартъ приводитъ такое возраженіе (Inquisitio veritatis per lumen naturale): чтобы заключать такъ, какъ онъ, надо напередъ знать, что такое сомнѣніе, что такое мышленіе и что такое существованіе. Но, отвѣчаетъ онъ на это, всякій знаетъ это не посредствомъ опредѣленія, а гораздо достовѣрнѣе и непосредственнѣе при помощи собственнаго опыта, при помощи сознанія и внутренняго свидѣтельства, которое онъ находитъ въ себѣ, когда изслѣдуетъ вещи.—Вмѣстѣ съ Кантомъ можно задать вопросъ, постигаетъ-ли сознаніе, которое у насъ есть о нашемъ мышленіи, хотѣніи, ощущеніи, вообще—о нашихъ психическихъ функціяхъ, эти функціи такъ, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ, или оно неразрывно съ формой, присущей только самопостиженію, а не постигаемому самому по себѣ. Въ послѣднемъ случаѣ самоявленіе посредствомъ „внутренняго чувства", такъ же какъ и явленіе пространственныхъ объектовъ посредствомъ „внѣшняго чувства", было бы отлично и совсѣмъ не однородно съ тѣмъ, что даетъ поводъ какъ разъ къ этимъ явленіямъ, напр., наше сознаніе нашего сомнѣнія, мышленія, хотѣнія, было бы отлично отъ дѣйствительнаго внутренняго процесса при сомнѣніи, мышленіи, хотѣніи. (Однако этотъ вопросъ надо рѣшить въ пользу взгляда Декарта, см. Ueberweg, System der Logik § 40).—Впрочемъ, это основное положеніе Декарта указываетъ уже на чистую апперцепцію Канта „я мыслю", которая лежитъ въ основѣ всякаго нашего познанія. Хотя представленіе „я", къ которому привязываются всѣ мои прочія представленія, совершенно безсодержательно, все же оно обозначаетъ по Канту „дѣйствительность просто-на-просто".

слѣдованія бытіе Бога *). Мои мысли, говоритъ Декартъ, обращаясь къ изслѣдованію бытія Божія, бываютъ частію представленіями (идеями, т. е. формами, εἴδη, вещей, воспринятыми въ мою душу), частію волевыми актами и чувствованіями, частію сужденіями. Истина и заблужденіе бываетъ только въ сужденіяхъ. Сужденіе, что представленіе соотвѣтствуетъ предмету внѣ меня, можетъ быть ошибочнымъ. А представленіе само по себѣ ошибочнымъ быть не можетъ. Между моими представленіями одни являются для меня врожденными, другія—пришлыми извнѣ, третьи—образованы мною самимъ (ideae aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae videntur). Къ первому классу я склоненъ причислять представленія вещи, истины, мышленія. Ихъ я почерпаю изъ моего собственнаго существа (ab ipsamet mea natura). При этомъ Декартъ не дѣлаетъ никакого различія между прирожденностью представленія какъ такого и происхожденіемъ его посредствомъ отвлеченія отъ внутренняго воспріятія психическихъ функцій, способность къ которымъ намъ прирождена. Правда, въ Notae in programma quoddam онъ говоритъ, что духъ не нуждается въ идеяхъ, quae sint aliquid diversum ab eius facultate cogitandi, такъ что при ideae innatae дѣло шло бы не о первоначальномъ обладаніи познаніями, а о предрасположеніи образовать извѣстныя представленія. Ко второму классу, повидимому, принадлежатъ чувственныя воспріятія, а къ третьему — фикціи, какъ, напр., сирены, крылатаго коня. Существуетъ путь, по которому можно изъ психическаго характера самой идеи заключить, происходитъ-ли она отъ реальнаго объекта внѣ меня. Именно, различныя идеи имѣютъ различную мѣру realitas objectiva, т. е. какъ представленія, онѣ въ большей или меньшей степени причастны бытію или совершенству. (Подъ объективнымъ Декартъ, совсѣмъ, какъ схоластики, разумѣетъ то, что есть въ духѣ какъ представленіе, а не внѣшній объектъ, res externa; подъ субъективнымъ—всякій субстратъ, ὑποκείμενον). Идеи, при помощи которыхъ я представляю субстанціи, совершеннѣе тѣхъ, которыя указываютъ только на видоизмѣненія или случайности. Представленіе безконечнаго, вѣчнаго, неизмѣннаго, всевѣдущаго, всемогущаго существа, творца всѣхъ конечныхъ вещей, имѣетъ болѣе реальности въ представленіи, нежели тѣ представленія, которыя относятся къ конечнымъ субстанціямъ. Но въ дѣйствіи не можетъ быть больше реальности, нежели въ полной причинѣ. Причина должна содержать въ себѣ все реальное дѣйствія или formaliter, или eminenter, т. е. или тѣ же самыя реальности, или другія, еще выше. Потому въ случаѣ, если въ представленіи реальность какой-нибудь изъ моихъ идей такъ велика, что превышаетъ мѣру моей собственной реальности, я могу заключить, что я вовсе не единственное существо, которое есть на самомъ дѣлѣ, но должно существовать

*) При этомъ Декартъ, находя въ ясности познанія мѣрило его истины, упускаетъ изъ виду относительность этихъ понятій. Конечно, я долженъ принимать за истинное то, въ ясномъ и опредѣленномъ познаніи чего я убѣжденъ, но мнѣ не слѣдуетъ забывать, что съ виду ясное познаніе при болѣе глубокомъ разсмотрѣніи можетъ оказаться неудовлетворительнымъ и ошибочнымъ. Какъ истину яснаго и чувственнаго воззрѣнія, напр., небеснаго свода, можно ограничить и уничтожить посредствомъ научнаго мышленія, такъ же можно въ свою очередь ограничивать и уничтожать значеніе одной ступени мышленія посредствомъ высшей, особенно значеніе мышленія, направленнаго непосредственно на объектъ, можно ограничивать при помощи познавательно-теоретическаго мышленія. Неправильно болѣе полную истину, которая свойственна высшей ступени, приписывать низшей, которая вслѣдствіе естественнаго самообольщенія, пока не достигнута высшая, принимается за высшую, и въ случаѣ, если истины тамъ не оказывается, говорить о злостномъ обольщеніи, о несносномъ обманѣ.—Въ формальномъ отношеніи картезіанскій критерій заключаетъ въ себѣ двусмысленность, такъ какъ его можно относить и къ ясности представленія какъ такого, и къ ясности сужденія, что извѣстнымъ представленіямъ или отношеніямъ представленій присуще объективное значеніе. Въ первомъ случаѣ критерій не вѣренъ. А во второмъ—онъ только отодвигаетъ вопросъ, такъ какъ остается нерѣшеннымъ, на чемъ основывается ясность убѣжденія въ объективной реальности представляемаго. Эти недостатки критерія ясно сказываютея въ приложеніи его къ отношенію тѣла и души (см. ниже).

еще что-нибудь другое, что является причиной этой идеи. Такъ какъ я конеченъ, то во мнѣ не могла бы образоваться идея безконечной субстанціи, если бы она не происходила отъ дѣйствительно существующей безконечной субстанціи. Я не могу считать представленіе безконечнаго простымъ отрицаніемъ конечности, подобно тому какъ я представляю покой и мракъ, только отрицая движеніе и свѣтъ. Вѣдь, въ безконечномъ лежитъ болѣе реальности, нежели въ конечномъ *).

Къ этому доказательству бытія Божія Декартъ прибавляетъ: не будь Бога, не могъ бы существовать и я самъ, имѣющій эту идею. Существуя черезъ самого себя, я придалъ бы себѣ всѣ возможныя совершенства, которыми я, однако, на дѣлѣ не обладаю. А если я существую черезъ другихъ—родителей, прародителей и т. д., то должна же быть первая причина—Богъ. Regressus in infinitum нельзя допускать уже и потому, что мое дальнѣйшее существованіе въ каждый данный моментъ можетъ быть въ зависимости не отъ меня самого и не отъ конечныхъ причинъ моего бытія, но только отъ первой причины. Представленіе Бога мнѣ такъ же врождено, какъ врождено и представленіе, которое у меня есть о себѣ самомъ. Способъ прирожденности остается у Декарта довольно неопредѣленнымъ. „И, конечно, не удивительно,—говоритъ онъ,—что Богъ, создавая меня, придалъ мнѣ эту идею, такъ что она какъ бы знакъ художника, напечатлѣнный на его произведеніи; и даже нѣтъ никакой необходимости, чтобы этотъ знакъ былъ чѣмъ-нибудь отличнымъ отъ самаго произведенія; но изъ того только, что Богъ меня создалъ, весьма вѣроятно, что я произошелъ какимъ бы то ни было способомъ по образу и подобію Божію, и что то подобіе, въ которомъ содержится идея Бога, я представляю себѣ при помощи той же способности, какою я самъ себя представляю, т. е., пока я обращаю на себя самого всю остроту своего ума, я не только понимаю, что я — несовершенная и зависимая отъ другого вещь и притомъ вещь, безпредѣльно воздыхающая все о большемъ и большемъ или лучшемъ, но въ то же время я также понимаю, что тотъ, отъ котораго я въ зависимости, имѣетъ въ себѣ все это большее, но не опредѣленно и только въ возможности, а на самомъ дѣлѣ безпредѣльно, и что такимъ образомъ Богъ есть. И вся сила доказательства въ томъ, что, по моему убѣжденію, не можетъ быть, чтобы существовалъ я съ такой природой, какая у меня,—именно имѣя въ себѣ идею Бога, если бы на самомъ дѣлѣ Бога не было“. Къ необходимымъ свойствамъ Бога, принадлежитъ правдолюбіе. Богъ не можетъ желать обмана. „Желаніе обманывать свидѣтельствуетъ или о зависимости, или о слабости и, значитъ, не можетъ относиться къ Богу“.

Изъ этого свойства Бога, veracitas, Декартъ въ слѣдующихъ размышленіяхъ выводитъ заключенія. Причина всѣхъ моихъ заблужденій, говоритъ онъ въ четвертомъ размышленіи, лежитъ въ томъ, что сила моей воли хватаетъ дальше моей разсудительности, и я не ограничиваю приложенія силы воли такъ, какъ того требуетъ мѣра моей разсудительности, но дерзаю высказывать сужденіе даже о томъ, чего я не понимаю, вмѣсто того, чтобы воздержаться отъ сужденія. Что я познаю ясно и опредѣленно, съ тѣмъ я въ правѣ согласиться; ибо, что ясное, и опредѣленное познаніе должно быть истиннымъ, это слѣдуетъ изъ правдивости Бога **). Къ раздѣльнымъ познаніямъ Декартъ причисляетъ въ пятомъ размышленіи познанія

*) Отвергая, что представленіе безконечнаго есть простое отрицаніе, Декартъ слишкомъ мало обратилъ вниманія на послѣдовательное идеализированіе, посредствомъ котораго пріобрѣтается положительное содержаніе этого представленія, и не взвѣсилъ, прибавится ли этого содержанія, если перейти мѣру представленнаго совершенства, достижимаго на этомъ пути, или же этотъ переходъ всякой мѣры сводится къ простому отрицанію всякихъ границъ, которое можно выполнить посредствомъ отвлеченія.

**) Конечно, Декарту нуженъ былъ именно этотъ критерій, опирающійся на правдивость Бога, уже для доказательства самаго бытія Бога. Если бытіе Бога надо удостовѣрить познаніемъ, которое зависитъ отъ него же самого, то безспорно получается заколдованный кругъ, къ которому уже Гоббесъ относится съ справедливымъ неодобреніемъ.

пространственнаго протяженія вмѣстѣ со всѣми математическими положеніями. Но тѣмъ же способомъ, какъ изъ сущности треугольника слѣдуетъ, что сумма его угловъ равна двумъ прямымъ, такъ и изъ природы Бога слѣдуетъ, что онъ существуетъ. Ибо подъ Богомъ надо понимать безусловно совершенное существо, а къ совершенствамъ относится существованіе. Такимъ образомъ существованіе нераздѣльно съ сущностью Бога,—значитъ, Богъ есть *).

Въ шестомъ размышленіи Декартъ изъ яснаго и опредѣленнаго познанія, которое у насъ есть о протяженіи и о тѣлахъ, и изъ раздѣльнаго сознанія, что наша способность представленія опредѣляется внѣшнею, именно — тѣлесною, причиною, выводитъ, что тѣла (протяженныя субстанціи) дѣйствительно существуютъ, и что мы не вводимся въ обманъ, представляя тѣлесный міръ. Въ противномъ случаѣ, причина обмана должна была бы лежать въ самомъ Богѣ. Но цвѣтное, звуковое, вкусовое и и др. ощущенія такъ же, какъ удовольствіе и страданіе, для Декарта субъективны. А изъ того, что мы имѣемъ ясное и опредѣленное представленіе о мышленіи въ широкомъ смыслѣ (со включеніемъ ощущенія и воли), но такъ, что въ это представленіе не замѣшивается ничего тѣлеснаго, Декартъ выводитъ самостоятельное существованіе нашей души отдѣльно отъ тѣла **).

Самъ Декартъ называетъ развитіе мыслей въ Размышленіяхъ аналитическимъ, разлагающимъ фактически данное и такимъ образомъ изслѣдующимъ начала. Это развитіе соотвѣтствуетъ пріему изобрѣтенія. Синтетическое изложеніе (оно исходитъ изъ самыхъ общихъ или принципіальныхъ понятій и положеній) для метафизическихъ разсужденій подходитъ менѣе, чѣмъ для математическихъ. Попытку синтетическаго изложенія Декартъ дѣлаетъ въ краткомъ приложеніи къ своимъ отвѣтамъ на второй рядъ возраженій, не придавая однако же этому большого вѣса. Это приложеніе озаглавлено: Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes, more geometrico dispositae. За definitiones, postulata, axiomata слѣдуетъ четыре propositiones, изъ которыхъ первое гласитъ: существованіе Бога познается изъ одного разсмотрѣнія его природы.

---

*) Декартъ дѣлаетъ здѣсь такую же ошибку, какъ и Ансельмъ: онъ не обращаетъ вниманія на условіе всякаго категорическаго умозаключенія изъ опредѣленія, именно, что полаганіе субъекта должно завѣрить какимъ-нибудь другимъ путемъ. Этотъ упрекъ справедливо дѣлаетъ ему въ Objectiones primae Катеръ, обращающій противъ него томистическое опроверженіе ансельмовскаго доказательства. Защита Декарта недостаточна. Его посылки логически ведутъ только къ ничего не говорящему заключенію, что если Богъ есть, то ему принадлежитъ существованіе, и что, если Богъ выдуманъ, то должно быть выдумано и его существованіе. Помимо того, картезіанская форма онтологическаго доказательства имѣетъ недостатокъ, отъ котораго свободна ансельмова, именно, что посылка: бытіе принадлежитъ къ совершенствамъ, включаетъ спорное пониманіе бытія, какъ предиката, наряду съ другими предикатами, тогда какъ Ансельмъ обозначилъ болѣе совершеннымъ опредѣленный родъ бытія, именно—бытіе, находящееся не только въ нашемъ духѣ, но и внѣ его. Только въ томъ случаѣ, если бы самъ Богъ отожествлялся съ нашимъ понятіемъ о немъ, можно было бы найти въ понятіи Бога, какъ такомъ, ручательство бытія Бога. Ибо, что понятіе о Богѣ, когда мы его мыслимъ, и именно вслѣдствіе того, что мыслимъ, есть или имѣетъ существованіе въ насъ, это, конечно, неоспоримо и даже само собою разумѣется. Но такое отожествленіе какъ разъ не картезіанское, такъ какъ Декартъ подъ Богомъ, творцомъ міра, разумѣетъ хотя мыслимый посредствомъ нашего понятія о Богѣ объектъ (ens), но не самое это понятіе.

**) При этомъ остается очень сомнительнымъ, не смѣшивается ли *ἀφαίρεσις* съ *χωρισμός*, abstractio съ realis distinctio. Справедливо Гассенди и другіе въ своихъ возраженіяхъ порицали декартово смѣшеніе двухъ положеній: а. я могу представить мышленіе, не представляя при этомъ протяженія; b. я могу доказать, что мышленіе фактически остается, когда протяженное существо, съ которымъ оно является связаннымъ, перестаетъ быть. Гассенди далѣе возражаетъ не ясно, какъ въ непротяженномъ существѣ могутъ быть образы протяженнаго. На это возраженіе Декартъ хотя и отрицалъ тѣлесность образовъ, но фактъ ихъ протяженности въ три измѣренія оставилъ незатронутымъ.

Главное систематическое сочиненіе Начала философіи въ четырехъ отдѣлахъ говоритъ о началахъ человѣческаго познанія, о началахъ вещественныхъ предметовъ, о видимомъ мірѣ, о землѣ. Возстановивъ вкратцѣ основоположенія, выставленныя въ Размышленіяхъ, Декартъ даетъ въ синтетическомъ развитіи философскую систему, особенно ученіе о природѣ. Самое совершенное знаніе есть познаніе дѣйствій изъ ихъ причинъ. Поэтому самый лучшій путь философствованія состоитъ въ объясненіи сотворенныхъ вещей изъ познанія Бога, какъ ихъ Творца. Въ основныхъ разсужденіяхъ въ началѣ „Principia“ измѣненъ особенно порядокъ доказательствъ бытія Божія: онтологическое доказательство (какъ уже и въ синтетическомъ изложеніи при отвѣтѣ на Objectiones secundae) поставлено впереди другихъ. Въ понятіи Бога, говоритъ здѣсь Декартъ, лежитъ необходимое, вѣчное и совершенное существованіе, тогда какъ въ понятіи конечныхъ вещей заключено только случайное существованіе *). Замѣчательны опредѣленія, которыя въ Началахъ философіи являются въ большемъ числѣ и частью съ большей точностью, нежели въ Размышленіяхъ. Особенно важны опредѣленія ясности, опредѣленности и субстанціи. „Для представленія, на которое можетъ опираться достовѣрное и несомнѣнное сужденіе, не только требуется, чтобы оно было ясно, но и раздѣльно. Яснымъ я называю то представленіе, которое для вникающаго ума бываетъ наличнымъ и отчетливымъ, подобно тому какъ мы говоримъ, что ясно видимъ то, что движетъ глазъ достаточно сильно и отчетливо, когда онъ смотритъ на данный предметъ; опредѣленнымъ же — то, которое, въ силу своей ясности, такъ отдѣлено и отграничено отъ всѣхъ другихъ, что совсѣмъ не содержитъ въ себѣ ничего другого, кромѣ того, что ясно“ (I, 45). Для объясненія Декартъ приводитъ примѣръ боли: „такъ, когда кто-нибудь чувствуетъ сильную боль, въ немъ дѣйствительно есть очень ясное представленіе боли, но не всегда опредѣленное; ибо обыкновенно люди смѣшиваютъ его со своимъ смутнымъ сужденіемъ о его природѣ, такъ какъ думаютъ, что въ болящей части есть нѣчто похожее на чувство боли, которое одно только они ясно представляютъ“. Что мы представляемъ, есть частью res и rerum affectiones (sive modi), частію aeternae veritates, nullam existentiam extra cogitationem nostram habentes. Къ вѣчнымъ истинамъ Декартъ причисляетъ положенія: ex nihilo nihil fit; impossibile est idem simul esse et non esse; quod factum est, infectum esse nequit; is, qui cogitat, non potest non existere, dum cogitat. Res онъ дѣлитъ на два высшихъ genera: „одинъ—предметы разсудочные, т. е. относящіеся къ уму или къ мыслящей субстанціи; другой—предметы вещественные, или тѣ, которые относятся къ субстанціи протяженной, т. е. къ тѣлу“. Къ мыслящей субстанціи относятся: представленіе, желаніе и всѣ видоизмѣненія какъ представленія, такъ и желанія; къ протяженной: величина, или самое протяженіе въ длину, ширину и высоту, фигура, движеніе, положеніе, дѣлимость частей и т. п. Отъ соединенія (unio) духа съ тѣломъ проистекаютъ чувственныя пожеланія, сердечныя движенія и ощущенія, которыя принадлежатъ мыслящей субстанціи, поскольку она связана съ тѣломъ. За этой классификаціей (I, 48—50) слѣдуетъ опредѣленіе субстанціи. „Подъ субстанціей мы можемъ понимать не что иное, какъ вещь, которая существуетъ такимъ образомъ, что не нуждается для своего существованія ни въ какой другой вещи“ (I, 51). Къ этому онъ прибавляетъ (I, 51—52): „и можно представить одну только субстанцію, которая совсѣмъ не нуждается ни въ какой другой вещи, именно — Бога; всѣ же прочія по нашему представленію могутъ существовать не иначе, какъ съ помощью божественнаго содѣйствія. И такимъ образомъ слово субстанція не подходитъ къ Богу и другимъ субстанціямъ univoce, какъ обыкновенно говорятъ въ школахъ, т. е. нельзя съ этимъ словомъ соединять никакого яснаго значенія, которое было бы

*) Это, конечно, вѣрно только при предположеніи, что объективная необходимость строго отличается отъ субъективной увѣренности въ существованіи. Но тогда все же можно только умозаключать: если есть Богъ, то его существованіе вѣчно, само въ себѣ необходимо и не обусловлено другимъ.

общимъ Богу и тварямъ. Но подъ этимъ общимъ понятіемъ можно понимать тѣлесную субстанцію и умъ или субстанцію мыслящую, сотворенную, такъ какъ это — вещи, которыя нуждаются для своего существованія только въ Богѣ". Отъ всякаго аттрибута можно заключить къ res existens или къ субстанціи, которой онъ присущъ; но каждая субстанція имѣетъ „особенное свойство, которое составляетъ ея природу и сущность и къ которому относятся всѣ другія свойства. Именно, протяженіе въ длину, ширину и глубину составляетъ природу тѣлесной субстанціи, а мышленіе составляетъ природу мыслящей субстанціи. Ибо все другое, что можно приписать тѣлу, предполагаетъ протяженіе и есть какъ бы нѣкое видоизмѣненіе протяженной вещи, такъ же какъ все, что мы находимъ въ умѣ, есть только различныя видоизмѣненія мышленія". Фигура и движеніе—видоизмѣненія протяженія; воображеніе, ощущеніе, воля—видоизмѣненія мышленія (I, 53). Modi могутъ мѣняться въ одной и той же субстанціи. Особенность, находящаяся въ субстанціи въ данный моментъ, есть ея качество. Что не мѣняется, того собственно нельзя назвать видоизмѣненіемъ или качествомъ, но только болѣе общимъ выраженіемъ — аттрибутомъ (I, 56). Эти опредѣленія особенно сильно повліяли на ученіе Спинозы.

Частности ученія, изложеннаго въ Началахъ философіи, имѣютъ болѣе естественнонаучный, нежели философскій интересъ. Выключая цѣли (causae finales), Декартъ стремится познать только дѣйствующія причины, causae efficientes (I, 28). Матеріи онъ приписываетъ только протяженіе и видоизмѣненія протяженія, но никакихъ внутреннихъ состояній, никакихъ силъ. Давленія и толчка достаточно для объясненія явленій. Матерія состоитъ изъ мельчайшихъ тѣлецъ различнаго вида и величины (корпускулярная теорія). Правда, все еще мыслимо дѣленіе ихъ Богомъ. Количество матеріи и движенія *), происходящее первоначально отъ Бога, остается во вселенной неизмѣннымъ (II, 36). Декартъ полагаетъ величину движенія равной произведенію изъ массы на скорость, mv. Доказательство постоянства этого произведенія во вселенной Декартъ ведетъ теологически: изъ божественнаго свойства неизмѣняемости слѣдуетъ-де неизмѣняемость его совокупнаго дѣйствія. Душа можетъ опредѣлять только направленіе движеній, но не въ силахъ ни увеличить, ни уменьшить количества ихъ. Міровыя тѣла можно разсматривать происшедшими изъ вихрей хаотической матеріи. Гдѣ есть пространство, тамъ есть и матерія. Подобно пространству, матерія дѣлима до безконечности, и она простирается, если не въ безконечность (in infinitum), то во всякомъ случаѣ неопредѣленно далеко (in indefinitum). Само собою разумѣется, что съ уничтоженіемъ предположенія шарообразно ограниченной вселенной уничтожается и періодическое вращеніе ея вокругъ земли. Однако Декартъ боится открыто стать на сторону коперникова ученія (ср. выше стр. 26, 38 и 46), изъ-за котораго былъ осужденъ Галилей. Декартъ прибѣгаетъ къ увертκѣ, что земля покоится, какъ и всякая планета, въ движущемся эѳирѣ, какъ спящій путникъ въ движущемся кораблѣ, или какъ корабль, гонимый однимъ только теченіемъ, въ этомъ послѣднемъ. Исключительно изъ законовъ давленія и толчка Декартъ пытается понять не только физическія явленія (такъ, напр., магнетическое притяженіе онъ объясняетъ вихревыми движеніями винтообразныхъ молекулъ), но даже растенія и животныхъ. Онъ отказываетъ растеніямъ въ жизненномъ началѣ, принятомъ аристотелевцами, такъ какъ только порядокъ и движеніе ихъ частей производитъ прозябаніе. Декартъ несклоненъ также признавать за животными души, подобно противнику Аристотеля Гомецу Перейрѣ, испанскому врачу 16. вѣка, который въ своемъ сочиненіи Antoniana margerita утверждаетъ, что животныя не имѣютъ души. Все, что связано въ душевной жизни человѣка съ отношеніемъ души къ тѣлу, Де-

*) Конечно, во вселенной остается неизмѣннымъ количество матеріи, но не всегда количество движенія, а только сумма того, что теперь обыкновенно называютъ „живою силою" и „потенціальною энергіею". См. объ этомъ особенно Helmholtz, О сохраненіи силы, въ Populäre wissenschaftliche Aufsätze, тетр. 2, Braunschw. 1876.

картъ объясняетъ чисто механически, напр., ассоціацію идей онъ объясняетъ тѣмъ, что остаются матеріальныя измѣненія, которымъ подвергается мозгъ при возбужденіи чувствъ, а также тѣмъ, что позднѣйшее образованіе представленій обусловлено этими измѣненіями. Тѣло и мыслящая душа другъ другу противоположны. Хотя и надо признать ихъ соединеніе въ человѣкѣ, но оно насильственное, и въ машинѣ тѣла ничего не измѣняется, когда вступаетъ въ нее мыслящая душа. Вслѣдствіе такого взгляда на Декарта надо смотрѣть, какъ на основателя матеріалистически-механическаго направленія въ антропологическомъ отношеніи. И дѣйствительно, Ляметри предпочтительно ссылается на него. Какъ непротяженное существо, душа можетъ соприкасаться съ тѣломъ только въ одной точкѣ, именно въ мозгу (Pr. phil. IV, 189, 196, 197), точнѣе (Dioptr. IV, 1сс.; Pass. anim. I, 31сс.) въ шишковидной железѣ (glans pinealis), какъ такомъ органѣ среди мозга, который оказывается простымъ и не двойнымъ, какъ большинство другихъ частей, имѣющихъ правую и лѣвую сторону *). Воздѣйствіе души на тѣло или тѣла на душу предполагаетъ помощь Божію (concursus или assistentia Dei). Впрочемъ, Декартъ уже въ своихъ отвѣтахъ на возраженія Гассенди противъ его Размышленій утверждаетъ, что взаимное воздѣйствіе души и тѣла не исключается совершеннымъ различіемъ ихъ сущности,

Статья Passiones animae есть опытъ физіологическо-психологическаго объясненія аффектовъ въ самомъ обширномъ смыслѣ, слѣдуя основоположеніямъ, развитымъ въ Principia philosophiae. Всѣ аффекты Декартъ пытается вывести изъ шести первоначальныхъ: удивленіе, любовь, ненависть, желаніе, радость и печаль. Самый совершенный изъ всѣхъ аффектовъ есть интеллектуальная любовь къ Богу. Только мимоходомъ Декартъ высказалъ этическіе взгляды, родственные аристотелевскимъ и стоическимъ, именно въ письмѣ de summo bono къ королевѣ Христинѣ. Цѣлью ставится счастье, и оно вытекаетъ изъ послѣдовательной доброй воли или добродѣтели. А воля зависитъ отъ представленія, и такимъ образомъ все снова сводится къ представленію. Отчетливыя и ясныя представленія—основа для истинной нравственной жизни. Надо преодолѣть несвободу души, состоящую въ зависимости отъ аффектовъ, и именно—посредствомъ мудрости, которая предпочитаетъ удовольствіе отъ дѣятельности, сообразной съ разумомъ, всякому низшему удовольствію.

Къ приверженцамъ Декарта принадлежатъ Ренерій и Регій въ Утрехтѣ, Рей, Геребордъ, который, правда, скорѣе является представителемъ новѣйшей аристотелевской схоластики, Гейданъ въ Лейденѣ (см. о немъ J. A. Cramer, Abrah. Heidanus en zyn Cartesianisme, дисс., Utrecht 1890) и другіе голландскіе ученые, далѣе во Франціи—Клодъ де Клерселье (ум. 1686), издатель Opera posthuma Декарта, многіе ораторіанцы и янсенисты, августинизмъ которыхъ дѣлалъ ихъ воспріимчивыми къ новому ученію. Изъ янсенистовъ порройльскаго аббатства (объ этомъ H. Reuchlin, Geschichte von Port-Royal, Hamb. и Gotha 1839—1844, и St. Beuve, Port-Royal, 3. изд. Par. 1867) самый извѣстный другъ картезіанскаго направленія—Антонъ Арно (1612—94; Oeuvres complètes, Lausan. 1775—1783, 45 тт.; философскія сочиненія занимаютъ т. 38—40; они изданы также отдѣльно Ж. Симономъ и Журдэномъ, Par. 1893 г. См. о немъ F. R. Vicajee, Antoine Arnauld, his place in the history of logic, Bombay 1881; С. Гогоцкій, Философскій лексиконъ, т. I, стр. 195—199). Въ частностяхъ онъ поднимаетъ нѣкоторыя сомнѣнія съ точки зрѣнія августинизма и ограничиваетъ картезіанское правило достовѣрности объектами знанія. Онъ былъ сочинителемъ четвертаго ряда возраженій, Objectiones quartae. Къ числу болѣе значительныхъ картезіанцевъ принадлежатъ: Пьеръ Сильвенъ Режи (1632—1707; Cours entier de la philosophie, Par. 1690, Amst. 1691), Пьеръ Николь (1625—95;

---

*) Взгляду, что душа находится въ одной точкѣ, какъ разъ противоположно ученіе Спинозы, а ученіе Лейбница о душѣ, какъ монадѣ, основывается на Декартѣ. Предположенію, что шишковидная железа есть мѣстопребываніе души, противорѣчитъ тотъ фактъ, что душевная жизнь продолжается по разрушеніи этого органа.

Essais de morale, Par. 1671—74 и др.; Oeuvres morales, Par. 1718) и др. Арно и Николь издали порройяльскую логику „l'art de penser" 1662, пользуясь также статьей Паскаля. Въ цѣломъ она можетъ считаться картезіанской и до сихъ поръ не устарѣла. (См. выше стр. 78, примѣчаніе). А. Фулье вновь издалъ ее съ введеніемъ, примѣчаніями и извлеченіями изъ Аристотеля, Декарта, Мальбранша, Спинозы, Лейбница, Канта, Гамильтона, Ст. Милля, Par. 1879.

Изъ нѣмецкихъ картезіанцевъ можно назвать Бальтазара Беккера (1634—98; de philosophia Cartesiana admonitio candida et sincera, Wesel 1668). Онъ особенно извѣстенъ борьбой противъ процессовъ вѣдьмъ въ сочиненіи: die verzauberte Welt (поголландски: betoverde Weereld, Leeuwarden 1690 и Amst. 1691—1693), переведенномъ на многіе языки. Такъ какъ духовное не можетъ дѣйствовать на тѣлесное, то всякое колдовство невозможно. Изъ отвѣтныхъ сочиненій ср. между прочимъ: Fürstellung vier neuer Weltweisen, namentlich R. des Cartes, Th. Hobbes, Ben. Spinoza, B. Bekkers nach ihrem Leben und fürnehmsten Irrthümern, 1702). Далѣе ученію Декарта сочувствуютъ І. Клаубергъ (1625—1665), преподаватель въ Дуисбургѣ (Logica vetus et nova, Duisb. 1656; Opera philos., Amst. 1691), Штурмъ въ Альтдорфѣ и др. Для Англіи посредникомъ картезіанскаго ученія былъ Антуанъ Легранъ изъ Дуэ, жившій впослѣдствіи въ Англіи. Его сочиненія: Philosophia veterum e mente Renati des Cartes, Lond. 1671; Institutiones philosophiae secundum principia R. des Cartes nova methodo adornatae, Lond. 1672 и 1678, часто издавалось и впослѣдствіи; Apologia pro Cartesio contra S. Parkerum, Lond. 1672, Nürnb. 1681. И въ Италіи, несмотря на папское запрещеніе, ученіе Декарта пріобрѣтало приверженцевъ. Однимъ изъ послѣднихъ былъ кардиналъ Жердилъ (ум. 1802), о которомъ будетъ упомянуто еще и позже.

Взгляды Декарта пріобрѣли замѣчательное вліяніе на французскую эстетику. Корнель считаетъ главнымъ слѣдствіемъ трагическаго удивленіе и приписываетъ этому чувству роль, параллельную той, которую оно играетъ въ ученіи Декарта объ аффектахъ. У Буало принципъ Декарта clare et distincte percipere ясно выступаетъ въ раціонализированіи прекраснаго. Одно изъ главныхъ его положеній: Rien n'est beau que le vrai; только ясно мыслимое, если оно передано просто,—прекрасно.

Petri Gassendi Opere, Leyden 1658, Flor. 1727. О немъ: Martin, Histoire de la vie et les écrits de P. Gassendi, Paris 1853; Ph. Damiron, Histoire de la philosophie au XVII. 3; Lange, Geschichte des Materialismus, I; K. Lasswitz, Объ атомистикѣ Гассенди, Archiv für Geschichte der Philosophie, II, стр. 459—470, F. Thomas, La philosophie de Gassendi, Par. 1889. Fr. Xav. Kiefl, P. Gassendis Erkenntnisstheorie und seine Stellung zum Materialismus, Fulda 1893.

Изъ противниковъ Декарта Гоббесъ и Гассенди стоятъ на натуралистической точкѣ зрѣнія. Петръ Гассенди (Pierre Gassend), родившійся въ Провансѣ 22. января 1592 г., уже на 16. году жизни получилъ мѣсто учителя реторики, затѣмъ теологіи въ Э, потомъ онъ жилъ долгое время въ качествѣ каноника въ Дижонѣ и посвятилъ себя философіи и естественнымъ наукамъ, именно, астрономіи. Онъ умеръ въ Парижѣ 24. октября 1655 г. Кромѣ Objectiones (см. выше стр. 73), противъ Декарта направлены также его Disquisitiones anticartesianae. Среди частію крайне остроумныхъ и мѣткихъ возраженій Гассенди, въ которыхъ онъ нападаетъ на всѣ основныя положенія Декарта, въ томъ числѣ и на возможность абсолютнаго сомнѣнія, на полную разнородность тѣлесной и мыслящей субстанціи, какъ разъ нѣтъ того, которое одно только часто упоминается, но которое вложено въ уста Гассенди исключительно Декартомъ въ его отвѣтѣ: и изъ того, что я прогуливаюсь, можно заключить о моемъ бытіи. Гассенди говоритъ только, что изъ каждаго дѣйствія можно заключить о бытіи, и не одобряетъ картезіанскаго подведенія всѣхъ психическихъ дѣйствій подъ cogitare. Однако, не въ томъ, что онъ былъ противникомъ Декарта, заключается главное его значеніе, а скорѣе въ томъ, что онъ возобновилъ атомизмъ Эпикура и проложилъ дорогу новѣйшему физико-механическому міровоззрѣнію, а вмѣстѣ съ тѣмъ и матеріализму. Такимъ образомъ его возобновленіе эпикуреизма,

примкнувшее къ новѣйшему естествознанію, получило въ исторіи науки гораздо больше значенія, чѣмъ возобновленіе какой-бы то ни было другой античной системы. Противъ Аристотеля онъ рѣшительно боролся въ своихъ Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos (1. кн. Гренобль 1624, 2. кн. Гага 1659, другія книги онъ уничтожилъ), которыя обратили на себя всеобщее вниманіе. Напротивъ, въ своихъ сочиненіяхъ De vita, moribus et doctrina Epicuri, Дижонъ, 1647, и Syntagma philosophiae Epicuri, Ліонъ 1649, онъ старается защитить эпикуренизмъ противъ несправедливыхъ нападокъ и показать, что для естествознанія онъ—наилучшая доктрина; христіанскую теологію онъ старался примирить съ нимъ и потому по большей части жилъ въ мирѣ съ церковью. Первая причина всего есть Богъ, который изначала сотворилъ опредѣленное число атомовъ, абсолютно непроницаемыхъ. Они—зародышъ всѣхъ вещей. Поэтому при объясненіи природы, возникновенія и исчезновенія вещей намъ приходится имѣть дѣло лишь съ вторичными причинами, и не нужно обращаться къ Богу. Наряду съ атомами существуетъ абсолютное пустое пространство, и каждый атомъ имѣетъ данное ему Богомъ при твореніи, неуничтожимое стремленіе (impetus) къ движенію, которое во время покоя только подавлено. Движеніе есть не что иное, какъ перестановка этихъ субстанцій въ пространствѣ. Гассенди откровенно признаетъ невозможность объяснить, какъ можетъ возникнуть ощущеніе изъ простыхъ механическихъ процессовъ, и ссылается только на фактъ, что это такъ. Въ этикѣ не менѣе, чѣмъ физикѣ, Гассенди опирался на Эпикура и этимъ повліялъ на французскую этику 18. вѣка. Его приверженцы, гассендисты, продолжали послѣ его смерти борьбу съ картезіанцами и іезуитами; послѣдніе возстали противъ взглядовъ Гассенди вслѣдствіе несогласія ихъ съ ученіемъ о пресуществленіи. Противъ іезуитовъ выступилъ особенно ревностный приверженецъ Гассенди медикъ Бернье въ Монпелье, который изложилъ философію Гассенди въ подробномъ очеркѣ (Abrégé de la philosophie de Gassendi, 8 тт., Ліонъ 1678 и 1684) и только въ нѣсколькихъ пунктахъ высказался противъ Гассенди, напр., онъ обосновывалъ простоту атомовъ на абсолютномъ противодѣйствіи, которое они оказываютъ разъединенію. Между прочимъ на эпикуренизмъ Гассенди произвелъ уже вліяніе Магненъ своимъ сочиненіемъ Democritus reviviscens seu de atomis, съ приложеніемъ: De vita et philosophia Democriti, Павія 1646, Гага 1658, Лонд. 1688. Онъ родился въ Франшъ-Конте, дѣйствовалъ въ серединѣ 17. вѣка, какъ профессоръ философіи, въ Павіи и въ атомистикѣ примыкалъ болѣе къ Демокриту, какъ это видно уже изъ заглавія его сочиненія.

Съ точки зрѣнія богословской ортодоксіи и аристотелевской философіи съ картезіанствомъ боролись особенно протестантъ Гисбертъ Воеціи и іезуиты Бурденъ (авторъ Objectiones septimae), Даніель (Voyage du monde de Descartes, Par. 1691, полат. Амст. 1694; Nouvelles difficultés par un Péripatéticien, Амст. 1694) и др. Синодомъ въ Дортрехтѣ 1656 картезіанство было запрещено богословамъ; въ Римѣ сочиненія Декарта были 1663 внесены въ Index librorum prohibitorum, и 1671 по приказу короля было воспрещено преподаваніе декартова ученія въ парижскомъ университетѣ.

Pascal, Lettres provinciales, Cologne 1657 и др., наконецъ Franc. de Neufchâteau, Par. 1872, понѣмецки J. J. G. Hartmann, Berl. 1830. Pensées sur la religion, 1669, Amst. 1697, Par. 1720 и др., изд. Фожера Par. 1844, изд. Астье, Par. et Lausanne 1857, Виктора Роше, Tours 1873; понѣмецки перев. Шварцъ, Lpz. 1844, 1865, и Фр. Мершманнъ, Halle 1865. Oeuvres, à la Haye 1779; изд. Bossut въ 6 тт., Par. 1819; Opuscules philosophiques, Par. 1864, 1865, 1866, Fél. Cadet, Par. 1873. О немъ A. H. Reuchlin, Pascals Leben und der Geist seiner Schriften, Stutt. и Tübing. 1840. A. Vinet, Etudes sur Pascal, Paris 1848, 2. изд. 1856. A. Neander въ Neanders wissenschaftliche Abhandlungen, изд. J. L. Jacobi, Berl. 1851, стр. 58сс.). Cousin, Etudes sur Pascal, 5. изд. Par. 1857. Havet (Pensées publiées dans leur texte authentique avec une introduction, des notes et des remarques, par M. E. Havet, Par. 1866). Märcker въ журн. Gedanke, т. IV, 1863, стр. 149—160. Osc. Ulbrich, de Pascalis vita, дисс., Bonnae 1866. Habersang, Essai sur Pascal, прогр., Bückeb. 1868. J. Tissot, Pascal, réflexions sur ses Pensées, Dijon et Paris 1869. J. G. Drey-

dorff, Pascal, sein Leben und seine Kämpfe, Lpz. 1870. Его же Pascals Gedanken über die Religion, Lpz. 1875. Theophil Wilh. Ecklin, Bl. Pascal, ein Zeuge der Wahrheit, Basel 1870. Herzog въ Zeitschrift für die hist. Theologie 1872, стр. 471 — 513. K. Jetter, Теорія познанія Паскаля, въ Jahrbücher für deutsche Theologie XVII. 1872, стр. 280—320. M. Cantor, Паскаль, Preussische Jahrbücher, 32, 1863, стр. 212—237. Nourrisson, Pascal physicien et philosophe, Par. 1886. Его же, Pascal physicien et philosophe, защита Паскаля, Par. 1888. E. Droz, Etude sur le scepticisme de Pascal considéré dans le livre des pensées, Par. 1886. Schall, B. Pascal, Berl. 1893. Sierp, Отношеніе Паскаля къ скептицизму, Philosophische Jahrbücher II. Sully Prudhomme, Пирронизмъ, догматизмъ и вѣра у Паскаля, Revue des deux Mondes, 1890, 5, стр. 761—796. J. Taylor, Pascals thoughts on religion and philosophy, Lond. 1894. Послѣдованіе характеровъ Θеофрастовыхъ и мыслей Паскалевыхъ пер. съ фр. А. Сергѣевъ, М. 1784. Паскаль, Мысли, пер. И. Бутовскій, Спб. 1843, пер. П. Д. Первовъ, Спб. 1889. А. Орловъ, Французскій ученый Паскаль, его жизнь и труды, М. 1889 (изданіе для народа). Паскаль, Мысли о религіи, переводъ Долгова, М. 1892. Паскаль, Письма къ провинціалу о морали и политикѣ іезуитовъ, пер. подъ ред. А. И. Попова, Спб. 1898. М. Филипповъ, Паскаль, его жизнь, научная и философская дѣятельность, Спб. 1892. Р. Лунинъ, Блезъ Паскаль, Вѣст. Евр. 1892, 1.

Poiret, Cogitationes rationales de Deo, anima et malo, Amst. 1677 и др.: Oecon. div., Amst. 1687; de eruditione triplici: solida, superficiaria et falsa, Amst. 1692 и др.: Fides et ratio collatae ac suo utraque loco redditae adversus principia Jo. Lockii, Amst. 1707; Opera posthuma, Amst. 1721. J. W. Fleischer, P. Poiret als Philosoph, дисс., Erlang. 1894.

О Huet говорятъ: C. Bartholmèss, Huet, évêque d'Avranche ou le scepticisme théologique, Par. 1850. A. Flottes, Etudes sur Dan. Huet, Montpellier 1857. K. S. Barach, P. D. Huet als Philosoph, Wien und Lpz. 1862.

О Бейлѣ: Des Maizeaux, la vie de P. Bayle, Amst. 1730 и др. L. Feuerbach, P. Bayle nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten, Ansbach 1838, 2. изд. Lpz. 1844. Em. Jeanmaire, Essay sur la critique religieuse de P. Bayle, Strassb. 1862. A. Deschamps, la genèse du scepticisme érudit chez Bayle, Liège 1879.

Частію въ дружественномъ, частію во враждебномъ отношеніи находились къ картезіанству мистическіе философы, какъ Блезъ Паскаль (1623—62), Пьеръ Пуаре. Главная мысль Паскаля: „природа ставитъ въ тупикъ пирронистовъ, а разумъ догматистовъ. Мы не въ силахъ доказывать неопровержимо для всякаго догматизма; у насъ есть идея истины, безспорной для всякаго пирронизма“. (Pensées, art. XXI). Религіозное чувство беретъ въ свое распоряженіе познаніе, именно познаніе божества и благодати. „Сердце имѣетъ свои доводы, которыхъ разумъ не знаетъ“. Разумъ постоянно колеблется между сомнѣніемъ и увѣренностью; все же положительное познаніе до извѣстной степени еще возможно. Полной истины разумъ не можетъ найти своими собственными средствами, но онъ въ состояніи познать и принять спасеніе, данное въ христіанствѣ.

Пуаре (род. 1646 въ Мецѣ, былъ нѣсколько лѣтъ въ Гамбургѣ ум. 1719, въ Рынсбургѣ возлѣ Лейдена) обнародовалъ 1677 сочиненіе, примыкающее къ Декарту: Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo libri IV. Позже онъ симпатизировалъ теософскимъ воззрѣніямъ, въ особенности подъ вліяніемъ Ант. Буриньона. Здѣсь онъ во многомъ примкнулъ къ Якову Беме, основныя ученія котораго онъ сопоставилъ въ сочиненіи, вышедшемъ безъ подписи: Idea theologiae Christianae juxta principia Jacobi Bohemi philosophi teutonici brevis et methodica, 1687. Свои мистическіе взгляды онъ изложилъ въ l'économie divine ou système universel et démontré des oeuvres et des desseins de Dieu envers les hommes, 1687. Противъ Локка направлено сочиненіе: Fides et ratio collatae ac suo utraque loco redditae adversus principia Lockii, 1707.

Далѣе слѣдуетъ здѣсь упомянуть платоновца Кедворта (см. выше § 11, стр. 70) и другихъ, особенно платоновца и каббалиста Генриха Мора. 1648 онъ обмѣнялся письмами съ самимъ Декартомъ (напечатаны въ 10. т. кузеновскаго изданія Декарта). Здѣсь онъ, между прочимъ, старается утвердить противъ Декарта понятіе нематеріальнаго протяженія, которое присуще Богу и душамъ, и оспариваетъ исключительно механическое ученіе о природѣ Декарта (см. и о немъ выше § 11,

стр. 71). Епископъ Гюэ (1630—1721), скептикъ въ философіи и правовѣрующій въ богословіи, написалъ Censura philosophiae Cartesianae, Par. 1689 и др., вызвавшую нѣсколько отвѣтныхъ сочиненій со стороны картезіанцевъ, далѣе (безъ подписи) Noveaux Mémoires pour servir à l'histoire du Cartésianisme, Par. 1692 и друг. И скептикъ Пьеръ Бейль (1647—1705; Dictionnaire historique et critique, Rotterdam 1695—97, 2 тт., затѣмъ 1702 исправленъ и дополненъ, полнѣе всего изданъ Des-Maizeaux въ 4 тт. Amst. и Leyd. 1740. Oeuvr. diverses, à la Haye 1725—31: посмертное сочиненіе—Système de la philosophie 1737, гдѣ дается краткое изложеніе основныхъ мыслей картезіанской философіи), хотя и склонялся къ картезіанской философіи, однако противопоставлялъ ей, какъ и всякому догматизму, свои скептическіе аргументы. Относительно человѣческаго разума вообще онъ утверждалъ то, что имѣло значеніе относительно его индивидуальнаго разума, именно, что онъ силенъ въ открытіи ошибокъ, слабъ въ положительномъ познаніи. Старопротестантскимъ принципомъ противорѣчія между разумомъ и вѣрою онъ воспользовался съ тѣмъ, чтобы показать нелѣпости въ ортодоксальномъ ученіи вѣры. Бейль отвергаетъ положеніе деистовъ, что религія не приноситъ съ собою ничего противоразумнаго, но только сверхразумное. Религіозныя положенія, говоритъ онъ, совершенно противны разуму, и только при такомъ предположеніи является заслугой вѣрить въ нихъ. Своимъ разлагающимъ сомнѣніемъ Бейль оказалъ значительное вліяніе на все духовное развитіе XVIII вѣка.

§ 13. Декартъ допускалъ между тѣломъ и душой дуалистическое отношеніе, разсматривая ихъ какъ вещи, совершенно разнородныя, и не признавая между ними посредствующихъ ступеней. Такимъ образомъ трудно было мыслить взаимодѣйствіе между тѣломъ и душой, хотя оно и опиралось на содѣйствіе Бога. Поэтому картезіанецъ Гейлинксъ, по примѣру другихъ, образовалъ окказіонализмъ. Онъ учитъ, что по случаю душевнаго процесса наступаетъ тѣлесный, и наоборотъ—по поводу тѣлеснаго—душевный. Это согласіе сводится къ высшей волѣ: его такъ устроилъ Богъ. Въ нравственномъ ученіи высшимъ основоположеніемъ, на которое Гейлинксъ обращаетъ гораздо больше вниманія, чѣмъ Декартъ, является: гдѣ ты ничего не въ силахъ, тамъ ничего и не желай. Первой добродѣтелью у него служитъ смиреніе, т. е. пониманіе собственнаго безсилія, и преданность силѣ Божіей. Однако онъ выразительно подчеркиваетъ долгъ, съ исполненіемъ котораго связано и высшее счастье, и никоимъ образомъ не сочувствуетъ квіетизму.

Мальбраншъ (1638—1715) считается вторымъ великимъ метафизикомъ Франціи и примыкаетъ также къ Декарту. Мальбраншу принадлежитъ мистическое ученіе, что всѣ вещи мы созерцаемъ въ Богѣ, который является мѣстопребываніемъ духовъ, какъ пространство — мѣстопребываніемъ тѣлъ. Богъ обнимаетъ въ себѣ и идеи тѣлъ. По этимъ идеямъ созданъ весь тѣлесный міръ. А такъ какъ духи соединены съ Богомъ, то имъ и возможно познавать эти идеи.

Arnoldi Geulincx Quaestiones quodlibeticae, съ большою вступительною рѣчью, Antverp. 1653, 2. изд. Lugd. 1665. Двѣ другія вступительныя рѣчи (orationes) онъ произнесъ въ 1662 и 1665 г.; послѣднюю онъ произнесъ, будучи экстраординарнымъ профессоромъ. Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta, Lugd. Bat. 1662, Amst. 1698. Methodus inveniendi argumenta, quae

solertia quibusdam dicitur, Lugd. 1663. Объ изданіяхъ Этики E. Zeller, О первомъ изданіи „Этики" Гейлинкса и отношеніе Лейбница къ окказіонализму Гейлинкса въ Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1884, стр. 673—695. Сначала вышло Lugd. Bat. 1664 Disputatio ethica de virtute et primis eius proprietatibus. Это разсужденіе защищалъ Як. ванъ-Гогемадъ подъ предсѣдательствомъ Гейлинкса. Этотъ краткій наброскъ былъ разработанъ въ видѣ Arnoldi Geulincx Antverpiensis de virtute et primis eius proprietatibus quae vulgo Virtutes cardinales vocantur. Tractatus Ethicus primus, Lugd. Bat. 1665. Спустя шесть лѣтъ послѣ смерти Гейлинкса, это сочиненіе было пополнено еще пятью статьями и другими прибавленіями по тетрадямъ Гейлинкса и издано подъ заглавіемъ: *Γνῶθι σεαυτόν*, sive Arn. Geulincs—Ethica. Post tristia autoris fata omnibus suis partibus in lucem edita per Philarethum, Lugd. Bat. 1675 (подъ этимъ псевдонимомъ скрывался голландскій врачъ и философъ Корнелій Бонтеко), затѣмъ опять напечатано Lugd. Bat. 1683, Amst. 1691, 1696, 1709 (изд. 1696 г. было сдѣлано подъ наблюденіемъ проповѣдника Hazeu и Флендера, профессора и ректора въ Zütphen). Physica vera, 1688. Metaphysica vera et ad mentem peripateticam, Amst. 1691; кромѣ того, Annotata (praecurrentia и majora) къ Началамъ философіи Декарта, Dordraci 1690—1691, съ собраніемъ тезисовъ, которые защищались подъ руководствомъ Гейлинкса. Въ одной рукописи Лейденской библіотеки находятся записанныя лекціи Гейлинкса по логикѣ, физикѣ, метафизикѣ, этикѣ, также примѣчанія къ Principia Декарта. Полное старательно обработанное изданіе всѣхъ сочиненій сдѣлалъ Land: Arnoldi Geulincx Antverpiensis Opera philosophica, 3 тт., Hagae Com. 1891—1893.

О Гейлинксѣ E. Grimm, Arnold Geulincx' Erkenntnisstheorie und Occasionalismus, Jena 1875. E. Pfleiderer, A. Geulincx als Hauptvertreter der occasionalistischen Metaphysik und Ethik, унив. прогр., Tübing. 1882; къ этому см. R. Eucken, Лейбницъ и Гейлинксъ, въ Philos. Monatshefte, 1883, стр. 525—543; затѣмъ снова Пфлейдереръ, Leibniz und Geulincx, mit besonderer Beziehung auf ihr beiderseitiges Uhrengleichniss, унив. прогр., Tübing. 1884; онъ же, Еще разъ Лейбницъ и Гейлинксъ, въ Philos. Monatsh. 1885, стр. 20—39. E. Göpfert, Geulincx' ethisches System, Breslau 1883. G. Samtleben, Geulincx, ein Vorgänger Spinozas, Halle 1885. J. P. N. Land, A. Geulincx te Leyden (1658—1669), Amst. 1886 (изъ Verslagen und Mededeelingen der Koningk. Akad. van Wetensch.); его же, Гейлинксъ и полное собраніе его сочиненій, Archiv für Geschichte der Philosophie, IV, стр. 86—108 (здѣсь подробно обсуждается жизнь Гейлинкса); его же, A. Geulincx als Essayist (De Gids, Авг. 1892), Amst.; его же, A. Geulincx und seine Philosophie, Haag 1895, очень легко написанная, довольно подробная монографія. V. van der Haeghen, Geulincx. Etude sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages, Gent 1886.—L. Stein, Генезисъ окказіонализма, въ Archiv der Geschichte der Philosophie, I, 1887, стр. 53—61; его же, Древніе и средневѣковые предшественники окказіонализма, тамъ же, II, стр. 193—245. Mart. Paulinus, die Sittenlehre Geulincx', dargestellt in ihrem Zusammenhang mit der Metaphysik und beurtheilt in ihrem Verhältnisse zu der Sittenlehre Spinozas, дисс., Lpz. 1893.

Картезіанскій дуализмъ поставилъ mens и corpus другъ возлѣ друга, какъ двѣ совершенно разнородныя субстанціи. Онъ отказалъ душѣ въ растительныхъ функціяхъ, приписываемыхъ ей Аристотелемъ, чтобы пріурочить ихъ къ тѣлу, въ особенности къ распространеннымъ по немъ жизненнымъ духамъ (spiritus vitales), которые есть не что иное, какъ тонкая матерія. Съ другой стороны, этотъ дуализмъ отрицалъ у матеріи всѣ внутреннія состоянія. Какъ разъ вслѣдствіе этого фактическое отношеніе между психическими и соматическими процессами стало непонятнымъ. Естественнаго вліянія (influxus physicus) тѣла на душу и души на тѣло при абсолютной разнородности обоихъ, конечно, оставаясь послѣдовательнымъ, нельзя было допустить, хотя самъ Декартъ, въ противоположность Гассенди, считалъ это вліяніе возможнымъ. Оставалась только дѣятельность Бога, какъ основаніе для объясненія. Это мнѣніе особенно защищалъ Арно Гейлинксъ (пишется Geulincx, Geulinx, Geulincs, Geulings, Geulinck), род. въ Антверпенѣ въ 1625 г., ученикъ лёвенскаго профессора Филиппи, склоннаго къ картезіанству. Онъ былъ долго профессоромъ въ педагогическомъ институтѣ въ Лёвенѣ, вызвалъ здѣсь неудовольствіе своимъ враждебнымъ отношеніемъ къ средневѣковой наукѣ, получилъ отставку въ 1658 году, вѣроятно, вслѣдствіе брака, въ который онъ намѣревался вступить, отправился въ Лейденъ, гдѣ перешелъ въ кальвинизмъ, женился и послѣ многихъ разочарованій сдѣлался экстраординарнымъ профессоромъ въ университетѣ. Въ этой должности онъ и

умеръ въ 1669 г. Первымъ нашимъ познаніемъ онъ считаетъ существованіе мыслящаго *я*, множественность того, что составляетъ содержаніе сознанія, и простоту самого мыслящаго существа. Если неизвѣстно, какъ что-нибудь приводится въ дѣйствіе, то оно и не приводится въ дѣйствіе (impossibile est ut is faciat, qui nescit, quomodo fiat). Это одно изъ главныхъ положеній Гейлинкса. Поэтому не тѣло бываетъ причиною для сознательнаго ощущенія въ духѣ, не воля, возникающая въ духѣ, бываетъ непосредственно причиною движенія, но раздраженіе въ тѣлѣ и внутренняя воля бываетъ только случайною причиною, occasio, causa occasionalis, чтобы вызвать ощущеніе въ душѣ, движеніе въ тѣлѣ. Богъ по случаю тѣлеснаго процесса вызываетъ въ душѣ представленіе, и по случаю хотѣнія тотъ же Богъ движетъ тѣло. Отсюда имя окказіонализмъ.

Это слѣдствіе отчасти уже было признано и высказано Клаубергомъ (ум. въ 1665 г., профессоръ философіи въ Герборнѣ, Opera philosophica, Amst. 1691; см. Herm. Müller, J. Clauberg und seine Stellung im Cartesianismus mit besonderer Berücksichtigung seiner Stellung zur occasionalistischen Theorie, дисс., Іена 1891), Луи де-ля-Форжемъ (Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés—d'après les principes de Descartes, 1666, напечатано было уже въ 1665, см. J. P. N. Land, Библіографическія замѣтки, I. Луи де-ля-Форжъ о человѣческомъ духѣ, Archiv für Geschichte der Philosophie, VII, стр. 462—471; ср. H. Seyfarth, Louis de la Forge und seine Stellung im Occasionalismus, дисс., Gotha 1887. E. Wolff, de la Forge's Psychologie und ihre Abweichung von Descartes, дисс., Jena 1894) и Кордемуа (le discernement de l'âme et du corps en six discours). Самъ ли Богъ вмѣшивается при каждой случайной причинѣ, и потому имѣетъ ли мѣсто непосредственное его воздѣйствіе, или согласіе между этими двумя сторонами изначала установлено Богомъ, какъ первымъ виновникомъ, на счетъ этого Гейлинксъ не доходитъ до ясности, свободной отъ противорѣчій. Къ первому предположенію Гейлинксъ склоняется въ тѣхъ мѣстахъ, по которымъ Богъ вызываетъ воспріятія interventu corporis cujusdam или пользуется тѣлами, какъ орудіями для воспріятій. За послѣднее говоритъ сравненіе съ двумя часами, которымъ позже воспользовался Лейбницъ, и которое онъ провелъ еще дальше. Эти часы имѣютъ равномѣрный ходъ, бьютъ въ одно и то же время и одинаково показываютъ время безъ всякой взаимной причинной зависимости, но исключительно вслѣдствіе ловкости художника, который сдѣлалъ эти часы (idque absque ulla causalitate, qua alterum hoc in altero causat, sed propter meram dependentiam, qua utrumque ab eadam arte et simili, industria constitutum est. Ethic., Tract. I, sect. II. § 2, nota 19). Такъ должно быть, напр., съ моей волей говорить и съ движеніемъ моего языка. Оба они образованы въ согласіи между собой однимъ и тѣмъ же высочайшимъ художникомъ.

Мы можемъ найти въ своемъ самосознаніи различныя независимыя отъ него мысли. Онѣ должны проистекать отъ чего-нибудь другого и именно—отъ сознательной воли. А эта воля есть божество. Отдѣльныя тѣла—modi безконечнаго и само по себѣ недѣлимаго тѣла, такъ же какъ наши духи — modi духа. Мы не абсолютные духи, но ограниченные и принадлежимъ къ духу не по существу: „итакъ, мы видоизмѣненія духа; если удалить видоизмѣненіе, остается самъ Богъ“. Если мы сами ничего не въ состояніи дѣлать, а только являемся зрителями того, что производитъ въ насъ Богъ, то этически можно требовать только смиренной покорности міровому теченію, humilitas. Для обладанія ею необходимо самопознаніе (*γνῶθι σεαυτόν*), inspectio et despectio sui. „Итакъ, я простой зритель этой машины. Такъ есть, такъ пусть и будетъ!“ Въ тѣлесномъ мірѣ, къ которому душа не стоитъ ни въ какомъ дѣйствительномъ отношеніи, нельзя ничего желать: „гдѣ ничего не значишь, тамъ ничего и не желай!“ Вмѣсто самоотверженія по отношенію къ Богу Гейлинксъ предпочитаетъ поставить полную преданность образу Божію, разуму. Она возникаетъ, когда мы поняли всю пустоту конечнаго. Такимъ образомъ для Гейлинкса добродѣтель равносильна любви къ Богу и къ разуму и состоитъ прежде всего въ отреченіи отъ всякаго себялюбія и въ разсматриваніи всего бытія съ точки зрѣнія долга. Цѣнно

только настроеніе, воля. Награду и наказаніе надо совершенно удалить изъ этики, но въ преданности разуму или Богу лежитъ, однако, истинное счастье, на которое мы можемъ не обращать вниманія только при исполненіи добродѣтели. Главными добродѣтелями Гейлинксъ считаетъ diligentia, усердіе въ послушаніи заповѣдямъ разума, obedientia, добросовѣстность въ слѣдованіи такимъ заповѣдямъ, justitia и humilitas.

Nic. Malebranche, de la recherche de la vérité où l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences, Par. 1675 и др., полнѣе всего 1712, nouvelle édition avec une introduction de F. Bouillier, Par. 1880; Conversations métaphysiques et chrétiennes 1677; Traité de la nature et de la grâce, Amst. 1680; Traité de morale, Rotterd. 1684; Méditations métaphysiques et chrétiennes 1684; Entretiens sur la métaphysique et sur la religion 1688 (краткое изложеніе всего ученія); Traité de l'amour de Dieu 1697; Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur la nature de Dieu, Par. 1780; Oeuvres, Par. 1712; nouvelle édition collationnée sur meilleurs textes et précédée d'une introduction par J. Simon, 4 тт. Par. 1871. Здѣсь не всѣ сочиненія: недостаетъ Traité de morale. Оно было издано отдѣльно H. Joly, Par. 1882. Ср. соотвѣтствующій отдѣлъ у Булье, Histoire de la philosophie Cartésienne, и въ другихъ сочиненіяхъ по исторіи философіи, далѣе Blampignon, Etude sur Malebranche d'après des documents manuscrits, suivie d'une correspondance inédite, Par. 1863. Ch. A. Thilo, О взглядахъ Мальбранша на философію и религію, Ztschr. f. exacte Philos., IV, 1863, стр. 181—198 и 209—224. A. Damien, étude sur la Bruyère et Malebranche, Par. 1866. B. Bonieux, Expenditur Malebranchii sententia de causis occasionalibus, дисс., Clerm. 1866. L. Ollé-Laprune, la philosophie de Malebranche, 2 тт., Par. 1870—1872; ср. P. Janet, Rapports sur le concours relatif à l'examen de la philosophie de Malebranche, въ Mémoires de l'académie des sciences morales et politiques de l'inst. de France, т. 13, 1872, стр. 221—255. E. Grimm, Теорія познанія Мальбранша и отношеніе ея къ теоріи познанія Декарта, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, т. 70, 1877, стр. 15—55. Seb. Turbiglio, le antitesi tra il medioevo e l'età moderna nella storia della filosofia in ispecie nella dotrina morale di Malebranche, Roma 1877. P. Stany, über die Sinne nach Malebranche, Posen 1882. George Lechalas, Научное произведеніе Мальбранша, Revue philosophique, 18, 1884, стр. 293—313. E. Farny, Etude sur la morale de Malebranche, Chaux de Fonds 1886. André, de la vie de Malebranche, prêtre de l'oratoire avec l'histoire de ses ouvrages, publiée par Ingold, Par. 1886. Max Grunwald, das Verhältniss Malebranches zu Spinoza, дисс., Rostock 1892. Mario Novaro, die Philosophie des N. Malebranche, Berl. 1893; его же, Теорія причинности Мальбранша, Reale Acc. dei Lincei, Estratto dei Rendiconti, 1893 (ставитъ Мальбранша слишкомъ высоко). F. Klattenhof, die Gotteslehre Malebranches im Verhältniss zu Descartes, дисс., Lpz. 1894. F. Pillon, Развитіе идеализма въ XIX вѣкѣ. Мальбраншъ и его критики, L'année philosophique, III, 1894, стр. 109—206; его-же, Переписка Мерена и Мальбранша, спинозизмъ и малебраншизмъ, L'année philosophique, IV, 1894, стр. 85—199.

Нѣсколько иначе понималъ окказіонализмъ Николай Мальбраншъ. Онъ родился 1638 въ Парижѣ. Уже на 22. году онъ поступилъ въ конгрегацію отцовъ ораторіи Іисуса. Эта конгрегація основана другомъ Декарта, кардиналомъ Бериллемъ, и имѣла цѣлью научную выработку церковнаго ученія. Она держалась болѣе Августина, нежели Ѳомы, и этимъ уже была дана близость къ Декарту. Главное сочиненіе Мальбранша очень много читалось, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ вызвалъ имъ не мало споровъ, именно съ Арно, который, какъ истый раціоналистическій картезіанецъ, не могъ помириться съ мистическими воззрѣніями. Мальбраншъ умеръ 1715, какъ говорятъ, вслѣдствіе возбужденія, въ которое онъ пришелъ отъ разговора съ Берклп, во многомъ приближавшимся ко взглядамъ Мальбранша. При своихъ умозрѣніяхъ Мальбраншъ обращалъ вниманіе на единство религіи и философіи, метафизики и христіанства. Непосредственнымъ объектомъ нашей души, а, значитъ, и самымъ первоначальнымъ элементомъ нашего знанія являются идеи, а предметъ идей—протяженіе безконечнаго, сверхчувственнаго, неизмѣннаго. Изъ созерцанія ихъ мы образуемъ то, что мы всегда созерцаемъ въ насъ и внѣ насъ. „Объектъ (общій) всѣхъ идей есть протяженіе *τοῦ* infiniti, intelligibilis, immutabilis et incommensurabilis, ex cuius intuitu formamus quicquid aspicimus sive intra sive extra nos“. А такъ какъ безконечное есть Богъ, то сознаніе Бога есть первый элементъ нашего знанія, и мы такимъ образомъ созерцаемъ все въ Богѣ. Затѣмъ мы сознаемъ самихъ себя,

какъ часть божественнаго существа, обнимая себя въ одномъ и томъ же непосредственномъ созерцаніи вмѣстѣ съ Богомъ. Безконечность Бога есть „общее поле зрѣнія", въ которомъ намъ являются всѣ вещи, и такимъ образомъ понятно, какъ у насъ можетъ быть общее знаніе о вещахъ, прежде чѣмъ мы познакомились съ ними посредствомъ опыта. „Все, что ни видятъ и ни познаютъ сотворенные духи, они познаютъ въ Богѣ, въ которомъ содержатся, и субстанція котораго даетъ имъ весь міръ или вселенную. Отсюда также ясно, какъ у насъ есть нѣкоторое общее понятіе (антиципированное) обо всѣхъ существахъ, прежде чѣмъ мы сдѣлали наблюденіе надъ ними". Богъ создалъ вещи и одинъ только дѣйствуетъ. Но прежде чѣмъ создать вещи, Богъ имѣетъ въ себѣ міръ идей, которыя называются ограниченіями безконечнаго. И именно есть двѣ основныхъ идеи, мышленіе и протяженіе, по которымъ созданы тѣла и духи. Созданныя тѣла Богъ, однако, не обнимаетъ въ себѣ, но только ихъ идеи, напротивъ—онъ обнимаетъ созданные духи, не только ихъ идеи. Онъ называется мѣстомъ духовъ, и такимъ образомъ возможно, что духи познаютъ идеи, въ томъ числѣ и идеи тѣлъ. Въ мірѣ же тѣлъ все происходитъ отъ Бога, такъ что тѣла сами не дѣйствуютъ другъ на друга, и такимъ же образомъ въ мірѣ духовъ. Собственно говоря, ошибку и грѣхъ слѣдовало бы свести также на Бога. Но тутъ вдругъ вводится свобода, которая—непонятно, почему—должна быть таинствомъ. Прежде всего намъ даны идеи, которыя насъ просвѣщаютъ, и затѣмъ чувственныя ощущенія, но то и другое по поводу случайной причины. При идеяхъ такою причиною бываетъ вниманіе, которое зависитъ отъ нашей свободной воли, такъ что въ нашихъ рукахъ, просвѣщаемся ли мы идеями или нѣтъ. При чувственномъ ощущеніи, напротивъ, случайною причиною бываетъ тѣлесное движеніе, которое въ свою очередь зависитъ отъ Бога, какъ того, кто его производитъ. Созерцаніе идей, т. е. видоизмѣненій протяженія безконечнаго и умопостигаемаго, даетъ намъ знаніе и истину. Ощущенія суть видоизмѣненія нашего собственнаго субъекта и, слѣдовательно, даютъ намъ только субъективный опытъ. Однако чувственныя ощущенія не совершенно непригодны для познанія, какъ у Декарта. Именно и чувственные образы суть видоизмѣненія идей протяженія, только темныя и смутныя, тогда какъ идеи самихъ отдѣльныхъ фигуръ ясны и отчетливы. Впрочемъ, только идеи тѣлъ доставляютъ намъ дѣйствительное знаніе. Идею протяженія и ея видоизмѣненія познаемъ мы ясно и отчетливо. Напротивъ, у насъ нѣтъ такого познанія духа, и потому идея духа не становится нашимъ удѣломъ даже черезъ просвѣщеніе со стороны Бога.

Если всѣ вещи только видоизмѣненія Бога, то всякое стремленіе, чего бы оно ни касалось, должно быть въ концѣ концовъ стремленіемъ къ Богу, т. е. любовью къ нему. И въ чувственно хорошемъ мы любимъ и ищемъ въ концѣ концовъ Бога. Но, конечно, изъ-за единичнаго нельзя забывать про цѣлое, видоизмѣненіемъ котораго является это единичное. Такимъ образомъ нравственной цѣлью будетъ любовь, которая направлена на цѣлое и единичное отодвигаетъ на второй планъ. Предметъ этого стремленія—Богъ, и стремленіе исполнено, если Богъ познанъ.

Какъ ни много сходства у этого ученія съ ученіемъ Спинозы, однако Мальбраншъ очень мѣтко указываетъ главное различіе между нимъ и Спинозою: по нему вселенная—въ Богѣ, по Спинозѣ Богъ—во вселенной.

§ 14. Барухъ Деспиноза (Benedictus de Spinoza), род. въ Амстердамѣ 1632, ум. въ Гагѣ 1677, не удовлетворенный талмудическимъ образованіемъ, обратился къ философіи Декарта, но преобразовалъ картезіанскій дуализмъ въ пантеизмъ, основная мысль котораго—единство субстанціи. Методъ Спинозы — строго математическій: изъ немногихъ элементовъ все остальное выводится синтетически и именно, не прибѣгая къ помощи опыта, изъ чистаго разума, такъ что Спиноза исповѣдуетъ чистѣйшій раціонализмъ. Подъ субстанціей Спиноза понимаетъ то, что въ себѣ есть и

изъ себя понимается. Есть только одна субстанція, и именно Богъ, и Богъ все равно, что природа. Субстанція имѣетъ два доступныхъ нашему познанію основныхъ свойства или аттрибута, именно мышленіе и протяженіе. Кромѣ того, такъ какъ она во всякомъ отношеніи безконечна, то въ ней есть безчисленное множество аттрибутовъ, недоступныхъ нашему познанію. Вовсе нѣтъ протяженной субстанціи наряду съ мыслящей, какъ это признаетъ Декартъ. Къ несущественнымъ, измѣнчивымъ видамъ или модусамъ этихъ аттрибутовъ принадлежитъ индивидуальное существованіе. Его нѣтъ у Бога, ибо, въ противномъ случаѣ, онъ былъ бы конечнымъ и небезусловнымъ; всякое ограниченіе есть отрицаніе. Богъ является имманентной (не выходящей изъ себя) причиной всей совокупности конечныхъ вещей или міра. Богъ дѣйствуетъ по внутренней необходимости своего существа. Въ этомъ именно и заключается его свобода. Все единичное Богъ производитъ только посредственно, при помощи другого единичнаго, съ которымъ оно стоитъ въ причинной связи. Богъ не дѣйствуетъ непосредственно по цѣлямъ, но вещи надо строго математическимъ способомъ выводить изъ Бога, и потому даже у Бога отнята возможность поступать или не поступать произвольно. Нѣтъ и человѣческой свободы, изъятой изъ отношенія причинности. Дѣйствуетъ постоянно только модусъ протяженія на другой модусъ протяженія и модусъ мышленія—на другой модусъ мышленія, такъ что Спиноза учитъ чистый и строгій детерминизмъ. Напротивъ, между мышленіемъ и протяженіемъ нѣтъ никакой причинной связи, а только повсюдное согласіе. Порядокъ и связь мыслей тожественъ съ порядкомъ и связью протяженныхъ вещей: каждая мысль всегда бываетъ только идеей соотвѣтствующаго модуса протяженія. Въ этомъ тожествѣ психическаго въ самомъ широкомъ смыслѣ слова (душевнаго, духовнаго, силы) съ протяженнымъ, которое мы представляемъ какъ матеріальное, Спиноза далъ строгій монизмъ. Рядомъ съ дуализмомъ, спиритуализмомъ, матеріализмомъ, критицизмомъ на это ученіе надо смотрѣть какъ на одну изъ великихъ и замѣчательныхъ философскихъ гипотезъ. Особенно важна она для антропологіи.

По ученію Спинозы есть постепенность въ ясности и цѣнности человѣческихъ мыслей, начиная отъ смутныхъ представленій и кончая адекватнымъ познаніемъ. Адекватное познаніе постигаетъ все единичное изъ цѣлаго, на отдѣльныя вещи смотритъ не какъ на случайныя, а какъ на необходимыя, подъ видомъ вѣчности (sub specie aeternitatis), т. е. относитъ ихъ къ Богу. Съ смутнымъ представленіемъ, погрязшимъ въ конечное, связаны аффекты (страстныя состоянія души). Первоначальныхъ аффектовъ три—желаніе, радость, печаль. Къ нимъ сводятся всѣ прочіе аффекты. Отъ этого смутнаго представленія зависитъ также рабство воли. Но съ

высшимъ способомъ познанія связана интеллектуальная любовь къ Богу. Она возникаетъ, если мы находимъ удовольствіе въ адекватномъ познаніи, въ сведеніи вещей къ Богу. Въ интеллектуальной любви заключается наша свобода, наша добродѣтель, наше счастье. Не награда, слѣдующая за добродѣтелью, а сама добродѣтель есть блаженство. Надъ нравственной жизнью царитъ влеченіе къ самосохраненію, коренящееся въ сущности духа. Всѣ аффекты обусловлены этимъ стремленіемъ и представляютъ или задержку (passiones) или удовлетвореніе (actiones) его. И добродѣтель покоится на немъ. Несмотря на рѣзко выраженный раціонализмъ, въ интеллектуальной любви сказывается склонность Спинозы къ мистикѣ.

Самый подробный и обстоятельный указатель изданій Спинозы и сочиненій о немъ даетъ поголландски: Ant. van der Linde, Benedictus Spinoza, Bibliographie, s'Gravenhage 1871.

Изъ сочиненій Спинозы раньше всего было издано его изложеніе картезіанскихъ ученій по математическому методу: Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II, more geometrico demonstratae, per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem, accesserunt ejusdem Cogitata metaphysica, in quibus difficiliores, quae in Metaphysices tam parte generali quam speciali circa ens ejusque affectiones, Deum ejusque attributa et mentem humanam occurrunt, quaestiones breviter explicantur, Amstelodami apud J. Rieuwertsz, 1663. Поводомъ къ этому сочиненію было устное преподаваніе одному ученику. Затѣмъ вышелъ Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse, съ девизомъ изъ перваго посланія Іоанна: „что мы пребываемъ въ Немъ и Онъ въ насъ, узнаемъ изъ того, что Онъ далъ намъ отъ Духа своего". Hamburgi apud H. Künraht (Amst., Chr. Conrad) 1670. Кромѣ того, есть еще три оттиска съ этимъ же самымъ годомъ. Одинъ—apud H. Künraht. Здѣсь удержанъ перечень опечатокъ перваго изданія, но въ текстѣ исправлена часть ошибокъ. Два другіе—apud H. Künrath, изъ нихъ послѣдній уже не содержитъ перечня опечатокъ. Этимъ четвертымъ оттискомъ пользуются издатели текущаго столѣтія. Павлусъ не приводитъ цитатъ изъ Ветхаго Завѣта поеврейски. Въ трехъ послѣднихъ оттискахъ съ годомъ 1670 вкрались нѣкоторыя новыя ошибки, отчасти искажающія смыслъ. Весьма невѣроятно, чтобы въ годъ выхода понадобилось четыре изданія этого произведенія, и потому теперь склонны предполагать, что болѣе поздніе на видъ тисненія были предприняты только, когда книга была запрещена, и изъ предосторожности они были снабжены 1670 годомъ, чтобы не видѣли въ нихъ новыхъ тисненій. Ср. J. P. N. Land, over vier drukken met het jaartal 1670 von Spinoza's Tract. theol.-polit., Amst. 1881 (перепечатано изъ Verslagen en Mededeelingen de Kon. Akad. van Wetenschappen). Этотъ же самый Tractatus theologico-politicus, послѣ того какъ онъ былъ конфискованъ, былъ дважды изданъ 1673 въ Амстердамѣ и разъ въ Лейденѣ подъ ложными заглавіями, затѣмъ sine loco 1674 подъ настоящимъ заглавіемъ съ приложеніемъ новаго оттиска сочиненія Philosophia Scripturae interpres, обнародованнаго еще 1666 въ Амстердамѣ и написаннаго другомъ Спинозы врачемъ Л. Мейромъ. Замѣтки на поляхъ самого Спинозы къ этому Трактату обнародованы нѣсколько разъ, отчасти уже Сенъ-Гленомъ во франц. переводѣ этого Трактата 1678, отчасти Х. Т. де-Мурромъ, Hagae Comitum 1802, и др. По экземпляру, подаренному Спинозой Клефману и находящемуся теперь въ валленродтовской библіотекѣ въ Кенигсбергѣ, издалъ Доровъ Noten, Berlin 1835, которыя только несущественно отступаютъ отъ другихъ изданій.

Главное сочиненіе Спинозы—Этика, вышла только по смерти его вмѣстѣ съ меньшими трактатами подъ заглавіемъ: B. de Spinoza Opera posthuma у J. Rieurwertsz, Amst. 1677, издалъ, какъ теперь твердо установлено (см. Ludwig Stein, Новыя заключенія относительно посмертныхъ сочиненій Спинозы и изданія Opera posthuma, Archiv für Geschichte der Philosophie, I, 1888, стр. 554—565), амстердамскій врачъ Шуллеръ. Содержаніе: Предисловіе, по всей вѣроятности сочиненное Людвигомъ Мейеромъ.—Ethica, ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta, in quibus agitur I. de Deo, II. de natura et origine mentis, III. de origine et natura affectuum, IV. de servitute humana seu de affectuum viribus,

V. de potentia intellectus seu de libertate humana. Cp. J. P. N. Land, over de uitgaven en d. text der Ethica van Spinoza, Amst. 1881, оттискъ изъ Verslagen en Mededeelingen der Kon. Akad. van Wetenschappen.—Tractatus politicus, in quo demonstratur, quomodo societas, ubi imperium monarchicum locum habet, sicut et ea, ubi Optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur, et ut pax libertasque civium inviolata maneat.—Tractatus de intellectus emendatione, et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur.—Epistolae doctorum quorundam virorum ad Benedictum de Spinozam et auctoris responsiones, ad aliorum ejus operum elucidationem non parum facientes. (Cp. J. P. N. Land, over de eerste uitgaven der Brieven van Spinoza, Amst. 1879, въ Verslagen en Mededeelingen de Kon. Akad. van Wetenschappen).—Compendium grammaticae linguae Hebraeae.

Вновь открытое опубликовали Бемеръ и ванъ-Флотенъ: Benedicti de Spinozae Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate lineamenta atque adnotationes ad tractatum theologico-politicum ed. et illust. Ed. Boehmer, Halae 1852, и Ad B. de Spinoza opera quae supersunt omnia supplementum, continens tractatum hucusque ineditum de Deo et homine, tractatulum de iride, epistolas nonnullas ineditas et ad eas vitamque philosophi Collectanea, ed. J. van Vloten, Amst. 1862. Объ этомъ ср. H. Ritter въ Gött. gel. Anzeigen 1862, № 47. Chr. Sigwart, Spinozas neu entdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit, объясненный и изслѣдованный въ его значеніи для пониманія спинозизма, Gotha 1866. P. Janet, Спиноза и спинозизмъ по новѣйшимъ трудамъ, въ Revue des deux Mondes, Par. 1867. Trendelenburg, О новооткрытыхъ дополненіяхъ къ сочиненіямъ Спинозы, въ 3. т. Historische Beiträge zur Philosophie, Berlin 1867, стр. 277—398. R. Avenarius, см. ниже. L. Stein. Рукописная находка къ философіи возрожденія, новыя свѣдѣнія о литературномъ наслѣдіи и изданіи Opera Posthuma Спинозы, въ Archiv f. die Geschichte der Philos., т. I. Трактатъ о Богѣ, человѣкѣ и его счастіи найденъ не въ латинскомъ оригиналѣ, который, повидимому, потерянъ, а въ голландскомъ переводѣ (Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs welstand). По новѣйшей рукописи его издалъ ванъ-Флотенъ въ Supplementum, Amst. 1865, а по болѣе древней Шааршмидтъ съ предисловіемъ de Spinozae fontibus, тамъ же 1869. На нѣмецкій онъ переведенъ тѣмъ же Шааршмидтомъ въ „Философской библіотекѣ“ Кирхмана, т. 18, Berl. 1869, и Зигвартомъ, Tübingen 1870, 2. изд. 1881.

Полныя собранія сочиненій Спинозы: Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia, iterum edenda curavit, praefationes, vitam auctoris nec non notitias, quae ad historiam scriptorum pertinent, addidit H. E. G. Paulus, Jenae 1802—3. B. de Spinoza opera philosophica omnia edidit et praefationes adjecit A. Gfrörer, Stuttg. 1830. Renati des Cartes et B. de Spinoza praecipua opera philosophica recognovit, notitias hist. philos. adjecit C. Riedel, Lips. 1843. (Cartesii Meditationes, Spinoz. diss. philos., Spinozae Ethica). B. de Spinoza opera quae supersunt omnia ex editionibus principibus denuo edidit et praef. est C. H. Bruder, 3 voll., Lipsiae 1843—46, съ многочисленными библіографическими указаніями. Главнѣйшія произведенія (Этика, Письма, Богословско-политическій трактатъ и неоконченныя латинскія статьи), но безъ Трактата о Богѣ, человѣкѣ и его счастіи изданы въ 4 тт. Гуго Гинсбергомъ (съ опечатками) 1875—1882, Lpz., а потомъ Heidelb. Но самое полное изданіе: B. de Spinoza opera quotquot reperta sunt. Recognoverunt J. van Vloten et J. P. N. Land, 2 тт., Hagae 1882 и 1883.

Посмертныя сочиненія переведены на голл. языкъ уже въ 1677 г. (Ярригомъ Іеллисомъ). Сдѣланный еще при жизни Спинозы, но по его желанію не опубликованный тогда переводъ Богословско-полит. трактата издалъ Henricus Koenraad подъ заглавіемъ: De rechtzinnige Theologant, Гамбургъ (Амстердамъ) 1693. Франц. переводъ Богосл.-полит. трактата (вѣроятно Сенъ-Глена) явился подъ различными маскирующими заглавіями въ 1678 г. Въ новѣйшее время Эм. Сэссэ перевелъ на франц. языкъ Oeuvres de Spinoza, Par. 1842, 1861, наконецъ 3 тт. 1872. Политическій трактатъ (не смѣшивать съ Богословско-полит.) перевелъ на фр. яз. J. G. Prat: Traité politique de B. de Spinoza, Paris 1860. Oeuvres complètes, перев. и примѣч. Прата, Par. 1863сс. На англ. яз. Богосл.-полит. трактатъ явился въ Лондонѣ 1689, 1737, наконецъ 1862, 2. изд. 1868. На нѣм. яз. Этика Спинозы переведена (I. Л. Шмидтомъ) вмѣстѣ съ Этикою Вольфа (изъ его возраженія, заимствованнаго изъ „Theol. nat. p. post.“, Frankf. und Lpz. 1737, стр. 672—730), Frankf. und Lpz. 1744. S. H. Ewald перевелъ его сочиненіе über die Cultur des menschlichen Verstandes und über die Aristokratie und Demokratie, Lpz. 1785, также его „philosophische Schriften, т. I: Bd. V. Spinoza über h. Schrift, Judenthum, Recht der höchsten Gewalt in geistlichen Dingen und Freiheit zu philosophiren (Богосл.-полит. трактатъ), Gera 1787; т. II и III: Spinozas Ethik, Gera 1791—1793. Богосл.-полит. трактатъ перевели также Conz, Stuttg. 1806 и Kalb, Münch. 1826, Этику—F. W. V. Schmidt, Berl. 1812, всѣ сочиненія Berth. Auerbach, 5 тт., Stuttg.

1841, 2. доп. изд., 2 тт. 1872. Въ „Филос. библіотекѣ“ вышли всѣ сочиненія Спинозы въ переводѣ Кирхмана и Шааршмидта, 2 тт. Порусски Этика издана Л. Ф. Пантелѣевымъ подъ ред. проф. Модестова, Спб. 1886, 3. изд. 1894. Другой переводъ принадлежитъ Н. А. Иванцову и вышелъ подъ редакціей В. П. Преображенскаго въ „Трудахъ москов. психологич. общества“, вып. IV, 1891. Трактатъ объ усовершенствованіи разума переведенъ Г. Полинковскимъ, съ приложеніемъ главы изъ Исторіи новой философіи Куно Фишера, Одесса 1893.

Изъ писемъ, напечатанныхъ въ сочиненіяхъ Спинозы, 1—25 между Спинозой и Ольденбургомъ (см. о немъ Tr. Althaus, Нѣмецкій другъ Мильтона и первый секретарь королевскаго общества, Beilage zur Allgem. Zeitung 1888, № 229сс.), 26—28 между Спинозой и Симономъ де-Вризомъ, 29. письмо написано къ Л. Мейеру (ad virum doctissimum atque expertissimum L. Meyerum philosophiae medicinaeque doctorem), 30. къ П. Баллингу, 31—38 переписка съ В. ванъ-Бліенбергомъ (38. письмо написано Спинозой 3. іюня 1665); 39—41, вѣроятно, къ Х. Гюйгенсу; 42., вѣроятно, къ доктору мед. І. Брессеру въ Амстердамѣ, 43—къ І. ванъ-деръ-Мееру; 44—47 къ Ярригу Іеллису; письмо 48—посланіе Ламберта ванъ-Вельтгуйзена къ Исааку Оробіусу де-Кастро (І. Оостенъ?), 49. отъ Спинозы къ Исааку Оробіусу де-Кастро (І. Оостенъ?), 50. отъ Спинозы къ Ярригу Іеллису, 51. отъ Лейбница къ Спинозѣ, 52. отъ Спинозы къ Лейбницу, 53. отъ Л. Фабриціуса къ Спинозѣ, 54. отъ Спинозы къ Фабриціусу, 55—60 отъ Г. Бокселя и къ нему, 61—72 переписка съ Чирнгаузеномъ, 73. отъ А. Бурга къ Спинозѣ, 74. отъ Спинозы къ А. Бургу. Письмо Спинозы къ Ламберту ванъ-Вельтгуйзену 1675 издалъ H. W. Tydemann 1843. Нѣкоторыя другія письма въ первый разъ опубликованы въ вышеупомянутомъ Supplementum. Въ важнѣйшихъ изданіяхъ находятся 83 письма. Важнѣйшія изъ этихъ писемъ, насколько они служатъ для лучшаго пониманія сочиненій Спинозы, переведены Кирхманомъ въ „Философской библіотекѣ“. Alfr. Stern, Объ одномъ еще не излѣдованномъ письмѣ Спинозы и о перепискѣ его съ Ольденбургомъ въ 1665 г. (ср. Works of Rol. Boyle, т. V, Lond. 1744, стр. 339), Götting. Nachrichten, 1872, № 26. Порусски: Переписка де Спинозы, съ приложеніемъ жизнеописанія Спинозы І. Колеруса, переводъ съ лат. Л. Я. Гуревичъ, подъ редакціей и съ примѣчаніями А. Л. Волынскаго, Спб. 1892.

Главнымъ источникомъ нашихъ свѣдѣній о жизни Спинозы служитъ, помимо собственныхъ его сочиненій и переписки, біографія, составленная лютеранскимъ священникомъ Колерусомъ, поголланд. 1705, пофранц. въ la Haye 1706 и 1733, понѣм. Frankf. и Lpz. 1733, также въ переводѣ Калера, Lemgo 1734 (напечатанная, между прочимъ, у Павлуса и въ перепискѣ, изд. Гинсбергомъ). Менѣе надежны указанія въ: La vie et l'esprit de Mr. Benoît de Spinoza (Amst.) 1719, врача Люкаса въ Гагѣ; новое изданіе: la vie de Spinoza, par un de ses disciples, Hamb. 1785; также въ сочиненіи Chr. Kortholt, de tribus impostoribus magnis, Hamb. 1700, именно о Чербери, Гоббесѣ и Спинозѣ. Уже въ словарѣ Бейля явилась 1696 также замѣтка о Спинозѣ, которая была издана въ переводѣ на голл. языкъ вмѣстѣ съ прибавленіемъ трактатовъ, Утрехтъ 1698 (съ новымъ заглавн. листомъ 1711), пофранц. напечатана при Богосл.-полит. трактатѣ, изд. Гинсберга. Біографія Спинозы, написанная Колерусомъ, вмѣстѣ съ извлеченіями изъ „Vie de Spinoza“, сочиненной другомъ его (Lucas), напечатана при сборникѣ: Réfutation des erreurs de Benoît de Spinosa par Mr. de Fénelon, par le P. Lamy Benedictin et par le Comte Boullainvilliers, Brux. 1731. H. F. von Dietz, B. von Spinoza nach Leben und Lehren, Dessau und Leipzig 1783. M. Philipson, Leben Benedicts Spinoza, Lpz. 1790. L. Stein, Два ненапечатанныя письма Лейбница о Спинозѣ, Archiv für Geschichte der Philosophie, III, стр. 72—78.

Изъ новѣйшихъ сочиненій о жизни и трудахъ Спинозы слѣдуетъ упомянуть: Histoire de la vie et des ouvrages de B. de Spinoza, fondateur de l'exégèse et de la philosophie moderne, par Amand Saintes, Par. 1842. Дошедшія до насъ скудныя указанія о жизни Спинозы пробовалъ поэтически дополнить Берт. Ауербахъ въ сочиненіи Spinoza, ein historischer Roman, Stuttg. 1837, 2. заново передѣланное стереотипное изданіе: Spinoza, ein Denkerleben, Mannh. 1855, въ полномъ собраніи сочиненій, Stuttg. 1863 и 1864, т. 10 и 11. C. v. Orelli, Spinozas Leben und Lehre, 2. изд., Aarau 1850. Противовѣсъ къ превозносящимъ изображеніямъ Спинозы составляетъ введеніе A. ванъ-деръ-Линде къ сочиненію Spinozas Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland, Gött. 1862. Онъ не только противъ всякой поэтической идеализаціи мирной научной жизни Спинозы, но и прямо высказываетъ несочувствіе къ жизни и ученію философа. Новооткрытымъ матеріаломъ пользуется J. van Vloten, Baruch d'Espinoza, zyn leven en schriften, Amst. 1862, 2. доп. изд. Schiedam 1871. Ср. E. Böhmer, Spinozana, Ztschr. f. Philos., т. 36, 1860, стр. 121—166; т. 42, 1863, стр. 76—121; т. 57, 1870, стр. 240—277. Ant. van der Linde, Къ литературѣ спинозизма, тамъ же, т. 45, 1864, стр. 301—305. J. B. Lehmans, Spinoza, sein Lebensbild und seine Philosophie, дисс., Würzb. 1864.

Тепло набросанный историческій очеркъ характера Спинозы даетъ Куно Фишеръ, Spinozas Leben und Charakter, ein Vortrag, Mannh. 1865, и въ его „Исторіи новой философіи". S. S. Coronal, Bar. d'Espinoza in de lyst van zyn tyd, Zalt-Bommel 1871; понѣмецки, Basel 1873. H. Ginsberg, Leben und Charakterbild B. Spinozas, Lpz. 1876. T. Pollock, Spinoza, his life and philosophy, Lond. 1880. J. Martineau, a study of Spinoza, Lond. 1882. A. Baltzer, Spinozas Entwickelungsgang, besonders nach seinen Briefen geschildert, Kiel 1888. A. J. Servaas van Rooijen, Inventaire des livres formant la bibliothèque de B. Spinoza avec des notes biographiques et bibliographiques, la Haye 1889.

Изъ сочиненій и статей, имѣющихъ дѣло съ философіей Спинозы въ цѣломъ или съ отдѣльными ея частями, съ ея источниками и вліяніемъ на позднѣйшія ученія, слѣдуетъ упомянуть:

G. S. Francke, über die neueren Schicksale des Spinozismus und seinen Einfluss auf die Philosophie überhaupt und die Vernunfttheologie insbesondere, соч. на премію, Schleswig 1808 и 1812. H. Ritter, über den Einfluss der Philosophie des Cartesius auf die Ausbildung der des Spinoza, Lpz. und Altenburg 1817. H. C. W. Sigwart, über den Zusammenhang des Spinozismus mit der cartesianischen Philosophie, Tüb. 1816; ср. его Beiträge zur Erläuterung des Spinozismus, Tüb. 1838; der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert, Tüb. 1839; Vergleichung der Rechts- und Staatstheorie des B. Spinoza und des Th. Hobbes, Tüb. 1842. L. Strümpell, Нравственное міровоззрѣніе Спинозы, Blätter für litterarische Unterhaltung, 1840, перепечат. въ Abhandlungen aus dem Gebiete der Ethik etc., 1. тетр., Lpz. 1895. K. Thomas, Spinoza als Metaphysiker, Kgsbg. 1840 (выдвигая номиналистически-индивидуалистическіе элементы, Томасъ приписываетъ Спинозѣ плюрализмъ; правда, эти элементы содержатся въ ученіи Спинозы, однако, рядомъ съ преобладающимъ пантеистическимъ монизмомъ, только мимоходомъ).

J. A. Voigtländer, Спиноза не пантеистъ, а теистъ, въ Theologische Studien und Kritiken, 1841, тетр. 3. F. Baader, über die Nothwendigkeit der Rivision der Wissenschaft in Bezug auf spinozistische Systeme, Erlang. 1841. Ср. также соотвѣтственные отдѣлы у Булье, Histoire de la philosophie Cartésienne, у Дамирона, Histoire de la philosophie du XVII. siècle, и у В. Кузена, des rapports du Cartésianisme et du spinozisme, въ Fragments de philosophie Cartésienne, Par. 1852. Ad. Helfferich, Spinoza und Leibniz oder die Wesenheit des Idealismus und des Realismus, Hamb. und Gotha 1846. F. Keller, Spinoza und Leibniz über die Freiheit des menschlichen Willens, Erlang. 1847. J. E. Erdmann, Основныя понятія спинозизма, въ Vermischte Aufsätze, Lpz. 1848, стр. 118—192. C. Schaarschmidt, Des Cartes und Spinoza, urkundliche Darstellung der Philosophie Beider, nebst einer Abhandlung v. J. Bernays über Spinozas hebräische Grammatik, Bonn 1850. C. H(eble)r, Spinozas Lehre vom Verhältnisse der Substanz zu ihren Bestimmtheiten, Bern 1850; Hebler, Lessing-Studien, Bern 1862, стр. 116сс. R. Zimmermann, О нѣкоторыхъ логическихъ ошибкахъ этики Спинозы, въ окт. тетради 1850 и апрѣлѣ 1851 Sitzungsberichte der philos.-historischen Classe вѣнской академіи наукъ, перепечатано въ Zimmermanns Studien und Kritiken, Wien 1870. J. E. Horn, Spinozas Staatslehre, Dessau 1851, 2. изд. Dresd. 1863.

A. Trendelenburg, Объ основной мысли Спинозы, изъ Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften во 2. томѣ Historische Beiträge zur Philosophie, Berl. 1855, стр. 31—111, ср. его статью о послѣднемъ различіи философскихъ системъ, Beiträge II, стр. 1—30, далѣе—„О найденныхъ дополненіяхъ" и пр. (см. выше стр. 96). „Или сила дѣйствующей причины стоитъ передъ и выше мысли, или мысль стоитъ передъ и выше силы, или, наконецъ, мысль и сила въ сущности одно и то же. У Спинозы противоположность мысли и слѣпой силы является въ видѣ мышленія и протяженія, cogitatio и extensio, и онъ обнимаетъ то и другое воедино, не ставя ихъ ни выше, ни ниже другъ друга". Такъ Тренделенбургъ намѣчаетъ основную мысль Спинозы. Но, не говоря уже о томъ, что исчисленіе возможныхъ точекъ зрѣнія не обнимаетъ критицизма въ кантовскомъ смыслѣ, считающаго эту противоположность не реальной, а присущей только нашему субъективному пониманію, въ отношеніи къ самому Спинозѣ еще вопросъ, можно ли отожествлять протяженіе со „слѣпою силою" въ смыслѣ Спинозы. Не слѣдуетъ ли скорѣе, согласно Спинозѣ, различать внутри самого cogitatio „слѣпой" силы и высшей сознательной и даже духовной силы, какъ низшую и высшую степень одушевленности (ср. Эт., II, предлож. 13: „все одушевлено, хотя и въ различной степени")? Быть можетъ, въ области протяженія этимъ силамъ соотвѣтствуютъ элементарная форма и движеніе и болѣе сложная форма и движеніе (особенно въ мозгу). Не вѣрно, будто „цѣль не возможна, гдѣ мышленіе не можетъ дѣйствовать на протяженіе и направлять его по заранѣе представленному дѣйствію". Мышленіе дѣйствуетъ не на „протяженіе", а на подчиненную силу, и движеніе, относящееся къ мышленію, дѣйствуетъ на движеніе, соотвѣтствующее

этой силѣ. Въ міроустройствѣ вообще и въ нравственномъ порядкѣ въ особенности intellectus infinitus предшествуетъ конечному интеллекту, а этотъ въ свою очередь—низшимъ сознательнымъ и безсознательнымъ силамъ, опредѣляя ихъ, и въ этомъ смыслѣ человѣкъ, но, конечно, не Богъ, который въ качествѣ безконечной субстанціи не можетъ быть лицомъ, въ состояніи поступать по цѣлямъ.

Th. Hub. Weber, Spinozae atque Leibnitii philosophia, comm. Bonn 1858. F. E. Bader, B. de Spinozae de rebus singularibus doctrina, Berol. (прогр. реал. уч.) 1858. J. H. Löwe, О понятіи Бога у Спинозы и его судьбахъ, приложеніе къ сочиненію Леве о философіи Фихте, Stuttg. 1862. Выдвигая различіе между cogitatio, какъ безличнымъ аттрибутомъ субстанціи, и infinitus intellectus Dei, какъ непосредственнымъ дѣйствіемъ субстанціи, Леве пытается этому безконечному интеллекту пріурочить абсолютное самосознаніе, личное единство, и такимъ образомъ понятіе Бога у Спинозы приблизить къ теизму. О томъ же вопросѣ ср. E. Böhmer, Spinozana, въ Ztschrf. f. Philos., т. 42, стр. 92сс., и Лемана упомян. соч., стр. 120—125. Em. Saisset, Маймонидъ и Спиноза, въ Revue des deux Mondes, 37, 1862, стр. 296—334.

Spinoza et la Kabbale, раввина Elie Benamozegh, Par. 1864 (извлечено изъ l'Univers israélite). N. A. Forsberg, Jemförande Betraktelse of Spinoza's och Malebranche's metafyzika princip., Akad. Afhandl., Upsala 1864. P. Kramer, de doctrina Spinozae de mente humana, дисс., Halae 1865. Chr. A. Thilo, О философіи религіи Спинозы, въ Ztschrf. f. exacte Philos., т. VI, 1865, стр. 113—145; т. VI, 1866, стр. 389—409; т. VII, 1866, стр, 60—99. A. v. Oettingen, Этика Спинозы и новѣйшій матеріализмъ, въ Dorpater Ztschrf. f. Theologie, т. VII, тетр. 3. Nourisson, Spinoza et le naturalisme contemporain, Par. 1866. M. Joël, Don Chasdai Creskas religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse dargestellt, Bresl. 1866. Здѣсь показаны соприкосновенія, не идущія, впрочемъ, очень далеко, Спинозы съ этимъ талмудистомъ, о которомъ онъ упоминаетъ подъ конецъ 29. письма. Крескасъ жилъ около 1400 въ эпоху номинализма и сочувствовалъ этому направленію, а также и детерминизму. Гораздо значительнѣе, вѣроятно, было знакомство Спинозы съ аверроизмомъ. Посредникомъ въ этомъ знакомствѣ былъ особенно Герсонидъ (Леви бенъ Герсонъ, см. Ибервегъ, Grundriss, ч. II, § 27). P. Janet, Спиноза и спинозизмъ по новѣйшимъ трудамъ, въ Revue des deux Mondes, т. 70, 1867, стр. 470—498. C. Siegfrid, Spinoza als Kritiker und Ausleger des alten Testaments, прогр., Naumb. 1867. Waldem. Hayduck, de Spinozae natura naturata, дисс., Bresl. 1867.

Mor. Dessauer, Spinoza und Hobbes, дисс., Bresl. 1868. Его же, der Sokrates der Neuzeit und sein Gedankenschatz, Cöthen 1877. Ad. Gaspary, Spinoza und Hobbes, дисс., Berl. 1873. Sal. Rubin, Spinoza und Maimonides, Wien 1868. P. Schmidt, Spinoza und Schleiermacher, Berl. 1868. F. Urtel, Spinozae de voluntate doctrina, Hal. 1868. R. Avenarius, über die beiden ersten Phasen des Spinozistischen Pantheismus und das Verhältniss der zweiten zur dritten Phase, съ приложеніемъ о порядкѣ и времени сочиненія первыхъ трудовъ Спинозы, Lpz. 1868. Авенаріусъ считаетъ вѣроятнымъ, что діалоги, находящіеся въ Трактатѣ о Богѣ и человѣкѣ, написаны около 1651, самый этотъ Трактатъ 1654—1655, Трактатъ объ усовершенствованіи разсудка 1655—1656, Богословско-политическій трактатъ—1657—1661. Согласно съ Зигвартомъ, Авенаріусъ принимаетъ, что синтетическое приложеніе къ Трактату о Богѣ и человѣкѣ составлено въ 1661 г. Онъ различаетъ „натуралистическую, теистическую и субстанціалистическую фазу“ въ ученіи Спинозы о всеединствѣ. Первую фазу онъ находитъ въ отрывкахъ діалоговъ Трактата о Богѣ и человѣкѣ, вторую—въ самомъ этомъ трактатѣ.

J. H. v. Kirchmann, Erläuterungen zu Spinozas Ethik (въ приложеніи къ переводу Этики, критика ученія Спинозы „съ реалистической“ точки зрѣнія Кирхмана) въ „Философской библіотекѣ“. W. Liebrich, examen critique du traité theol.-pol. de Spinoza, Strassb. 1869. J. Hartwig, über das Verhältniss des Spinozismus zur cartesianischen Doctrin, дисс., Bresl. 1869. Is. Misses, Спиноза и Каббала, въ Ztschrft. f. exacte Philosophie, VIII, 1869, стр. 359—367. По Мисесу, точку исхода и опоры для Спинозы надо видѣть въ каббалистическомъ названіи Бога безконечнымъ. Чуждое Маймониду и другимъ еврейскимъ философамъ, оно неизбѣжно ведетъ къ пантеизму. И каббалисты смотрятъ на Бога, какъ на имманентную причину и сущность всѣхъ вещей. Отношеніе вселенной къ Богу они сравниваютъ съ отношеніемъ складокъ платья къ самому платью. Это похоже на то, какъ Спиноза мыслитъ отношеніе модусовъ и состояній Бога къ самому Богу. Ученіе, что все одушевлено, даже камень, выставлено уже каббалистами, такъ же какъ и ученіе о частичномъ безсмертіи души. Ученіе Спинозы объ аттрибутахъ хотя и не подходитъ къ каббалистическому соединенію extensio божества, но все же примыкаетъ къ каббалистическому ученію о безконечномъ свѣтѣ. Этотъ безконечный свѣтъ произошелъ изъ безконечнаго посредствомъ первой концентраціи и содер-

житъ уже зародышъ различія, котораго нѣтъ въ единомъ самомъ по себѣ. Къ безконечному свѣту только и подходитъ имя Іегова, всегда дѣйствующій. Отрицаніе Спинозой свободы человѣческой воли есть только законное слѣдствіе системы, котораго не сдѣлала Каббала. На новоплатоновскіе и гностическіе источники самой Каббалы Мисесъ указываетъ въ сочиненіи: Zofnath Paaneach, Darstellung und kritische Beleuchtung der jüdischen Geheimlehre, Krakau 1862—1863. Помимо Ибнъ Гебироля, нѣкоторыя новоплатоновскія мысли воспроизвелъ и критикъ Библіи Гебнъ Эзра, высоко цѣнимый Спинозой. Однако всѣ эти сходства могутъ имѣть генетическое значеніе развѣ только въ самой незначительной степени. Въ оппозиціи Спинозы противъ дуалистической психологіи Декарта заключается безъ сомнѣнія источникъ его отожествленія протяженной и мыслящей субстанціи.

M. Brasch, B. v. Spinozas System der Philosophie, изложенная въ генетическомъ развитіи по Этикѣ и другимъ его трактатамъ съ біографіею Спинозы, Berl. 1870. R. Willis, B. de Spinoza, his Ethics, Life, Letters and Influence on modern religious thought, Lond. 1870. E. Albert Fraysse, l'idée de Dieu dans Spinoza, Par. 1870. M. Joël, Spinozas theolog.-polit. Tractat auf seine Quellen geprüft, Bresl. 1870; zur Genesis der Lehre Spinozas mit besonderer Berücksichtigung des kurzen Tractats „von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit", тамъ же 1871. E. Bratuschek, Въ чемъ состоятъ безчисленные аттрибуты субстанціи у Спинозы? въ Philos. Monatshefte VII, стр. 193—214. Hnr. Kratz, Spinozas Ansicht über den Zweckbegriff, геттинг. дисс., Neuwied und Lpz. 1871. Reinh. Walter, über das Verhältniss der Substanz zu ihren Attributen in der Lehre Spinozas mit besonderer Berücksichtigung der Auffassung desselben bei Kuno Fischer, Erdmann und Trendelenburg, эрланг. дисс., Nürnb. 1871. S. E. Löwenhardt, B. von Spinoza in seinem Verhältnisse zur Philosophie und Naturforschung der neueren Zeit, Berl. 1872 (1871). J. Volkelt, Pantheismus und Individualismus im System Spinozas, Lpz. 1872. Marc. Dienstfertig, die menschliche Freiheit nach Spinoza, дисс., Bresl. 1872. P. Wetzel, der Zweckbegriff bei Spinoza, Lpz. 1873. G. Busolt, die Grundzüge der Erkenntnisstheorie und Metaphysik Spinozas, Berl. 1875. Reinh. Albert, Spinozas Lehre über die Existenz Einer Substanz, прогр., Dresden 1875. Henke, die Lehre von den Attributen bei Spinoza, прогр., Perleberg 1875. S. Turbiglio, B. Spinoza e le trasformazioni del suo pensiere, Roma 1875. A. Gordon, Spinozas Psychologie der Affecte mit Rücksicht auf Descartes, Jena 1875. F. G. Hann, die Ethik Spinozas und die Philosophie Descartes, Innsbruck 1876. J. H. Gunning, Spinoza en de idee der persoonijkheid, Aldaar 1876. Opitz, Спиноза, какъ монистъ, детерминистъ и реалистъ, Philosophische Monatshefte, т. 12, 1876, стр. 193—204.

T. Camerer, die Lehre Spinozas, Stuttg. 1877. J. P. N. Land, Ter gedachtenis van Spinoza, Amst. 1877. Rothschild, Spinoza. Zur Rechtfertigung seiner Philosophie und Zeit, Lpz. 1877. F. Acri, una nuova, esposizione del systeme dello Spinoza, Firenze 1877. W. Windelband, Поминки по Спинозѣ, въ Vierteljahrssch. f. wiss. Philos., т. I, 1877, стр. 419—440. M. Heinze, Поминки по Спинозѣ, въ журналѣ Im neuen Reich, 1877, I, стр. 337—351. C. Sarchi, della dottrina di B. de Spinoza e di G. B. Vico, Milano 1878. G. Kriegsmann, die Bechts- und Staatstheorie des B. von Spinoza, прогр., Wandsbeck 1878. M. C. L. Lotsy, Spinozas Wijsbegeerte, Amst. 1878. H. Sommer, Ученіе Спинозы и матеріализмъ, въ Ztschrf. f. Philos., т. 74, 1879, стр. 1—30, 209—238. J. Frohschammer, über die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kants und Spinozas, München 1879. Rich. Kalischek, über die drei in der Ethik Spinozas behandelten Formen der Erkenntniss, лейпцигская дисс., Namslau 1880. Edm. Polsenet, de mentis essentia Spinoza, quid senserit, дисс., Par. 1880. W. R. Sorley, Еврейская средневѣковая философія и Спиноза, Mind, т. 5, 1880, стр. 362—384. Rich. Salinger, Spinozas Lehre von der Selbsterhaltung, дисс., Berl. 1881. Mor. Eisler, Источники системы Спинозы, Zeitschrift für Philosophie und philosoph. Kritik, 1882, т. 80, стр. 250—265. John Dewey, Пантеизмъ Спинозы, Journal of speculative philosophy, 1882, XVI, 3, стр. 249—257. F. Tönnies, Къ исторіи развитія Спинозы, въ Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. VII, 1883, стр. 158—183, 334—364. H. J. Betz, Spinoza en Kant, Gravenhage 1883. Spinoza; Four essays by Land, Kuno Fisher, J. van Vloten and E. Renan, изд. проф. Knight, Lond. 1883.

Lesbareilles, de Logica Spinozae, Par. 1884. C. Lülmann, über den Begriff amor dei intellectualis bei Spinoza, дисс., Jena 1884. Metellus Meyer, die Tugendlehre Spinozas, дисс., Flensb. 1885. C. F. Schindler, über den Begriff des Guten und Nützlichen bei Spinoza, дисс., Jena 1885. L. Busse, О значеніи понятій „essentia" и „existentia" у Спинозы, къ исторіи развитія Спинозы, Vierteljahrsschrift für wissensch. Philos., X, 1886, стр. 283—306; его же, Къ исторіи развитія Спинозы, I: порядокъ его сочиненій, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 90, 1887, стр. 50—88, II: мнѣніе Авенаріуса о развитіи пантеизма Спинозы, тамъ же, 91, стр. 227—237; III: діалоги, тамъ же, стр. 227—251; IV: cogitata metaphysica, тамъ же,

92, 1888, стр. 203 — 239; V: tractat. brevis, тамъ же, 96, стр. 62 — 99, 174 — 222 J. Bergmann, Спиноза, рѣчь, Philos. Monatsh. 1887, стр. 120—164. H. du Marchie van Voorthuysen рѣзко нападаетъ на Спинозу въ Nagelaten geschriften, 2. часть, Arnheim 1887. Fr. Schneider, die Psychologie des Spinoza unter besonderer Bezugnahme auf Cartesius, прогр., Waldenb. 1887. J. Nenitescu, die Affectenlehre Spinozas, Lpz. 1887. J. Freudenthal, Спиноза и схоластика, въ Philosophische Aufsätze, Ed. Zeller zu seinem 50-jährigen Doctorjubiläum gewidmet, Lpz. 1887, стр. 83—138. Фрейденталь доказываетъ, что источникъ для Cogitata metaphysica Спинозы можно найти главнымъ образомъ въ христіанской схоластикѣ позднѣйшаго развитія, но что и въ собственную систему Спинозы перешло кое-что изъ схоластики, такъ какъ она въ то время все еще имѣла преобладающее вліяніе. Ср. M. Glossner, Къ вопросу о вліяніи схоластики на новѣйшую философію, Jahrbücher für Philosophie und specul. Theologie, III, 1889, стр. 486—493. Jos. Kniat, Spinozas Ethik gegenüber der Erfahrung, Posen 1888. Rich. Wahle, über die geometrische Methode des Spinoza, изъ Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften, Wien 1888; его же, über das Verhältniss zwischen Substanz und Attribut in Spinozas Ethik, тамъ же 1888; его же, die Glückseligkeitslehre der Ethik des Spinoza, тамъ же 1889. J. Mourly Vold, Spinozas Erkjendelsestheorie i dens indre Sammenhaeng og i dens Forhold til Spinozas metafysic, Christiania 1888. John Caird, Spinoza (Philos. classics), Edinb.-Lond. 1888. Arn. Schmidt, Kritische Studie zu dem I. Buche von Spinozas Ethik, Berl. 1889. M. Berendt, die rationelle Erkenntniss Spinozas, оттискъ изъ „Preussische Philologenzeitung“, Berl. 1889. Ludw. Stein, Leibniz und Spinoza, Berl. 1890. R. Zeitschel, die Erkenntnisslehre Spinozas, дисс., Lpz. 1890. Johs. Müller, der Begriff der sittlichen Unvollkommenheit bei Descartes und Spinoza, Lpz. 1890. Andr. Horner, Zur Einführung in den Spinozismus, Lpz. 1891. Mart. Berendt und Jul. Friedländer, Spinozas Erkenntnisslehre in ihrer Beziehung zur modernen Naturwissenschaft und Philosophie, Berl. 1891. B. Worms, la morale de Spinoza, Par. 1891. Ricardou, De humanae mentis aeternitate apud Spinozam, thes., Par. 1891. Schoultz von Ascheraden, gen. de Terra, die Erkenntnisslehre Spinozas kritisch behandelt, Marb. 1892. Ewald Matthes, die Unsterblichkeitslehre des B. Spinoza, дисс., Halb. 1892. B. Seligkowitz, causa sui, causa prima et causa essendi, Archiv für Geschichte der Philosophie, V, стр. 322—336. C. Schmalz, die Grundbegriffe der Ethik Spinozas, дисс., Berl. 1892. A. Zinsser, der ethische Intellectualismus Spinozas, дисс., Lpz. 1892. Walt. Pasig, Spinozas Rationalismus und Erkenntnisslehre im Lichte des Verhältnisses von Denken und Ausdehnung, дисс., Lpz. 1893. V. Delbos, Проблема морали въ философіи Спинозы, Revue de métaphysique et morale, 1893. E. Brunschwicg, Spinoza, Par. 1894. R. Wrzecionko, der Grundgedanke der Ethik des Spinoza, Wien 1894. Fullerton, Spinoza, New-York 1894. Wilh. Bolin, Spinoza, ein Cultur- und Lebensbild (9. т. біографій, изданныхъ Ант. Ветгельгеймомъ подъ заглавіемъ „Герои духа“), Berl. 1894. Jos. Hoff, die Staatslehre Spinozas mit besonderer Berücksichtigung der einzelner Regierungsformen und der Frage nach dem besten Staat, Berl. 1895. R. Schellwien въ Der Geist der neueren Philosophie, I, Lpz. 1895. Alfr. Nossig, Ueber die bestimmende Ursache des Philosophirens, опытъ практической критики ученія Спинозы, Deutsche Verl. Anst. 1895. B. Aimant, Эволюція спинозизма, Annales de philosophie chr., 30, стр. 260 сс., 324 сс., André Godfernaux, De Spinoza psychologiae physiologicae antecessore, Lutetiae 1894.

Сочиненія о вновь найденныхъ дополненіяхъ къ произведеніямъ Спинозы и т. п. упомянуты уже выше на стр. 96 при перечисленіи сочиненій Спинозы.

Кромѣ монографій для исторіи оцѣнки ученія Спинозы имѣютъ значеніе случайныя выраженія въ трудахъ Шлейермахера, І. Г. Фихте, Шеллинга, Баадера, Гегеля, Гербарта (особенно сочиненія по метафизикѣ, Werke III, стр. 158сс.) и другихъ философовъ, далѣе изложеніе и критика его ученія въ исторіяхъ новѣйшей философіи Бруккера, Буле, Теннемана, Риттера, Фейербаха, Эрдмана, Куно Фишера и др., также въ спеціальныхъ сочиненіяхъ по исторіи пантеизма, какъ Buhle, de ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane usque ad Spinozam, въ Comm. soc. sc. Gott., т. X, 1791; Jäsche, der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, Berl. 1826—1832 (ср. H. Ritter, die Halbkantianer und der Pantheismus, Berl. 1827); J. Volkmuth, der dreieinige Pantheismus von Thales bis Hegel (Zeno, Spinoza, Schelling), Köln 1837, въ сочиненіяхъ и статьяхъ І. Гер. Фихте, Ульрици, Зенглера, Вейсе, Ганне и др., посвященныхъ критикѣ философскихъ точекъ зрѣнія, а также во многихъ сочиненіяхъ по философіи религіи, напр., у Пфлейдерера, въ трудѣ Пюнйера.

Объ исторіи ученія Спинозы см. Antonius v. der Linde, приведенное на стр. 97 сочиненіе; далѣе P. Schmidt, Spinoza und Schleiermacher, Berl. 1868; оба они даютъ обзоръ исторіи ученія Спинозы. О системѣ Спинозы и возраженіяхъ Бейля противъ нея говоритъ Jariges въ Histoire de l'Académie royale des sciences de belles lettres à Berlin, 1745, т. I, II, понѣм. въ Hissmanns Magazin für die Phi-

losophie und ihre Geschichte, т. V, Götting. und Lemgo 1782, стр. 3—72. P. Janet, Спинозизмъ во Франціи, Revue philosoph. XIII, 1882, стр. 109—132.—Объ исторіи спинозизма въ Германіи см. M. Krakauer, Zur Geschichte des Spinozismus in Deutschland während der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, Breslau 1881. L. Bäck, die erste Einwirkung Spinozas auf Deutschland, дисс., Berl. 1895. Объ отношеніи Гёте къ Спинозѣ говорятъ: Wilh. Danzel, über Goethes Spinozismus, Hamb. 1843. K. Heyder, Объ отношеніи Гёте къ Спинозѣ, Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche, 27, Lpz. 1866, стр. 261—283, также E. Caro, la philosophie de Goethe, Par. 1866, 2. изд. 1881. Jos. Bayer, Goethes Verhältniss zu relig. Fragen, Prag 1869. G. Jellinek, die Beziehungen Goethes zu Spinoza, Wien 1878. G. Suphan, Goethe und Spinoza 1783—1786, 1882. G. Schneege, Goethes Verhältniss zu Spinoza, прогр., Pless 1891. См. также ниже въ литературѣ о Шиллерѣ.

Порусски о Спинозѣ: С. Ковнеръ, Спиноза, его жизнь и сочиненія, Кіев. Унив. Изв. 1862, 11—12, стр. 1—87 (біографія по Ауербаху, ученіе—по Куно Фишеру). К. Ярошъ, Спиноза и его ученіе о правѣ, Харьковъ 1877 (см. объ этой книгѣ статью Л. Е. Владимірова въ Сбор. госуд. знаній, т. V, стр. 17—26). Г. Паперна, Спиноза, его жизнь и философская дѣятельность, Спб. 1895. По поводу русскаго изданія Этики статья А. В—н—, Спиноза въ русскомъ переводѣ, В. Е. 1887, 11; А. Г(ренковъ) въ Прав. Собес. 1887, 1, стр. 104—135. А. Волынскій, Теологико-политическое ученіе Спинозы, Восходъ 1885, 10, стр. 114—136; 11, стр. 125—146; 12, 122—149. А. И. Введенскій, Объ атеизмѣ въ философіи Спинозы, Вопр. филос. 1897, кн. 37. По поводу этой статьи Вл. С. Соловьевъ, Понятіе о Богѣ, тамъ же, кн. 38. Ѳ. Шперкъ, Система Спинозы, Спб. 1893. Вормсъ, Спиноза, Восходъ 1894, 9. А. Кириловичъ, Онтологія и космологія Спинозы въ связи съ его теоріей познанія, Вѣра и Раз. 1894, № 3, 5 и 6. Леви, Якоби и философія Спинозы, тамъ же № 8 и 9. Льюисъ, Жизнь и ученіе Спинозы, пер. съ англ., Спб. 1895. А. Волынскій, Два сочиненія о Спинозѣ, Сѣв. Вѣстн. 1892, 3 и 4. Э. Радловъ, Нѣсколько замѣчаній о Спинозѣ (по поводу „Переписки"), Сѣв. Вѣстн. 1891, 6, стр. 199—218.

Барухъ Спиноза родился въ Амстердамѣ 24. ноября 1632 въ одной изъ тѣхъ еврейскихъ семей, которыя переселились въ Нидерланды, чтобы уйти отъ притѣсненій въ Испаніи и Португаліи. Свое первое образованіе онъ получилъ подъ руководствомъ извѣстнаго талмудиста Саула Леви Мортейры, познакомился также съ сочиненіями Маймонида, котораго онъ высоко цѣнитъ, а также съ сочиненіями Герсонида, близко стоящаго къ аверроизму, и другихъ еврейскихъ ученыхъ и мыслителей средневѣковья, далѣе съ каббалистическими сочиненіями. Хотя онъ рѣдко говоритъ о каббалистическихъ сочиненіяхъ и не находитъ въ нихъ ясности, однако онъ сходится съ ними въ нѣкоторыхъ основныхъ мысляхъ. Латыни онъ обучался у ученаго врача Франца ванъ-деръ-Энде, державшагося натуралистическаго образа мыслей (а не у его дочери Клары Маріи, которой 1656 было только 12 лѣтъ). Усвоивъ латынь, онъ обратился къ изученію богословія, т. е. еще могущественной тогда аристотелевской схоластики, по тогдашнимъ голландскимъ и германскимъ сочиненіямъ. Затѣмъ, говорятъ, онъ совершенно посвятилъ себя философіи, подъ которою, вѣроятно, также нужно подразумѣвать схоластическую. Когда онъ говоритъ въ своихъ сочиненіяхъ о метафизикахъ, схоластикахъ, философахъ, то, безъ сомнѣнія, онъ имѣетъ въ виду представителей древнѣйшей и новѣйшей схоластики. Онъ цитируетъ Ѳому, также Гереборда, автора Philosophia rationalis, moralis et naturalis (1654), Meletemata philosophica (1654) и др. философскихъ сочиненій. Онъ познакомился также съ Суарецомъ и съ учителемъ Гереборда Бургерсдійкомъ, который былъ профессоромъ въ Лейденѣ и написалъ Institutiones metaphisicae, а также логику, служившую руководствомъ еще молодому Д. С. Миллю въ 1819 г., и др. Потомъ Спиноза усердно взялся за естественныя науки, причемъ ему попали въ руки сочиненія Декарта. 6. августа 1656 онъ былъ совершенно исключенъ изъ еврейской общины вслѣдствіе „ужасныхъ заблужденій", и надъ нимъ произнесено проклятіе. Нѣсколько ранѣе этого было сдѣлано даже покушеніе на его жизнь. Послѣ этого онъ уже не присоединялся ни къ какой религіозной общинѣ. 1656—1660 или 1661 Спиноза жилъ недалеко отъ Амстердама у одного пріятеля, державшагося арминіанскаго образа мыслей. Здѣсь онъ занимался Декартомъ и разрабатывалъ свою собственную философію. Позже Спиноза поселился въ Ринсбургѣ, гдѣ было главное мѣстопребываніе

секты коллегіантовъ, ставившей догматическій элементъ на второй планъ, а на первый—назидательный и нравственный. 1664—1669 Спиноза жилъ въ Форбургѣ возлѣ Гаги, затѣмъ въ самой Гагѣ на пенсіонѣ у вдовы ванъ-Вельденъ, далѣе съ 1671 до смерти, послѣдовавшей 21. февр. 1677, у живописца ванъ-деръ-Спика. Средства къ жизни снискивалъ онъ, по крайней мѣрѣ отчасти, шлифовкой стеколъ. Вѣроятно, постоянное вдыханіе стекольной пыли при его чахоточномъ предрасположеніи и повело къ раннему концу его жизни. 1673 онъ, по приказанію Карла Людвига Пфальцскаго, получилъ приглашеніе занять профессуру философіи въ Гейдельбергѣ. Спиноза отклонилъ это приглашеніе, чтобы вслѣдствіе неизбѣжныхъ столкновеній не оказаться стѣсненнымъ въ свободѣ философствованія, хотя она и признавалась за философомъ. Личныхъ сношеній у него было немного. Къ его ближайшимъ друзьямъ принадлежали врачъ Людвигъ Мейеръ изъ Амстердама, извѣстный также изданіемъ его сочиненій, и Генрихъ Ольденбургъ изъ Бремена. Съ ними онъ былъ въ оживленной перепискѣ. Также Чирнгаузенъ былъ въ личныхъ сношеніяхъ съ Спинозой, и Лейбницъ проѣздомъ черезъ Гагу имѣлъ съ нимъ нѣсколько, частью длинныхъ, разговоровъ. Въ своей жизни Спиноза показалъ себя истымъ философомъ и въ себѣ самомъ далъ конкретный образъ своему ученію. Господинъ своихъ страстей, онъ никогда не былъ черезъ мѣру веселымъ или печальнымъ; въ сношеніяхъ съ другими, даже гораздо ниже его стоящими по развитію, онъ былъ полонъ доброжелательства; внѣшнія почести и богатство не привлекали его; хотя онъ и не былъ аскетически настроенъ, но однако ограничивался очень немногими потребностями; всю свою жизнь онъ посвящалъ познанію и погружался въ созданную познаніемъ любовь. Таковъ Спиноза, типъ мудреца. 14. сент. 1880 въ Гагѣ ему открыта статуя.—Порядокъ произведеній Спинозы и время сочиненія ихъ не установлены твердо. Такъ, напр., Буссе въ своемъ трудѣ „Къ исторіи развитія Спинозы“ значительно отступаетъ отъ приведенныхъ ниже взглядовъ.

Трактатъ о Богѣ и человѣкѣ съ его счастьемъ, написанный до сентября 1661, можетъ быть уже 1654 — 55, съ синтетическимъ приложеніемъ, составленнымъ 1661, есть набросокъ системы, въ которомъ видна низшая ступень Этики. Во второй главѣ вставлены, не совсѣмъ кстати, два отрывка діалоговъ. Здѣсь Спиноза исходитъ изъ понятія о природѣ, какъ вѣчномъ единствѣ, какъ безконечномъ. Но такимъ же самымъ образомъ понимается природа у Джіордано Бруно, и нѣтъ ничего невѣроятнаго, что при этомъ Спиноза примыкаетъ къ Бруно. Существованіе Бога, говорится въ самомъ трактатѣ, принадлежитъ къ его сущности. Да и идея Бога, находящаяся въ насъ, предполагаетъ Бога, какъ ея причину. Богъ есть всесовершенное существо (ens perfectissimum). Богъ есть существо, о которомъ высказываются безконечныя свойства. Изъ нихъ каждое въ своемъ родѣ безконечно совершенно. Каждая субстанція должна быть (по крайней мѣрѣ въ своемъ родѣ) безконечно совершенной, потому что она не можетъ быть опредѣлена къ конечности ни собою, ни чѣмъ-нибудь другимъ. Нѣтъ двухъ одинаковыхъ субстанцій, такъ какъ онѣ ограничивали бы другъ друга. Субстанція не можетъ произвести другой субстанціи и сама быть произведена другою субстанціею. Каждая субстанція, находящаяся въ безконечномъ разсудкѣ Бога, дѣйствительно есть также и въ природѣ. Но въ природѣ есть не различныя субстанціи, но она—только одно существо и тожественна съ Богомъ, какъ онъ выше опредѣленъ.—Затѣмъ, чтобы добраться до понятія Бога, Спиноза въ этомъ трактатѣ исходитъ не отъ опредѣленія понятія субстанціи; но мысль, что Богъ есть и соединяетъ въ себѣ всю реальность, служитъ уже и здѣсь средствомъ для доказательства ученія, что существуетъ только одна субстанція, и что мышленіе и протяженіе не субстанціи, а аттрибуты. Вмѣстѣ съ тѣмъ Спиноза указываетъ на то, что въ природѣ мы видимъ единство, что главнымъ образомъ въ насъ соединены мышленіе и протяженіе. А такъ какъ между мышленіемъ и протяженіемъ по природѣ нѣтъ ничего общаго, и каждое изъ нихъ можно ясно мыслить безъ другого,—въ чемъ Спиноза соглашается съ Декартомъ,—то ихъ фактическое соединеніе и взаимодѣйствіе въ насъ возможно только потому, что оба они относятся къ одной

и той же субстанціи. Въ противность положительнымъ религіямъ, уже и здѣсь Спиноза является представителемъ раціонализма, для котораго въ религіозномъ отношеніи тоже важно только адекватное, т. е. ясное и отчетливое познаніе. Но познаніе Бога должно въ насъ пробудить любовь къ нему, и въ этой преданности Высочайшему дано вмѣстѣ съ тѣмъ и наше личное счастье, для осуществленія котораго нѣтъ надобности во внѣшнихъ благахъ. — Такимъ образомъ уже и здѣсь ясно выступаетъ практическая точка зрѣнія Спинозы.

Воспитаніе въ еврействѣ прочно укоренило въ Спинозѣ религіозное убѣжденіе въ строгомъ единствѣ Бога. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ во многомъ примкнулъ къ древнѣйшей еврейской философіи. Но можно думать, что, помимо всего этого, на генезисъ ученія Спинозы о единствѣ субстанціи оказали огромное вліяніе и психологическія разсужденія о взаимоотношеніи между душой и тѣломъ,—они тогда велись съ особенною оживленностью,—а также и несомнѣнная противоестественность того окказіонализма, который выработалъ Гейлинксъ, и который съ необходимостью вытекалъ изъ картезіанскихъ началъ. Сюда присоединилось, съ другой стороны, знакомство Спинозы съ новоплатоновскими учеіями, будь то черезъ посредство Каббалы или черезъ посредство сочиненій Джіордано Бруно, или же, что вѣроятнѣе всего, черезъ посредство того и другого. Задумавъ превратить происходящія отсюда поэтическифилософскія воззрѣнія въ научныя понятія, Спиноза слилъ ихъ съ результатами, которые получились у него изъ критики картезіанства. Трактатъ о Богѣ представляетъ стадію въ ходѣ этого развитія, лежащую передъ такой критикой (см. Sigwart, стр. 131сс.). Между временемъ сочиненія двухъ діалоговъ, вставленныхъ въ Трактатъ, или же перваго изъ нихъ, и временемъ сочиненія самого Трактата приходится изученіе картезіанства, а между временемъ сочиненія этого же Трактата и Трактата объ усовершенствованіи разсудка приходится знакомство съ ученіями Бекона. Изъ отличій между Трактатомъ и Этикой самыя важныя тѣ, что въ Трактатѣ на первомъ планѣ понятіе Бога, какъ всесовершеннаго существа, въ Этикѣ—понятіе субстанціи, какъ въ себѣ и черезъ себя сущаго, и что въ Трактатѣ допускается реальное отношеніе причинности между мышленіемъ и протяженіемъ, несмотря на ихъ совершенную разнородность, вслѣдствіе которой у нихъ, какъ понятій, нѣтъ ничего общаго, напротивъ — Этика всякую причинность связываетъ съ однородностью и потому между мышленіемъ и протяженіемъ не допускаетъ никакого причиннаго отношенія.

Трактатъ объ усовершенствованіи разсудка, сочиненный, можетъ быть, уже 1655 или 1656 или во всякомъ случаѣ до 1662, остался отрывкомъ. Здѣсь высказываются мысли о методѣ, которыя въ основныхъ чертахъ содержатся также и въ главномъ сочиненіи — Этикѣ. Мірскія блага не удовлетворяютъ. Познаніе истины—самое возвышенное благо. И здѣсь обнаруживается практическое направленіе Спинозы: все разысканіе ведется, чтобы изслѣдовать, есть ли благо, которое доставляетъ непреходящую и высшую радость. „Послѣ того какъ опытъ научилъ меня, что все, что часто встрѣчается въ обыденной жизни, тщетно и суетно, я рѣшилъ наконецъ изслѣдовать, есть ли что-нибудь, что, будучи открыто и усвоено, давало бы мнѣ безпрестанную и высочайшую радость вовѣки“.

Богословско-политическій трактатъ связанъ съ болѣе ранними занятіями Спинозы и въ своихъ основныхъ чертахъ, по предположенію Авенаріуса, которое само по себѣ не невѣроятно, хотя и не опирается на какіе-нибудь прямые признаки, набросанъ уже 1657 — 61, а для печати обработанъ 1665 — 70. Это краснорѣчивая, внушенная личнымъ опытомъ, защита свободы мысли и слова въ области религіи. „Такъ какъ религія состоитъ не столько во внѣшнихъ дѣйствіяхъ, сколько въ простотѣ и истинѣ души, то до нея нѣтъ дѣла никакому праву и никакому общественному авторитету“. Главное содержаніе трактата указано уже въ болѣе длинномъ заглавіи. Въ своемъ умозрительномъ ученіи онъ опирается на ту основную мысль, что задачи положительной религіи и философіи существенно различны. Ни одна изъ нихъ не служитъ, ancillatur, другой, но у каждой есть своя особенная задача. Повидимому, Спиноза критически примкнулъ въ своемъ соб-

ственномъ образованіи мыслей къ Маймониду. Однако онъ не остановился на предположеніи средневѣковаго философа, желавшаго вести къ философскому мышленію,— что законъ данъ евреямъ не только для упражненія въ послушаніи, но и какъ откровеніе высочайшихъ истинъ, а пошелъ далѣе къ противоположному предположенію, лежащему въ основѣ Богословско-политическаго трактата. При упроченномъ интересѣ къ философскому мышленію, оно служитъ потребности освободить философствованіе отъ подчиненности, которая можетъ быть благодѣтельной только до поры до времени. Это положеніе: религія имѣетъ цѣлью не познаніе истины само по себѣ, а послушаніе. Такъ въ виду того же интереса Мендельсонъ впослѣдствіи приписалъ еврейству свободу отъ обязательныхъ догматовъ, а Шлейермахеръ отдѣлилъ религію, какъ основанную на чувствѣ, отъ философіи, какъ стремленія къ объективно-цѣнному познанію, и соподчинилъ ихъ другъ другу. „Разуму принадлежитъ царство истины и мудрости, а богословію—царство благочестія и послушанія“. Посему нельзя толковать (съ Маймонидомъ) Библію для соглашенія съ нашимъ разумомъ, или (съ Іудой Альпакгаромъ и другими раввинами) подчинять разумъ Библіи. Библія хочетъ не открыть законы природы, а выставить нравственные законы. Какъ скоро религія предъявляетъ притязанія на господство надъ философіей, сейчасъ же обнаруживается фанатическая ревность о вѣрѣ, и тогда конецъ миру. Отъ этого низвергаются основы государства, и потому государство въ правѣ ради собственной устойчивости не терпѣть подобнаго рода вмѣшательства. Но свобода науки связана и съ интересами самой религіи. Именно, если вѣрѣ уже не предстоитъ судить и рядить въ дѣлахъ мышленія, то она далека отъ того, чтобы преслѣдовать иномыслящихъ. И тогда только можетъ развиваться истинно религіозная жизнь, которая состоитъ въ любви и благочестіи. Своимъ принципомъ, что мы не въ правѣ смѣшивать истиннаго толкованія какого-нибудь мѣста писанія съ истиною самого дѣла, Спиноза получаетъ возможность разсматривать Библію, въ особенности Ветхій Завѣтъ, историко-критически, независимо отъ догматическихъ предположеній. Подобнаго рода пріемъ онъ проводитъ въ частностяхъ, отчасти примыкая къ Ибнъ-Езрѣ, жившему въ XI в. Спиноза по крайней мѣрѣ правильно поставилъ задачи для библейской критики, и потому его можно назвать „отцомъ библейской критики“, хотя въ отдѣльныхъ изслѣдованіяхъ онъ былъ не всегда счастливъ. Замѣчательно преимущество, которое онъ (гл. I) уступаетъ Христу передъ Моисеемъ и пророками потому, что Христосъ воспринялъ откровеніе Божіе не словами, какъ ихъ слышалъ Моисей, и не видѣніями, а нашелъ его непосредственно въ своемъ сознаніи, такъ что *въ этомъ смыслѣ* божеская мудрость приняла въ Христѣ человѣческую природу. Сама по себѣ философская система Спинозы не развивается въ Богословско-политическомъ трактатѣ: многія предположенія несогласны съ Этикой и могутъ имѣть только значеніе компромиссовъ.—Опредѣленность, съ которой Спиноза требовалъ въ этомъ сочиненіи свободы научнаго убѣжденія, навлекла на него цѣлый потокъ нападокъ и проклятій. Еврейскіе и христіанскіе богословы, а также и картезіанцы съ содроганіемъ отозвались объ irreligiosissimus autor о самомъ безбожномъ атеистѣ, который когда-нибудь жилъ, и даже друзья Спинозы были приведены въ недоумѣніе его свободомысліемъ, такъ что больше уже не побуждали его къ обнародованію другихъ сочиненій.

Начала философіи Декарта, вмѣстѣ съ приложеніемъ: Метафизическія размышленія, написаны зимой 1662 — 63. Здѣсь Спиноза излагаетъ не свое собственное ученіе, на что онъ обращаетъ особенное вниманіе въ предисловіи, принадлежащемъ издателю и его другу Мейеру. Произведеніе это составлено, по крайней мѣрѣ отчасти, прежде всего для обученія одного молодого человѣка, Альб. Бурга, котораго Спиноза считалъ недостаточно зрѣлымъ для своей собственной философіи. По настоянію своихъ друзей, онъ впослѣдствіи продолжилъ свой трудъ и издалъ. Къ тому времени, когда были написаны Начала, Спиноза дошелъ уже въ существенномъ до убѣжденій, развитыхъ въ болѣе позднихъ сочиненіяхъ. Cogitata, содержаніе которыхъ видно изъ подробнаго заглавія, по Фрейденталю, представляютъ „сжатое изложеніе главныхъ вопросовъ метафизики, набросанное съ точки зрѣнія картезіанства и

придерживающееся формъ позднѣйшей схоластики", и указываютъ, по его мнѣнію, на близкое знакомство съ сочиненіями Суареца, Мартини, Комбахіуса, Шейблера, Бургерсдійка.

Политическій трактатъ написанъ Спинозой незадолго до его смерти и остался неоконченнымъ. Какъ ни одобряетъ Спиноза основныя воззрѣнія Гоббеса, однако здѣсь онъ рѣзко выступаетъ противъ его абсолютистической теоріи. Чтобы выйти изъ „войны всѣхъ противъ всѣхъ", на которую онъ смотритъ съ Гоббесомъ, какъ на первоначальное состояніе, вѣрнымъ средствомъ служитъ не деспотизмъ, а общественность, которая основывается на свободномъ согласіи согражданъ и затѣмъ устанавливается закономъ, ибо и право властей должно имѣть границы. Правительство обязано привести въ согласіе дѣйствія, а не убѣжденія людей. Если оно дѣлаетъ насиліе убѣжденіямъ, то этимъ вызываетъ возмущеніе. При законодательствѣ и управленіи о бокъ съ правительствомъ должны стоять люди изъ народа, но выбранные правительствомъ. Это предложеніе также подходитъ къ субстанціонализму Спинозы, какъ у Руссо господство народа вмѣстѣ съ представительствомъ партій и взаимнымъ ослабленіемъ ихъ—къ индивидуализму этого философа.

Въ Компендіумѣ грамматики еврейскаго языка нашли замѣчательнымъ пристрастіе проповѣдника субстанціи къ существительному (см. упомянутую стр. 98, статью Jac. Bernays въ приложеніи къ книгѣ Шааршмидта и A. Chajes, die hebräische Grammatik Spinozas, Bresl. 1869).

Этика въ своемъ главномъ содержаніи составлена 1662—65, но, повидимому, она постоянно перерабатывалась до самой смерти Спинозы. 1665 все содержаніе было раздѣлено только на три книги, которыя позже были расширены до пяти. Возможно, что Спиноза придалъ теперешній видъ третьей и четвертой книгѣ только послѣ знакомства съ сочиненіями Гоббеса. Здѣсь Спиноза выходитъ изъ картезіанскаго опредѣленія субстанціи, которое онъ проводитъ послѣдовательнѣе, чѣмъ это сдѣлалъ самъ Декартъ. Декартъ опредѣлилъ субстанцію вообще, какъ „вещь, которая существуетъ такъ, что для своего существованія не нуждается ни въ какой другой вещи", а субстанцію сотворенную — какъ „вещь, которая для своего существованія нуждается только въ помощи Бога". А Спиноза опредѣляетъ (I, def. 3): „подъ субстанціей я разумѣю то, что въ себѣ есть и черезъ себя понимается, т. е. то, понятіе чего не нуждается въ понятіи другой вещи, отъ котораго его слѣдовало бы образовать" *).

Что касается прежде всего метода Спинозы, то онъ хотѣлъ возвести свое ученіе на степень математической достовѣрности. Этого можно было лучше всего достичь не инымъ какимъ-нибудь образомъ, а только по способу самихъ математиковъ.

---

*) Какъ Спиноза, такъ и Декартъ въ опредѣленіи субстанціи не разграничили двухъ категорій, которыя Кантъ различаетъ какъ сомобытность (къ чему коррелятомъ служитъ присоединенность предикатовъ) и причинность (сюда въ качествѣ коррелята принадлежитъ зависимость слѣдствій). *Οὐσία* Аристотеля ставится на одну доску съ дѣйствующей причиной. А такъ какъ Богъ признается Декартомъ и Спинозой какъ единственная причина всего сущаго (хотя это доказано и не безъ ошибокъ), то сейчасъ и слѣдуетъ, что онъ для обоихъ долженъ имѣть значеніе единственной субстанціи. Декартъ принимаетъ субстанціи, которыхъ нельзя подвести подъ его опредѣленіе субстанціи. Это—непослѣдовательность, которой избѣгаетъ Спиноза, называющій Бога единственной субстанціей и всего, что не есть Богъ, не признающій также и субстанціей. Если въ опредѣленіи субстанціи приняты вмѣстѣ и неприсоединенность, и независимость, то отсюда, однако, все еще не слѣдуетъ, что обусловленное, хотя его и нельзя назвать субстанціей, можетъ существовать только, какъ нѣчто присоединенное. Отсюда только слѣдуетъ, что требуется другой терминъ, чтобы обозначить то, что является носителемъ присоединимаго и, однако, обусловлено другимъ. Въ случаѣ же, если образованія такого термина не будетъ, тогда опредѣленіе субстанціи надо образовать такимъ способомъ, который включаетъ различеніе обоихъ существенно различныхъ отношеній—присоединенность и зависимость. Въ противномъ случаѣ мнимое доказательство будетъ контрабандой.

Поэтому въ своей Этикѣ Спиноза приложилъ mos geometricus, синтетико-математическій способъ доказательства, въ противоположность силлогистическому. Согласно съ этимъ онъ открываетъ свою Этику цѣлымъ рядомъ опредѣленій: прежде всего точно и ясно должны быть опредѣлены понятія, съ которыми придется имѣть дѣло. Затѣмъ выставляются неоспоримыя положенія, которыми обосновывается послѣдующее, но которыя сами не могутъ быть дальше обоснованы. Это аксіомы. Изъ этихъ опредѣленій и аксіомъ выводятся затѣмъ теоремы, propositiones, посредствомъ особыхъ доказательствъ. Далѣе слѣдуютъ еще корольларіи, которые явствуютъ непосредственно изъ теоремъ, и схоліи, т. е. разсужденія для большаго уясненія доказательства. Такъ изъ немногихъ элементовъ создается цѣлое зданіе метафизики, физики и этики, и именно уже въ методѣ можно открыть метафизическія основныя мысли Спинозы. Вѣдь, если можно по этому методу уразумѣть и вывести міръ, какъ понятіе, то порядокъ въ самомъ мірѣ долженъ быть математическимъ. Какъ въ математикѣ все необходимо, все стоитъ въ отношеніи основанія къ слѣдствію, такъ и въ мірѣ вещей. Какъ изъ сущности математической фигуры получаются всѣ ближайшія опредѣленія на счетъ ея, такъ и все единичное въ мірѣ должно слѣдовать изъ первоосновы. Но математика не знаетъ цѣлей, и такимъ же образомъ цѣль устранена и изъ природы. Далѣе, причинное отношеніе превращено въ отношеніе основанія и слѣдствія, такъ что causa у Спинозы не отличается отъ ratio *).

Первая часть Этики говоритъ о Богѣ и начинается опредѣленіемъ самопричины (causa sui): „подъ самопричиною я разумѣю то, сущность чего включаетъ существованіе, или то, природу чего можно представлять только существующей“ **).

---

*) Спиноза полагаетъ, что своимъ методомъ достигъ для своего ученія математической достовѣрности. Но это предпріятіе призрачно. Правда, опредѣленія Эвклида являются сначала номинальными объясненіями, которыя опредѣляютъ только, что надо разумѣть подъ данными выраженіями, но зато потомъ, представляясь созерцанію, оказываются реальными объясненіями, которыя касаются математически-реальныхъ объектовъ, построяемыхъ для созерцанія. Напротивъ, Спиноза не представилъ на дѣлѣ доказательства реальности объектовъ своихъ опредѣленій. Опредѣленія Эвклида отличаются ясностью и наглядностью. Ея почти повсюду недостаетъ опредѣленіямъ Спинозы, или же при употребленіи образныхъ выраженій (какъ in se esse и пр.) она—только призрачна. Такимъ образомъ Спиноза втихомолку предполагаетъ у своихъ понятій то, что Эвклидъ дѣлаетъ предметомъ созерцанія, т. е. реальное существованіе. Эвклидъ повсюду употребляетъ термины только въ смыслѣ, установленномъ опредѣленіемъ. Спиноза по временамъ ведетъ доказательство такъ, что одинъ членъ его (напр., что субстанція, такъ какъ она не можетъ произойти отъ другого, есть causa sui) самъ собою ясенъ вслѣдствіе употребленія выраженій въ обыкновенномъ смыслѣ, затѣмъ другой членъ (напр., что субстанція, такъ какъ она есть causa sui, включаетъ существованіе) повторяетъ тѣ же самыя выраженія въ смыслѣ, установленномъ (произвольнымъ) опредѣленіемъ Спинозы. Такимъ образомъ заключительное положеніе получается посредствомъ паралогизма, quaternio terminorum, отъ смѣшенія „синтетическаго“ опредѣленія съ „аналитическимъ“ (ср. Ибервегъ, Логика §§ 61 и 126). Вотъ почему Этика Спинозы вовсе не неопровержима теоретически (какъ полагалъ Ф. Г. Якоби), а скорѣе можно найти въ ней (какъ справедливо думалъ Лейбницъ, Гербартъ и др.) не одинъ паралогизмъ. — Возраженія противъ основныхъ положеній, чтобы не нарушать послѣдовательнаго обзора положеній, приводятся здѣсь въ послѣдующихъ замѣчаніяхъ подъ текстомъ. Стремленіе къ строгому веденію доказательства заслуживаетъ уваженія, но мнѣніе, будто Спиноза для своихъ основныхъ ученій привелъ неопровержимыя доказательства,—предразсудокъ, заслуживающій опроверженія. Теоріи Спинозы въ цѣломъ лучше, нежели его аргументаціи.

**) Понятіе causa sui изобрѣтено вовсе не Спинозою, — оно встрѣчается у патристиковъ и схоластиковъ, именно у Суареца, а также у Декарта. Взятое въ буквальномъ смыслѣ, это — нелѣпое понятіе; ибо, чтобы быть причиной самого себя, объекту необходимо было бы существовать, прежде чѣмъ онъ есть (существовать,—чтобы вообще быть въ состояніи явиться причиной чего-нибудь; прежде чѣмъ онъ есть,—такъ какъ онъ самъ лишь долженъ быть результатомъ причиненія). По намѣренію Спинозы, выраженіе это касается обусловленности существованія сущностью. Но сущность не можетъ быть причиною существованія, сама

Второе опредѣленіе: „тотъ предметъ называется въ своемъ родѣ конечнымъ, который можетъ быть ограниченъ другимъ предметомъ той же самой природы". Какъ примѣры Спиноза приводитъ: тѣло конечно, поскольку постоянно мыслимо другое, большее тѣло; подобнымъ же родомъ мысль конечна, поскольку она ограничивается другою мыслью; но тѣло не ограничивается мыслью или мысль—тѣломъ *).

Затѣмъ слѣдуетъ опредѣленіе трехъ понятій, которыя въ философіи Спинозы являются основоположными,—субстанціи, аттрибута и модуса. „Подъ субстанціей я разумѣю то, что въ себѣ есть и черезъ себя понимается, т. е. то, понятіе чего не нуждается въ понятіи другой вещи, отъ котораго его слѣдовало бы образовать". „Подъ аттрибутомъ я разумѣю то, что разумъ представляетъ въ субстанціи составляющимъ ея сущность" **). „Подъ модусомъ я разумѣю состояніе субстанціи,

---

еще не существуя. Въ противномъ случаѣ выходило бы, что то уже есть, что должно быть результатомъ причины. А если дана не сама сущность, а только (въ опредѣленіи) наша мысль о сущности (idea, а не ideatum), то хотя эта мысль и включаетъ въ себѣ свое собственное психическое существованіе, но она не бываетъ причиною объективно-реальнаго существованія essentiae. Только въ отвлеченіи можно отдѣлить essentia отъ existentia, такъ чтобы existentia предполагала essentiam, и essentia была условіемъ и причиной existentiae. Спиноза неправильно объективировалъ это отвлеченіе по образцу средневѣковыхъ реалистовъ. Терминъ causa sui былъ бы допустимъ только, какъ неточное обозначеніе для безпричиннаго. При этомъ отрицательное выраженіе, одно только являющееся здѣсь адекватнымъ, превращается въ неадекватное положительное.

Выраженіе, служащее Спинозѣ для опредѣленія causa sui, именно essentia involvens existentiam или non posse concipi nisi existens включаетъ ошибку, которая лежитъ въ онтологическомъ доказательствѣ (см. выше при Ансельмѣ и Декартѣ). Всякое доказательство изъ опредѣленія предполагаетъ существованіе предмета опредѣленія, установленное какимъ-нибудь другимъ путемъ. Это—логическій законъ, противъ котораго Спиноза погрѣшаетъ такъ же, какъ и Ансельмъ съ Декартомъ. То, что въ произвольныхъ опредѣленіяхъ мыслилось только съ нѣкоторою натяжкой (особенно сліяніе безконечно многихъ аттрибутовъ въ одну субстанцію), снабжается при помощи ссылки на нераздѣльность existentia отъ essentia обманчивою призрачностью реальности и тѣмъ во многомъ затемняетъ взглядъ на фактически реальное.

*) Это опредѣленіе конечнаго и ограниченнаго въ своемъ родѣ вѣрно только въ той степени, въ какой оно остается въ предѣлахъ такихъ объектовъ (res), на ряду съ которыми могутъ существовать другіе однородные, при которыхъ совмѣстное существованіе включаетъ взаимное ограниченіе. Оно теряетъ всякое значеніе, если относится не къ такимъ res, а къ природамъ или аттрибутамъ, какъ, напр., если бы спрашивали, finita или infinita въ своемъ родѣ природа квадрата или сущность его, т. е. ограниченность плоской фигуры четырьмя равными прямыми при прямыхъ углахъ; или, если бы спрашивали, ограничена или нѣтъ человѣческая природа, природа орла, льва и пр. И однако, разъ опредѣленіе принято въ отношеніи къ приведеннымъ Спинозой примѣрамъ,—изъ нихъ оно подходитъ по крайней мѣрѣ къ первому,—онъ дѣлаетъ впослѣдствіи изъ этого опредѣленія какъ разъ то невозможное употребленіе, при которомъ забывается указанная граница его смысла и значенія. Это употребленіе связывается съ выраженіемъ: substantia unius naturae. Оно вызываетъ представленіе конкретнаго существованія, отличнаго отъ природы или самого аттрибута, и тѣмъ вводитъ въ заблужденіе. Сдѣлавшись (въ demonstratio къ prop. VIII: omnis substantia est necessario infinita) посредникомъ паралогизма, это представленіе снова устраняется Спинозою тѣмъ, что онъ опять прибѣгаетъ къ своимъ опредѣленіямъ (на основаніи ихъ субстанція тожественна съ совокупностью своихъ аттрибутовъ, значитъ, substantia unius naturae сама въ свою очередь есть не что иное, какъ именно эта natura). А паралогизмъ повелъ къ положенію, посредствомъ котораго, повидимому, оправдывается пріемъ Спинозы давать значеніе аттрибута или natura только тому, что неограничено (протяженіе), или что во всякомъ случаѣ можно разсматривать какъ неограниченное (cogitatio), а все прочее относить къ состояніямъ или modi. Къ подобному же результату ведетъ затѣмъ и опредѣленіе состоянія или модуса посредствомъ термина in alio esse, тѣсно связанное съ этимъ опредѣленіемъ конечности, см. ниже.

**) Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tamquam ejus essentiam constituens. Constituens здѣсь сред. рода и относится къ quod, ср. def. VI.: substantiam constantem infinitis attributis, и pars II, prop. VII, schol.:

или то, что есть въ другомъ, черезъ что оно и понимается". Согласно съ этимъ in se esse и in alio esse являются основаніемъ различія между субстанціей и состояніями (affectiones) или модусами. А аттрибуты въ ихъ совокупности составляютъ субстанцію. Спиноза употребляетъ modus по Декарту вмѣсто употреблявшагося въ школахъ accidens, см. объ этомъ Cogit. met. I, 1, 11.

Повсюду въ этихъ опредѣленіяхъ Спиноза говоритъ, какъ что-нибудь есть, и какъ оно представляется (именно при адекватномъ пониманіи, совпадающемъ съ бытіемъ). Пытались понять опредѣленіе аттрибута такимъ способомъ, который сгладилъ бы различіе спинозизма отъ кантіанства, именно такъ, что только нашъ разсудокъ полагаетъ различіе аттрибутовъ и вноситъ его въ субстанцію, подобно тому, какъ нашему глазу сама по себѣ бѣлая плоскость является голубой или зеленой, смотря по тому, какъ мы на нее смотримъ — черезъ голубое или зеленое стекло. Но это (субъективистическое) пониманіе не сходится съ (объективистическимъ) общимъ характеромъ ученія Спинозы, а также съ его нарочитымъ выраженіемъ, что субстанція состоитъ изъ аттрибутовъ *). Аттрибуты, какъ мы должны допустить, хотя реально и не отдѣлены одинъ отъ другого въ субстанціи, однако различны, и нашъ разсудокъ признаетъ только существующее само въ себѣ различіе. Самое бытіе нашего разсудка предполагаетъ, вѣдь, уже бытіе аттрибута cogitatio и реальную различимость его отъ extensio. Только изолированіе отдѣльнаго аттрибута, извлеченіе его изъ единства всѣхъ аттрибутовъ, нераздѣльнаго въ самомъ себѣ, для спеціальнаго разсмотрѣнія (отсюда—quatenus consideratur) выполняется исключительно нами. Что можетъ дать поводъ къ субъективистическому пониманію аттрибутовъ, то въ смыслѣ Спинозы надо относить къ различнымъ совмѣстнымъ моментамъ въ самомъ объектѣ; съ этимъ только и связано соотвѣтственное различіе въ нашемъ субъективномъ пониманіи. Однако всѣ моменты, вмѣстѣ взятые, выражаютъ (подобно различнымъ опредѣленіямъ круга и т. п.) цѣлый объектъ, потому что нераздѣльно связаны со всѣми прочими. Это отношеніе особенно явствуетъ изъ сравненія Спинозой аттрибутовъ съ гладью и бѣлизной единой плоскости, или съ Израилемъ богоборцемъ и Яковомъ, держащимся за пятку своего брата (см. epist. 27, ср. Trendelenburg, Hist. Beit. III, стр. 368).

Субстанція есть совокупность самихъ аттрибутовъ, видоизмѣненія, напротивъ, нѣчто иное, вторичное, почему Спиноза и можетъ сказать (prop. VII, cor.), что ничего нѣтъ, кромѣ субстанціи и состояній. Не то, чтобъ аттрибуты не имѣли существованія и создавались только нашимъ разсудкомъ, или что они не различны realiter одинъ отъ другого, но ихъ существованіе уже сообозначено упоминаніемъ субстанціи. Видоизмѣненія привходятъ въ субстанцію не какъ нѣчто положительное, но образуютъ простыя ограниченія, детерминаціи и посему—отрицанія (omnis determinatio est negatio), подобно тому какъ всякое математическое тѣло въ силу своей ограниченности есть детерминація безконечнаго протяженія, отрицаніе того, что лежитъ внѣ тѣла. Модусы или состоянія не составныя части субстанціи. Субстанція по своей природѣ ранѣе своихъ состояній (prop. I, выведенное непосредственно изъ опредѣленій), и, чтобы не отступать отъ истины, ее должно разсматривать безъ состояній и въ себѣ самой (demonst. къ propos. V: depositis affectionibus et in se considerata). Согласно съ этимъ Спиноза не можетъ подъ субстанціей понимать конкретной вещи, такъ какъ, вѣдь, она никогда не можетъ существовать безъ всѣхъ индивидуальныхъ опредѣленій, которыя Спиноза причисляетъ къ состояніямъ, и разсматривается по истинѣ или сообразно своему дѣйствительному существованію вовсе не depositis affectionibus. Подъ субстанціей у него можно понимать только то, что мыслится самымъ отвлеченнымъ

---

quidquid ab infinito intellectu percipi potest tamquam substantiae essentiam constituens.

*) Ср. опредѣленіе Бога какъ substantia constans infinitis attributis, и Eth. I, prop. IV, гдѣ говорится, что аттрибуты даны extra intellectum, также Eth. I, prop. IX и ср. 27, гдѣ говорится: чѣмъ больше что-нибудь имѣетъ реальности, тѣмъ больше ему надо приписывать аттрибутовъ.

понятіемъ (бытія), но чему онъ приписываетъ существованіе, котораго, конечно, нельзя отдѣлить отъ бытія *).

Шестое опредѣленіе: „подъ Богомъ я разумѣю безусловно безконечное существо, т. е. субстанцію, состоящую изъ безконечныхъ аттрибутовъ, изъ которыхъ каждый выражаетъ вѣчную и безконечную сущность". Выраженіе absolute infinitum въ приложенномъ explicatio поясняется противоположностью къ выраженію: in suo genere infinitum. Что неограничено и безконечно только въ своемъ родѣ, то бываетъ безконечнымъ и безграничнымъ не относительно всѣхъ возможныхъ аттрибутовъ, а безусловно безконечное—относительно всѣхъ аттрибутовъ **). Что слѣдуетъ пони-

*) При опредѣленіи различія между субстанціей и субстанціями Спиноза не принимаетъ въ разсчетъ образности употребляемыхъ имъ выраженій: in se esse, in alio esse, а также того, что они не могутъ служить критеріями характера аттрибута или модуса какихъ-нибудь элементовъ объекта. Почему аттрибуты не находятся въ субстанціи, которая изъ нихъ состоитъ, совсѣмъ не ясно. При прогрессирующей детерминаціи абстрактнаго понятія бытія совершенно такимъ же образомъ дѣлается нисхожденіе отъ самаго абстрактнаго къ менѣе абстрактному, какъ отъ этого послѣдняго къ индивидуальному (т. е. отъ субстанціи къ аттрибутамъ, какъ отъ нихъ къ модусамъ). Такимъ образомъ, разъ гипостазированъ логическій процессъ, inesse должно бы имѣть или одинаковое значеніе какъ для аттрибутовъ въ ихъ отношеніи къ субстанціи, такъ и для модусовъ; или никакого значенія какъ для тѣхъ, такъ и для другихъ. Inesse (*ἐνυπάρχειν*), конечно, аристотелевское обозначеніе, но у Аристотеля оно имѣетъ свой хорошій смыслъ, такъ какъ для него субстанціи, которымъ преимущественно подходитъ имя субстанцій (*πρῶται οὐσίαι*), суть отдѣльныя вещи, въ которыхъ есть то, что о нихъ можетъ сказываться. Объ отдѣльныхъ вещахъ нельзя сказать, что онѣ разсматриваются vere, т. е. по ихъ дѣйствительному бытію, depositis affectionibus (значитъ, по отвлеченіи, напр., фигуры и ограниченности, удержавъ только аттрибутъ протяженія, и по отвлеченіи всего, что отличаетъ мыслящее существо отъ другихъ, удержавъ только аттрибутъ мышленія). Дѣйствительное бытіе предполагаетъ то второе значеніе субстанціи и субстанціальнаго, по которому подъ ними разумѣется essentia и существенное. Аристотель обозначаетъ это терминомъ *ἡ κατὰ λόγον οὐσία* и отличаетъ отъ него съ одной стороны *συμβεβηκός καθ' αὑτό* (аттрибутъ въ смыслѣ аристотелевцевъ), съ другой — *συμβεβηκός* въ болѣе тѣсномъ смыслѣ (случайное). Нужно трудное изслѣдованіе, чтобы установить различіе субстанціальнаго, какъ существеннаго, отъ несущественнаго посредствомъ всеобщихъ критеріевъ. Спиноза не ведетъ этого изслѣдованія (правда, и аристотелевцы не сдѣлали этого изслѣдованія основательно, а увернулись отъ него посредствомъ ссылки на грамматическія различія), но замѣняетъ его тѣмъ, что удерживаетъ выраженія in se—in alio esse, до извѣстной степени подходящія только при первомъ значеніи субстанціи, котораго онъ не держится. Такое некритическое отношеніе по необходимости имѣетъ слѣдствіемъ совершенную сумятицу. Первое значеніе фактически покидается, хотя духъ опредѣленія даетъ поводъ думать о немъ. Второе—не соблюдается, если относить къ субстанціи то, въ чемъ inesse имѣетъ дѣйствительный смыслъ (т. е. протяженіе), или въ чемъ его надо притягивать за волосы (т. е. cogitatio), а все остальное (напр., то, что существенно для квадрата, чтобы быть квадратомъ, для человѣка, чтобы быть человѣкомъ, и пр.), какъ несущественное, причислять къ состояніямъ или модусамъ.

**) Этимъ опредѣленіемъ Бога Спинозѣ не трудно втянуть въ единство субстанціи все фактически наличное. Посредствомъ понятія essentia involvens existentiam Спиноза можетъ возвести это опредѣленіе на степень реальнаго значенія при помощи онтологическаго доказательства. При этомъ однако, какъ и при всѣхъ паралогизмахъ Спинозы, само собою разумѣется, что на него никакъ нельзя взвалить какого-нибудь софистическаго намѣренія, а только безсознательное самообольщеніе. Богъ, какъ субстанція, вмѣстѣ, однако, называется и ens. Это—выраженіе, которое вводитъ въ заблужденіе и отъ котораго не далеко до представленія конкретнаго существованія, что совершенно противорѣчитъ опредѣленію субстанціи Спинозы. Богъ или существуетъ въ смыслѣ религіознаго сознанія, какъ личное существо, или не существуетъ. Ни въ коемъ случаѣ нельзя перетолковывать слова Богъ и тѣмъ менѣе въ нѣчто столь совершенно инородное, какъ субстанція (скорѣе можно бы допустить пантеистическое перетолковываніе въ нѣчто идеальное, какъ истина, свобода, нравственное совершенство). Если есть личное существо, какъ творецъ міра, съ безусловнымъ могуществомъ, мудростью

мать подъ этими безконечными (по числу) аттрибутами, это остается у Спинозы неяснымъ.

Седьмое опредѣленіе — свободы. „То называется свободнымъ, что существуетъ только по необходимости своей природы и только собой опредѣляется къ дѣйствію; а необходимымъ или скорѣй (vel potius) вынужденнымъ—то, что опредѣляется другимъ къ существованію и дѣйствію извѣстнымъ и опредѣленнымъ образомъ“ *).

Восьмое опредѣленіе связываетъ понятіе вѣчности съ онтологическимъ доказательствомъ. „Подъ вѣчностью я разумѣю само существованіе, поскольку оно представляется необходимо вытекающимъ изъ простого опредѣленія вѣчнаго“.

За восьмью опредѣленіями у Спинозы слѣдуетъ семь аксіомъ.

Первая аксіома: „все, что есть, есть или въ себѣ, или въ другомъ“ **).

Вторая аксіома: „чего нельзя понять черезъ другое, то надо понять само черезъ себя“ ***).

и благостью, то оправданъ теизмъ. Если такого существа нѣтъ, то долгъ чести— или исповѣдывать атеизмъ, допускать представленіе Бога только какъ выдумку и замѣнять его научно, напр., понятіемъ вѣчнаго мірового порядка, или входить въ богословскіе вопросы не иначе, какъ исторически. А перетолковываніе Спинозой религіозныхъ терминовъ вводитъ въ заблужденіе, хотя оно объяснимо и извинительно частью вслѣдствіе господствовавшей тогда нетерпимости, находившей въ атеизмѣ „преступленіе“ и защищавшей догматы карательными законами, частью и главнымъ образомъ вслѣдствіе власти, которую имѣло надъ самимъ Спинозой укоренившееся представленіе. Какая кутерьма въ мысляхъ и настроеніи происходитъ отъ такого перетолковыванія словъ, показываетъ исторія нѣмецкаго спинозизма послѣ жалкаго спора Фихте объ атеизмѣ (напр., перетолковываніе церковнаго ученія троичности въ гегелеву діалектику, причемъ дѣлается странное утвержденіе, что моменты этой діалектики по содержанію тожественны съ божественными лицами, представляемыми религіознымъ сознаніемъ, и только по формѣ отличны отъ нихъ).

*) Первая часть опредѣленія res libera включаетъ ту же ошибку, какъ и положительное употребленіе выраженія causa sui, именно смѣшеніе безпричинности вѣчнаго и первоначальнаго съ причиненностью самимъ собою, съ существованіемъ. положеннымъ собственною природою (какъ будто бы она—будь это и не по времени—могла realiter предшествовать существованію). Вторая часть опредѣленія попадаетъ въ цѣль, такъ какъ свобода въ самомъ дѣлѣ относится къ дѣйствованію, а не къ вступленію въ существованіе. Но эта часть опредѣленія отодвигаетъ на задній планъ отношеніе, находящееся только въ области опыта, именно, что всякое бываніе основывается на совмѣстномъ дѣйствіи нѣсколькихъ факторовъ, и что при свободѣ дѣло идетъ только объ отношеніи внутренняго фактора къ внѣшнему. Но опредѣленія необходимости и принужденія слѣдовало бы отдѣлить одно отъ другого, а не амальгамировать ихъ посредствомъ „vel potius“. Впрочемъ, Спиноза справедливо находитъ собственную противоположность свободы не въ необходимости вообще, а только въ извѣстномъ родѣ необходимости, именно—въ принужденіи. Принужденіе слѣдуетъ опредѣлить, какъ необходимость, которая вытекаетъ не изъ самого существа, а изъ чего-нибудь существу чуждаго (все равно, принадлежитъ ли оно внутреннему или внѣшнему міру), и которая преодолѣваетъ стремленіе, выходящее изъ самого существа (и устраняетъ желаніе).

**) Этою аксіомою въ соединеніи съ третьимъ и пятымъ опредѣленіемъ (въ доказательствѣ къ четвертой и въ корольяріи къ шестой теоремѣ) обосновывается предположеніе, что въ дѣйствительности нѣтъ ничего, кромѣ субстанцій и ихъ состояній.

***) При этомъ оставлены безъ вниманія два обстоятельства: 1) насколько пониманіе касается причинной связи, а всякое причинное отношеніе основывается на отношеніи между двумя или нѣсколькими элементами, было цѣлесообразнѣе не столько, „или—или“, concipi per aliud или concipi per se, сколько „какъ—такъ“, понятность изъ отношенія одного къ другому, когда, смотря по обстоятельствамъ, большій вѣсъ падаетъ на одно или на другое; 2) нельзя прямо предполагать понимаемости всего, но надо поставить вопросъ, есть ли границы нашего познанія. Этотъ вопросъ въ свою очередь расчленяется на (кантовскій) вопросъ о могущихъ быть абсолютныхъ границахъ человѣческаго познанія и вопросъ (важный для опредѣленія ближайшихъ научныхъ задачъ) объ имѣющейся въ данное время границѣ понимаемости и о ближайше необходимыхъ шагахъ для расширенія этой границы.

Третья аксіома: „изъ данной опредѣленной причины необходимо слѣдуетъ дѣйствіе, и наоборотъ, когда нѣтъ опредѣленной причины, невозможно, чтобы слѣдовало дѣйствіе“ *).

Четвертая аксіома: „знаніе дѣйствія зависитъ отъ знанія причины и включаетъ его въ себѣ“. Этимъ высказывается только съ субъективной стороны (относительно нашего познанія) то, что предшествующая аксіома выражаетъ объективно.

Пятая аксіома: „что не имѣетъ ничего общаго между собою, то не можетъ быть и познано другъ черезъ друга, или понятіе одного не включаетъ въ себѣ понятія другого“. Изъ этого въ связи съ предшествующей аксіомой выводится (prop. III), что, если у двухъ вещей нѣтъ ничего общаго между собою, то одна не можетъ быть причиной другой **).

Въ шестой аксіомѣ Спиноза говоритъ: „истинное представленіе должно совпадать съ представляемымъ предметомъ“ (idea vera cum suo ideato debet convenire) ***).

Седьмая и послѣдняя аксіома: „что можетъ быть представлено несуществующимъ, сущность того не заключаетъ въ себѣ существованія“ (quidquid ut non existens potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam).

Къ опредѣленіямъ и аксіомамъ примыкаютъ теоремы (propositiones).

Первая теорема непосредственно вытекаетъ изъ опредѣленій III и IV: субстанціи ранѣе своихъ состояній. Вторая теорема гласитъ, что двѣ субстанціи, аттрибуты которыхъ различны, не имѣютъ ничего общаго между собой. Это выводится изъ опредѣленія субстанціи ****). Отсюда выводится слѣдствіе, что субстанція не можетъ быть причиной другой субстанціи съ аттрибутомъ, отличающимся отъ аттрибута первой. Но далѣе (prop. V) Спиноза утверждаетъ, что нѣтъ двухъ или болѣе субстанцій съ однимъ и тѣмъ же аттрибутомъ (такъ какъ для него, какъ выше было замѣчено, субстанція тожественна съ аттрибутами, и такимъ образомъ для всѣхъ индивидуумовъ того же рода субстанція одна и та же), такъ что субстанція не можетъ быть причиной другой съ такимъ же самымъ аттрибутомъ. Итакъ, заключаетъ онъ, вообще субстанція не можетъ быть причиной другой субстанціи (prop. VI). Субстанція не можетъ быть произведена другою, и потому, такъ какъ нѣтъ ничего кромѣ субстанцій и ихъ состояній,—вообще чѣмъ-нибудь другимъ (prop. VI cor.). Такъ какъ субстанція не можетъ быть произведена другою, то она должна, говоритъ Спиноза (въ доказательствѣ къ prop. VII), быть сама причиной себя, т. е., по первому опредѣленію, ея сущность (essentia) включаетъ и ея бытіе (existentia), или существованіе принадлежитъ къ ея природѣ (prop. VII: ad naturam substantiae pertinet existere).

---

*) Эта аксіома вѣрна только тогда, когда вѣрно схвачено понятіе причины, и когда причина мыслится не какъ нѣчто простое.

**) При этомъ положеніи снова имѣютъ значеніе тѣ же замѣчанія о причинномъ отношеніи. Причинное отношеніе предполагаетъ нѣчто общее. Спиноза пытается (и конечно, справедливо) обосновать это въ четвертомъ письмѣ также посредствомъ замѣчанія, что въ противномъ случаѣ дѣйствіе все, что оно имѣетъ, должно бы имѣть изъ ничего.

***) Здѣсь не требовалось бы аксіомы, а только опредѣленіе истины. Конечно, истина въ собственномъ теоретическомъ смыслѣ этого слова есть согласіе между мыслью и тою дѣйствительностью, на которую мысль направлена. Но этимъ истина бываетъ только при мысли, включающей предположеніе, что такое согласіе есть. Оттого не отдѣльное представленіе (idea) истинно или ложно, а только связь представленій въ одно сужденіе (сказываніе): если представленіе не входитъ въ какое-нибудь утвержденіе, то нѣтъ (или только implicite, а не explicite) отношенія истинности и ложности. Это вѣрное замѣчаніе Спиноза оставилъ здѣсь безъ вниманія.

****) Эта аргументація пригодна только при совершенномъ различіи аттрибутовъ, а не при предположеніи, котораго Спиноза не допускаетъ, что разные аттрибуты по роду одинаковы, а по виду различны.

Доказательство prop. VIII: всякая субстанція по необходимости безконечна, — опирается на единичность каждой субстанціи съ однимъ аттрибутомъ *).

Изъ опредѣленія аттрибута Спиноза выводитъ девятую теорему: чѣмъ болѣе реальности или бытія имѣетъ каждая вещь, тѣмъ больше у ней аттрибутовъ, и изъ того же опредѣленія вмѣстѣ съ опредѣленіемъ субстанціи—десятую теорему: каждый аттрибутъ субстанціи долженъ представляться самъ черезъ себя **).

Prop. XI: „Богъ или субстанція, состоящая изъ безконечно многихъ аттрибутовъ, изъ которыхъ каждый выражаетъ вѣчную и безконечную сущность, существуетъ необходимо. Ибо въ его сущности заключается бытіе". Такое доказательство бытія безконечной субстанціи почерпнуто изъ опредѣленія и называется Спинозой demonstratio a priori. Но, подобно Декарту, Спиноза рядомъ даетъ также другое, основанное на фактѣ нашего собственнаго существованія. Этимъ доказательствомъ необходимое бытіе Бога доказывается a posteriori: существовать могутъ не только конечныя существа, ибо въ противномъ случаѣ они, какъ необходимыя существа, были бы могущественнѣе безусловно безконечнаго существа, такъ какъ posse non existere est impotentia, напротивъ posse existere—potentia ***).

---

*) Это доказательство—мнимое доказательство, такъ какъ defin. 2, на которое оно опирается, включаетъ ложное предположеніе. Единичность и неограничимость посредствомъ двойника самой себя (котораго быть не можетъ) ничего не опредѣляетъ относительно того, какъ великъ кругъ распространенія „субстанціи". Если, напр., всякая мысль, какъ такая, однородна всякой другой мысли, если, значитъ, есть только одно „мышленіе вообще", то отсюда неограниченность и всераспространенность этого мышленія слѣдуетъ такъ же мало, какъ и изъ того, что всякій орелъ причастенъ единой орлиной природѣ (или, чтобы говорить въ духѣ Спинозы, есть въ орлиной природѣ), можетъ слѣдовать, что орлиная природа неограничена и всераспространена. Спиноза прибавилъ въ первой схоліи болѣе краткое доказательство, опирающееся только на prop. VII (ad naturam substantiae pertinet existere): всякая субстанція должна быть безконечной, такъ какъ конечное по истинѣ есть ex parte negatio и безконечное—absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae (что сходится съ положеніемъ Спинозы: omnis determinatio est negatio). Но это доказательство включаетъ petitio principii, такъ какъ бозконечность всего первоначальнаго надо уже предполагать, чтобы имѣть право обозначить конечность, какъ частичное отрицаніе этой первичной реальности. Кто сталъ бы принимать за нѣчто первоначальное атомы или конечныя монады, или, пожалуй, конечный міръ, того не могло бы опровергнуть положеніе Спинозы и не заставило бы согласиться съ нимъ. Понятно, что на какого-нибудь Лейбница аргументы Спинозы не произвели благопріятнаго впечатлѣнія (Considérations sur la doctrine d'un Esprit universel, изд. Эрдмана, стр. 179).

**) Послѣдняя теорема находится, конечно, въ сомнительномъ отношеніи къ опредѣленію, что субстанція есть то, что̀ само въ себѣ есть и само черезъ себя понимается. Не безъ основанія можно бы сдѣлать выводъ, что аттрибутъ, какъ per se concipiendum (это опредѣленіе не привходитъ у Спинозы къ in se esse, какъ второй отдѣльный отъ перваго признакъ субстанціи, но въ виду совпаденія мышленія и бытія говоритъ въ сущности то же самое), долженъ быть и субстанціей, или что всякая субстанція можетъ имѣть только одинъ аттрибутъ. Въ схоліи Спиноза отвергаетъ этотъ выводъ: его нельзя допустить, такъ какъ онъ противорѣчилъ бы содержанію девятой теоремы. Однако Спинозѣ не удалось уничтожить формальное значеніе и необходимость этого вывода. Различіе между аттрибутомъ и субстанціей не можетъ существовать вмѣстѣ съ per se concipi, приписываемымъ всякому аттрибуту, и въ девятой теоремѣ самое предположеніе, что одна субстанція можетъ имѣть больше реальности и бытія, нежели другая, осталось неоправданнымъ. Или такъ называемый аттрибутъ есть самъ по себѣ: тогда онъ—субстанція; или его надо вмѣстѣ съ другими такъ называемыми аттрибутами прилагать къ субстанціи какъ сказуемое: тогда онъ есть въ субстанціи и мыслится посредствомъ субстанціи, значитъ, онъ—не аттрибутъ, а modus. Было бы, пожалуй, послѣдовательнѣе, чѣмъ допускать множество аттрибутовъ, принять существованіе одной субстанціи съ однимъ аттрибутомъ или же многихъ, можетъ быть, безконечно многихъ субстанцій съ однимъ аттрибутомъ каждая (такъ что субстанція и аттрибутъ повсюду были бы тожественны). Въ такомъ случаѣ нельзя было бы принимать различія между высшей и низшей реальностью, а также между безконечностью въ своемъ родѣ и безусловною безконечностью.

***) Сейчасъ же ясно, что въ этой послѣдней аргументаціи наша (субъективная) неувѣренность въ существованіи или несуществованіи некритически смѣши-

Субстанція какъ такая недѣлима. Ибо подъ частію субстанціи нельзя было бы разумѣть чего-нибудь другого, кромѣ ограниченной субстанціи, что̀ составляетъ противорѣчіе. На ряду съ Богомъ нѣтъ другой субстанціи. Ибо всякій аттрибутъ, которымъ можетъ быть опредѣлена субстанція, относится къ Богу, и нѣтъ нѣсколькихъ субстанцій съ однимъ и тѣмъ же аттрибутомъ. Есть только одинъ Богъ; ибо можетъ существовать только одна безусловно безконечная субстанція. Не только всѣ аттрибуты принадлежатъ только Богу, такъ какъ субстанція состоитъ только изъ аттрибутовъ,—но и всѣ modi, какъ состоянія субстанціи, находятся въ Богѣ: „все, что ни есть, есть въ Богѣ, и ничего не можетъ ни быть, ни представляться безъ Бога“ (prop. XV). Подробно оправдываетъ (prop. XV schol.) Спиноза, что и протяженіе надо отнести къ сущности Бога. Изъ необходимости божественной природы слѣдуетъ безконечно многими способами безконечно многое. Потому Богъ является дѣйствующей причиной (causa efficiens) всего того, что можетъ подпасть подъ безконечный интеллектъ, и именно первой причиной просто-на-просто,—причиной, правда, очень въ несобственномъ смыслѣ, такъ какъ онъ никогда не былъ безъ modi, которые въ немъ. Богъ дѣйствуетъ только по законамъ своей природы и безъ всякаго принужденія съ чьей бы то ни было стороны, слѣдовательно, съ абсолютной свободой, и онъ является единственной свободной причиной. Богъ есть имманентная, внутри остающаяся, а не трансцендентная, переходящая въ другое, причина. (Deus est omnium rerum causa immanens non vero transiens, propos. XVIII. Ср. epist. XII, къ Ольденбургу: „я утверждаю, что Богъ есть причина, какъ говорятъ, въ себѣ пребывающая, а не переходящая. Я говорю, что все есть въ Богѣ и движется въ Богѣ. Это я утверждаю вмѣстѣ съ Павломъ, а можетъ быть, и со всѣми древними философами, хотя и нѣ-

---

вается съ безсиліемъ объекта (существованіе котораго этимъ уже предвосхищается). Спиноза, по своему обыкновенію, снова оставилъ здѣсь безъ вниманія (подчеркнутое номинализмомъ и еще болѣе кантовскимъ критицизмомъ) различіе субъективнаго и объективнаго элемента въ нашемъ познаніи. (Это сдѣлано совершенно такъ, какъ дѣлалъ односторонній „реализмъ“ и „догматицизмъ“, хотя въ другомъ отношеніи ученіе Спинозы содержитъ также номиналистическіе элементы. такъ какъ онъ гипостазируетъ не всю tabula logica, а только самое отвлеченное понятіе и понятія, прямо соприкасающіяся съ нимъ. Шеллингу было предоставлено наполнить посредствомъ платоновскихъ идей пропасть между субстанціей съ ея аттрибутами и индивидуумами). Послѣ того какъ Спиноза создалъ посредствомъ онтологическаго паралогизма мнимо объективное значеніе для своего опредѣленія, втаскивающаго въ Бога всю реальность, совсѣмъ легко уже слѣдуетъ положеніе: нѣтъ ничего другого, кромѣ „Бога“ и модусовъ, которые находятся въ немъ.

Въ одномъ письмѣ къ Ф. Г. Якоби (у Düntzer und Herder, aus Herders Nachlasse, II, 251—256) Гердеръ говоритъ: *πρῶτον ψεῦδος* противниковъ Спинозы въ томъ, что они смотрятъ на его Бога, великое ens entium, во всѣхъ явленіяхъ вѣчно дѣйствующую причину ихъ существа, какъ на абстрактное понятіе, какъ мы его себѣ формуемъ. Но по Спинозѣ онъ не то, но всереальнѣйшее, дѣятельнѣйшее ens, которое говоритъ къ себѣ: я есть, я, который есть и буду во всѣхъ измѣненіяхъ моего явленія тѣмъ, чѣмъ буду. Правда, по намѣренію Спинозы, понятіе субстанціи не есть только субъективная абстракція; но фактически оно все-таки абстракція. Гипостазируя эту абстракцію, Спиноза не достигаетъ на дѣлѣ до познанія реальнаго божественнаго существа (подобно тому, какъ новоплатоновцы не достигли до познанія дѣйствительно существующихъ боговъ, гипостазируя абстракціи). Бытіе во всемъ существованіи, мышленіе во всѣхъ мысляхъ, протяженность во всѣхъ тѣлахъ не есть ens, которое могло бы говорить себѣ. имѣть сознаніе своей неизмѣняемости и быть предметомъ почитанія и интеллектуальной любви.

Повело бы за предѣлы, которыхъ должно держаться изложеніе въ этомъ очеркѣ, если подобнымъ же образомъ, какъ и до сихъ поръ, повсюду показывать въ отдѣльности логическія ошибки, которыя Спиноза сдѣлалъ въ Этикѣ, больше всего на первыхъ шагахъ, а по временамъ и позже. Доселѣшнюю обстоятельность можно бы оправдать тѣмъ, что точное взвѣшиваніе основаній ученія Спинозы очень важно, и что критика, обстоятельно входящая въ детали доказательствъ. сравнительно рѣдка. Съ этихъ поръ достаточно будетъ простого обзора дальнѣйшаго хода развитія мыслей.

сколько инымъ способомъ, и я бы отважился даже сказать—со всѣми древними евреями, насколько можно заключить по нѣкоторымъ преданіямъ, хотя и искаженнымъ всякими способами" *).

Бытіе Бога тожественно съ его сущностью. Всѣ его аттрибуты неизмѣнны. Все, что слѣдуетъ изъ безусловной природы какого-нибудь божественнаго аттрибута, также вѣчно и безконечно. Сущность произведенныхъ Богомъ вещей не заключаетъ въ себѣ бытія. Богъ—причина ихъ сущности, ихъ вступленія въ существованіе и ихъ пребыванія въ существованіи. Единичные предметы не что иное, какъ состоянія аттрибутовъ Бога или modi, которыми опредѣленнымъ образомъ выражаются аттрибуты Бога (prop. XXV corol.: res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur). Все происшедшее, также и всякій актъ воли, опредѣлено Богомъ. Все единичное, имѣющее конечное и ограниченное существованіе, можетъ детерминироваться къ существованію и дѣйствованію только посредствомъ конечной причины, а вовсе не непосредственно Богомъ, такъ какъ непосредственная дѣятельность Бога создаетъ только безконечное и вѣчное. Этимъ, по понятію Спинозы, исключается чудо въ смыслѣ непосредственнаго вмѣшательства Бога въ связь природы. Богъ, разсматриваемый въ своихъ аттрибутахъ или какъ свободная причина, называется Спинозой natura naturans. А подъ natura naturata Спиноза разумѣетъ все то, что слѣдуетъ изъ необходимости божественной природы или каждаго изъ аттрибутовъ, т. е. всѣ modi аттрибутовъ, Бога, поскольку на нихъ смотрятъ какъ на вещи, которыя находятся въ Богѣ и не могутъ ни быть, ни пониматься безъ Бога. Въ этомъ Спиноза имѣлъ предшественниковъ отчасти въ лицѣ схоластиковъ, которые называли Бога natura naturans, а сотворенное бытіе—natura naturata, отчасти же и прежде всего въ Джіордано Бруно **).

Интеллектъ, который въ отличіе отъ absoluta cogitatio есть опредѣленный модусъ cogitandi, отличный отъ другихъ видоизмѣненій, какъ voluntas, cupiditas, amor, принадлежитъ и въ качествѣ безконечнаго, и въ качествѣ конечнаго интеллекта къ natura naturata, а не къ natura naturans. Voluntas и intellectus относятся къ cogitatio такъ, какъ motus и quies къ extensio. Безконечный интеллектъ можно мыслить только какъ имманентное единство, значитъ,—не какъ сумму, а какъ prius конечныхъ интеллектовъ. Тутъ гипостазированіе отвлеченнаго у Спинозы сказывается и на intellectus и voluntas, и на quies и motus. Но въ отличіе отъ cogitatio absoluta этотъ интеллектъ есть развернутое или дѣйствующее единство. Всякій интеллектъ есть нѣчто актуальное, intellectio. „Нашъ умъ, поскольку онъ разумѣетъ, есть вѣчный modus мышленія, который опредѣляется другимъ вѣчнымъ модусомъ мышленія, а этотъ въ свою очередь другимъ, и такъ до безконечности, такъ что всѣ вмѣстѣ составляютъ вѣчный и безконечный интеллектъ Бога". (V, prop. 40, schol.). Въ Трактатѣ о Богѣ Спиноза называетъ безконечный интеллектъ Бога Единороднымъ Сыномъ Божіимъ, въ которомъ Богомъ познается сущность всѣхъ вещей вѣчнымъ и неизмѣннымъ образомъ. Это ученіе—не что иное, какъ плотиново ученіе о νοῦς, въ которомъ есть идеи. А оно въ свою очередь обусловлено филоновскимъ ученіемъ

*) О томъ, какъ различаютъ роды причинъ Спиноза и голландскіе схоластическіе логики, какъ Бургерсдійкъ и Геребордъ, къ которымъ при этомъ Спиноза прежде всего примыкаетъ, см. Trendelenburg, Hist. Beitr. III, 316cc. Правда, въ Logica modernorum Петра Испанца и др. можно найти подраздѣленіе causae, оставляющее за собою четыре аристотелевскія ἀρχαί: вещество, форма, дѣйствующая причина и цѣль. Такое раздѣленіе началъ уже самъ Аристотель, различая роды цѣлей, а также и причинъ, какъ, напр. въ Rhet. I, 6,—здоровье, средства къ пропитанію и тѣлесныя упражненія различаются какъ „причины", точно также ἀρχαὶ ἐνυπάρχουσαι отличаются отъ ἀρχαὶ ἐκτὸς, Metaph. IV, 1; 1013a 19 и XII, 4, 1070b 22. У Петра Испанца говорится особенно de causa materiali permanente и de causa materiali transeunte: одна въ дѣйствіи сохраняетъ свою сущность, какъ желѣзо въ шпагѣ, другая—теряетъ свою сущность, какъ мука въ хлѣбѣ.

**) См. H. Siebeck, О происхожденіи терминовъ natura naturans и natura naturata, Archiv für Geschichte der Philosophie, III, стр. 370—378.

*

о Логосѣ. Еврейское преобразованіе этого плотинова ученія, принявшее въ себя и христіанскій элементъ, есть Адамъ Кадмонъ, котораго каббалисты называютъ Единороднымъ Сыномъ Божіимъ и совокупностью идей. Быть можетъ, Спиноза заимствовалъ разобранныя понятія изъ каббалистическихъ сочиненій. Но на этомъ основаніи еще нельзя выводить и остального его ученія изъ Каббалы. Очень возможно, что посредникомъ въ этомъ было сочиненіе „Небесныя врата“ раввина Авраама Когена Ириры, который, выселившись изъ Португаліи, умеръ 1631 въ Голландіи (Sigwart, стр. 99сс.).

Богъ не могъ создать вещи никакимъ инымъ образомъ и ни въ какомъ иномъ порядкѣ, кромѣ какъ онѣ созданы, такъ какъ онѣ съ необходимостью слѣдовали изъ неизмѣнной природы Бога и произведены не по произволу ради извѣстныхъ цѣлей. Могущество Божіе тожественно съ его сущностью. Что лежитъ въ его власти, то бываетъ съ необходимостью. Нѣтъ чего-нибудь, изъ природы котораго не слѣдовало бы какого бы то ни было дѣйствія, такъ какъ все существующее есть извѣстный modus дѣятельной божественной силы.

Во второй части своей Этики Спиноза говоритъ о сущности и происхожденіи человѣческаго духа (de natura et origine mentis). Онъ снова начинаетъ опредѣленіями и аксіомами. Тѣло онъ опредѣляетъ какъ modus, который опредѣленнымъ образомъ выражаетъ *) сущность Бога, поскольку Богъ разсматривается, какъ протяженная вещь. Къ сущности вещи Спиноза причисляетъ то, съ полаганіемъ чего необходимо полагается и сама вещь, и съ уничтоженіемъ чего уничтожается и сама вещь, или то, безъ чего вещь и что въ свою очередь безъ вещи не можетъ ни быть, ни мыслиться. Подъ идеей, которую Спиноза принимаетъ только въ субъективномъ смыслѣ, онъ разумѣетъ понятіе (conceptus), которое образуетъ духъ (mens), какъ мыслящая вещь (res cogitans). Онъ предпочитаетъ пользоваться выраженіемъ conceptus, а не perceptio, такъ какъ conceptus, повидимому, выражаетъ активность, а perceptio—пассивность духа. Этимъ, конечно, совершенно устраняется указаніе на первоначальное значеніе слова idea—образъ или форма предмета. Когда это значеніе перенесли на образъ воспріятія, оно все еще играло выдающуюся роль, какъ форма предмета, воспринятая въ сознаніе. А измѣнить значеніе для Спинозы было тѣмъ легче, что онъ не принималъ во вниманіе его употребленія въ греческомъ языкѣ. Подъ idea adaequata Спиноза разумѣетъ идею, у которой есть всѣ внутреннія признаки истинной идеи, въ отличіе отъ внѣшняго признака, именно—convenientia ideae cum suo ideato. Подъ продолжительностью (duratio) онъ разумѣетъ неопредѣленное продолженіе существованія. Реальность онъ отожествляетъ съ совершенствомъ. Подъ единичными предметами (res singulares) онъ разумѣетъ конечныя вещи. Къ этимъ опредѣленіямъ присоединяются аксіомы и постулаты. Первая аксіома гласитъ, что сущность человѣка не включаетъ въ себѣ необходимаго бытія. Затѣмъ слѣдуютъ подъ тѣмъ же названіемъ аксіомъ нѣсколько опытныхъ положеній. Человѣкъ мыслитъ. Представленіемъ (idea) предмета обусловлены любовь, желаніе, вообще всѣ modi мышленія. Но представленіе можетъ быть и безъ прочихъ modi. „Мы замѣчаемъ, что нѣкоторое тѣло подвергается многимъ состояніямъ“. Мы не ощущаемъ и не воспринимаемъ другихъ единичныхъ предметовъ, кромѣ тѣлъ и модусовъ мышленія. Нѣсколько далѣе подъ именемъ постулатовъ слѣдуютъ опытныя положенія, которыя касаются тѣла, особенно о его составѣ изъ частицъ, которыя въ свою очередь сложны, и объ отношеніи его къ другимъ тѣламъ. Изъ теоремъ этой части замѣчательнѣе всего слѣдующія.

Богъ есть res cogitans и res extensa; cogitatio и extensio—аттрибуты Бога. Въ Богѣ съ необходимостью находится идея какъ его сущности, такъ и всего, что съ необхо-

*) Это „выраженіе“ (exprimere) нельзя принимать только въ субъективномъ смыслѣ. Онъ соотвѣтствовалъ бы только кантовскому ученію, по которому способы явленія объективной реальности основываются на формахъ нашего сознанія. По принципамъ Спинозы его надо принимать въ объективномъ смыслѣ, котораго, правда, также нельзя провести чисто и ясно, см. ниже.

димостью слѣдуетъ изъ его сущности. Всѣ отдѣльныя мысли имѣютъ причиною Бога, какъ мыслящее существо, такъ же какъ всѣ отдѣльныя тѣла причиной—Бога, какъ протяженное существо. Идеи не имѣютъ причиной ideata или воспринятыя вещи, и вещи имѣютъ причиной вовсе не мысли. Но представленныя вещи слѣдуютъ такимъ же самымъ образомъ и съ такою самою необходимостью изъ своего аттрибута протяженія, какъ представленія—изъ аттрибута мышленія. „Порядокъ и связь идей тотъ же самый, что порядокъ и связь вещей“ (prop. VII: ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum). Ибо аттрибуты, изъ которыхъ съ необходимостью слѣдуютъ идеи и вещи, выражаютъ сущность единой субстанціи. Что слѣдуетъ изъ безконечной природы Бога во внѣшней дѣйствительности (formaliter), все это въ томъ же порядкѣ и связи слѣдуетъ изъ идеи Бога въ представленіи (objective). Modus протяженія и идея его—una eademque res, sed duobus modis expressa (II, 7, schol., гдѣ Спиноза прибавляетъ: „что, повидимому, какъ бы въ туманѣ видѣли нѣкоторые изъ евреевъ, именно—что Богъ, интеллектъ Божій и вещи, понятыя имъ,—одно и то же“. Trendelenburg, Hist. Beiträge III, 395, сравниваетъ къ этому мѣсту Море Невохимъ I, cap. 68, Моисея Маймонида, Arist. de anima III, 4; Metaph XII, 7 и 9). Поэтому всѣ „индивидуумы“, хотя и въ различной степени, одушевлены. Идея всякаго способа, какимъ человѣческое тѣло подвергается дѣйствію со стороны внѣшнихъ тѣлъ, хотя и должна прежде всего носить въ себѣ природу человѣческаго тѣла, но вмѣстѣ съ тѣмъ и природу внѣшняго тѣла, которое дѣйствуетъ, такъ какъ всѣ способы, какими тѣло подвергается воздѣйствію, слѣдуютъ какъ изъ природы того тѣла, которое подверглось воздѣйствію, такъ и того, которое оказываетъ воздѣйствіе. Человѣческій духъ постигаетъ поэтому природу очень многихъ тѣлъ вмѣстѣ съ природой своего собственнаго тѣла и такимъ образомъ приходитъ къ представленію внѣшняго міра, находящагося внѣ его тѣла *). Въ силу того, что впечатлѣнія,

*) Какъ ни вѣрно эта теорія развита изъ основныхъ предположеній Спинозы, однако на самомъ дѣлѣ мало уясняется изъ коренныхъ понятій, почему необходимо согласіе между модусами мышленія и протяженія, ибо остается неопредѣленнымъ, какъ изъ единства субстанціи слѣдуетъ соотвѣтствіе въ двойственности. Или модусы мышленія realiter отличны отъ модусовъ протяженія,—тогда ихъ соотвѣтствіе необъяснимо простымъ пребываніемъ въ одной и той же субстанціи. Или же они—только различные способы пониманія одного и того же реальнаго модуса, который по себѣ единъ, а намъ является двояко. Тогда именно этотъ двоякій способъ пониманія остался бы непонятнымъ. Ибо рядомъ съ единой все въ себѣ обнимающей субстанціей нѣтъ другого, постигающаго, но въ этой субстанціи должна бы имѣть основаніе двойственность пониманія. Это едва ли можетъ быть, если модусы мышленія въ субстанціи realiter отличны отъ модусовъ постиженія. Первое изъ этихъ возможныхъ предположеній Спиноза рѣшительнѣе всего выставилъ въ раннюю пору жизни, когда онъ считалъ еще возможнымъ взаимодѣйствіе между мышленіемъ и протяженіемъ, особенно опредѣленіе мышленія внѣшними воздѣйствіями (какъ это видно изъ Tractatus de Deo etc). Позже, когда онъ уже не принималъ причинной связи между аттрибутами, онъ приблизился ко второму предположенію посредствомъ выше, стр. 108с., разъясненныхъ положеній и сравненій. Но туманность, въ которой онъ упрекаетъ древнѣйшія ученія, въ полнѣйшей мѣрѣ тяготѣетъ на его собственномъ выраженіи duobus modis expressa, которое колеблется въ какой-то неопредѣленной срединѣ между этими двумя возможными предположеніями. Проведенное послѣдовательно, первое предположеніе, когда нѣтъ причиннаго отношенія между аттрибутами, даетъ „предустановленную гармонію“ въ лейбницевомъ смыслѣ, второе—„трансцендентальный идеализмъ“ въ кантовскомъ смыслѣ. Неизбѣжно слѣдствіе, признаваемое Спинозой (Eth. II, prop. 13 schol., individua omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt), что всѣ вещи, до минераловъ и газовъ включительно, должны принимать участіе въ аттрибутѣ мышленія, которому каждая отдѣльная мысль должна быть имманентна. Такое участіе должно быть непосредственно тамъ, гдѣ вещи сами находятся realiter, а не только посредствомъ своихъ образовъ въ человѣческомъ мозгѣ (и дѣйствительно, съ точки зрѣнія Спинозы Г. Т. Фехнеръ принимаетъ растительныя, звѣздныя и міровую душу). Но при такомъ всеодушевленіи, которое надо мыслить имѣющимъ разнообразныя ступени, остается неяснымъ, въ какомъ смыслѣ и съ какимъ правомъ низшія ступени, подъ которыми можно разумѣть, конечно, только растительныя и физическія силы, надо подво-

принятыя тѣломъ извнѣ, продолжаютъ дѣйствовать, можно представлять другія тѣла, хотя бы ихъ и не было на лицо, все еще такъ, какъ будто бы они передъ нами. Если два тѣла одновременно подѣйствовали на наше тѣло, и одно изъ нихъ снова представляется, то вслѣдствіе порядка и сплетенія впечатлѣній, принятыхъ нашимъ тѣломъ, вмѣстѣ съ однимъ изъ тѣлъ должно представляться и другое.

Съ духомъ соединена и идея духа (самосознаніе) такимъ же образомъ, какъ духъ соединенъ съ тѣломъ. Идея духа или идея идеи есть не что иное, какъ форма идеи, поскольку она разсматривается какъ modus мышленія безъ отношенія къ тѣлесному объекту. Кто знаетъ что-нибудь, тотъ этимъ самымъ уже знаетъ, что онъ это знаетъ. Духъ познаетъ самого себя только въ той степени, въ какой онъ воспринимаетъ идеи состояній тѣла. Такъ какъ части человѣческаго тѣла—очень сложные индивидуумы, которые принадлежатъ къ сущности человѣческаго тѣла только въ извѣстномъ смыслѣ, а въ другомъ отношеніи опредѣлены общею связью природы, то человѣческій духъ имѣетъ въ себѣ не адекватное знаніе частей, образующихъ его тѣло, еще менѣе—адекватное знаніе внѣшнихъ вещей, которыя онъ знаетъ только черезъ посредство ихъ дѣйствій на его тѣло, и даже знаніе самого себя, которымъ онъ обладаетъ чрезъ идею идеи любого состоянія человѣческаго тѣла, не адекватно. Всѣ идеи истинны, поскольку онѣ относимы къ Богу. Ибо всѣ идеи, которыя въ Богѣ, совершенно совпадаютъ съ ихъ предметами (cum suis ideatis omnino conveniunt). Всякая идея, которая находится въ насъ какъ абсолютная или адекватная идея, бываетъ истинной, ибо всякая подобная идея есть въ Богѣ, поскольку онъ составляетъ сущность нашего духа. Ложность не есть что-нибудь положительное въ идеяхъ, но состоитъ въ извѣстномъ, не безусловномъ лишеніи, „въ лишеніи познанія, нераздѣльномъ съ идеями неадекватными или уродливыми и смутными“. Причинной связи подчинены неадекватныя и смутныя идеи такъ же, какъ и адекватныя или ясныя и опредѣленныя. Что обще человѣческому тѣлу и тѣламъ, дѣйствующимъ на него, и равномѣрно во всѣхъ частяхъ, о томъ человѣческій духъ имѣетъ адекватное представленіе. Духъ тѣмъ способнѣе образовать много адекватныхъ представленій, чѣмъ болѣе у его тѣла общаго съ другими тѣлами. Представленія, вытекающія изъ адекватныхъ, и сами адекватны.

Ближе Спиноза различаетъ три рода познаній. Подъ познаніемъ перваго рода, которое онъ называетъ opinio или imaginatio, онъ разумѣетъ образованіе перцепцій и выведенныхъ отсюда общихъ представленій, частію изъ чувственныхъ впечатлѣній при помощи безпорядочнаго опыта (experientia vaga), частію изъ знаковъ, особенно словъ, которыми посредствомъ воспоминанія вызываются воображенія. Второй родъ познанія, называемый ratio, заключается въ адекватныхъ идеяхъ объ особенностяхъ вещей или въ notiones communes. Третій и высшій родъ познанія—scientia intuitiva, которой обладаетъ интеллектъ Бога. Оно идетъ отъ адекватной идеи

дить подъ аттрибутъ мышленія. Вѣдь, здѣсь недостаетъ очень существенныхъ признаковъ сознательнаго мышленія, непосредственно на насъ самихъ извѣстнаго только намъ, и къ тому же (шопенгауеровское) подведеніе этихъ силъ подъ „волю“ можетъ предъявить по крайней мѣрѣ такое же притязаніе на значеніе, хотя и къ нему подходитъ то же возраженіе.—Когда мы подвергаемся воздѣйствію, наше тѣло подвергается ему извнѣ. Этотъ процессъ можно понять по математически-механическимъ законамъ. Но, чтобы быть послѣдовательнымъ, параллельно этому механическому сплетенію, относящемуся къ аттрибуту протяженія, должно бы идти сплетеніе, относящееся къ аттрибуту мышленія и связывающее нашъ духъ съ другими духами. Но такой связи нельзя доказать. Посему параллелизмъ не поддается послѣдовательному проведенію. Здѣсь Спиноза непроизвольно приходитъ къ воздѣйствію модусовъ протяженія на модусы мышленія, т. е. къ предположенію, которое имъ принципіально отвергнуто. Равномѣрность, требовавшаяся принципомъ Спинозы, между отношеніями модусовъ въ обоихъ аттрибутахъ остается недостигнутой. Механическая точка зрѣнія (при „аттрибутѣ протяженія“) при объясненіи процесса воздѣйствія должна получить преобладаніе, противорѣчащее принципу. Напротивъ,—въ ученіи о господствѣ мысли надъ аффектомъ, наоборотъ, недостаетъ механической параллели.

сущности нѣкоторыхъ аттрибутовъ Бога къ адекватному познанію сущности вещей. Такъ учитъ Спиноза, приписывая дедукцію изъ принциповъ—νοῦς, познающему принципы; но вслѣдствіе этого различіе отъ ratio становится неяснымъ. Познаніе перваго рода—единственный источникъ заблужденія, познаніе второго и третьяго рода учитъ насъ отличать истинное отъ ложнаго. Кто имѣетъ истинную идею, тотъ вмѣстѣ съ тѣмъ увѣренъ въ ея истинности. „Какъ свѣтъ обнаруживаетъ самого себя и тьму, такъ истина—мѣрило самой себя и ложнаго". Нашъ духъ, поскольку онъ воистину познаетъ вещи, есть „часть безконечнаго божественнаго интеллекта", и оттого его ясныя и опредѣленныя идеи должны быть такъ же необходимо истинны, какъ и идеи Бога. Ratio разсматриваетъ вещи не какъ случайныя, но какъ необходимыя, ибо онъ разсматриваетъ ихъ такъ, какъ онѣ дѣйствительно суть. Только imaginatio представляетъ ихъ случайными, поскольку воспоминанія о разнаго рода случаяхъ вызываютъ въ насъ разныя представленія, и наше ожиданіе колеблется. Ratio постигаетъ вещи sub quadam aeternitatis specie, такъ какъ необходимость вещей есть необходимость вѣчной природы Бога. Такимъ же образомъ и познаніе третьей ступени есть познаваніе подъ видомъ вѣчности. Ratio познаетъ сущности вещей въ ихъ единичныхъ свойствахъ, общихъ со всѣми вещами. Онъ познаетъ эти вѣчныя свойства пребывающими въ существѣ Бога. Это познаніе называется потому универсальнымъ, и оно даетъ въ качествѣ истинъ всеобщія понятія. Очевидно, оно имѣетъ демонстративный характеръ; имъ пользуется самъ Спиноза въ своей системѣ этики. Напротивъ, при scientia intuitiva сущность каждой отдѣльной вещи созерцается съ необходимостью, обоснованной въ вѣчной сущности Бога. Впрочемъ, различіе между вторымъ и третьимъ родомъ познанія не доведено Спинозой до полной ясности. Въ человѣческомъ духѣ нѣтъ безусловной свободы воли, такъ какъ онъ—certus et determinatus modus cogitandi. Воля утверждать или отрицать идеи есть не безпричинный произволъ, но она связана съ самимъ представленіемъ, и подобно тому какъ тожественны отдѣльные волевые акты и представленія, такъ тожественны воля и интеллектъ, которые не составляютъ ничего реальнаго внѣ отдѣльныхъ актовъ, но являются простыми отвлеченіями. Этимъ уничтожается картезіанское объясненіе заблужденія изъ неограниченной свободы воли, переходящей за ограниченное представленіе.

Третья часть Этики трактуетъ о происхожденіи и сущности аффектовъ. Чтобы писать этику, надо, по мнѣнію Спинозы, прежде всего быть въ состояніи объяснить страсти. Ибо безъ этого нельзя понять человѣческой природы. Но человѣческая природа не особое государство въ государствѣ и не подчинена собственнымъ законамъ. Такимъ образомъ предметъ природы можно познать только черезъ приложеніе общихъ законовъ и правилъ ея. Посему и аффекты слѣдовало бы разсматривать такъ же, какъ тѣла, линіи и плоскости, и они вытекли бы изъ такой же необходимости природы, какъ и все другое. Подъ аффектомъ Спиноза разумѣетъ такія состоянія тѣла, которыми его способность дѣйствовать увеличивается или уменьшается, получаетъ содѣйствіе или ограничивается, и вмѣстѣ—идеи этихъ состояній. Что увеличиваетъ или уменьшаетъ мыслительную силу нашего тѣла дѣйствовать, представленіе того увеличиваетъ или уменьшаетъ силу нашего духа. Переходъ духа къ бо́льшему или меньшему совершенству обосновываетъ аффекты радость и печаль. Радость—страдательное состояніе, въ которомъ душа переходитъ къ большему совершенству (passio qua mens ad majorem transit perfectionem), печаль—страдательное состояніе, въ которомъ душа переходитъ къ меньшему совершенству (passio qua mens ad minorem transit perfectionem). Желаніе или хотѣніе (cupiditas) есть сознательное влеченіе, appetitus cum ejusdem conscientia. А влеченіе есть „сама сущность человѣка, поскольку она опредѣлена для произведенія того, что служитъ для сохраненія его самого". „Всякая вещь стремится пребывать въ своемъ бытіи" (III, prop. VI). Это стремленіе составляетъ дѣйствительную сущность вещи, и коль скоро она ему слѣдуетъ съ успѣхомъ, индивидуумъ имѣетъ силу и добродѣтель. Цѣлый организмъ, въ томъ числѣ и организмъ человѣка, имѣетъ въ виду сохраненіе и содѣйствіе собственному бытію. На этомъ положеніи у Спинозы въ Этикѣ построяется и дальнѣйшее:

изъ этого желанія можно вывести страсти, какъ необходимыя слѣдствія. Это стремленіе или удовлетворяется или подавляется. Мы или совершенствуемъ наше бытіе, или уничтожаемъ его, и сознаніе перваго—радость, послѣдняго—печаль. Эти три аффекта—cupiditas, tristitia, laetitia (а не всѣ шесть, принятые Декартомъ за невыводимые: удивленіе, любовь, ненависть, желаніе, печаль и радость) для Спинозы имѣютъ значеніе первичныхъ аффектовъ; всѣ другіе онъ выводитъ изъ нихъ. Любовь, напр., есть радость, сопровождаемая представленіемъ внѣшней причины (amor est laetitia concomitante idea causae externae), ненависть—печаль, сопровождаемая представленіемъ внѣшней причины (tristitia concomitante idea causae externae), надежда—„непосредственная радость, происшедшая изъ образа будущей или прошлой вещи, въ исходѣ которой мы сомнѣваемся", страхъ—„непостоянная печаль, происшедшая изъ образа сомнительной вещи". Admiratio опредѣляется Спинозой, какъ „воображеніе какой-нибудь вещи, въ которомъ духъ остается пригвожденнымъ потому, что это единичное воображеніе не имѣетъ никакой связи съ остальными", contemptus—какъ „воображеніе какой-нибудь вещи, которое такъ мало трогаетъ духъ, что самъ духъ изъ присутствія вещи больше побуждается воображать то, чего нѣтъ въ самой вещи, нежели то, что въ ней есть". Но и то, и другое для Спинозы не имѣетъ значенія собственныхъ аффектовъ.

Изъ природы аффектовъ Спиноза выводитъ ихъ законы, которые такъ же неопровержимы, какъ и законы механики. Душа любитъ то, что увеличиваетъ ея силу къ дѣйствію. Она омрачается печалью отъ разрушенія всего этого, радуется его сохраненію. Она радуется разрушенію того, что она ненавидитъ. Однако это чувство перемѣшано съ печалью, которая необходимо связывается съ разрушеніемъ намъ подобнаго. Мы ненавидимъ того, кого радуетъ предметъ нашей ненависти, любимъ того, кого онъ печалитъ. Состраданіе покоится на томъ же основаніи, какъ зависть и др. Кромѣ этихъ видовъ радости и стремленія, которые пассивны, есть другіе аффекты радости и стремленія, которые имѣютъ къ намъ отношеніе, поскольку мы дѣйствуемъ, слѣдовательно, они—дѣйствія. Но аффекты печали никогда не бываютъ дѣйствіями. Всѣ дѣйствія, вытекающія изъ аффектовъ, относимыхъ къ духу, какъ къ интеллигентному существу, Спиноза подводитъ подъ понятіе fortitudo и раздѣляетъ fortitudo на animositas и generositas. Одно—стремленіе разумно беречь собственное бытіе, другое—стремленіе разумно помогать другимъ людямъ и дѣлаться друзьями ихъ. Въ общемъ Спиноза замѣчаетъ, что названія аффектовъ изобрѣтены скорѣе ex eorum vulgari usu, нежели на основаніи точнаго значенія ихъ *). Впрочемъ, ученіе Спинозы объ аффектахъ, вѣроятно, сложилось подъ вліяніемъ стоиковъ, взгляды которыхъ были тогда, по мнѣнію Липсіуса и др., извѣстны всему ученому міру.

Четвертая часть Этики говоритъ о человѣческомъ рабствѣ. Подъ этимъ Спиноза разумѣетъ человѣческое безсиліе въ управленіи и ограниченіи аффек-

*) При нѣкоторыхъ изъ этихъ опредѣленій, напр., при опредѣленіи любви, не обращающемъ вниманія на чувство другого (тогда какъ Спиноза misericordia опредѣляетъ, какъ радость въ благѣ другого и печаль вслѣдствіе горести другого), можно сомнѣваться, образованы ли они „аналитически", т. е. черезъ расчлененіе даннаго въ общемъ сознаніи понятія и сообразно съ обычнымъ употребленіемъ въ языкѣ, или „синтетически", т. е. такъ, что какое-нибудь понятіе, составленное по требованію системы, свободно связывается съ даннымъ именемъ. Въ послѣднемъ случаѣ является сомнѣніе, не перенесено ли паралогистически иногда то, что имѣетъ значеніе только въ смыслѣ этихъ опредѣленій, на понятія, связанныя въ языкѣ съ тѣми же словами. Однако, безспорно, что во внимательномъ и свободомыслящемъ изслѣдованіи сущности аффектовъ и ихъ взаимныхъ отношеній—большая заслуга труда Спинозы. J. Müller принялъ въ свою Physiologie des Menschen (т. II, Coblenz 1840, стр. 543—548) главныя положенія третьей части Этики подъ заглавіемъ: „Теоремы Спинозы о статикѣ сердечныхъ движеній", съ замѣчаніемъ (согласнымъ и съ ученіемъ Спинозы), что эта статика выражаетъ необходимый законъ только въ той степени, въ какой человѣка можно мыслить движимымъ однѣми только страстями, что, напротивъ, онѣ видоизмѣняются разумомъ человѣка.

товъ. Человѣкъ, подверженный аффектамъ, не въ своей власти, но во власти внѣшнихъ обстоятельствъ или удачи (fortuna) и часто, видя лучшее, бываетъ принужденъ исполнять худшее. Разсужденія этой части основываются особенно на опредѣленіяхъ добра и зла. Подъ добромъ Спиноза понимаетъ то, о чемъ мы твердо знаемъ, что оно намъ полезно, подъ зломъ то, о чемъ мы твердо знаемъ, что оно намъ мѣшаетъ получить добро (per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile, per malum autem id, quod certo scimus impedire, quo minus boni alicujus simus compotes). А utile Спиноза опредѣляетъ, какъ средство все болѣе и болѣе достигать идеала человѣческой природы, который мы имѣемъ передъ собой. Понятія bonum и malum не обозначаютъ чего-нибудь безусловнаго, что было бы въ вещахъ, поскольку онѣ разсматриваются сами въ себѣ, но это—относительныя понятія, которыя получаются изъ размышленія надъ отношеніемъ вещей другъ къ другу. См. также приложеніе къ I кн. Этики, гдѣ говорится: послѣ того какъ люди убѣдились, что все, что происходитъ, происходитъ ради нихъ, они должны были повсюду считать самымъ превосходнымъ то, что было для нихъ полезнѣе всего, и выше всего цѣнить то, что ихъ пріятнѣе всего затрогивало. Отсюда образовались понятія, по которымъ они объясняли природу, хорошее, дурное, порядокъ, безпорядокъ, теплое, холодное, красота, безобразіе и т. д.

Изъ аксіомы: нѣтъ ничего единичнаго въ природѣ, что не было бы превзойдено въ силѣ другимъ, слѣдуетъ, что человѣкъ, который, какъ единичное существо, составляетъ часть всей природы и сила котораго есть конечная часть безконечной силы Бога или природы, необходимо подверженъ страстнымъ состояніямъ, т. е. приходитъ въ состоянія, полною причиною которыхъ онъ бываетъ не самъ, и сила и ростъ которыхъ опредѣляется отношеніемъ силы внѣшней причины къ его собственной силѣ. Аффектъ можно преодолѣть только болѣе сильнымъ аффектомъ, потому—не истиннымъ познаніемъ добра и зла, поскольку оно истинно, но только поскольку оно вмѣстѣ съ тѣмъ бываетъ и аффектомъ удовольствія или печали, и поскольку оно какъ такое сильнѣе противоположнаго аффекта. Каждый необходимо стремится къ тому, что ему полезно, и такъ какъ разумъ не требуетъ ничего противоестественнаго, то онъ требуетъ, чтобы каждый стремился къ тому, что ему дѣйствительно полезно для сохраненія его бытія и для достиженія большаго совершенства. Что мы считаемъ хорошимъ и полезнымъ, чтобы вести разумную жизнь, то мы въ правѣ захватить и пользоваться. А на что мы смотримъ какъ на зло, все, что намъ мѣшаетъ вести разумную жизнь, то мы въ правѣ держать вдали отъ себя. Вообще, по высшему праву природы, всякому позволено дѣлать то, что по его мнѣнію способствуетъ его пользѣ. А изъ влеченія къ самосохраненію вытекаетъ, что духъ, поскольку онъ мыслитъ разумно, ничего не считаетъ полезнымъ, кромѣ того, что содѣйствуетъ правильному познаванію. Ибо когда влеченіе къ самосохраненію развивается безъ постороннихъ вліяній, то оно, вѣдь, не требуетъ ничего другого, кромѣ той дѣятельности, которая съ внутренней необходимостью слѣдуетъ изъ сущности духа. А это—правильное познаваніе, и изъ стремленія къ нему выходитъ добродѣтель. Такимъ образомъ вещи въ такой степени хороши, въ какой онѣ помогаютъ человѣку при истинномъ познаніи, и онѣ дурны, если мѣшаютъ человѣку совершенствовать разумъ. Но совершенствовать разумъ есть не что иное, какъ разумѣть Бога, его аттрибуты и его дѣйствія, съ необходимостью вытекающія изъ его природы. Такимъ образомъ высшая цѣль человѣка—адекватно постигать самого себя и все, что доступно его разумѣнію. Познаніе —не только сила, но и добродѣтель и счастье. „Счастье есть не что иное, какъ само успокоеніе души, которое рождается изъ созерцательнаго познанія Бога“. Такъ clare et distincte percipere Декарта играетъ очень важную роль и у Спинозы. А страсть есть спутанность сознанія. Охваченные ею, мы познаемъ не ясно и отчетливо, мы слѣпы, страждемъ подъ ея властью, находимся въ рабствѣ и не исполняемъ нашей сущности. Изъ этого состоянія мы должны добиться положенія свободы. Впрочемъ, для человѣка нѣтъ ничего полезнѣе для сохраненія его бытія и для наслажденія разумною жизнью, нежели человѣкъ, водимый разумомъ, и потому люди, которые

руководятся разумомъ, т. е. которые ищутъ своей пользы сообразно разуму, не стремятся достигать чего-нибудь для себя, чего они не желаютъ и для прочихъ людей, и потому они справедливы, вѣрны и честны. Водимый разумомъ человѣкъ въ болѣе высокой степени свободенъ въ государствѣ, въ которомъ онъ живетъ по общему закону, нежели въ уединеніи, въ которомъ онъ слушается только самого себя. Хотя разумно—помогать страждущему, все же надо отвергнуть состраданіе, какъ болѣзненное ощущеніе, которое можетъ имѣть мѣсто только на счетъ яснаго познанія, также и раскаяніе, которое къ дурнымъ дѣйствіямъ, и безъ того уже заставляющимъ человѣка страдать, прибавляетъ еще угрызенія, т. е. еще больше страданія.

Въ пятой части Этики Спиноза говоритъ о силѣ интеллекта или о человѣческой свободѣ, показывая, что разумъ или адекватная мысль въ состояніи сдѣлать надъ слѣпой силой аффектовъ. Аффектъ какъ passio есть смутное представленіе. Но коль скоро мы образуемъ ясное и опредѣленное представленіе о немъ, что всегда возможно, то онъ перестаетъ быть страдательнымъ состояніемъ. Посему въ истинномъ познаніи аффектовъ лежитъ лучшее цѣлебное средство противъ нихъ. Чѣмъ болѣе духъ познаетъ всѣ вещи необходимыми, тѣмъ менѣе страждетъ онъ аффектами. Они подпадаютъ нашей власти, дѣлаются безсильными, а мы—свободнѣе. Кто познаетъ себя и свои аффекты ясно и опредѣленно, тотъ радуется этому познанію, такъ какъ оно ведетъ насъ къ большему совершенству, удовлетворяетъ нашему первоначальному влеченію, исполняетъ нашу сущность, и эта радость сопровождается представленіемъ Бога, такъ какъ всякое ясное познаніе включаетъ это представленіе. Ибо тогда всякая вещь относима къ своей послѣдней причинѣ—Богу. Чѣмъ отчетливѣе мы познаемъ вещи, тѣмъ отчетливѣе понимается самъ Богъ. А радость, сопровождаемая представленіемъ причины, есть любовь. Значитъ, кто ясно познаетъ себя и свои аффекты, тотъ любитъ Бога, и именно тѣмъ болѣе, чѣмъ совершеннѣе его познаніе. Эта любовь къ Богу, такъ какъ она связана съ познаніемъ всѣхъ аффектовъ, должна больше всего наполнять духъ. Такая любовь—самый сильный изъ всѣхъ аффектовъ; въ ней нѣтъ ничего пассивнаго, она—чистая активность. На ряду съ ней не можетъ устоять никакой другой аффектъ. Этимъ исключено всякое страданіе; тогда въ человѣкѣ только радость безъ горести, только любовь безъ ненависти. Богъ свободенъ отъ всѣхъ страдательныхъ состояній, такъ какъ всѣ идеи, какъ идеи Бога, истинны, значитъ,—адекватны, и такъ какъ Богъ не можетъ переходить къ большему или меньшему совершенству. Такимъ образомъ на Бога не дѣйствуетъ радость или печаль, на него, значитъ, не дѣйствуетъ ни любовь, ни ненависть. Никто не можетъ ненавидѣть Бога, потому что представленіе Бога, какъ адекватная идея, не можетъ сопровождаться печалью. Кто любитъ Бога, не можетъ желать отвѣтной любви Бога. Ибо этимъ онъ желалъ бы, чтобы Богъ не былъ Богомъ. Способность духа къ воображенію и припоминанію связана съ продолжительностью тѣла. Однако, такъ какъ Богъ причина не только существованія, но и сущности (essentia), въ немъ необходимо есть идея, которая выражаетъ сущность единичнаго человѣческаго тѣла подъ видомъ вѣчности (sub specie aeternitatis). Посему человѣческій духъ не можетъ совершенно разрушиться съ тѣломъ, но отъ него остается нѣчто вѣчное. Идея, которая выражаетъ сущность (essentia) тѣла подъ видомъ вѣчности, есть опредѣленный modus мышленія, который принадлежитъ къ сущности духа (ad mentis essentiam) и необходимо вѣченъ. Но эта вѣчность не можетъ быть опредѣлена мѣрою продолжительности во времени. Мы не можемъ поэтому вспомнить о существованіи передъ бытіемъ нашего тѣла. Тѣмъ не менѣе мы чувствуемъ и сознаемъ себя вѣчными и именно посредствомъ глазъ духа, посредствомъ доказательствъ. Продолжительное пребываніе въ предѣлахъ извѣстныхъ границъ времени можетъ быть приписано нашему духу только въ той степени, въ какой онъ включаетъ актуальное существованіе тѣла. Только въ такой степени онъ имѣетъ силу постигать вещи подъ формой времени.

Высшее стремленіе духа и его высшая добродѣтель—понимать вещи черезъ посредство высшаго способа познанія (въ третьей части Этики Спиноза обозначаетъ его какъ tertium cognitionis genus), которое идетъ отъ адекватнаго представленія

извѣстныхъ божественныхъ аттрибутовъ къ адекватному познанію сущности вещей. Чѣмъ болѣе духъ надѣленъ способностью познавать такимъ образомъ, тѣмъ болѣе онъ желаетъ такого познанія, и отъ него происходитъ его высшее удовлетвореніе. Поскольку нашъ духъ постигаетъ себя и свое тѣло подъ видомъ вѣчности, онъ съ необходимостью имѣетъ познаніе Бога и знаетъ, что онъ въ Богѣ и мыслится черезъ Бога. Причиной этого рода познанія является духъ, поскольку онъ вѣченъ, и интеллектуальная любовь къ Богу (amor Dei intellectualis), которая проистекаетъ отсюда, вѣчна. Всякая другая любовь, напротивъ, со всѣми аффектами, которые являются страдательными состояніями, подобно воображенію, связана съ существованіемъ тѣла и не вѣчна. Богъ любитъ самого себя безконечною интеллектуальною любовью. Ибо божественная природа пользуется безконечнымъ совершенствомъ, которое сопровождается самопредставленіемъ, какъ представленіемъ причины. Это выраженіе Спинозы могло служить, и дѣйствительно послужило, точкой опоры для спекулятивныхъ построеній христіанской тропчности, какъ причинное бытіе, самосознаніе и любовь въ Богѣ. Интеллектуальная любовь духа къ Богу есть сама любовь Бога, которою Богъ любитъ самъ себя, не поскольку онъ безконеченъ, а поскольку его можно объяснять сущностью человѣческаго духа, разсматриваемою подъ видомъ вѣчности, т. е. интеллектуальная любовь духа къ Богу есть часть безконечной любви, которою Богъ любитъ самого себя, подобно тому, какъ человѣческій интеллектъ есть часть безконечнаго божественнаго интеллекта. Поскольку Богъ любитъ самого себя, онъ любитъ и людей. Любовь Бога къ людямъ и интеллектуальная любовь духа къ Богу—тожественны. Наше спасеніе или наше счастье, или наша свобода состоитъ въ постоянной и вѣчной любви къ Богу или любви Бога къ людямъ. Эта любовь неуничтожима. Чѣмъ болѣе духъ исполненъ ею, тѣмъ болѣе въ немъ безсмертнаго. Вѣчная часть духа—интеллектъ, при помощи котораго только мы и являемся активными, преходящая—воображеніе, отъ котораго мы подвержены страдательнымъ состояніямъ. Значитъ, вѣчная часть духа—лучше. Да если бы мы и не знали, что нашъ духъ вѣченъ, все же мы должны бы выше всего почитать благочестіе и совѣстливость, какъ и все благородное. „Счастье не есть награда за добродѣтель, но сама добродѣтель, и мы рады ей не потому, что обуздываемъ страсти, а наоборотъ, такъ какъ мы радуемся ей, оттого мы въ состояніи и обуздывать страсти“.

Такъ въ Этикѣ Спинозы показанъ путь къ цѣли, которая имѣлась въ виду уже въ Трактатѣ о Богѣ и человѣкѣ и въ Трактатѣ объ усовершенствованіи разсудка. Хотя путь и является, по мнѣнію Спинозы, очень труднымъ, однако его можно найти. И, конечно, продолжаетъ онъ, онъ долженъ быть тяжелымъ, такъ какъ его такъ рѣдко находятъ. Ибо, въ противномъ случаѣ, какъ было бы возможно, что, когда цѣль можно было достичь безъ такого труда, она оставлена безъ вниманія почти всѣми? „Но все возвышенное такъ же трудно, какъ и рѣдко“. Этимъ оканчивается Этика. Такимъ образомъ въ интеллектуальной любви къ Богу Спиноза принялъ въ свой раціонализмъ полную мистику.

Ученіе Спинозы тотчасъ же подверглось нападеніямъ во многихъ сочиненіяхъ, но съ другой стороны оно нашло также скоро усердныхъ приверженцевъ. Едва появился безъ имени автора Богословско-политическій трактатъ, какъ Як. Томазіусъ въ Лейпцигѣ уже написалъ брошюру противъ него: Programma adversus anonymum de libertate philosophandi, 1670, которая напечатана также въ Dissertationes Jac. Thomasii, изд. Х. Томазіусомъ. За нимъ послѣдовали Фр. Раппольтъ, который, сдѣлавшись профессоромъ теологіи въ Лейпцигѣ, въ своей вступительной рѣчи (Oratio contra naturalistas, 1. іюня 1670, напечатана въ его Opera theologica, Lpz. 1692, I) называетъ автора безбожнымъ натуралистомъ, ванъ-Бліенбургъ: De veritate religionis Christianae, Amstelod. 1674, іенскій теологъ Іоаннъ Музей, знающій уже, что авторъ трактата Спиноза, въ Tractatus theologico-politicus —ad veritatis lancem examinatus, Jenae 1674. Далѣе, ремонстрантскій проповѣдникъ въ Гагѣ Яковъ Вателеръ написалъ противъ Богосл.-полит. трактата: Vindiciae miraculorum, per quae divinae religionis et fidei Christianae veritas olim confirmata fuit, adversus profanum auctorem

tractatus theol.-pol. B. Spinozam, Amst. 1674. Далѣе, явилось посмертное сочиненіе Regneri a Mansfelt (проф. въ Утрехтѣ): Adversus anonymum theologo-politicum liber singularis, Амстердамъ 1674. Роттердамскій коллегіантъ Іог. Бреденборгъ написалъ сочиненіе, подтверждающее многія положенія Спинозы, Enervatio tractatus theol.-polit., una cum demonstratione geometrico ordine disposita, naturam non esse Deum, Roterod. 1675. На социніанскихъ воззрѣніяхъ основано сочиненіе Франциска Купера изъ Амстердама, утверждающее полное согласіе между Библіею и разумомъ: Arcana atheismi revelata, philosophice et paradoxe refutata examine tract. theol.-pol., Roterod. 1676. Однако критико-историческія мысли Богосл.-полит. трактата, прокладывающія новые пути, скоро пріобрѣли положительное вліяніе на изслѣдованія св. Писанія у христіанскихъ теологовъ. Этимъ духомъ отличаются уже изслѣдованія католика Рихарда Симона (о немъ говоритъ A. Bernus, Лозанна 1869), въ особенности его Histoire critique du Vieux Testament, Par. 1678. Къ числу раннихъ противниковъ спинозизма вообще принадлежатъ также мистикъ Пуаре: Опроверженіе основъ безбожія, въ его Cogitationes de Deo, anima et malo, Amst. 1677 и чаще, который назвалъ этику Спинозы curriculus et catechismus atheismi absolutus, и скептикъ Бейль, который заклеймилъ Спинозу именемъ „систематическаго атеиста“, также возражалъ противъ его отожествленія Бога и природы и далъ много поводовъ къ дальнѣйшимъ нападеніямъ на Спинозу. Затѣмъ, противъ Богословско-полит. тракт. и Этики картезіанецъ Ламбертъ Велтуйзенъ написалъ de cultu naturali et origine moralitatis, Rot. 1680, противъ Этики картезіанецъ Христофъ Виттихъ: Antispinoza sive Examen Ethices Ben. de Spinoza, Amst. 1690. Нѣкоторые, какъ, напр., Aubert de Versé (Albertus Versaeus), l'impie convaincu, Amst. 1684, Joh. Regius, Cartesius verus Spinozismi architectus, Leeuwarden 1713, также B. K. Паппо, Spinozismus detectus, Weimar 1721, вмѣстѣ съ спинозизмомъ нападали, какъ на источникъ его, и на картезіанство. Другіе, какъ, напр., Ruardus Audala: Cartesius verus Spinozismi eversor, Franequerae 1717, наоборотъ, оспаривали солидарность картезіанства съ спинозизмомъ.

Въ Германіи только въ 1692 г. явилось первое настоящее полемическое сочиненіе герборнскаго профессора Генр. Горхіуса (Horchius) направленное противъ Этики: Investigationes theologicae VIII circa origines rerum ex Deo contra Spinozam, 1692, тогда какъ уже въ 1680 г. былъ напечатанъ пасквиль (см. литературу) кильскаго канцлера Христіана Кортольта: De tribus impostoribus, гдѣ на ряду съ Гербертомъ Чербери и Гоббесомъ выставленъ Спиноза, какъ третій, и притомъ самый великій изъ всѣхъ трехъ,—обманщикъ, и гдѣ приведена впослѣдствіи часто повторявшаяся игра словами spinae и spinosus (Benedictus—Spinoza, quem rectius Maledictum dixeris, quod „spinoza“ ex divina maledictione terra maledictum magis hominem et cujus monumenta tot spinis obsita vix unquam tulerit). Іог. Георгъ Вахтеръ въ своемъ сочиненіи „Der Spinozismus im Judenthum oder die von dem heutigen Judenthum und dessen geheimer Cabbala vergötterte Welt, an Moze Germano, sonsten Joh. Pet. Speeth, von Augsburg gebürtig (амстердамскій католикъ, принявшій іудейское вѣроисповѣданіе), befunden und widerlegt von I. G. Wachter“, Amst. 1699, старается доказать, что ученія Этики Спинозы согласны съ положеніями Каббалы и, подобно имъ, сплошь проникнуты матеріализмомъ, такъ какъ міръ въ нихъ обожествленъ; впослѣдствіи сюда присоединилось еще его сочиненіе: Elucidarius Cabbalisticus, sive reconditae Hebraeorum philosophiae brevis atque succincta recensio, Римъ (Галле) 1706, въ которомъ онъ, правда, опять сопоставляетъ спинозизмъ съ Каббалою, но беретъ назадъ обвиненія противъ нихъ и говоритъ, что не можетъ быть болѣе отчетливаго, чѣмъ у Спинозы, разграниченія между Богомъ и природою, такъ какъ субстанція у него только духъ. По поводу этого сочиненія Лейбницъ написалъ критику ученій Спинозы съ точки зрѣнія монадологіи, Animadversiones ad J. G. Wachteri librum de recondita Hebraeorum philosophia. Эти замѣчанія оставались ненапечатанными, пока А. Фуше де-Карейль не нашелъ ихъ въ архивѣ ганноверской библіотеки и не издалъ подъ заглавіемъ: Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz, Par. 1854 (ср. Leibn. Theod. II, § 173 и 188, III, § 372 и 373). Лейбницъ относится

здѣсь къ Спинозѣ совсѣмъ отрицательно, такъ какъ думаетъ, что онъ подъ субстанціею разумѣетъ только матеріальную природу, зависящую лишь отъ слѣпой необходимости, и учитъ этому, подобно физику Стратону (см. объ этомъ и болѣе раннемъ отношеніи Лейбница къ Спинозѣ: Stein, Leibniz und Spinoza). Хр. Вольфъ энергично опровергалъ спинозизмъ въ одномъ отдѣлѣ своей Theologia naturalis (pars poster. § 671—716. Эта часть появилась вмѣстѣ съ Этикою Спинозы въ переводѣ на нѣмецкій яз., Frankf. und Lpz. 1744). Богъ Спинозы, по Вольфу, не отличается отъ вещей, онъ есть единство ихъ; это мнѣніе мало отличается отъ атеизма, такъ же вредно, какъ и этотъ послѣдній, и даже вслѣдствіе своего полнаго фатализма ведетъ къ еще бо́льшей безнравственности, чѣмъ обыкновенный атеизмъ. На понятіе Бога Спинозы особенно нападали два французскихъ теолога, бенедиктинецъ Фр. Лами и Фенелонъ, архіепископъ Камбре (см. литературу стр. 97). Въ общемъ полемика противъ спинозизма сводилась на упреки въ натурализмѣ, матеріализмѣ, пантеизмѣ или атеизмѣ, мало того, спинозизмъ даже считался хуже атеизма, такъ что сказать про философа или теолога, что онъ спинозистъ, было самымъ ужаснымъ обвиненіемъ. А чтобы спинозизмъ, какъ совершенно новое ученіе, не обладалъ бо́льшею притягательною силою, Спинозу называли veterator turpissimus и постарались насчитать множество спинозистовъ до Спинозы, такъ, напр., Francisc. Buddeus въ своей Dissertatio de Spinozismo ante Spinozam (1701) причисляетъ сюда, между прочимъ, Стратона изъ Лампсака, Ксенофана, Аристотеля, стоиковъ, Давида Динантскаго, Абеляра, Андрея Цезальпина.

Такъ было до послѣдней четверти прошлаго вѣка; поэтому Лессингъ имѣлъ основаніе сказать, что со Спинозою обращались, какъ съ мертвою собакою. Правда, вскорѣ послѣ смерти философа явились приверженцы его, которые или желали понять глубже и развить его ученіе, какъ, напр., Авр. Іоан. Куффелеръ въ своемъ сочиненіи: Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis, ad pantosophiae principia manuducens, Hamburgi apud Henr. Künraht (Amst.) 1684, Principiorum pantosophiae p. II, III, ib. 1684, или старались сдѣлать ее общепонятною, въ родѣ голландскаго теолога Ленгофа, благодаря сочиненіямъ котораго существовалъ спинозизмъ ленгофіанскій; однако вскорѣ должна была развиться боязнь признаваться въ спинозизмѣ. Правда, мы слышимъ разныя жалобы, особенно въ Германіи, на разростаніе пагубнаго ученія; явилось также сочиненіе Штальконфа Spinozismus post Spinozam, но только немногихъ можно назвать прямыми приверженцами Спинозы (см. диссертацію Бека, изъ которой здѣсь многое заимствовано), пока жалобы эти во время господства лейбнице-вольфовской философіи постепенно не исчезли и къ концу прошлаго вѣка не наступилъ, именно въ Германіи, такой огромный переворотъ въ оцѣнкѣ этого философа, какого никогда не испытывалъ ни одинъ другой философъ.

Этотъ переворотъ былъ вызванъ особенно споромъ между Якоби и Мендельсономъ объ отношеніи Лессинга къ ученію Спинозы. См. Fr. H. Jacobi, über die Lehre d. Spin., въ письмахъ къ Моисею Мендельсону, Lpz. 1785, 2. изд. Bresl. 1789; M. Mendelssohn, Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes, Berlin 1785 и чаще; an die Freunde Lessings, Berlin 1786, Fr. H. Jacobi, wider Mendelssohns Beschuldigungen, betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza, Lpz. 1786. Якоби, философъ вѣры, считалъ спинозизмъ единственною послѣдовательною философскою системою, тогда какъ уже Гердеръ въ сочиненіи: Gott, einige Gespräche über Spinozas System, nebst Shaftesburys Naturhymnus, Gotha 1787, 2. изд. 1800, дѣлалъ попытку, не соглашаясь съ Якоби, толковать спинозизмъ, какъ теизмъ, а не какъ пантеизмъ или атеизмъ. Гете одно время интересовался спинозизмомъ и находилъ успокоеніе отъ страстей въ увлеченіи „Богомъ-природою“. Вскорѣ явились восторженные почитатели ученія Спиноза, которое, напр., Гейденрейхъ и Гердеръ считали вполнѣ согласимымъ съ христіанствомъ. Ниже мы увидимъ, какъ относятся къ Спинозѣ Шлейермахеръ, Шеллингъ и Гегель, узнаемъ также, какимъ образомъ параллелизмъ между мышленіемъ и протяженіемъ составляетъ часто основу для современной философіи, и какимъ образомъ многіе надѣются найти спасеніе въ монизмѣ Спинозы. —О нѣкоторыхъ новѣйшихъ мнѣніяхъ о спинозизмѣ см. въ литературѣ.

§ 15. Джонъ Локкъ (1632—1704) въ главномъ своемъ трудѣ „Опытъ о человѣческомъ разсудкѣ“ старается разслѣдовать начало человѣческаго познанія, чтобы тѣмъ опредѣлить границы и мѣру его объективнато значенія. Онъ отрицаетъ существованіе врожденныхъ представленій и положеній. Духъ первоначально — безъ содержанія. Всякое познаніе происходитъ частію изъ ощущенія или чувственнаго воспріятія, частію изъ рефлексіи или внутренняго воспріятія. Чувственное воспріятіе есть постиженіе внѣшнихъ предметовъ посредствомъ внѣшнихъ чувствъ, внутреннее воспріятіе — постиженіе психическихъ процессовъ посредствомъ внутренняго чувства. Различные элементы чувственнаго воспріятія находятся въ различномъ отношеніи къ объективной реальности. Протяженіе, всѣ пространственныя опредѣленія, непроницаемость принадлежатъ и объектамъ самимъ въ себѣ. А цвѣтъ и тонъ, вообще — качества ощущеній, находятся только въ воспринимающемъ субъектѣ, но не въ объектѣ самомъ въ себѣ. Они только знаки, а не снимки съ пространственныхъ процессовъ, совершающихся въ предметахъ. Посредствомъ внутренняго опыта или рефлексіи мы познаемъ наше мышленіе и хотѣніе. Посредствомъ внѣшнихъ чувствъ вмѣстѣ съ внутреннимъ мы получаемъ идеи силы, единства и другія. Изъ простыхъ идей разсудокъ при помощи соединенія образуетъ сложныя идеи. Это—частію идеи модусовъ, частію — субстанцій, частію—отношеній. Если мы видимъ, что нѣсколько модусовъ постоянно связаны между собой, то въ качествѣ ихъ носителя мы предполагаемъ субстанцію или субстратъ, въ которомъ они пребываютъ. Однако это понятіе темно и имѣетъ мало пользы. Принципомъ индивидуаціи является само существованіе. Такъ называемыя аристотелевцами вторыя субстанціи или роды суть только наши субъективныя объединенія многихъ сходныхъ индивидуумовъ при помощи обозначенія однимъ и тѣмъ же словомъ. Такимъ образомъ Локкъ является рѣшительнымъ представителемъ номинализма.

Познаніе есть воспріятіе связи и согласія или несогласія и противорѣчія нѣкоторыхъ нашихъ представленій по четыремъ отношеніямъ — тожества или различія, отношенія, сосуществованія и реальнаго существованія. Согласны съ разумомъ—положенія, истину которыхъ мы въ состояніи открыть посредствомъ изслѣдованія и развитія понятій, проистекающихъ изъ ощущенія и рефлексіи, напр., существованіе Бога. За предѣлы разума выходятъ — положенія, истину или вѣроятность которыхъ мы не въ силахъ открыть этимъ путемъ, напр., воскресеніе мертвыхъ. Такихъ положеній касается вѣра. Противъ разума — положенія, которыя противорѣчатъ сами себѣ или несоединимы съ ясными и отчетливыми понятіями, напр., существованіе нѣсколькихъ боговъ. Подобнаго рода положенія не могутъ быть ни предметомъ вѣры, ни предметомъ откровенія. Для

бытія Бога Локкъ приводитъ космологическое доказательство. Нематеріальность души для него вѣроятна, но противоположное утвержденіе не немыслимо. Нравственнымъ принципомъ у него является счастіе.

J. Tulloch, Rational theology and christian philosophy in England in the 17th century, 2 тт., Лонд. 1872, О 18. ст. см. Lesle Stephen, History of Englisch thought in the XVIII cent., Лонд. 1876. Объ англійской философіи послѣ Локка, также о предшественникахъ его ср. Noah Porter, Философія въ Великобританіи и Америкѣ, въ приложеніи къ англійскому переводу этого „Очерка“ Ж. С. Морриса, т. II, New-York 1875. Въ этомъ приложеніи также очень много литературныхъ указаній. Ludov. Carrau, la philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours, Par. 1888.

Главное сочиненіе Локка: an essay concerning human understanding, въ четырехъ книгахъ, вышло прежде всего въ Лондонѣ 1690, 1694, 1697, 1700, 1705 и затѣмъ издавалось очень часто до самаго послѣдняго времени. Съ 4. изд. при содѣйствіи автора сдѣланъ Костомъ франц. переводъ, Амст. 1700. 1729 и др., Бурриджемъ перевед. полат. Лонд. 1701 и ч., также G. H. Thiele, Lips. 1731, поголл. Amst. 1736, понѣм. H. E. Poley, Altenb. 1757, въ извлеченіи Г. А. Титтеля Mannh. 1791, полный переводъ Теннемана съ приложеніемъ объ эмпиризмѣ въ философіи, Lpz. 1795—1797, и Кирхмана въ „Философской библіотекѣ“, 1872 и 1873. Цѣнно изданіе: Essay concerning human underst. by J. Locke collated and annotated—by Al. Campbell Frazer, 2 тт., Oxford 1894. Сочиненіе Thougts on education, посвященное леди Masham, вышло Лонд. 1693 и ч., пофранц. переводъ Коста Амст. 1705 и ч., понѣм. переводъ Рудольфи Брауншвейгъ 1788, переводъ M. Шустера въ Pädagogische Bibliothek К. Рихтера, Lpz. 1872. Reasonebleness of Christianity, as delivered in the Scriptures, Лонд. 1695. Posthumous Works, Лонд. 1706; между ними также: Conduct of understanding, не вполнѣ окончено, понѣм. переведено Ю. Б. Мейеромъ въ „Философской библіотекѣ“ подъ заглавіемъ: Leitung des Verstandes, 1883. Oeuvres diverses de Locke, Rott. 1710, Amst. 1732. Полное собраніе сочиненій вышло въ Лондонѣ 1714, 1722 и ч., дополненіе къ нимъ подъ заглавіемъ: Collection of several pieces of J. Locke, Лондонъ 1720. Полное собраніе сочиненій вышло Лонд. 1853 въ 9 тт., собраніе философскихъ сочиненій издано Ст. Джономъ въ 2 тт., Лонд. 1854. Порусски сочиненіе Локка о воспитаніи переведено три раза—М. 1759 (съ франц. Н. Поповскимъ), въ приложеніи къ Русск. Педаг. Вѣстн. 1857—1858 гг., и П. И. Вейнбергомъ, Спб. 1890.

О жизни Локка говоритъ его пріятель Жанъ Лекперъ въ Eloge historique, 6. т. его Bibliothèque choisie (перепечатано въ 1. т. Oeuvres diverses de Locke, въ Acta philos. VI, стр. 975, Геймана и чаще), на основаніи сообщеній Локка, гр. Шефтсбери и г-жи Мешемъ. Изъ новѣйшихъ біографій слѣдуетъ отмѣтить Лорда Кинга, Лонд. 1829, и H. R. Fox Bourne, the life of J. Locke, 2 тт., Лонд. 1876. Біографія Локка съ портретомъ, Педаг. журн. 1833, ч. 3, стр. 209—215.

Ученіе Локка сейчасъ же послѣ выхода его сочиненій стало предметомъ полемики, но до конца 18. ст. пріобрѣтало возрастающее вліяніе въ Англіи, Франціи, Голландіи, Германіи и пр. Самое выдающееся сочиненіе противъ Опыта о человѣческомъ разсудкѣ принадлежитъ Лейбницу: Nouveaux essais sur l'entendement humain (см. ниже § 19). Оно содержитъ обширную критику ученія Локка. Изъ новѣйшихъ сочиненій объ ученіи Локка можно упомянуть слѣдующія: Tagart, Lockes Writings and philosophy, Lond. 1855. Benj. H. Smart, thought and language, an essay having in view the revival, correction and exclusive establishment of Lockes philosophy, 1855. Th. E. Webb, the intellectualism of Locke, Lond. 1858. J. Brown, Locke and Sydenham, Lond. and Edinburg, 2. изд. 1859, 3. изд. 1866. Vict. Cousin, la philosophie de Locke, 6. изд., Par. 1863. Em. Schärer, John Locke, seine Verstandestheorie und seine Lehren über Religion, Staat und Erziehung, психолог.-историч. изложеніе, Lpz. 1860.

G. Hartenstein, Lockes Lehre von der menschlichen Erkenntniss in Vergleichung mit Leibniz' Kritik derselben, Lpz. 1865, теперь также въ Histor.-philosophische Abhandlungen, Lpz. 1870. M. W. Drobisch, О Локкѣ, предтечѣ Канта, въ Ztschrf. f. exacte Philos., II, 1861, стр. 1—32. E. Fritsche, John Lockes Ansichten über Erziehung, Naumb. 1866. S. Turbiglio, Analisi storica della filosofia di Locke e di Leibniz, Torino 1867. Rich. Quäbicker, Lockii et Leibnitii de cognitione humana sententia, дисс., Галле 1868. Em. Strötzel, zur Kritik der Erkenntnisstheorie von John Locke, дисс., Berl. 1869. G. von Benoit, Darstellung der Lockeschen Erkenntnisslehre, verglichen mit der Leibnizischen Kritik derselben, сочин. на премію, Bern 1869. Frdr. Herbst, Locke und Kant, програм., Stett. 1869. Max Kissel,

de ratione, quae Lockii inter et Kantii placita intercedat, comm., Rost. 1869. T. Ziemba, Locke und seine Werke nach den für die Philosophie interessantesten Momenten, дисс., Lemberg 1870. J. Peters, Локкъ какъ педагогическій писатель, въ Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik, т. 106, 1872, стр. 113—139, Herrigs Archiv für neue Sprachen, т. 50, 1872, стр. 347—380, также въ видѣ ростокской программы, Lpz. 1872. Rob. Cleary, an analysis of Lockes essay on the human understanding. Dubl. 1873. T. Becker, de philosophia Lockii et Humii, Spinozismi fructu, Criticismi germine, дисс., Halle 1875. O. Dost, die Pädagogik John Lockes im Zusammenhang mit seiner Philosophie, Plauen 1877. Marion, Локкъ по новымъ документамъ, въ Revue philos., т. V, 1878. A. de Fries, die Substanzlehre J. Lockes mit Beziehung auf die cartesianische Philosophie kritisch entwickelt und untersucht, Bremen 1879. Онъ, какъ и Webb, опровергаетъ мнѣніе, что Локкъ чистый эмпиристъ или сенсуалистъ. T. Fowler, Locke, Лонд. 1880. R. Palm, Wie begründet Locke die Realität der Erkenntniss? Jena 1881. Edm. Koenig, über den Substanzbegriff bei Locke und Hume, дисс., Lpz. 1881. Bernh. Münz, Этика Локка, Philosophische Monatshefte, 1883, стр. 344—354. Hermann Winter, Darlegung und Kritik der lockeschen Lehre vom empirischen Ursprung der sittlichen Grundsätze, дисс., Bonn 1884. T. Loewy, Common sensibles. Die Gemein-Ideen des Gesichts- und Tastsinns nach Locke und Berkeley und Experimenten an operirten Blindgeborenen, Lpz. 1884. G. W. Manly, Contradictions in Locke's Theory of Knowledge, Lpz. 1885. Giuseppe Tarantino, Giovanni Locke, историч. изслѣдованіе, Milano-Torino 1886. Mac Cosh, Lockes theory of knowledge, with a notice of Berkeley, Lond. 1886. H. Rüter, Lockes Versuch über den menschlichen Verstand auf seine Originalität und Neuheit hin untersucht, прогр., Halberst. 1886. J. Gavanescul, Versuch einer zusammenfassenden Darstellung der pädagogischen Ansichten J. Lockes in ihrem Zusammenhang mit seinem philosophischen System, Berl. 1887. R. Sommer, Lockes Verhältniss zu Descartes, Berl. 1887, G. Geil, über die Abhängigkeit Lockes von Descartes, Strassb. 1887. Оба послѣдніе автора слишкомъ рѣзко утверждаютъ зависимость Локка отъ Декарта; ср. подробное сообщеніе о нихъ Б. Эрдмана, Archiv für Geschichte der Philosophie II, стр. 99—121. E. Martinak, zur Logik Lockes, Graz 1887; его же, die Logik Lockes. Halle 1894. J. Raffel, die Voraussetzungen, welche den Empirismus Lockes, Berkeleys und Humes zum Idealismus führten, дисс., Berl. 1887. Th. Pietsch, Ueber das Verhältniss der politischen Theorie Lockes zur Montesquieus Lehre von der Theilung der Gewalten, дисс., Berl. 1887. Ferd. Zitscher, der Substanzbegriff, 1. ч.: понятіе субстанціи у Локка, Lpz. 1889. A. Campbell Fraser, Locke (Philosoph. classics for engl. read.), Lond. 1890. G. Geil, Идея Бога у Локка и его доказательство бытія Бога, Archiv für Geschichte der Philosophie, III, стр. 579—596. K. Winkler, Lockes Erkenntnisslehre und Aristoteles, прогр., Villach 1891. M. M. Curtis, An outline of J. Lockes ethical philosophy, Lpz. 1890. E. E. Worcester, The religious opinions of J. Locke, дисс., Lpz. 1891. G. von Hertling, J. Locke und die Schule von Cambridge, Frb. in. Br. 1892 (приводитъ въ связь интеллектуализмъ Локка съ кембриджскими философами). Andrew Seth, Теорія познанія Локка и Канта, Philos. rev. 1893. P. Fischer, Die Religionsphilosophie des J. Locke aus seinen sämmtlichen Werken im Zusammenhange dargestellt, дисс., Erlang. 1893. N. A. Foohs, Lockes Erkenntnisstheorie I: субъективность, дисс., Würzb. 1894. Walth. Küppers, J. Locke und die Scholastik, дисс., Bern 1894 (слишкомъ рѣзко утверждаетъ значеніе схоластики для Локка). В. М(одестовъ), Какъ думалъ Локкъ о воспитаніи, Набл. 1883, 2, стр. 49—59. Локкъ, статья П. Н. (по Фаулеру), Рус. Мысль 1892, 3 и 4. Е. Литвинова, Локкъ, его жизнь и философская дѣятельность, Спб. 1892. Ея же, Мысли Локка о воспитаніи, Пед. Сбор. 1892, 12. Одно изъ лучшихъ изслѣдованій о Локкѣ принадлежитъ В. Серебренникову: Ученіе Локка о прирожденныхъ началахъ знанія и дѣятельности, опытъ установки Локкова ученія на основаніи историко-критическаго изслѣдованія и критическаго разсмотрѣнія его въ связи съ христіанскимъ ученіемъ объ образѣ Божіемъ, Спб. 1892.

Джонъ Локкъ родился 29. авг. 1632 г. въ Рингтонѣ (недалеко отъ Бристоля), сынъ ученаго правовѣда. Онъ учился сначала въ Вестминстерской коллегіи, затѣмъ (съ 1651) въ Оксфордѣ (въ Christchurch-College). Съ особенною любовью изучалъ онъ естествознаніе и медицину. Схоластической философіей, которою онъ долженъ былъ заниматься основательно, онъ остался неудовлетвореннымъ, хотя на позднѣйшее его ученіе она оказала не малое вліяніе, именно, въ формѣ номинализма В. Оккама, сочиненіе котораго „Summa“ во времена Локка еще многими изучалось въ Англіи. Сочиненія Декарта привлекли его своею ясностью и опредѣленностью, а также тѣмъ, что примыкали къ самостоятельному новѣйшему изслѣдованію природы. Они во многихъ отношеніяхъ дѣйствовали на него возбуждающимъ образомъ, однако

большею частью точки соприкосновенія Локка съ Декартомъ объясняются общею ихъ схоластическою подготовкою (см. работу Кипперса). 1665 онъ, въ качествѣ секретаря посольства, сопровождалъ англійскаго посла сера Вальтера Вена къ бранденбургскому двору и прожилъ два мѣсяца въ Клеве. Воротившись въ Англію, онъ занимался естествовѣдными, особенно метеорологическими разысканіями. Въ Оксфордѣ онъ познакомился 1667 съ лордомъ Эшли, позже Earl of Shaftesbury. Съ тѣхъ поръ онъ прожилъ въ его домѣ нѣсколько лѣтъ въ качествѣ врача и друга. 1668 онъ сопровождалъ графа Нортумберлендскаго въ его путешествіи по Франціи и Италіи. Затѣмъ онъ въ домѣ графа Шефтсбери руководилъ воспитаніемъ его сына, которому тогда было 16 лѣтъ. Основныя черты „Опыта о человѣческомъ разсудкѣ“ онъ набросалъ еще въ 1670, однако обнародовалъ его лишь послѣ неоднократной переработки. Когда его покровитель 1672 сдѣлался лордомъ-канцлеромъ Англіи, онъ получилъ должность секретаря of the presentation of benefices, которую онъ въ слѣдующемъ году, когда тотъ впалъ въ немилость, и потерялъ. 1675—79 Локкъ прожилъ во Франціи, преимущественно въ Монпелье, въ обществѣ Герберта, позже графа Пемброка, которому онъ посвятилъ свой Опытъ о человѣческомъ разсудкѣ, а также въ Парижѣ въ сношеніяхъ съ выдающимися въ наукѣ людьми. Когда Шефтсбери сдѣлался 1679 президентомъ совѣта, онъ вызвалъ Локка въ Англію. Но Шефтсбери, вслѣдствіе сопротивленія абсолютистическимъ тенденціямъ короля, былъ снова лишенъ своего поста, заключенъ въ Тоуеръ, затѣмъ, оправданный присяжными въ процессѣ, который началъ противъ него дворъ, отправился въ Голландію, гдѣ его благосклонно принялъ штатгальтеръ принцъ Вильгельмъ Оранскій. Локкъ къ концу 1683 послѣдовалъ за нимъ и жилъ сначала въ Амстердамѣ, затѣмъ, когда англійское правительство потребовало его выдачи, поперемѣнно въ Утрехтѣ, Клеве и Амстердамѣ, пока 1688 вслѣдствіе революціи, доставившей Вильгельму Оранскому англійскій тронъ, не получилъ возможности воротиться въ Англію. Тутъ онъ получилъ мѣсто commissioner of appeals, позже commissioner of trade and plantages. 1685 Локкъ обнародовалъ свое первое письмо въ защиту терпимости (безъ подписи), 1689—второе и третье. Опытъ о человѣческомъ разсудкѣ оконченъ 1687, въ слѣдующемъ году было напечатано извлеченіе, сдѣланное самимъ Локкомъ, во французскомъ переводѣ Leclerc'a (Clericus) въ его Bibliothèque universelle VIII, 49—142, только 1689—90 напечатанъ самый трудъ. Безъ подписи Локкъ выпустилъ 1689 двѣ статьи „О гражданскомъ правительствѣ“, назначенныя для оправданія происшедшаго государственнаго переворота и, подобно Discourses concerning government Альджернона Сиднея († 1683), которыхъ, однако, Локкъ ближе не зналъ, направленныя противъ ученія Роберта Фильмера, что король унаслѣдовалъ отъ Адама патріархальное всемогущество. Три небольшія сочиненія о монетномъ дѣлѣ появились тоже 1689. Сочиненіе о воспитаніи, которымъ сильно пользовался Руссо для своихъ педагогическихъ взглядовъ, вышло 1693. Сочиненіе „О разумности христіанства, какъ оно передано въ писаніи“, оказавшее значительное вліяніе на Вольтера, обнародовано 1695. Послѣдніе годы своей жизни Локкъ провелъ большею частью въ Oates въ графствѣ Эссексъ, въ домѣ сера Френсиса Мешема, супруга котораго была дочерью Кедворта. Здѣсь онъ умеръ на 73. году своей жизни 28. октября 1704 года.

Какъ предметъ и цѣль своего Essay Локкъ обозначаетъ (I, 1, 2, 3) „изслѣдованіе о началѣ, достовѣрности и объемѣ человѣческаго познанія, объ основахъ и степеняхъ вѣры, мнѣнія и согласія“. Онъ хочетъ „объяснить способъ, какъ разсудокъ доходитъ до своихъ понятій объ объектахъ, опредѣлить степень достовѣрности нашего познанія, разслѣдовать границы между мнѣніемъ и знаніемъ и выяснить основоположенія, по которымъ намъ слѣдовало бы опредѣлить наше согласіе и наше убѣжденіе въ вещахъ, гдѣ нѣтъ никакого достовѣрнаго познанія“. Въ предисловіи онъ разсказываетъ, что такъ какъ нѣкоторые изъ его друзей при философскомъ спорѣ не могли дойти ни до какого результата, то онъ пришелъ къ мысли, что всѣмъ другимъ философскимъ разысканіямъ должно предшествовать изслѣдованіе, какъ далеко хватаетъ способность разсудка, какіе предметы лежатъ въ ея сферѣ и какіе внѣ ея горизонта.

Въ первой книгѣ изслѣдованія о человѣческомъ разсудкѣ Локкъ стремится доказать, что нѣтъ прирожденныхъ познаній, очевидно, сознательно полемизируя противъ нѣсколько неяснаго ученія Декарта объ ideae innatae (см. выше стр. 80); при этомъ, конечно, онъ могъ имѣть въ виду также схоластическихъ и новѣйшихъ философовъ, въ родѣ Герберта Чербери и кембриджской школы.

Въ нашемъ разсудкѣ есть идеи. Это выраженіе, по собственному объясненію Локка, все равно, что представленіе, notio. Каждый человѣкъ находитъ въ собственномъ сознаніи представленія, а слова и дѣйствія другихъ людей доказываютъ, что такія представленія находятся и въ ихъ способности представленія. Какъ же эти идеи приходятъ въ разсудокъ?

Есть мнѣніе, по которому въ разсудкѣ обрѣтаются извѣстныя прирожденныя основоположенія, первоначальныя понятія: въ немъ напечатлѣны извѣстныя черты (characters), которыя душа приноситъ съ собою въ міръ. Это мнѣніе для безпристрастнаго читателя можно бы въ достаточной степени опровергнуть, просто показавъ, какъ всѣ роды нашихъ представленій происходятъ въ дѣйствительности черезъ употребленіе нашихъ естественныхъ силъ. Однако, такъ какъ это мнѣніе очень распространено, надо разслѣдовать основанія, на которыя опираются его защитники и указать противоосновапія.

Самый важный аргументъ защитниковъ этого мнѣнія заключается въ томъ, что извѣстныя теоретическія и практическія основоположенія всѣми принимаются за истинныя. Локкъ не признаетъ ни истинности, ни доказательной силы этого аргумента. Мнимаго согласія въ такого рода основоположеніяхъ нѣтъ, и будь оно, то оно не доказывало бы прирожденности, коль скоро можно показать другой способъ, какъ осуществляется это согласіе.

Къ теоретическимъ основоположеніямъ, которыя выдаютъ за прирожденныя, принадлежатъ знаменитыя начала доказательствъ: что есть, то есть (положеніе тожества); невозможно, чтобы одна и та же вещь была и не была (положеніе противорѣчія). Но эти положенія неизвѣстны дѣтямъ и всѣмъ, кто не имѣетъ научнаго образованія, да кромѣ того едва ли не противорѣчіе—допускать, что въ душѣ напечатлѣны истины, которыхъ она знать не знаетъ и вѣдать не вѣдаетъ. Говорить, что понятіе напечатлѣно въ душѣ, и въ то же самое время утверждать, что она совсѣмъ не знаетъ о немъ, значитъ обращать это впечатлѣніе въ химеру. Если ужъ есть въ душѣ нѣчто, чего она до сихъ поръ не познала, то оно должно находиться въ душѣ въ томъ смыслѣ, что она имѣетъ способность познать его. Но это можно сказать о всѣхъ познаваемыхъ истинахъ, даже и о такихъ, которыхъ иной никогда въ дѣйствительности не познаетъ въ теченіе всей своей жизни. Способность прирождена, а познаніе пріобрѣтено. Это можно сказать не объ отдѣльныхъ, а обо всѣхъ познаніяхъ. Но если принимаются прирожденныя идеи, то ихъ хотятъ отличить отъ другихъ идей, которыя не прирождены. Значитъ, прирожденность хотятъ относить не къ простой способности. Но тогда надо также принять, что прирожденныя познанія съ самаго начала сознательны. Ибо быть въ разсудкѣ значитъ быть мыслимымъ. Скажутъ: эти положенія познаются людьми и считаются истинными тогда, когда люди начинаютъ прилагать къ дѣлу свой разумъ. Это не вѣрно и не доказательно ни въ томъ смыслѣ, что мы познаемъ такія положенія дедукціей, прилагая къ дѣлу разумъ, ни въ томъ, что мы мыслимъ ихъ, коль скоро доходимъ до употребленія нашего разума. Многое другое мы познаемъ ранѣе. Что горькое не сладко, что розга не вишня, это дитя познаетъ гораздо раньше, чѣмъ оно понимаетъ и считаетъ истиннымъ общее положеніе: невозможно, чтобы одна и та же вещь могла быть и въ то же время не быть. Будь немедленное принятіе положенія за истину надежнымъ признакомъ прирожденности, то и положеніе: одинъ да два—три, вмѣстѣ съ безчисленными другими слѣдовало бы отнести къ прирожденнымъ.

Также мало есть прирожденныхъ практическихъ основоположеній, какъ и теоретическихъ. Ни одно нравственное основоположеніе не имѣетъ такой ясности и всеобщности, какъ вышеназванныя теоретическія. Нравственное начало:

каждый долженъ дѣйствовать такъ, какъ онъ можетъ желать, чтобы и другіе дѣйствовали по отношенію къ нему, и всѣ другія нравственныя правила нуждаются въ обосновкѣ и потому не прирождены. На вопросъ: почему надо соблюдать договоры?— христіанинъ сошлется на волю Бога, приверженецъ Гоббеса — на волю общества, языческій философъ—на достоинство человѣка. Но было бы нелѣпо, если бы такія положенія въ качествѣ прирожденныхъ еще нуждались въ обосновкѣ, да къ тому же она выходила бы столь различной. Правда, прирождены желаніе счастья и отвращеніе къ бѣдствію. Но эти мотивы всѣхъ нашихъ дѣйствій являются направленіями стремленія, а не впечатлѣніями на разсудокъ. Только эти мотивы дѣйствуютъ всеобщимъ образомъ. Практическія основоположенія отдѣльныхъ лицъ и цѣлыхъ націй различны, даже противоположны другъ другу. А если тутъ есть согласіе, то оно основано на томъ, что исполненіе извѣстныхъ нравственныхъ правилъ познается, какъ необходимый путь къ устойчивости общества и къ всеобщему счастью, и что воспитаніе, обхожденіе и нравы производятъ равенство въ нравственныхъ убѣжденіяхъ. Это можетъ произойти тѣмъ легче, что разсудокъ дѣтей, ничѣмъ еще не занятый и ни на чемъ не останавливающій вниманія, принимаетъ за истину всѣ положенія, которыя напечатлѣваютъ ему, такъ же какъ неисписанная бумага—всѣ любыя черты, а позже эти положенія, происхожденія которыхъ не знаютъ, обыкновенно считаются священными и совсѣмъ не подвергаются критикѣ. Невозможно, чтобы основоположенія были прирождены, если понятія, входящія въ нихъ, не прирождены: въ самыя общія положенія входятъ самыя отвлеченныя понятія, а они для дѣтей дальше и непонятнѣе всего: ихъ можно правильно образовать только посредствомъ высокой степени размышленія и вниманія. Понятія, каковы—тожество и различіе, возможность и невозможность, вовсе не приносятся при рожденіи на свѣтъ, напротивъ,—они дальше всего лежатъ отъ ощущеній голода и жажды, тепла и холода, удовольствія и боли, которыя фактически бываютъ раньше всего. И представленіе Бога не прирождено. Не всѣ народы имѣютъ его. Не только представленія политеистовъ и монотеистовъ, но и представленія о Богѣ различныхъ лицъ, которыя принадлежатъ одной и той же религіи и одной и той же странѣ, очень отличны другъ отъ друга. Слѣды мудрости и могущества такъ ясно открываются въ дѣлахъ творенія, что никакое разумное существо, если оно внимательно разсматриваетъ ихъ, не можетъ не признать Бога, а послѣ того какъ разъ отдѣльныя лица дошли до этого понятія черезъ размышленіе о причинахъ вещей, оно должно было уясниться всѣмъ въ такой степени, что не могло уже потеряться. Впрочемъ, о бытіи Бога мы знаемъ вѣрнѣе, чѣмъ о чемъ бы то ни было, чего не открыли наши чувства непосредственно.

Во второй книгѣ Локкъ пытается положительно доказать, откуда разсудокъ получаетъ свои представленія. Локкъ принимаетъ, что душа первоначально подобна бѣлой неисписанной бумагѣ, безъ всякихъ представленій (white paper). Въ латинскомъ переводѣ это было передано посредствомъ tabula rasa,—выраженіе, употреблявшееся по Prantl, Geschichte der Logik, III, 261, уже въ средневѣковьѣ, прежде всего у Эгидія Романа для *γραμματεῖον ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον*, какъ обозначается Аристотелемъ *νοῦς*, прежде чѣмъ онъ мыслитъ (см. Grdr. I, 8. изд., стр. 235, см. также tabula complanata у Эразма, De instit. matrim. christ. 602,3, anima vacua, De pueris, 426, 34). Душа получаетъ представленія посредствомъ опыта. Все наше познаніе основывается на опытѣ и проистекаетъ изъ него. А опытъ бываетъ двоякаго рода, внѣшній и внутренній, sensation и reflexion, смотря по тому, имѣетъ ли онъ своимъ предметомъ внѣшніе объекты, доступные воспріятію, или внутреннія дѣйствія нашего духа. Чувства отъ внѣшнихъ предметовъ вводятъ въ душу то, что въ ней вызываетъ представленія о желтомъ, бѣломъ, о жарѣ, холодѣ, о мягкости, жесткости, сладости, горечи и вообще—о такъ называемыхъ чувственныхъ качествахъ. Надъ наличными представленіями производятся въ насъ самихъ дѣйствія (operations) духа, которыя бываютъ отчасти дѣятельностями, отчасти пассивными состояніями. Когда душа обращаетъ вниманіе на эти дѣятельности и состоянія и рефлектируетъ ихъ, то разсудокъ получаетъ другой рядъ пред-

ставленій, которыя не могутъ проистекать отъ внѣшнихъ вещей. Такими дѣятельностями духа, между прочимъ, являются воспріятіе, мышленіе, сомнѣніе, вѣра, умозаключеніе, познаваніе, хотѣніе. Отъ одного изъ этихъ двухъ источниковъ ведутъ начало всѣ наши понятія. Вотъ почему совсѣмъ не вѣрно называть Локка отцомъ послѣдовательнаго сенсуализма новѣйшаго времени. Положеніе: nil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, чтобы имѣть значеніе для Локка, должно получить по крайней мѣрѣ прибавку: externo et interno. Но Локкъ является представителемъ полнаго эмпиризма, говоря, что намъ невозможно выйти за предѣлы представленій, которыя доставлены нашему размышленію чувственностью и рефлексіей.

Человѣкъ начинаетъ имѣть представленія, когда получаетъ первое чувственное впечатлѣніе. Еще до рожденія онъ, вѣроятно, ощущаетъ голодъ и теплоту. А до перваго чувственнаго впечатлѣнія душа мыслитъ такъ же мало, какъ она позже мыслитъ во снѣ безъ сновидѣній. Утвержденіе, будто душа постоянно мыслитъ, такъ же произвольно, какъ и то, что всякое тѣло въ безпрестанномъ движеніи.

Наши представленія частью простыя, частью сложныя. Изъ простыхъ представленій нѣкоторыя входятъ въ душу посредствомъ одного чувства, другія — посредствомъ нѣсколькихъ, иныя она получаетъ одной только рефлексіей, наконецъ, есть и такія, которыя въ свою очередь представляются ей всякимъ путемъ—посредствомъ чувствъ и посредствомъ рефлексіи. Посредствомъ общаго чувства мы получаемъ представленія жары, холода, плотности, далѣе — гладкости и шероховатости, твердости и мягкости и другія; посредствомъ чувства зрѣнія—представленія свѣта, цвѣтовъ и проч. Представленія, получаемыя нами болѣе, чѣмъ однимъ чувствомъ, именно чувствомъ зрѣнія и общимъ, — суть представленія пространства или протяженія, образа, покоя и движенія. Въ себѣ самомъ духъ воспринимаетъ посредствомъ рефлексіи представленіе (perception) или мышленіе и хотѣніе. Локкъ не одобряетъ картезіанскаго подведенія мышленія и хотѣнія подъ cogitatio. Способность мыслить называется разсудкомъ, способность хотѣть — волей. Какъ чувствами, такъ и рефлексіей приводятся въ душу представленія удовольствія или веселья, боли или неудовольствія, бытія, единства, силы и послѣдовательности во времени.

Большая часть чувственныхъ представленій такъ же мало похожа на вещь, существующую внѣ насъ, какъ слова на обозначаемыя ими представленія, хотя эти послѣднія и вызываются первыми. Въ самихъ тѣлахъ дѣйствительно находятся и во всякомъ состояніи неотдѣлимы отъ нихъ слѣдующія свойства: величина, образъ, число, положеніе, движеніе или покой ихъ плотныхъ (наполняющихъ пространство) частицъ. Ихъ Локкъ называетъ первичными качествами (original qualities или primary qualities), а также реальными качествами. Въ той степени, въ какой мы воспринимаемъ первичныя качества, наши представленія ихъ—копіи самихъ этихъ качествъ, ими мы представляемъ вещь такъ, какъ она есть въ себѣ. Но тѣла, далѣе, имѣютъ силу, вслѣдствіе извѣстныхъ первичныхъ качествъ, которыя воспринимаются не какъ такія, дѣйствовать на наши чувства такимъ образомъ, что они производятъ этимъ въ насъ представленія цвѣтовъ, тоновъ, запаховъ, ощущеній теплоты и т. п. Цвѣта, тоны и т. п. находятся не въ самихъ тѣлахъ, а только въ душѣ. Если отдѣлить отъ нихъ представляемость, если глаза не видятъ свѣта или цвѣтовъ, уши не слышатъ тоновъ, нёбо не вкушаетъ, носъ не обоняетъ, то исчезнутъ всѣ цвѣта, тоны, ощущенія вкуса, запахи, ощущенія теплоты и не останется ничего другого, кромѣ того, что ихъ причинило, именно—величина, образъ и движеніе частицъ. Теплота есть очень живое движеніе малѣйшихъ невоспринимаемыхъ частицъ предмета. Оно вызываетъ въ насъ то ощущеніе, ради котораго мы обозначаемъ предметъ теплымъ. Что въ нашемъ ощущеніи является тепломъ, то въ самомъ предметѣ только движеніе. Локкъ называетъ цвѣта, тоны и т. п. производными или вторичными качествами (secondary qualities). Всѣ представленія этого класса такъ же мало копіи съ однородныхъ качествъ въ реальныхъ предметахъ, какъ мало ощущеніе боли имѣетъ сходства съ движеніемъ куска стали по чувствительнымъ частямъ животнаго тѣла. Эти представленія рождаются въ насъ посредствомъ толчка,

который распространяется отъ тѣлъ черезъ нервы до мозга, какъ сѣдалища сознанія, какъ бы пріемной комнаты души. Какъ тамъ рождаются представленія, этого Локкъ не изслѣдуетъ, а только говоритъ: можно мыслить безъ противорѣчія, что Богъ связалъ съ движеніями и такія представленія, которыя съ ними не имѣютъ никакого сходства. Наконецъ, Локкъ выставляетъ еще третій классъ качествъ въ тѣлахъ. Это силы тѣлъ, производящія вслѣдствіе особаго свойства ихъ первоначальныхъ качествъ такія измѣненія въ величинѣ, образѣ, сложеніи и движеніи другихъ тѣлъ, что эти тѣла дѣйствуютъ на наши чувства иначе, чѣмъ прежде. Онъ причисляетъ сюда, напр., силу солнца бѣлить воскъ, огня—расплавлять свинецъ. Эти качества называются силами въ тѣсномъ смыслѣ *).

При разъясненіи простыхъ представленій, получаемыхъ черезъ рефлексію, Локкъ дѣлаетъ не одно плодотворное психологическое замѣчаніе. Онъ изслѣдуетъ въ особенности способность представленій (percеption), способность удержанія (retention) и способность различенія, связыванія и отдѣленія и т. п. Въ способности представленій Локкъ видитъ признакъ, которымъ животное и человѣкъ отличается отъ растенія. Способность удержанія выражается въ сохраненіи представленій частью при помощи продолжительнаго разсматриванія ихъ, частью при помощи возобновленія послѣ ихъ временнаго исчезновенія изъ человѣческаго разсудка, слишкомъ ограниченнаго для одновременнаго удерживанія слишкомъ многихъ представленій. Она присуща уже животнымъ и отчасти въ такой же степени, какъ и человѣку. Локкъ считаетъ вѣроятнымъ, что свойство тѣла имѣетъ большое вліяніе на память, такъ какъ часто лихорадочный жаръ изглаживаетъ съ виду прочные образы памяти. Но сравненіе представленій между собой продѣлывается животными не такимъ совершеннымъ способомъ, какъ людьми. Способность связывать представленія другъ съ другомъ у жи-

*) Называя вторичными качествами цвѣта, тоны и т. п., Локкъ отчасти поддѣлывается подъ обыденное предположеніе, что цвѣта, тоны и т. п. какъ такіе находятся въ тѣлахъ, дѣйствующихъ на наши чувства. Такое подлаживанье ничѣмъ не оправдано. Ибо ощущенія, которыя находятся не въ тѣлахъ, а только въ ощущающихъ существахъ, вообще не могутъ быть свойствами этихъ тѣлъ, а значитъ, и производными свойствами ихъ. Читателя можетъ только спутать, когда Локкъ, пытаясь обосновать такое пониманіе, санкціонируетъ выраженіе, включающее какъ разъ ту ошибку, которую онъ хочетъ уничтожить, и употребляетъ терминъ, который въ своихъ обѣихъ составныхъ частяхъ противоестественно сковываетъ пониманіе съ предразсудкомъ. (Однако это выраженіе допускаетъ толкованіе, при которомъ оно не заключало бы ничего ошибочнаго, именно, если понимать его какъ сокращеніе вмѣсто „свойства во вторичномъ смыслѣ“, и тогда подъ „свойствами въ первичномъ смыслѣ“ разумѣть то, что присуще вещамъ въ себѣ, а подъ „свойствами во вторичномъ смыслѣ“—конечно, совсѣмъ въ несобственномъ смыслѣ,—то, что возбуждается въ насъ вещами). Такое различеніе нисходитъ къ Аристотелю (de anima III, 1). Однако Аристотель не учитъ исключительной субъективности тѣхъ качествъ, которыя Локкъ называетъ „вторичными“. Демокритъ, схоластики и Декартъ—предшественники Локка въ этомъ различеніи. Несмотря на борьбу Беркли, Юма и Канта, оно имѣетъ свое основаніе. Однако въ изслѣдованіи Локка тѣ недостатки, что объективная реальность протяженія предполагается безъ доказательства, и что вопросъ, въ какой связи находятся ощущенія съ движеніями въ мозгу, отодвигается въ сторону ссылкою на всемогущество Бога. Локкъ разсматриваетъ душу черезчуръ пассивной при перцепціи. Само изслѣдованіе объ отношеніи чувственнаго воспріятія къ объективной реальности, дѣйствующей на чувства,—въ чемъ Локкъ большею частью примыкаетъ къ Декарту,—имѣетъ фундаментальный интересъ. Лейбницъ и Кантъ оцѣнили все значеніе этого изслѣдованія, а Гегель не призналъ его и потому невѣрно понялъ философію Локка вообще, такъ же какъ и критицизмъ Канта: Гегель комкаетъ противоположность осебѣбытія и нашего пониманія съ противоположностью существенаго и случайнаго въ самихъ объектахъ.—Выраженія: qualitates primae и secundae были употребительны уже у схоластиковъ. Такъ Bartholomaeus Arnoldi Usingensis (ум. 1532) говоритъ: qualitates primae sunt a quibus aliae fluunt et sunt quatuor: caliditas et frigiditas, siccitas et humiditas.—Secundae sunt quae ab aliis fluunt. Р. Бойль перенесъ ихъ на разнородныя качества Декарта, а затѣмъ ихъ принялъ Локкъ (см. Eucken, Geschichte der philosophischen Terminologie, стр. 196).

вотныхъ есть только въ незначительной степени. Особенность человѣка—способность отвлеченія. Посредствомъ ея представленія единичныхъ предметовъ, отдѣленныя отъ всѣхъ случайныхъ свойствъ реальнаго существованія, какъ время и пространство, и всѣхъ сопутствующихъ представленій, становятся общими понятіями цѣлаго вида, и ихъ словесные знаки получаютъ всеобщую приложимость ко всему, что согласно съ этими отвлеченными понятіями.

Простыя представленія—составныя части сложныхъ. Относясь къ принятію простыхъ страдательно, душа при образованіи сложныхъ, а также при отвлеченіи, сравненіи, припоминаніи, бываетъ самодѣятельной, болѣе того—она поступаетъ при этихъ процессахъ даже произвольно. Эмпиризмъ Локка переходитъ здѣсь въ раціонализмъ, вѣроятно, подъ вліяніемъ кембриджской школы. Сложныя представленія Локкъ сводитъ къ тремъ классамъ: ими представляются или modi, или субстанціи, или отношенія. Modi—сложныя понятія, не содержащія ничего устойчиваго. Они бываютъ чистые modi (simple modes) или видоизмѣненія простыхъ представленій, если ихъ составныя части однородны, и смѣшанные modi (mixed modes), если ихъ составныя части не однородны. Понятія субстанціи—это такія соединенія простыхъ представленій, которыя употребляются, чтобы представлять вещи, пребывающія сами по себѣ. Представленія отношеній состоятъ въ сравненіи одного представленія съ другимъ. Къ чистымъ модальнымъ понятіямъ принадлежатъ видоизмѣненія пространства, времени, мышленія, и т. п.; сюда же принадлежитъ и понятіе способности. Ежедневный опытъ показываетъ измѣненіе предметовъ простыхъ представленій во внѣшнихъ вещахъ; мы замѣчаемъ, что здѣсь вещь перестаетъ быть, а тамъ другая вступаетъ на ея мѣсто, и наблюдаемъ въ духѣ постоянную смѣну представленій, которая зависитъ частью отъ впечатлѣній внѣшнихъ предметовъ, частью отъ нашего собственнаго выбора, — все это ведетъ человѣческій разсудокъ къ заключенію, что какъ разъ тѣ же самыя измѣненія, наблюдавшіяся до сихъ поръ, будутъ имѣть мѣсто и въ будущемъ на тѣхъ же самыхъ предметахъ, по тѣмъ же самымъ причинамъ и такимъ же самымъ образомъ. Посему онъ мыслитъ себѣ въ одномъ существѣ возможность, чтобы простые признаки его смѣнялись, и въ другомъ—возможность произвести эту смѣну, и такимъ образомъ приходитъ къ понятію способности. Способность является страдательною способностью, какъ возможность принять измѣненіе, дѣятельною способностью или силою (power), какъ возможность вызвать измѣненіе. Самое ясное понятіе дѣятельной способности мы получаемъ, обращая вниманіе на дѣятельность нашего духа. Внутренній опытъ учитъ насъ, что простымъ хотѣніемъ мы въ состояніи привести въ движеніе покоящіеся члены нашего тѣла. Если субстанція, обладающая силой, проявляетъ ее дѣйствіемъ, то она называется причиной. То, что она производитъ, называется дѣйствіемъ. Причина это — то, что дѣлаетъ такъ, чтобы другое начало быть, дѣйствіе—то, что произошло черезъ другое.

Въ разсудокъ вводится большое число простыхъ представленій посредствомъ ощущенія и рефлексіи. Такимъ образомъ онъ также замѣчаетъ, что извѣстное число простыхъ представленій всегда является въ одномъ обществѣ. А такъ какъ мы не можемъ мыслить самобытнымъ то, что представляется ими, то мы пріучаемся предполагать субстратъ, въ которомъ оно находится и откуда происходитъ. Этотъ субстратъ мы называемъ субстанціей. Общее представленіе субстанціи не содержитъ въ себѣ ничего, кромѣ предположенія неизвѣстнаго нѣчто, которое лежитъ въ основѣ свойствъ. Свойства вещи составляютъ затѣмъ истинное представленіе данной единичной субстанціи. Но сложное представленіе опредѣленной субстанціи на ряду съ этими простыми представленіями, ее образующими, всякій разъ имѣетъ и смутное представленіе о чемъ-то, чему они принадлежатъ, въ чемъ они, какъ неизвѣстной причинѣ ихъ единства, вмѣстѣ состоятъ. Такимъ образомъ тѣло есть протяженная, расчлененная и подвижная вещь, но подъ субстанціей вмѣстѣ съ этими свойствами всегда представляютъ еще нѣчто особенное, о чемъ, правда, не знаютъ, что оно такое. Такъ же мало, какъ о матеріальной, есть ясное понятіе и о духовной субстанціи. Дѣятельности души, какъ мышленіе, боязнь и т. п., считаются не самостоя-

тельными. Но нельзя допустить, что онѣ присущи тѣлу. Вотъ почему ихъ приписываютъ другой субстанціи, которую называютъ духомъ. У насъ нѣтъ никакого основанія считать духовныя субстанціи невозможными. Отвергай мы ихъ, мы должны были бы отвергать на тѣхъ же самыхъ основаніяхъ и тѣлесныя субстанціи *). Съ другой стороны, нельзя также считать немыслимымъ, что Богъ надѣлилъ матерію способностью мыслить. (Ess. IV, 3, 6: „ибо по нашимъ понятіямъ мы такъ же легко себѣ можемъ представить, что Богъ въ состояніи, если заблагоразсудитъ, придать веществу способность мышленія, какъ и то, что онъ связалъ его съ другою субстанціею, надѣленною мышленіемъ“). Этимъ признаніемъ нерѣдко пользовались матеріалистическія теоріи прошлаго вѣка. Въ общемъ Локкъ строго различаетъ духовную и тѣлесную субстанцію и такимъ образомъ твердо держится дуализма. Перемѣна въ тѣлѣ, не достигающая души и потому представляющая нѣчто совершенно отличное отъ души, не есть воспріятіе. Огонь можетъ жечь наше тѣло; этотъ процессъ ничѣмъ не отличается отъ горѣнія бумаги; пока это движеніе не дойдетъ до мозга и не превратится здѣсь въ душѣ въ ощущеніе жара или боли, воспріятія нѣтъ. Первыя представленія, получаемыя о тѣлѣ, суть связь плотныхъ и вмѣстѣ дѣлимыхъ частей и способность сообщать движеніе посредствомъ толчка; наши представленія о духѣ, принадлежащія ему въ особенности, суть мышленіе и хотѣніе, или способность двигать тѣла посредствомъ мышленія, а также свобода. Но связь плотныхъ частей въ тѣлѣ такъ же мало можно понять, какъ мышленіе души, сообщеніе движенія—такъ же мало, какъ и движеніе посредствомъ мышленія. На ряду съ этими двумя родами субстанцій, тѣлесной и духовной, у насъ есть еще представленіе третьей, именно—Бога. Сила, продолжительность, разсудокъ и воля преувеличиваются до безконечности, и такимъ образомъ мы доходимъ до представленія Бога. А такъ какъ у насъ нѣтъ отчетливаго познанія субстанцій, то Локкъ отвергаетъ возможность метафизики, будь то психологія, космологія или теологія, и такимъ образомъ упреждаетъ Канта, хотя и даетъ полное право спекулятивной обработкѣ матеріала, добытаго опытомъ. Помимо сложныхъ понятій единичныхъ субстанцій въ разсудкѣ попадаются еще сложныя собирательныя понятія, какъ войско, флотъ, городъ, міръ. Эти собирательныя понятія душа образуетъ при помощи своей способности связывать. Изъ сравненія нѣсколькихъ вещей одна съ другой проистекаютъ понятія о т н о ш е н і й. Къ нимъ принадлежатъ понятія причины и дѣйствія, отношеніе времени и мѣста, тожества и различія, степеней, нравственныхъ отношеній и т. п.

Въ т р е т ь е й к н и г ѣ Опыта о человѣческомъ разсудкѣ Локкъ говоритъ о языкѣ, въ ч е т в е р т о й—о познаніи и мнѣніи. Слова—знаки, общія имена—общіе знаки для представляемыхъ предметовъ. Истинность и ложность, строго говоря, есть только въ сужденіяхъ, а не въ единичныхъ представленіяхъ. Положенія, какъ законъ противорѣчія, служатъ искусству спорить, а не познанію. Положенія, которыя совсѣмъ или только отчасти тожественны, ничему не научаютъ. Самихъ себя мы познаемъ съ полной очевидностью посредствомъ внутренняго воспріятія, такъ что наше бытіе не нуждается ни въ какихъ доказательствахъ. Если я ощущаю боль, то, очевидно, я имѣю такое же несомнѣнное воспріятіе своего существованія, какъ и боли; я мыслю, я разсуждаю, и все это не достовѣрнѣе, чѣмъ мое собственное существованіе. Даже если я стану сомнѣваться во всемъ остальномъ, то само это сомнѣніе послужитъ подтвержденіемъ моего существованія. — Здѣсь, повидимому, Локкъ примыкаетъ къ

*) Локкъ не приписываетъ разсудку господства надъ вещами, доставляемаго понятіемъ субстанціи. Онъ, вѣдь, съ особеннымъ удареніемъ признаетъ за понятіемъ субстанціи только незначительную цѣну для познанія какъ разъ потому, что это понятіе недостаточно обосновано эмпирически. Въ той степени, въ какой понятіе субстанціи образовано безъ эмпирической основы, истина его, т. е. согласіе съ объективной реальностью, сомнительна. Но предположеніе, что есть внѣшнія вещи, независимыя отъ духа, не связано съ значеніемъ понятія субстанціи. Это предположеніе остается и тогда, когда внѣшнія вещи суть только совокупности свойствъ, которыя существуютъ сами по себѣ, внѣ нашего духа, но находятся въ связи одно съ другимъ.

Декарту, хотя, правда, уже Оккамъ, по примѣру Августина, считалъ самымъ достовѣрнымъ познаніемъ то, что я существую, я живу. — Бога мы познаемъ съ полною очевидностью посредствомъ заключенія отъ существующаго къ первой причинѣ, отъ мыслящихъ существъ, отъ факта собственнаго существованія къ первому и вѣчному мыслящему существу. Но внѣшній міръ познается нами съ меньшей очевидностью. По ту сторону разумнаго познанія лежитъ вѣра въ божественное откровеніе, котораго Локкъ вовсе не отрицаетъ. Но нельзя считать за откровеніе то, что противорѣчитъ удостовѣренному познанію разума. Напротивъ, въ христіанствѣ есть сверхразумное.

Добро и зло—только удовольствіе и страданіе или то, что ихъ доставляетъ. Нравственно хорошее и дурное есть согласіе или несогласіе нашихъ свободныхъ дѣйствій съ закономъ, причемъ мы по волѣ законодателя навлекаемъ на себя хорошее или дурное, т. е. удовольствіе или страданіе. Они называются въ такомъ случаѣ наградой или наказаніемъ. Такимъ образомъ нравственность основывается на удовольствіи и страданіи, т. е. на слѣдствіяхъ нашихъ дѣйствій. Законы, по которымъ люди отличаютъ право отъ безправія, — божескій, гражданскій и законъ общественнаго мнѣнія, уваженія или презрѣнія. Первый законъ—мѣрило для грѣха и долга. Отъ него такимъ образомъ выводится обязательство, все равно, сообщенъ ли намъ этотъ законъ свѣтомъ природы или гласомъ откровенія. Второй — мѣрило для преступленія и невинности, третій, называемый Локкомъ также философскимъ или закономъ моды,—мѣрило для добродѣтели и порока. Этимъ закономъ главнымъ образомъ, если не исключительно, опредѣляется большинство людей: люди не особенно обращаютъ вниманіе на наказанія за нарушеніе божественнаго закона, а также и на тѣ, которыми грозятъ гражданскіе законы. Но уваженіемъ пользуется то, на что всякій смотритъ, какъ на полезное для себя. А такъ какъ ничто на свѣтѣ такъ не содѣйствуетъ благу людей, какъ послушаніе данному Богомъ закону, то уваженіе и презрѣніе, вообще говоря, должно согласоваться съ положеніями права и безправія, которыя даны Богомъ въ откровеніи. Конечно, въ отдѣльныхъ случаяхъ бываютъ отступленія. Оттого происходятъ различные нравы у разныхъ народовъ въ различныя времена.

Выраженія Локка по религіознымъ, политическимъ и педагогическимъ вопросамъ свидѣтельствуютъ о благородномъ и гуманномъ чувствѣ и существенно способствовали смягченію не одной традиціонной суровости. Совсѣмъ непослѣдовательно Локкъ не признаетъ свободы совѣсти за атеистами и тѣмъ самымъ нарушаетъ силу своихъ философскихъ аргументовъ за терпимость *).

Философское значеніе Локка связано прежде всего съ изслѣдованіемъ человѣческаго разсудка, которое, правда, не было свободно отъ раціоналистическихъ и схоластическихъ элементовъ, но все же стало исходнымъ пунктомъ эмпирическаго направленія философіи XVIII в. въ Англіи, Франціи и Германіи, одолѣло схоластицизмъ и картезіанство, но въ Германіи было ограничено больше всего Лейбницемъ. Ученіе Спинозы о единствѣ, непосредственно приравнивающее порядокъ въ мысляхъ порядку въ вещахъ, безспорно получило дополненіе въ изслѣдованіи Локка, направленномъ на границы познанія субъекта. Лейбницъ, написавшій противъ Локка, Nouveaux essais sur l'entendement humain, все-таки призналъ важность его изслѣдованія. Правда, Лейбницъ не считалъ испытаніе нашей познавательной силы первой задачей философіи, обусловливающей всѣ другія философскія изслѣдованія. Напротивъ, онъ былъ того мнѣнія, что за нее успѣшно можно браться только тогда, когда раньше же установлено кое-что другое. Подобнаго же мнѣнія былъ въ послѣкантовское время

*) Ибо практически мало разницы, отказывать ли въ терпимости какому-нибудь направленію на томъ основаніи, что оно, по мнѣнію другихъ, заблуждается въ своихъ религіозныхъ взглядахъ, или на томъ основаніи, что оно, какъ судятъ другіе, антирелигіознаго характера. Христіанамъ, какъ „атеистамъ", было отказано закономъ въ правѣ на существованіе, тогда какъ формально принципъ религіозной свободы не былъ нарушенъ. Принужденіе закономъ не можетъ вызвать убѣжденія, безъ котораго извѣстное исповѣданіе было бы лицемѣріемъ.

и Гербартъ. А Кантъ, напротивъ, какъ основатель критицизма, вернулся къ убѣжденію Локка, что изслѣдованіе начала и границъ нашего познанія для философіи имѣетъ основное значеніе, но велъ это изслѣдованіе хотя и въ смыслѣ, во многомъ обусловленномъ примѣромъ Локка, однако существенно различномъ какъ по ходу, такъ и по результату. Гегель придаетъ изслѣдованію о началѣ познанія только подчиненное значеніе, принципіально не признаетъ границы философскаго познанія, считаетъ человѣческій разумъ по существу тожественнымъ съ разумомъ, присущимъ всей дѣйствительности, и хочетъ выяснить не психологически начало понятій, а діалектически — ихъ значеніе и систему. Гегель очень доволенъ, что дѣло не остановилось на простомъ опредѣленіи отдѣльныхъ понятій, а разслѣдуется связь ихъ, но онъ считаетъ психологическое изслѣдованіе генезиса понятій въ мыслящемъ субъектѣ за простое отчужденіе философской задачи, которая заключается въ діалектическомъ развитіи понятій. Сужденіе Гегеля было бы правильнымъ, если бы между (объективнымъ) бытіемъ и (субъективнымъ) сознаніемъ было только согласіе, а не разрывъ въ существенныхъ отношеніяхъ. Если согласіе является задачей, достижимой посредствомъ постепеннаго приближенія, то и критика познавательной силы человѣка имѣетъ существенное философское значеніе, и Локкъ не заслуживаетъ упрека, будто онъ нефилософское или мало философское разсужденіе поставилъ на мѣсто такого разсужденія, которое одно только является истинно философскимъ. Но не безъ основанія можно думать, что Локкъ взялся разрѣшить не всю философскую задачу, а только часть ея.

§ 16. Примыкая къ Локку и продолжая его взгляды дальше—не всегда, впрочемъ, послѣдовательно,—Беркли (1685—1753) утверждаетъ, что есть только духи и идеи (представленія вмѣстѣ съ актами воли). Такъ онъ образовалъ идеализмъ или феноменализмъ или, наконецъ, имматеріализмъ. По Беркли, вовсе не реальныя внѣшнія вещи производятъ наши представленія, какъ свои снимки. Разнородное не могло бы дѣйствовать на разнородное. Но все же дѣйствительныя представленія, воспріятія должны происходить не изъ насъ, но въ виду того, что они подчинены закону и непреоборимо дѣйствуютъ на насъ, у нихъ непремѣнно есть внѣшняя причина. Такою причиною является безконечный духъ, т. е. божество. Напротивъ, къ матеріалистической психологіи приближается Гертли, отъ котораго пошла англійская ассоціаціонная психологія. Правда, онъ принималъ только полный параллелизмъ между физическими и психическими процессами. Рѣшительнымъ матеріалистомъ въ психологической области былъ Пристли. Однако и онъ, подобно Гертли, умѣлъ соединить съ такими взглядами богословскія убѣжденія. Ньютонъ держался дальше отъ философскихъ вопросовъ, но телеологическое доказательство бытія Божія считалъ вполнѣ достаточнымъ.

Georg Lyon, L'idéalisme en Angleterre au XVIII siècle, Par. 1888.

G. Berkeley, Theory of vision, Dublin 1709, также Lond. 1711, 1733 и въ собр. соч. Treatise on the principles of human knowledge, Dublin 1710 и ч., понѣм. переведено Ф. Ибервегомъ въ „Философской библіотекѣ“, Берл. 1869. Three dialogues between Hylas and Philonous, Lond. 1713 и ч., пофр. Амст. 1750, понѣм. (1. часть сочиненій въ переводѣ, но другихъ частей не выходило) Lpz. 1781 (также Rostock 1756, см. ниже). Alciphron or the minute philosopher, Lond. 1732, пофр. Haye 1734, понѣм. переводъ В. Калера, Lemgo 1737. Siris, Lond. 1744. Miscellanies, Lond. 1752. Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die die Wirklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt leugnen, содержитъ

разговоры Беркли между Гиласомъ и Филонусомъ (переведены съ франц.) и Всеобщій ключъ Кольера (Clavis universalis or a new inquiry after truth, by Colier, Lond. 1713), übersetzt und widerlegt von J. Chr. Eschenbach, Rostock 1756. The works of G. Berkeley (съ біографіею, написанною Арбетнотомъ), Lond. 1784, 1820, 1843. Works, including many of his writings hitherto unpublished, съ предисловіемъ, примѣчаніями, біографіей, перепиской и очеркомъ его философіи by A. Campbell Fraser, 4 тт. Lond. 1871. Selections from Berkeley, съ введеніемъ и примѣчаніями by A. Campbell Fraser, 2. изд. Лонд. 1879.

Для разъясненія взглядовъ Беркли служатъ, между прочимъ, статьи въ Lectures on Greek philosophy and other philos. remains of J. E. Ferrier, ed. by Grant and Lushington, Lond. 1866, далѣе Th. Collyns Simon, on the nature and elements of the external world, or universal immaterialism, fully explained and newly demonstrated, Lond. 1862; ср. нѣсколько статей его же въ различныхъ журналахъ, особенно: Ученіе Беркли о природѣ вещества, въ the Journal of specul. philos. III, 4. Dec. 1869, стр. 336—344; is thought the thinker? тамъ же, стр. 375с.; Ueberweg, Можно ли научно опровергнуть ученіе Беркли? (посланіе къ Симону) въ Ztschrf. f. Philos., т. 55, 1869; отвѣтъ Симона съ примѣчаніемъ Ульрици, тамъ же т. 57, 1870; краткое заключительное слово Ибервега, тамъ же т. 59, 1871. R. Hoppe und H. Ulrici, тамъ же т. 58 и 59, 1871. Hoppe, Къ Ибервеговой критикѣ ученія Беркли, въ Phil. Monatsh., VII, 385—392. Th. K. Abbot, Sight and touch, an attempt to disprove the received (Berkeleian) theory of vision, Lond. 1864 (ср. Ulrici въ Ztschrf. für Philos., Neue Folge, т. 54, 1869, стр. 166—188). Thom. Doubleday, matter for materialists, letters in vindication of principles regarding the nature of existence of Berkeley, Newcastle 1870. F. Frederichs, über Berkeley's Idealismus, прогр., Berl. 1870; его же, der phänomenale Idealismus Berkeleys und Kants, 1871. Charl. R. Teape, Berkeleian Philosophy, дисс., Gött. 1871. Geo. Colborne, Berkeleys Philosophy, дисс., München. 1873. G. Spicker, Kant, Hume und Berkeley, критика теоріи познанія, Berl. 1875. A. Penjon, Étude sur les oeuvres philosophiques de G. Berkeley, évêque de Cloyne, Thèse présentée à la faculté des lettres de Paris, Par. 1878. J. Janitsch, Kants Urtheile über Berkeley, Strassb. 1879. A. C. Fraser, Berkeley (philosoph. classics), Edinb. and Lond. 1881. C. R. Teape, Berkeleian philosophy, дисс., Edinb. безъ года. A. Cook, Ueber die Berkeleysche Philosophie, дисс., Halle 1887. M. Ludov. Carrau, Философія религіи Беркли, Revue philosophique, 1886, II, стр. 376—399. Gust. Dieckert, über das Verhältniss des Berkeleyschen Idealismus zur Kantschen Vernunftkritik, прогр., Konitz 1888. Fr. Claussen, Kritische Darstellung der Lehren Berkeleys über Mathematik und Naturwissenschaften, дисс., Halle 1889. Thdr. Loewy, der Idealismus Berkeleys in den Grundlagen untersucht (Sitzungsberichte der königlichen Akademie der Wissenschaften), Wien 1891. R. Böhme, die Grundlagen des Berkeleyschen Immaterialismus, дисс., Erlang. 1893. E. Meyer, Humes und Berkeleys Philosophie der Mathematik, Halle 1894. А. Смирновъ, Философія Беркли. Историческій и критическій очеркъ, Варш. Унив. Изв. 1873 г., № 5, стр. 1—97; № 6, стр. 1—112; отд. Варшава 1873. К. Истоминъ, Религіозная философія Берклея, Вѣра и Разумъ 1887, № 24, стр. 590—625.

Между продолжателями теоретической философіи Локка въ его отечествѣ выдающееся значеніе имѣетъ основатель универсальнаго имматеріализма (идеализма или феноменализма) Джорджъ Беркли (родился въ Киллеринѣ, недалеко отъ Томастауна въ Ирландіи, 12. марта 1685, 1728 — 1731 жилъ въ Родъ-Исландѣ, чтобы распространять тамъ христіанство и цивилизацію, съ 1734 епископъ Клоинскій, ум. въ Оксфордѣ 14. янв. 1753). Онъ былъ своимъ человѣкомъ не только въ богословіи и философіи, но серьезно занимался почти во всѣхъ областяхъ человѣческаго знанія, а именно въ естественныхъ наукахъ, какъ показываетъ его теорія видѣнія, въ которой онъ приближается уже къ новѣйшимъ взглядамъ на видѣніе, но еще не излагаетъ своего позднѣйшаго философскаго ученія. По совершенству формы выше прочихъ сочиненій его ставится Альсифронъ. Это разговоры, въ которыхъ Беркли нападаетъ на вольнодумцевъ, особенно Мандевиля (лондонскій врачъ, род. въ Дордрехтѣ 1670, ум. 1733). Въ своемъ сочиненіи the fable of the bees, or private vices made public benefits, Lond. 1714 и 1719, Мандевиль утверждалъ пользу частныхъ пороковъ, напр., роскоши, для общаго блага и пытался доказать, что государство не можетъ состоять только изъ нравственныхъ людей, а также, что культура находится въ тѣсной связи съ нравственными язвами. (Относительно басни о пчелахъ ср. Leslie Stephen въ его Essays on freethinking and plainspeaking, стр. 243—278. P. Goldbach, B de Mandevilles Bienenfabel, дисс., Halle 1886). Мандевиль защищаетъ свой взглядъ

въ сочиненіи: a letter to Dion occasioned by his book called Alciphron, Lond. 1732.

Очень рѣшительно обращается Беркли въ введеніи къ его First principles противъ отвлеченныхъ общихъ идей, т. е. противъ представленій общихъ вещей и свойствъ, напр., человѣкъ, цвѣтъ. Человѣка вообще, какъ abstractum, можно представить такъ же мало, какъ треугольникъ вообще, какъ abstractum, т. е. который не былъ бы ни косоугольнымъ, ни прямоугольнымъ, ни равностороннимъ и не равнобедреннымъ, ни разностороннимъ, но всѣмъ этимъ вмѣстѣ и въ то же время ничѣмъ изъ этого. Ни одинъ человѣкъ не можетъ дойти до такихъ отвлеченныхъ представленій. Они не что иное, какъ выдумка философовъ школъ. Слова, обозначающія болѣе одного предмета, даютъ поводъ къ ученію объ отвлеченныхъ идеяхъ. На дѣлѣ есть только единичныя представленія, воспріятія, составныя части которыхъ являются ощущеніемъ различныхъ чувствъ. Правда, единичное представленіе можетъ быть всеобщимъ въ той степени, въ какой оно отражаетъ цѣлый родъ, обозначаемый однимъ и тѣмъ же словомъ. Такимъ образомъ номинализмъ Локка былъ разработанъ дальше.

Беркли полагаетъ, что существованіе о себѣ сущаго тѣлеснаго міра нельзя не только (по примѣру Августина и самого Локка) доказать, но и предполагать. Существуютъ только духи и ихъ отправленія (идеи и волевые акты). Esse немыслящихъ вещей есть percipi. Внѣшнія вещи, поскольку онѣ существуютъ, не что иное, какъ идеи, а идеи—бѣглыя зависимыя существа, которыя покоятся не въ себѣ самихъ, но существуютъ въ духахъ и такимъ образомъ носятся ими. Впрочемъ, есть очень распространенное мнѣніе, будто чувственные предметы имѣютъ реальное существованіе, которое отлично отъ восприниманія разсудкомъ. Но свѣтъ, цвѣтъ, жаръ, холодъ, протяженіе и фигуры (различіе между первичными и вторичными свойствами Локка не признается), однимъ словомъ, всѣ вещи, которыя мы видимъ и чувствуемъ,—только чувственныя ощущенія, представленія, и не представляется возможнымъ даже въ мысляхъ отдѣлить ихъ отъ состоянія воспріятія. Будь это возможно, то онѣ должны были бы существовать, не будучи воспринимаемыми, мыслимыми, что̀ очевидное противорѣчіе. Можно бы такъ же легко отдѣлить вещь отъ себя самой, какъ привести въ исполненіе эту операцію. Если же говорятъ: конечно, сами идеи не бываютъ внѣ духа, но могутъ существовать имъ подобныя вещи, которыя онѣ отображаютъ, то Беркли возражаетъ на это: идея можетъ быть подобна только идеѣ, цвѣтъ или фигура только другому цвѣту или фигурѣ. Да и принимая, что внѣ духа существуютъ устойчивыя субстанціи, соотвѣтствующія идеямъ, все-таки намъ было бы невозможно знать объ этомъ. Намъ пришлось бы дойти до этого познанія или при помощи чувствъ, или при помощи мышленія. Черезъ посредство чувствъ у насъ его нѣтъ, а есть только познаніе чувственныхъ ощущеній. Слѣдовательно, мы были бы принуждены заключать о существованіи внѣшнихъ вещей изъ того, что воспринимается непосредственно чувствомъ. Но это умозаключеніе обманчиво. Оно опровергается невозможностью объяснить совмѣстное дѣйствіе совершенно разнородныхъ субстанцій. Совсѣмъ нельзя понять, какимъ образомъ тѣло могло бы имѣть вліяніе на духъ. Значитъ, эти тѣла внѣ духа не служили бы никакой цѣли, и пришлось бы предположить, что Богъ создалъ безчисленное множество вещей совершенно безполезныхъ. Такимъ-то образомъ уничтожается міръ тѣлъ, и съ особенною силою Беркли борется противъ понятія матеріи, матеріальной субстанціи, какъ чего-то, въ чемъ должны находиться свойства, такъ какъ оно полно самыхъ злокачественныхъ противорѣчій. Правда, онъ не уничтожаетъ понятія субстанціи.

Конечно, наши представленія должны имѣть внѣшнюю причину: вѣдь, мы сами не могли ихъ произвести. Такъ какъ эта причина не можетъ быть матеріальной, то она должна быть духовной. Духи суть дѣятельныя недѣлимыя субстанціи. А представленія въ конечныхъ духахъ производятся въ извѣстномъ порядкѣ безконечнымъ, всемогущимъ, премудрымъ и всеблагимъ духомъ. Имъ они напечатлѣваются намъ. Живость, правильность, непреоборимость извѣстныхъ представленій свидѣтельствуетъ о томъ, что они имѣютъ причину внѣ насъ. Этими свойствами отличаются произве-

денныя Богомъ представленія, такъ называемыя дѣйствительныя воспріятія, отъ произведенныхъ исключительно нами, каковы тѣ, которыя бываютъ въ сновидѣніяхъ, при иллюзіяхъ. Что мы называемъ закономъ природы, то въ дѣйствительности есть порядокъ, въ которомъ слѣдуютъ наши идеи *).

A. Collier, Clavis universalis or a new inquiry after truth, being the demonstration of the non-existence or impossibility of an external world, Lond. 1713, понѣмецки у Эшенбаха, Rostock 1756 (см. выше стр. 138), поангл. также въ сборникѣ, изд. Сам. Парромъ: Metaphys. tracts by English philosophers of the eighteenth century, Lond. 1837. О немъ говорятъ: R. Benson, Lond. 1837. G. Lyon un idéaliste Anglais au XVIII-e siècle, Rev. philos. 1880, т. 10, стр. 375—395.

Нѣчто, подобное Беркли, училъ, исходя изъ Мальбранша, Артуръ Кольеръ (1680—1732), принадлежавшій къ англійскому духовенству. Онъ говоритъ, что дошелъ до своей теоріи уже 1703. Она находится въ его рукописной статьѣ 1708. Но проведеніе этой теоріи въ Clavis universalis, повидимому, свидѣтельствуетъ о вліяніи Principles Беркли. Въ первой части Кольеръ отвергаетъ существованіе видимаго міра, во второй—существованіе невидимаго, — все равно, познаваемы ли они или непознаваемы. Представленія о тѣлахъ, производимыя въ насъ Богомъ, подобно тому, какъ мы по Мальбраншу созерцали вещи въ Богѣ, находятся, конечно, не во мнѣ одномъ, но и въ другихъ духахъ, и такимъ образомъ мы не безъ основанія можемъ сказать, что тѣла существуютъ внѣ насъ.

Ближе къ Локку взглядъ епископа Петра Брауна (Peter Brown, the procedure, extent and limits of human undestanding, Lond. 1728), который, правда, уже

---

*) Къ концу третьяго разговора между Гиласомъ и Филонусомъ Беркли сводитъ свое ученіе о природѣ чувственнаго міра въ слѣдующія два основоположенія, изъ которыхъ одно—вѣрное положеніе здраваго человѣческаго разсудка, а другое—научное положеніе. Первое положеніе (положеніе обыкновеннаго разсудка) гласитъ, что реальный столъ и вообще реальные немыслящіе объекты суть тотъ столъ и тотъ міръ, которые мы видимъ и чувствуемъ (чувственно воспринимаемъ). Второе положеніе (научное) говоритъ: то, что мы видимъ и чувствуемъ, состоитъ изъ однихъ только феноменовъ, т. е. изъ извѣстныхъ свойствъ, какъ плотность, тяжесть, образъ, величина, которыя нераздѣльны съ нашими чувственными ощущеніями,—слѣдовательно, состоятъ только изъ этихъ самыхъ чувственныхъ ощущеній. Изъ соединенія обоихъ положеній между собою слѣдуетъ, что такіе феномены оказываются реальными объектами, что, значитъ, въ мірѣ нѣтъ ничего другого, кромѣ этихъ объектовъ, esse которыхъ есть percipi, и воспринимающихъ субъектовъ. Однако очень можно было бы спросить, не имѣютъ ли оба первыя положенія значенія истинныхъ только тогда, когда въ нихъ выраженіе „то, что мы видимъ и чувствуемъ“ принимается въ различномъ смыслѣ. Именно, если подъ этимъ выраженіемъ понимаются нами чувственныя воспріятія, то второе положеніе истинно, а первое нѣтъ. А если, съ другой стороны, подъ нимъ разумѣть трансцендентальные объекты (или вещи въ себѣ), которые дѣйствуютъ на наши чувства такъ, что вслѣдствіе этихъ воздѣйствій въ насъ возникаютъ воспріятія, то первое положеніе истинно, а второе ложно, и только при перемѣнѣ значенія оба истинны. Вотъ почему заключеніе страдаетъ ошибкой quaternio terminorum. Воспріятіе—нѣчто большее, чѣмъ совокупность ощущеній. Оно содержитъ, кромѣ того, сознаніе внѣшнихъ вещей, пріобрѣтенное при помощи первоначальнаго мышленія, совершающагося съ безсознательною необходимостью и уже содѣйствующаго развитію самаго матеріала ощущенія. Къ этимъ внѣшнимъ вещамъ относитъ уже ребенокъ свои ощущенія. Коль скоро на ощущенія направляется рефлексія, они отличаются отъ внѣшнихъ вещей. Этотъ моментъ Беркли упустилъ изъ виду при своемъ анализѣ воспріятія. Правда, данный порядокъ „идей“ Беркли признаетъ въ принципѣ закономъ природы. Но невозможно понимать его дѣйствительно, какъ законъ природы, если принимать, что „идеи“ отдѣльнаго духа стоятъ въ прямомъ отношеніи только между собою и къ божеству. Порядокъ „идей“ отдѣльнаго лица становится понятнымъ только потому, что принимается причинное отношеніе ихъ къ конечнымъ вещамъ, которыя существуютъ независимо отъ сознанія отдѣльнаго лица. Особенно, если причинный порядокъ долженъ быть понятнымъ, надо найти связь между отношеніями мыслящихъ существъ другъ къ другу посредствомъ о себѣ сущихъ немыслящихъ существъ.

не далекъ отъ чистаго сенсуализма. Быть можетъ, ученіе Кондильяка находится въ связи съ его ученіемъ. Противъ Локка писалъ, между прочимъ, и Джонъ Норрисъ (1657—1711), который въ своемъ Essay towards the theory of the ideal or intelligible World, 1701 и 1704, примыкаетъ къ Мальбраншу. Мальбраншъ для него — Галилей умственнаго міра. Норрисъ былъ склоненъ также къ мистическо-платоновской теоріи Генри Мора и написалъ противъ сочиненія Толанда о христіанствѣ безъ таинствъ: an account of reason and faith in relation to the mysteries of Christianity, 1697. На Норриса часто ссылается и Кольеръ.

D. Hartley, Coniecturae quaedam de motu, sensu et idearum generatione, Lond. 1746; Observations on man, his frame, his duty and his expectations, Lond. 1749, 6. изд. 1834; понѣм. перевелъ фонъ-Спиренъ съ примѣчаніями и добавленіями Писторіуса, Rostock und Lpz. 1772—1773. О немъ G. Spencer Bower, Hartley and James Mill (English philosophers), Lond. 1881. Bruno Schoenlank, Hartley und Pristley, die Begründer des Associationismus in England, дисс., Halle 1882.

Отцомъ англійской ассоціаціонной психологіи надо назвать Давида Гертли (1704—1757). Онъ далъ права гражданства выраженію association, употреблявшемуся и Локкомъ (въ его Essay находится уже отдѣлъ объ association of ideas). Гертли употреблялъ его для обозначенія такого процесса, при помощи котораго изъ элементовъ происходитъ новый душевный образъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ придавалъ вѣсъ соединенію психологическихъ процессовъ съ физіологическими. Хотя оба эти процесса и не тожественны, однако Гертли видѣлъ между ними прочную связь. Психическимъ процессамъ должны соотвѣтствовать вибраціи мозговой и нервной субстанціи, и именно простыя—простымъ, сложныя—сложнымъ. Но этимъ, повидимому, душевная жизнь ставится въ зависимость отъ механически тѣлесной и уничтожается въ своей самостоятельности. Какъ при отправленіяхъ мозга, такъ и при ассоціаціяхъ представленій, именно при аффектахъ, тонкихъ влеченіяхъ, рѣшеніяхъ воли, которыя также происходятъ изъ простыхъ основныхъ элементовъ, вступаетъ въ свои права необходимость. Такимъ образомъ Гертли близко подошелъ къ матеріализму, и его научное убѣжденіе находилось въ раздвоеніи съ его религіознымъ настроеніемъ. Правда, по Гертли анализъ психическихъ процессовъ долженъ всегда вести только къ психическимъ, а не къ тѣлеснымъ элементамъ, и ощущеніе никогда нельзя объяснить движеніемъ.—У Гертли мы находимъ также начатки логическаго алгоритма или логическаго счисленія, разработаннаго Булемъ и въ послѣднее время Стенли Джевонсомъ.

J. Priestley, Hartley's Theory of humain mind on the principles of the association of ideas, Lond. 1775; Disquisitions relating to matter and spirit, Lond. 1777; the doctrine of philosophical necessity, Lond. 1777; Free discussions of the doctrines of materialism, Lond. 1778. Противъ Пристли полемизируютъ платоновецъ Ричардъ Прайсъ (1723—1791), Price, Letters on materialism and philos. necessity, Lond. 1778. О Пристли говоритъ J. Carry, the life of J. Priestley with critical observations on his works etc., Lond. 1804, затѣмъ лордъ Brougham въ его Lives of philosophers of the time of George III (Works, т. I, Edinb. 1872, стр. 68—90). Bruno Schoenlank, см. при Гертли.

Безъ всякихъ околичностей исповѣдуетъ матеріализмъ въ психологической области ученикъ Гертли Джозефъ Пристли, род. 1733 въ графствѣ Йоркъ, ум. 1804 въ Филадельфіи, открывшій кислородъ. Какъ ассоціаціи представленій, такъ и рѣшенія воли, а равно и дѣйствія, совершенно обусловлены колебаніями мозга. Нѣтъ принципіальнаго различія между психическими и физическими явленіями. Вотъ почему и Пристли напередъ рѣшается за детерминизмъ. Психологія должна сдѣлаться частью физіологіи. Вмѣсто того, чтобы анализировать психическіе факты, надо заниматься физикой нервной системы. Напротивъ, Пристли очень сильно нападаетъ на матеріализмъ въ метафизической области. Совершеннымъ механизмомъ своихъ движеній міръ показываетъ, что онъ произведенъ высшей интеллигенціей. Такимъ же образомъ Пристли учитъ безсмертіе души.

Ассоціаціонную психологію разрабатывалъ дальше Эразмъ Дарвинъ (1731—1802, Zoonomia or the Laws of organic life, 2 тт., Лонд. 1794—96) и Авраамъ Теккеръ (1705—1774, Light of Nature pursued by Ed. Search, Pseudonym, 1768—1778).

Замѣчательный примѣръ стремленія уничтожить противорѣчіе между строгимъ научнымъ изслѣдованіемъ, склоняющимся къ механизму, и содержаніемъ христіанской вѣры представляетъ знаменитый химикъ Робертъ Бойль (1627—1691), подвергшій изслѣдованіямъ химическій составъ воздуха. Онъ основалъ институтъ, въ которомъ читались лекціи, чтобы утвердить христіанское ученіе и теологическое міровоззрѣніе (см. Kuno-Fischer, Robert Boyle. Ein christlicher Natur- und Schriftforscher, прогр., Dillenb. 1891, и ниже при Кларке).

Is. Newton, Naturalis philosophiae principia mathematica, Lond. 1687, также 1713, 1726 и др., понѣмецки съ примѣчаніями и объясненіями издалъ J. Ph. Wolfers, Berl. 1872. Treatise of optic, Lond. 1704 и др. Opera ed. Horsley, Lond. 1779. О немъ говоритъ D. Brewster, Edinb. 1831, на нѣм. яз. пер. Гольдбергъ, Lpz. 1833: Memoirs of the life, writings and discoveries of Sir I. Newton, Edinb. 1855. Ср. также K. Snell, Newton und die mechanische Naturwissenschaft, Dresd. и Lpz. 1843. E. F. Apelt, die Epochen der Geschichte der Menschheit, Jena 1845. A. Struve, Newtons naturphilosophische Ansichten, гимназ. прогр., Sorau 1869. J. Durdik, Leibniz und Newton, Halle 1869. C. Neumann, über die Principien der Galilei-Newtonschen Theorie, Lpz. 1870. K. Dieterich, Kant und Newton, Tübing. 1877. См. также у L. Lange, die geschichtliche Entwickelung des Bewegungsbegriffs, Lpz. 1886, стр. 47—72.

Порусски статьи Д. Перевощикова: Открытія Ньютона, Ж. М. Н. П., ч. 32: Послѣдователи и противники ньютонова ученія, тамъ же, ч. 39; Новые матеріалы для исторіи ньютоновой книги „Математическія начала естественной исторіи", Совр. ч. 33. П. Ремюза, Ньютонъ, его жизнь, сочиненія и открытія, От. Зап. 1857. 4, стр. 489—528; 5, стр. 131—164. Н. А. Любимовъ, Ньютонъ, характеристика, Рус. В. 1856, 9. Ж. Біо, Біографія Ньютона, пер. съ фр. В. Ассоновъ, М. 1869. О трудахъ Ньютона, преимущественно внѣ области физико-математическихъ наукъ, Ж. М. Н. П., ч. 81. Двухсотлѣтіе памяти Ньютона, статьи проф. Столѣтова, Н. Я. Жуковскаго и Цингера, Рус. М. 1888, 2. Н. Маракуевъ, Ньютонъ, его жизнь и труды, съ приложеніемъ перевода двухъ статей изъ Principia, изд. 2-е, М. безъ года (1891). М. Филипповъ, Ньютонъ, его жизнь и научная дѣятельность, Спб. 1892.

Младшій современникъ Локка, великій математикъ и физикъ Исаакъ Ньютонъ (1643—1727) стоялъ дальше отъ спеціально философскихъ разысканій. Онъ обратился къ физикѣ съ возгласомъ: берегись метафизики! Онъ восхваляетъ изгнаніе схоластическихъ formae substantiales и qualitates occultae, рекомендуетъ математическое объясненіе явленій и говоритъ: „вся трудность философіи сосредоточена, повидимому, въ томъ, чтобы по явленіямъ движеній разслѣдовать силы природы, затѣмъ изъ этихъ силъ вывести остальныя явленія". Ньютонъ желаетъ, чтобы аналитическое разсмотрѣніе всегда предшествовало синтетическому. Онъ полагаетъ, что картезіанцы слишкомъ мало выполнили это требованіе и запутались въ гипотезахъ. Аналитическій методъ идетъ отъ экспериментовъ и наблюденій къ всеобщимъ заключеніямъ. Онъ умозаключаетъ отъ сложныхъ вещей къ простымъ, отъ движеній къ движущимъ силамъ и вообще отъ дѣйствій къ причинамъ, отъ частныхъ причинъ къ болѣе общимъ до самыхъ общихъ. Синтетическій методъ, напротивъ, объясняетъ по изслѣдованнымъ причинамъ явленія, вытекающія изъ нихъ. Гипотезы Ньютонъ принципіально отвергаетъ. Однако въ дѣйствительномъ изслѣдованіи онъ не могъ обойтись безъ нихъ.

Ньютонъ основываетъ на явленіяхъ ученіе о всеобщемъ тяготѣніи, дѣйствующемъ пропорціонально массамъ и обратно пропорціонально квадратамъ разстояній. Онъ учитъ, что тяготѣніе планетъ къ солнцу слагается изъ ихъ тяготѣнія къ отдѣльнымъ солнечнымъ частямъ. Основаніе тяготѣнія онъ оставляетъ неизслѣдованнымъ. Тяжесть причисляется ньютоновцами къ первичнымъ качествамъ тѣлъ. Такъ, напр., Рожеръ Котсъ въ предисловіи ко 2. изд. ньютоновыхъ Principia philosophiae 1713 говоритъ, что тяжесть содержится „между первичными качествами всѣхъ тѣлъ" такъ же, какъ и протяженіе, подвижность и непроницаемость (къ чему Лейбницъ относится

неодобрительно въ письмѣ къ Бурге, Эрдм. 732). Напротивъ, Ньютонъ говоритъ (въ предисловіи ко второму изданію Оптики 1717): „чтобы кто не подумалъ, что я считаю тяжесть въ числѣ существенныхъ свойствъ тѣлъ, я посвятилъ одно разысканіе изслѣдованію ея причины, говорю — разысканіе, потому что я еще не обслѣдовалъ этого опытами". Именно онъ пробуетъ свести тяжесть (Quaestio XXI третьей книги Оптики) къ эластичности эѳира, плотность котораго будто бы возрастаетъ съ его удаленіемъ отъ твердыхъ тѣлъ. Такіе высокообразованные современники, какъ Гюйгенсъ, были не въ силахъ помириться съ новымъ принципомъ. Гюйгенсъ находитъ неудовлетворительнымъ объясненіе прилива и отлива началомъ притяженія и говоритъ, это этотъ принципъ кажется ему нелѣпымъ (въ письмѣ къ Лейбницу 18. ноября 1690). Въ Оптикѣ Ньютонъ отвергаетъ теорію колебаній, представителемъ которой былъ Гюйгенсъ, именно потому, что она не въ силахъ объяснить нѣкоторыхъ явленій, и особенно потому, что изъ нея слѣдовало бы, что свѣтъ распространяется такъ же, какъ звукъ. Отсюда вытекало бы зрѣніе подъ угломъ подобно слышанію подъ угломъ (отвѣтъ на это возраженіе даетъ, между прочимъ, Гельмгольцъ въ „Физіологической оптикѣ"). Однако и Ньютонъ принимаетъ, что съ матеріальными лучами, испускаемыми свѣтящимися тѣлами, связаны также колебанія. Въ особенности такія колебанія должны быть—къ самихъ органахъ чувствъ. Посредствомъ колебаній образы вещей (species) доводятся до мозга и приносятся въ чувствилище (sensorium), которое является мѣстомъ, гдѣ находится ощущающая субстанція, и гдѣ она воспринимаетъ наличные образы вещей. По мнѣнію Г. Мора, Ньютонъ допускаетъ существованіе нематеріальнаго пустого пространства. Не имѣя надобности въ посредничествѣ чувствъ, вездѣсущій Богъ воспринимаетъ сами вещи непосредственно. Безконечное пространство есть какъ бы чувствилище Божества. Въ этомъ послѣднемъ взглядѣ Ньютонъ примыкаетъ къ ученію Платона о пространственномъ распространеніи міровой души по всей совокупности міра. Но вмѣстѣ съ Генри Моромъ и другими платоновцами онъ относитъ душу къ Богу, котораго онъ не хочетъ называть душой міра, такъ какъ мірскія вещи стоятъ къ нему не въ томъ же отношеніи, какъ наше тѣло къ намъ, но скорѣе въ такомъ же отношеніи, какъ образы, species, въ нашемъ чувствилищѣ къ намъ самимъ. Доказательство бытія Божія заключается въ изысканномъ искусствѣ и разумности, которыя сказываются въ строеніи міра, а въ особенности въ организмѣ каждаго живого существа.

§ 17. Отъ Герберта Чербери производится англійскій деизмъ, позднѣйшіе представители котораго были также подъ вліяніемъ Локка. Въ противоположность откровенной религіи, деизмъ принимаетъ естественную или разумную религію (раціонализмъ), включающую вѣру въ Бога. Такая религія является для деизма вмѣстѣ и нормой при оцѣнкѣ всѣхъ положительныхъ религій, въ томъ числѣ и христіанства, въ которое во время его историческаго развитія вкралось много заблужденій. Подвергая религію свободной критикѣ, деисты являются вмѣстѣ съ тѣмъ и вольнодумцами. Къ нимъ причисляется Дж. Толандъ, Ант. Коллинзъ, Мат. Тиндаль, а также государственный дѣятель Болингброкъ, слѣдовавшій фривольнымъ правиламъ въ жизни и мышленіи. Толандъ училъ единство матеріи и силы и отвергалъ специфическое различіе духа и матеріи. Позже Толандъ явился представителемъ послѣдовательнаго пантеизма.

Объ англійскомъ деизмѣ см. цитованное стр. 70 сочиненіе Лехлера. О Гербертѣ Чербери см. также стр. 70. Р. В. Орбинскій, Англійскіе деисты XVII—XVIII ст. Зап. Нов. унив., т. III, и отд. (о Чербери и Гоббесѣ).

Названіе „деистъ“ ведетъ начало съ 16. столѣтія (см. Eucken, Beiträge, стр. 171). Его употребляли сначала въ противоположность атеизму для обозначенія того, кто вообще вѣритъ въ божество. Тогда представители церковнаго ученія ввели, также въ противоположность къ атеизму, названіе „теистъ“. Такъ мало-по-малу выработалось различіе между деистомъ и теистомъ. Деизмъ принимаетъ Бога, который создалъ міръ, но затѣмъ предоставилъ его собственному теченію по законамъ, такъ что нѣтъ и живого отношенія Бога къ человѣку. А теизмъ вѣритъ въ личнаго живого Бога, который находится какъ надъ міромъ, такъ и въ мірѣ. (См. къ этому также Кантъ, Кр. чист. раз., у Розенкранца 491с., у Владиславлева 487). — Названіе „пантеистъ“ ведетъ начало отъ Толанда.

John Toland, Christianity not mysterious, Lond. 1696 (сначала вышло безъ подписи). Letters to Serena, письмо къ прусской королевѣ Софіи Шарлоттѣ, вмѣстѣ съ Confutation of Spinoza (письмо къ одному голландцу), а также съ обширнымъ письмомъ, гдѣ доказывается, что матерія одарена движеніемъ, Лондонъ 1704. Nazarenus or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity, Lond. 1718. Pantheisticon, Cosmopoli 1710 (безъ подписи). Ср. о Толандѣ: Mosheim, de vita, factis et scriptis Johannis Tolandi, въ Vindiciae antiquae Christianorum disciplinae, 2. изд., Гамб. 1722; J. Hunt, the contemporary review 1868, іюнь, стр. 178—198. G. Berthold, J. Toland und der Monismus der Gegenwart, Heidelb. 1876.

Джонъ Толандъ родился въ Ирландіи 1670. Изъ-за своего сочиненія „Христіанство безъ таинствъ“—одна изъ главныхъ книгъ англійскаго деизма — онъ долженъ былъ вытерпѣть много нападокъ. 1701 онъ жилъ при ганноверскомъ дворѣ, 1701 и 1702—довольно долго при дворѣ королевы прусской Софіи Шарлотты въ Берлинѣ и Шарлоттенбургѣ. Онъ умеръ 1722 недалеко отъ Лондона въ безысходной бѣдности. Въ своемъ первомъ сочиненіи онъ тѣсно примкнулъ къ ученію Локка о познаніи и пытался показать, что ученія Евангелія не содержатъ ничего противъ разума, но и ничего сверхразумнаго. Въ болѣе позднемъ деистическомъ сочиненіи онъ пытается доказать, что на первоначальныхъ христіанъ слѣдуетъ смотрѣть, какъ на христіанъ-евреевъ, которые наблюдали законъ и были одинаковаго образа мыслей съ назарянами или эбіонитами, впослѣдствіи въ качествѣ еретиковъ отлученными отъ церкви, и что христіане-язычники частью внесли въ христіанство свои языческія представленія. Въ опроверженіи Спинозы Толандъ нападаетъ на два обстоятельства: во-первыхъ, Спиноза не далъ опредѣленія движенія, и во-вторыхъ, онъ утверждаетъ, будто каждая часть матеріи постоянно мыслитъ. По Толанду движеніе—существенное свойство матеріи. Непроницаемость, протяженіе и дѣйствіе—три разныя понятія, но не три разныя вещи. Это только три различные способа разсматривать одну и ту же матерію. Принципъ сохраненія силы Толандъ принимаетъ не въ лейбницевскомъ, а въ декартовскомъ смыслѣ. Такъ какъ матерія не бездѣятельна, то нѣтъ надобности для объясненія жизненныхъ явленій и психическихъ процессовъ въ особой жизненной силѣ и отличной отъ тѣла душѣ. Но, правда, мышленіе присуще не каждой частичкѣ человѣка, а есть мозговая функція. Какъ языкъ—органъ вкуса, такъ мозгъ —органъ мышленія. Въ своемъ Пантеистиконѣ Толандъ даетъ очеркъ религіи будущаго, а вмѣстѣ и культъ братьевъ-пантеистовъ.—Толандъ, къ которому прежде всего было приложено названіе „вольнодумецъ“ (въ письмѣ Молине къ Локку 1697; самъ Толандъ пишетъ 1711 о себѣ и о своихъ единомышленникахъ: we freethinkers), имѣлъ большое вліяніе на развитіе матеріализма во Франціи.

Collins, a discourse of freethinking, occasioned by the rise and growth of a sect call'd freethinkers, Lond. 1713, пофр. въ Гагѣ 1714: Discours sur la liberté de penser. A discourse of the grounds and reasons of the Christian religion, Lond. 1724 (безъ подписи). H. G. Thorschmid, Kritische Lebensgeschichte A. Collins, des ersten Freidenkers in England, 1755.

Tindal, Christianity as old as the creation: or the gospel a republication of the religion of nature, Lond. 1730, понѣм. перевелъ Л. Шмидтъ: Beweis, dass das Christenthum so alt ist als die Welt, 1741.

Morgan, the moral philosopher, Lond. 1737—40.

Полное собраніе сочиненій Болингброка издано шотландскимъ поэтомъ Дав. Моллетомъ въ 5 тт., 1753—1754, но вскорѣ оно было осуждено великимъ вестминстерскимъ жюри, какъ опасное для вѣры, нравовъ и общественнаго благополучія. Ср. Fr. v. Raumer, Lord Bolingbroke und seine philosophischen, theologischen und politischen Werke, въ Abhandlungen берлинской академіи наукъ 1840. Избранныя мысли Томаса Боленброкка и ученіе древнихъ философовъ о Богѣ, пер. съ фр. С.-Соколовъ, М. 1802.

Другіе вольнодумцы и деисты, какъ Антонъ Коллинзъ (1676—1729), Матѳей Тиндаль (1656—1733), перешли изъ библейскаго христіанства Локка къ разумной вѣрѣ. Коллинзъ пытался доказать, что свободнаго мышленія нельзя ограничить, не слѣдуетъ ограничивать, но что его должно допускать, чтобы дойти до правильнаго познанія Бога и до правильнаго пониманія священнаго писанія, въ противоположность взглядамъ христіанскихъ священниковъ, отступающимъ другъ отъ друга. Изъ сочиненій противъ Коллинза извѣстнѣе всего Philelentherus Lipsiensis Р. Бентлея 1710.

Сочиненіе Тиндаля „Христіанство старо какъ міръ"—эту книгу часто называютъ собственной Библіей деизма—старается доказать, что естественная религія съ самаго начала была вполнѣ совершенной, что ничто не могло привзойти при помощи откровенія, и что Христосъ снова возстановилъ естественную религію или законъ природы.

Въ своемъ сочиненіи Ѳома Морганъ восхваляетъ законъ Моисея и вообще Ветхій Завѣтъ. Сочиненіе имѣетъ форму діалога между христіанскимъ деистомъ Филалетомъ и христіаниномъ-евреемъ Теофаномъ.—Къ деистамъ надо причислить также лорда Болингброка (Генри Ст. Джонъ, 1672—1751). Онъ благоволитъ къ теоріи познанія Локка, вмѣстѣ съ Бухананомъ считаетъ спекулятивныхъ философовъ отъ Платона до Мальбранша за gens ratione furens, однако думаетъ дойти посредствомъ опыта до прочнаго познанія Бога. Свобода мышленія должна имѣть значеніе только для высшихъ классовъ общества. Массы должны твердо держаться господствующей религіи и руководиться ею. Въ письмѣ къ Свифту онъ объявляетъ вольнодумцевъ даже язвой общества. Большимъ почитателемъ Болингброка былъ Вольтеръ.

§ 18. Еще до выступленія Локка Ричардъ Кумберлендъ смотрѣлъ на нравственность въ смыслѣ, противоположномъ взглядамъ Гоббеса. Но послѣ Локка и большею частью вслѣдствіе толчка, даннаго имъ, нравственная философія нашла себѣ въ Англіи и Шотландіи многочисленныхъ изслѣдователей. Правда, въ большинствѣ случаевъ они слѣдовали началамъ, отступающимъ отъ ученія о познаніи у Локка. Самымъ выдающимся изъ этихъ нравственныхъ философовъ надо считать младшаго Шефтсбери (1671—1713). Въ основу своей этики онъ кладетъ теорію аффектовъ. Есть эгоистическіе, общежительные и раціональные аффекты или аффекты рефлексіи. Въ то же время Шефтсбери выдвигаетъ въ этикѣ эстетическую точку зрѣнія. Правильное отношеніе между эгоистическими и доброжелательными аффектами нравится, и на этой гармоніи основывается добродѣтель. Съ добродѣтелью дано вмѣстѣ и счастье. Религіозно-философскіе взгляды Шефтсбери склоняются больше къ оптимистическому пантеизму, нежели къ деизму. Самыми извѣстными учениками Шефтсбери были Бетлеръ и Гетчесонъ. Изъ нихъ Бетлеръ призналъ за совѣстью, какъ началомъ рефлексіи, господство надъ всѣми другими аффектами, Гетчесонъ поставилъ на первый планъ нравственное чувство, вовлекая нравственность еще больше въ область эстетики.

Кларке училъ, что отношеніе къ вещамъ надо соразмѣрять, смотря по ихъ особенности, и Волластонъ проповѣдывалъ совсѣмъ то же самое и желалъ, чтобы истина выражалась посредствомъ дѣйствій. Фергюсонъ соединяетъ три начала—самолюбія, благоволенія и совершенства.

Ср. къ этому G. v. Gizycki, die Ethik D. Humes, введеніе: англійская этика до Юма. James Mackintosh, on the progress of Ethical philosophy, chiefly during the XVIIth and XVIIIth centuries, ed. by W. Whewell, 4. изд., Эдинб. 1872.

Cumberland, de legibus naturae disquisitio philosophica, in qua earum forma, summa, capita, ordo, promulgatio e rerum natura investigantur, quin etiam elementa philosophiae Hobbianae cum moralis tum civilis considerantur et refutantur, Lond. 1672. Поангл. перевелъ Jean Maxwell, Лонд. 1727, пофр.—Barbeyrac, Амст. 1744. Frank E. Spaulding, R. Cumberland als Begründer der englischen Ethik, дисс., Lpz. 1894. Ernest Abbee, Этика Кумберланда, Philosoph. Review, IV, 3, 1895, стр. 264—290.

Ричардъ Кумберлендъ (род. 1632 въ Лондонѣ, ум. 1719 епископомъ Питерсборегскимъ) сильно нападалъ на ученіе Гоббеса, что человѣческая природа первоначально возбуждается только своекорыстіемъ, и основывалъ нравственность на благоволеніи. Въ человѣческой природѣ должны быть благожелательныя склонности, первоначально лежащія въ ней. Всеобщее благо—высочайшій законъ. Что ведетъ къ этому благу, то нравственно. Но, конечно, эта benevolentia universalis относится и къ себѣ самому. Ибо обязательство къ всеобщему благу выходитъ только изъ того, что въ немъ вмѣстѣ съ тѣмъ заключено и собственное благо. Высочайшая степень дѣятельнаго благожеланія, оказываемая всякимъ разумнымъ существомъ по отношенію къ себѣ равнымъ, производитъ наивозможно счастливое состояніе всѣхъ вообще и каждаго въ отдѣльности и является для такого состоянія необходимымъ предположеніемъ. Содѣйствуя благу всѣхъ разумныхъ существъ, мы содѣйствуемъ и своему собственному, подобно тому, какъ отъ здоровья всего тѣла зависитъ благосостояніе каждаго отдѣльнаго члена. Такъ Кумберлендъ соединялъ—еще, правда, не ясно, — оба направленія этики, впослѣдствіи рѣзко отдѣлившіяся другъ отъ друга.

Shaftesbury, Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times. Lond. 1711, 1714 и др., наконецъ 1869, 3 тт., издалъ W. M. Hatch; понѣм. Lpz. 1776, нѣмецкій переводъ 1768 содержитъ только первыя двѣ статьи подлинника. Характеристики содержатъ: 1) письмо объ энтузіазмѣ къ лорду Соммерсу, 2) Sensus communis, опытъ о свободѣ разума и характера, 3) солилогія, 4) изслѣдованіе о добродѣтели и заслугѣ, 5) моралисты, 6) различныя размышленія о предшествующихъ статьяхъ и другіе критическіе предметы, 7) замѣтка о картинѣ Судъ Геркулеса. Важнѣе всего 4. и 5. изъ этихъ статей. Четвертую статью переработалъ пофранцузски Дидро, и эта переработка переведена на нѣм. яз., Lpz. 1780. Шефтсбери кромѣ того принадлежатъ Several letters, written by a noble Lord to a young man at the University, Lond. 1716. О немъ говорятъ: Gideon Spicker, die Philosophie des Grafen v. Shaftesbury, Freib. i. Br. 1872. Leslie Stephen въ Essays on freethink. and plainsp., стр. 198—242. G. v. Gizycki, die Philosophie Shaftesburys, Лейп. и Гейд. 1876. Th. Fowler, Shaftesbury and Hutcheson, Lond. 1882.

Антоній Эшли Куперъ, графъ Шефтсбери (род. 1671, ум. 1713 въ Неаполѣ) былъ внукомъ старшаго Шефтсбери, друга Локка. На его воспитаніе вліялъ Локкъ. Шефтсбери былъ знатокомъ и горячимъ другомъ древности, особенно Аристотеля и стоиковъ. Въ свою философію онъ принялъ также многое изъ древней морали. Въ своихъ сочиненіяхъ онъ разсматривалъ философскія темы въ легкомъ, занимательномъ родѣ, близкомъ къ разговорному тону, особенно для того, чтобы снова залучить для философіи слои высшаго общества. Какъ разъ вслѣдствіе такого умѣнья писать въ его сочиненіяхъ сказывается человѣкъ съ знаніемъ и жизни, и свѣта, и кромѣ того обстоятельно и критически занимавшійся искусствомъ и литературой.

Прежде всего онъ принимается за то, чтобы признать самостоятельное значеніе нравственности, сдѣлать ее независимой съ одной стороны отъ богословія, а съ другой—и отъ механизма природы. Чистая любовь къ добру и добродѣтели само-

стоятельна по своей природѣ и происхожденію. Хотя ей и содѣйствуетъ религія, принимая благость и красоту въ міровомъ цѣломъ и благого и справедливаго руководителя міра, но она обезображивается заискиваніемъ у Бога, надеждой на награду, страхомъ передъ наказаніемъ. Этимъ ученіемъ Шефтсбери оказалъ значительное вліяніе на кантовское изложеніе отношенія между нравственностью и религіей.

Свою этику Шефтсбери утверждаетъ на психологической основѣ, изслѣдуя человѣческую природу, именно, подобно Спинозѣ, давая теорію аффектовъ, склонностей. Въ животныхъ организмахъ онъ находитъ двоякаго рода стремленіе: во-первыхъ,—направленное къ собственной жизни, голодъ, жажда и т. под., и во-вторыхъ,—относящееся къ жизни рода, влеченіе къ размноженію. То же самое и у человѣка, въ которомъ на ряду съ соціальными, общественными оказываются себялюбивыя влеченія. Соціальныя влеченія относятся къ другимъ или къ жизни рода, какъ состраданіе, сорадость, любовь къ потомству, и въ каждомъ нормальномъ человѣкѣ развиты до высокой степени. Оба эти аффекта являются естественными. На ряду съ ними есть еще противоестественные, которые противодѣйствуютъ имъ и даютъ о себѣ знать, какъ злость, какъ нечеловѣческое удовольствіе при взглядѣ на муки другихъ, какъ злорадство. И излишество себялюбивыхъ склонностей должно относиться къ противоестественнымъ аффектамъ, напр. извращеніе половаго влеченія. Этимъ противоестественнымъ аффектамъ не слѣдовало бы встрѣчаться въ нормальномъ индивидуумѣ.

Помимо себялюбивыхъ и общественныхъ аффектовъ, которые также называются чувственными, такъ какъ они направлены на то, что доступно созерцанію, есть еще, но только у человѣка, раціональные или аффекты рефлексіи, которые предполагаютъ разумъ. Состоятъ эти аффекты въ чувствахъ уваженія или презрѣнія, нравственно прекраснаго или безобразнаго, и предметами ихъ бываютъ человѣческія дѣйствія или — правильнѣе — настроенія, изъ которыхъ проистекаютъ дѣйствія, и аффекты. Чувственные предметы вызываютъ впечатлѣніе красоты или безобразія, смотря по расположенію и отношеніямъ, какъ, напр., гармонія или диссонансъ въ музыкальныхъ тонахъ. Совершенно такимъ же образомъ можно будетъ замѣтить, если наши дѣянія будутъ представляться разуму, и различіе въ чувствахъ; духъ находитъ здѣсь что-нибудь пріятное или непріятное. Какъ тамъ, такъ и здѣсь онъ одинаково не въ состояніи удержаться отъ отвращенія или удивленія. Это родъ болѣе тонкаго чувства, которое выражается въ раціональныхъ аффектахъ, такъ же какъ есть чувство для музыки, чувство цвѣтовъ. Такое нравственное чувство прирождено. Это направлено противъ Гоббеса и Локка, хотя послѣдняго Шефтсбери изъ почтенія не называетъ. Но эти аффекты рефлексіи не только—эстетическія сужденія, но и самовлекущія силы, которыя должны подвинуть самого судящаго къ нравственной цѣли. Правда, при искусствахъ не достаточно естественнаго чувства. Должна присоединиться культура, чтобы образовался вкусъ. Такъ и нравственное чувство должно вырабатываться посредствомъ упражненія на основѣ первоначальнаго влеченія, именно чтобы быть надежнымъ въ запутанныхъ случаяхъ. Такимъ образомъ по Шефтсбери нравственное обосновано въ природѣ человѣка и не производится или ускоряется извнѣ надеждой на награду, страхомъ передъ наказаніемъ. Эти мотивы можно прилагать, если дѣло идетъ о томъ, чтобы укротить человѣка, а не для того, чтобы сдѣлать его нравственнымъ.

Но что же нравится, какъ нравственно прекрасное или какъ добродѣтель? Прекрасное повсюду сводится къ гармоніи, значитъ—къ соединенію различнаго, къ примиренію противоположностей. Такимъ образомъ сущность нравственности будетъ заключаться въ правильномъ гармоническомъ отношеніи себялюбивыхъ и общественныхъ склонностей, и здѣсь у Шефтсбери ясно просвѣчиваетъ соединеніе нравственной точки зрѣнія съ эстетической. Быть добрымъ и добродѣтельнымъ значитъ направить всѣ свои склонности на благо рода или системы, частью которой является субъектъ. Благо системы, къ которой принадлежитъ дѣйствующее лицо, должно быть непосредственнымъ предметомъ его склонности. Хотя такимъ образомъ добродѣтель и

можно обозначить, какъ направленіе аффектовъ, имѣющее цѣлью всеобщее благо, однако не слѣдуетъ совершенно подавлять себялюбивыхъ влеченій въ угодность всеобщему счастью. Отъ этого явилась бы только дисгармонія. Съ добродѣтелью связано и счастье, и по временамъ въ этикѣ Шефтсбери сильно выступаетъ эвдемонистическій характеръ, какъ показываетъ положеніе, что правильное самолюбіе — верхъ мудрости. Ученіе Шефтсбери и развито было позже его преемниками въ совершенный эвдемонизмъ.

Что касается философіи религіи, то Шефтсбери часто обозначаютъ деистомъ. Но онъ самъ открещивался отъ этого названія и стоялъ во враждебномъ отношеніи не къ христіанской религіи, а только къ закоснѣлой ортодоксіи. Въ историческомъ христіанствѣ онъ находилъ не все хорошимъ и истиннымъ и тѣмъ былъ на руку вольнодумству. Однако онъ не совсѣмъ отвергалъ откровеніе. Едва ли можно назвать религіозное міровоззрѣніе Шефтсбери деистическимъ, но онъ скорѣе склонялся къ пантеизму, съ которымъ соединялъ рѣшительный оптимизмъ. При этомъ сказывалось и художественно-эстетическое направленіе Шефтсбери. Всѣ отдѣльные недостатки и противорѣчія въ мірѣ должны быть необходимыми условіями для всеобщаго совершенства, какъ дисгармоніи для гармоніи. Это—мысли, которыя впослѣдствіи высказаны и метафизически обоснованы въ Теодицеѣ Лейбница.

Значеніе Шефтсбери заключается больше въ его этикѣ, нежели въ философіи религіи. Говоря вообще, онъ далъ направленіе англійской нравственной философіи и значительно повліялъ на нѣмецкихъ поэтовъ и мыслителей и прежде всего на Гердера и Шиллера.

Jos. Butler, the analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature, Lond. 1736. Fifteen sermons upon human nature, or man considered as a moral agent, Lond. 1726. О немъ L. Carrau, Философія Бетлера, въ Revue philos., 21, 1886, стр. 144—158 (мораль), 265—280 (аналогія). W. Coak, the Ethics of Bishop Butler and I. Kant, 1888. W. Luc. Collins, Butler (Philos. classics), Edinb. Lond. 1889. J. C. Ayer, die Ethik Jos. Butlers, дисс., Lpz. 1894.

Приверженцемъ и ученикомъ Шефтсбери былъ епископъ Джозефъ Бетлеръ (1692—1752), назвавшій рефлективные аффекты или принципъ рефлексіи совѣстью. Она носитъ въ себѣ непосредственно главенство надъ всѣми внутренними принципами и природой предназначена въ судьи надъ всѣми другими аффектами. Когда человѣкъ опредѣляется къ дѣйствію страстью противъ голоса совѣсти, то это не что иное, какъ узурпація. Совѣсть рождена для господства, желанія — для послушанія. Впрочемъ, Бетлеръ особенно подчеркивалъ, что нравственное одобреніе или неодобреніе не бываетъ обусловлено перевѣсомъ счастія или бѣдствія, вытекающаго изъ дѣйствія. Мы не одобряемъ ложность и несправедливость независимо отъ всякаго взвѣшиванія слѣдствій. Счастіе человѣка въ настоящемъ состояніи не есть послѣдняя цѣль.

Fr. Hutcheson, Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue, Lond. 1725, 2. изд. 1726 и др., понѣм. Франкф. 1762. Philosophiae moralis institutio compendiaria, ethices et jurisprudentiae naturalis principia continens, Glasgow 1745. A system of moral philosophy (со статьею Личмена о жизни, сочиненіяхъ и характерѣ автора), Glasgow 1755. О немъ см. Fowler, Shaftesbury and Hutcheson, Lond. 1882. R. Rampendahl, eine Würdigung der Ethik Hutshesons, дисс., Lpz. 1892. Франциска Гутчесона сокращеніе логики, пер. А. Эттеръ, на Россійскомъ и Французскомъ языкахъ, Спб. 1819.

Также ученикомъ Шефтсбери былъ Френсисъ Гетчесонъ (род. въ Ирландіи 1694, съ 1729 профессоръ нравственной философіи въ Глазговѣ, ум. 1747). Онъ полагалъ нравственную доброту въ благожелательныхъ склонностяхъ, различая склонности, какъ нѣчто спокойное и устойчивое, отъ страстей, какъ чего-то слѣпого и преходящаго, и затѣмъ благожелательныя влеченія отъ себялюбивыхъ. Добродѣтель основана на нравственномъ чутьѣ или чувствѣ (moral sense, выраженіе, употреблявшееся уже самимъ Шефтсбери), вслѣдствіе котораго мы одобряемъ то, что имѣетъ цѣлью всеобщее блаженство. Но это нравственное чувство не активно, какъ

у Шефтсбери аффекты рефлексіи, не побуждаетъ къ дѣйствію, а только судитъ, созерцаетъ и поставлено въ тѣснѣйшую связь съ чувствомъ красоты. Къ дѣйствію насъ побуждаетъ благожеланіе, которое Гетчесонъ считаетъ безъинтереснымъ. Любовь человѣка къ человѣку, вообще — всякаго существа къ родственному ему существу, бываетъ всеобщей, поскольку ея не ограничиваетъ индивидуальный интересъ. Такую любовь Гетчесонъ сравниваетъ съ тяготѣніемъ. Самолюбіе имѣетъ право настолько, насколько мы любимъ себя, какъ часть цѣлаго.

Sam. Clarke, a demonstration of the being and attributes of God, Lond. 1705—6. A discourse concerning the unalterable obligations of natural religion and the truth and certainty of the christian revelation, Lond. 1708. Philosophical inquiry concerning human liberty, Lond. 1715, съ добавленіями 1717. Бумаги, касающіяся спора съ Лейбницемъ, находятся: въ A collection of papers, which passed between the late learned Mr Leibniz and Dr. Clarke in the years 1715 and 1716 relating to the principles of natural philosophy and religion by Sam. Clarke, Lond. 1717, понѣмецки Frankf. 1720. The works of Sam. Clarke, by Hoadly, 4 тт. in folio, Lond. 1738—42 (съ предисловіемъ, дающимъ нѣкоторыя свѣдѣнія объ авторѣ). О немъ R. Zimmermann, Clarkes Leben und Lehre, Wien 1870, изъ Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Classe, т. 19, стр. 249—336. G. V. Leroy, die philosoph. Probleme in dem Briefwechsel zwischen Leibniz und Clarke, дисс., Giessen 1893. Jam. Edw. Le Rossignol, The ethical philosophy of Clarke, дисс., Lpz. 1892.

Въ прежнее время былъ очень уважаемымъ мыслителемъ Самуель Кларке (род. въ Норвичѣ 1675). Онъ занимался сначала математикой и философіей, сдѣлался горячимъ почитателемъ Платона, затѣмъ посвятилъ себя богословію и читалъ лекціи въ защиту сочиненія Бойля о цѣлепричинахъ. Тутъ онъ боролся противъ матеріализма и атеизма. Этому онъ былъ обязанъ посѣщеніемъ учрежденія химика Роберта Бойля (1627—1691). Изъ такихъ лекцій произошло главное его сочиненіе о бытіи и свойствахъ Божіихъ. Съ 1707 до самой смерти 1729 онъ былъ проповѣдникомъ въ Лондонѣ, съ 1709—придворнымъ проповѣдникомъ въ Ст. Джемсѣ. Онъ защищалъ безсмертіе и безтѣлесность души противъ Генри Додвеля (1641—1711), нравственную свободу противъ Коллинза (см. выше стр. 145) и христіанское понятіе о Богѣ противъ Гоббеса и Спинозы. По отношенію къ Лейбницу онъ являлся представителемъ ньютоновыхъ принциповъ. Самостоятельнѣе всего онъ въ нравственной философіи. Здѣсь онъ пытается противопоставить номинализму или субъективизму Гоббеса и Локка объективный принципъ нравственности. Сущность добродѣтели онъ полагалъ въ томъ, чтобы обходиться съ вещами сообразно съ особеннымъ свойствомъ ихъ (the fitness of things, aptitudo rerum), такъ, чтобы каждую изъ нихъ употреблять по ея роду, природѣ и отношеніямъ, сообразно ея мѣсту въ гармоніи міроваго цѣлаго и, значитъ, волѣ Бога. Въ вѣчной и неизмѣнной природѣ вещей заключаются законы для нашего поведенія, которые являются вмѣстѣ и волей Бога. Чѣмъ болѣе особенностей имѣетъ вещь, тѣмъ болѣе у человѣка обязанностей по отношенію къ ней. Добродѣтельный человѣкъ обходится съ деревомъ, какъ съ прозябающимъ существомъ, которое должно расти и преуспѣвать, цвѣсти и давать плоды. Поэтому его не слѣдуетъ портить, но скорѣе ему надо помогать въ его ростѣ. Съ животнымъ надо обходиться, какъ съ ощущающимъ и живымъ существомъ, т. е. не причинять ему боли. На человѣка надо смотрѣть какъ на разумно-нравственное существо. Мы въ правѣ употреблять для своихъ цѣлей другого, если только на то склонна его воля. Дѣйствіе, отрицающее эти отношенія, т. е. не обращающее вниманія на нихъ, какъ разъ въ такой же степени не разумно, какъ утвержденіе, отрицающее теоретическую истину. Кто поступаетъ добродѣтельно, тотъ находится на пути къ блаженству, высшему благу. Хотя нравственный законъ обязываетъ насъ самъ по себѣ, но сущность Бога требуетъ, чтобы за его исполненіемъ или нарушеніемъ слѣдовала награда и наказаніе. А такъ какъ въ этой жизни награда и наказаніе не всегда достаются достойнымъ, то мы должны допустить безсмертіе души.

W. Wollaston, the religion of nature delineated, Lond. 1722, 1724 и ч. J. M. Drechsler, über Wollastons Moralphilosophie, Erlang. 1801.

Въ такомъ же родѣ училъ Вильямъ Волластонъ (1659—1724). Онъ выставилъ основоположеніе, что хорошъ всякій поступокъ, который выражаетъ истинную мысль. Познавать истину и показывать ее въ рѣчахъ и поступкахъ—послѣдняя цѣль человѣка. Именно всякое дѣйствіе выражаетъ какое-нибудь положеніе. Мучу я животное, то этимъ въ то же время высказываю положеніе: я считаю это животное безчувственнымъ существомъ. Если поступаешь правильно, то обходишься съ вещами, какъ онѣ того заслуживаютъ. Изъ этой покорной преданности вещамъ получается затѣмъ снова блаженство, какъ высшее благо.

H. Home, Essays on the principles of morality and natural religion, Edinb. 1751, понѣм. Брауншв. 1768. Elements of criticism, Lond. 1762, понѣм. Lpz. 1765. О немъ говоритъ A. F. Tytler (Lord Woodhouselen), Memoirs of the life and writings of Henry Home, of Kames, Edinb. 1807—10; Lond. 1814. J. Wohlgemuth, H. Homes Aesthetik, дисс., Rostock 1893. Wilh. Neumann, Die Bedeutung Homes für die Aesthetik und sein Einfluss auf die deutschen Aesthetiker, дисс., Halle 1894. J. Norden, die Ethik H. Homes, дисс., Halle 1895. Ср. также Wm. Smellie, Literary and characteristic lives of John Gregory, H. Home, D. Hume and A. Smith, съ разсужденіемъ объ общественномъ духѣ и тремя статьями, Edinb. 1800.

Генри Гомъ (1696—1782), род. въ Кемсѣ въ Шотландіи, съ 1763 г. былъ однимъ изъ высшихъ судей съ титуломъ лордъ Кемсъ, извѣстенъ болѣе своими эстетическими, чѣмъ этическими взглядами. Онъ старался найти въ вещахъ то, что возбуждаетъ въ человѣкѣ въ силу его человѣческой природы эстетическія эмоціи, и анализировать эти эмоціи. Такъ возникаютъ разные виды красоты и безобразія; они не принадлежатъ самимъ вещамъ, но существуютъ лишь въ насъ, какъ наше представленіе. Дѣло въ томъ, нравятся-ли намъ вещи сами по себѣ или въ отношеніи къ извѣстной цѣли, полезна-ли или вредна сама эта конечная цѣль. Мы хвалимъ или порицаемъ вещи вообще въ отношеніи къ какой-нибудь цѣли. Особенный видъ одобренія и порицанія составляетъ тотъ случай, когда мы находимъ прекрасными или безобразными, т. е. приличными или неприличными сознательные поступки человѣка. Это область морали, нравственнаго и безнравственнаго; для различенія его мы имѣемъ моральное чувство (moral sense), которое является вмѣстѣ съ тѣмъ совѣстью, т. е. повелѣваетъ и наказываетъ. Гомъ различаетъ затѣмъ эгоистическіе и соціальные аффекты и склонности, но при установкѣ этическихъ принциповъ не имѣетъ въ виду блага самого индивидуума. См. указанное здѣсь въ литературѣ сочиненіе І. Нордена, Этика Г. Гома.

A. Ferguson, Institutions of moral philosophy, Lond. 1769, понѣм. пер. Гарве, Lpz. 1772. А. Фергюсонъ, Наставленія нравственной Философіи, пер. съ англ. В. Сазоновичъ, Спб. 1804. Есть и другой переводъ, принадлежащій А. Брянцеву, но съ нѣм. яз., подъ заглавіемъ: А. Фергусонъ, Начальныя основанія Нравственной Философіи, Спб. 1804.

W. Paley, Principles of moral and political philosophy, Lond. 1785 и др. Понѣм. перевелъ Гарве, Frkf. und Lpz. 1788.

Изъ позднѣйшихъ моралистовъ надо выдѣлить Адама Фергюсона (1724—1816) и Вильяма Палей. Фергюсонъ полагалъ добродѣтель въ поступательномъ развитіи человѣческаго существа къ духовному совершенству. По своей природѣ человѣкъ—членъ общества. Совершенство человѣка состоитъ въ томъ, что онъ является превосходною частью цѣлаго, къ которому принадлежитъ. Высоко цѣнить добродѣтель значитъ любить людей. Такимъ образомъ Фергюсонъ пытается соединить принципы самосохраненія (самолюбія), общественности (благожеланія) и совершенства (самоцѣнности). И Вильямъ Палей (1743—1805) принадлежитъ къ извѣстнымъ англійскимъ моралистамъ. Нравственная философія для него—наука, которая учитъ людей ихъ обязанностямъ и тѣмъ основаніямъ, на которыхъ онѣ покоятся. Нравственнаго чувства нѣтъ. Характеръ всякаго долга Палей находитъ въ приказѣ высшаго, который съ послушаніемъ или непослушаніемъ связываетъ удовольствіе или страданіе, особенно въ повелѣніи божества. Но содержаніе долга опредѣляется принципомъ всеобщаго счастья. „Чтобы свѣтомъ разума познать относительно поступка, сообразенъ-ли

онъ съ волей Бога или нѣтъ, надо изслѣдовать не что иное, какъ то, увеличиваетъ-ли онъ или уменьшаетъ всеобщее счастье. Все, что въ цѣломъ выгодно, является справедливымъ".

Здѣсь слѣдуетъ упомянуть Эдмунда Берка (1728—1797), который своимъ сочиненіемъ: A philosophical inquiry into the origin of our ideas of the sublim and the beautiful (1757, перев. Гарве на нѣм. въ 1773) сильно повліялъ на развитіе эстетики, также и въ Германіи, на Мендельсона, Лессинга, Канта, Шиллера и др. Онъ пытается анализировать эстетическія чувства, различая, въ качествѣ самыхъ основныхъ влеченій, инстинктъ самосохраненія и чувство общественности, и сводя къ первому чувство возвышеннаго, а ко второму чувство прекраснаго. Предметъ возвышенъ, если онъ можетъ возбудить въ насъ понятіе страданія и опасности и, слѣдовательно, вызвать страхъ или какое-нибудь подобное ему сильное волненіе. Если эти представленія близки намъ, то они могутъ быть непріятны, въ извѣстномъ же отдаленіи они пріятны. Красота вызываетъ душевное движеніе, имѣющее характеръ общественности, потому что красивый предметъ побуждаетъ насъ къ сближенію; мы охотно видимъ его вблизи, какъ-бы хотимъ жить въ его обществѣ. Значитъ, все дѣло лишь въ томъ, встрѣчаетъ-ли субъектъ препятствіе или содѣйствіе своимъ двумъ основнымъ влеченіямъ. Причины прекраснаго и возвышеннаго Беркъ обсуждаетъ, выказывая даръ точнаго наблюденія; онъ замѣчаетъ, что необыкновенная величина, именно безконечность, вызывающая содраганіе, присуща возвышенному. Наоборотъ, красивые предметы должны быть небольшими, привлекательными, гладкими и т. д. Беркъ подробно разсматриваетъ связь между физіологическою и психологическою сторонами эстетическихъ чувствъ. Ср. о немъ M. Mendelssohn въ Bibliotheck der schönen Wissenschaften, 1758. George Candrea, der Begriff des Erhabenen bei Burke und Kant, дисс., Strassb. 1894.

§ 19. Основателемъ нѣмецкой философіи 18. столѣтія является Готфридъ Вильгельмъ Лейбницъ (1646—1716). Вмѣстѣ съ Декартомъ и Спинозой, но въ противоположность Локку, онъ раздѣляетъ догматическое направленіе философствованія, другими словами—непосредственно полагается на человѣческое мышленіе, думая, что при помощи ясности и опредѣленности оно доходитъ до истины даже за предѣлами опыта. Но Лейбницъ оставляетъ за собой какъ картезіанскій дуализмъ между матеріей и духомъ, такъ и спинозистическій монизмъ, признавая въ своей монадологіи послѣдовательный рядъ существъ. Монадой Лейбницъ называетъ простую непротяженную субстанцію. Монады это—атомы въ истинномъ смыслѣ этого слова. Онѣ отличаются отъ атомовъ, принимаемыхъ Демокритомъ, частью тѣмъ, что это — метафизическія — значитъ, непротяженныя—точки, частью своими дѣятельными силами, состоящими въ представленіяхъ. Атомы различаются одинъ отъ другого величиной, видомъ и положеніемъ, но не качественно, своими внутренними состояніями. Напротивъ, монады различаются качественно своими представленіями. У всѣхъ монадъ есть представленія. Но представленія разныхъ монадъ имѣютъ разныя степени ясности. Представленія—ясны, если они позволяютъ различить свои объекты; въ противномъ случаѣ они—темны. Представленія—отчетливы и опредѣленны, если ихъ достаточно, чтобы различить части ихъ объектовъ; въ противномъ случаѣ они — неопредѣленны или смутны. Представленія—адекватны, когда они безусловно отчетливы,

т. е. когда даютъ возможность ясно познать послѣднія или безусловно простыя части. Богъ есть исконная монада, первичная субстанція. Всѣ другія монады — ея отблески. У Бога есть только адекватныя представленія. Монады, являющіяся мыслящими существами или духами, каковы человѣческія души, способны къ яснымъ и отчетливымъ представленіямъ, могутъ также имѣть и отдѣльныя адекватныя представленія. У монадъ, какъ разумныхъ существъ, есть сознаніе самихъ себя и Бога. Животныя души имѣютъ ощущеніе и память. Всякая душа—монада, ибо воздѣйствіе на самое себя, нераздѣльное со всякой душой, доказываетъ ея субстанціальность, а всѣ субстанціи—монады. Что является намъ какъ тѣло, то въ дѣйствительности оказывается сборищемъ многихъ монадъ. Только вслѣдствіе спутанности нашего чувственнаго пониманія это множество представляется намъ непрерывнымъ цѣлымъ. Растенія и минералы это — какъ бы сонныя монады съ безсознательными представленіями. Въ растеніяхъ эти представленія не что иное, какъ образующія жизненныя силы. Для всякой конечной монады яснѣе всего тѣ части мірозданія, къ которымъ она стоитъ въ ближайшемъ отношеніи; съ своей точки зрѣнія она отражаетъ вселенную. Въ нашемъ чувственномъ пониманіи порядокъ монадъ является пространственнымъ и временнымъ порядкомъ вещей. Пространство — распорядокъ сосуществующихъ феноменовъ, время — распорядокъ послѣдовательности феноменовъ. Теченіе представленій въ каждой монадѣ основывается на имманентной причинности: у монадъ нѣтъ оконъ, чтобы получать вліянія извнѣ. Съ другой стороны, перемѣна въ отношеніяхъ монадъ одной къ другой, ихъ движеніе, соединеніе и разъединеніе основывается на чисто механической причинности. Но между теченіемъ представленій и движеніями есть предопредѣленная (предустановленная) Богомъ гармонія. Душа и тѣло человѣка согласны между собою совершенно такъ же, какъ двое часовъ съ строго равномѣрнымъ ходомъ, поставленныхъ съ самаго начала одинаково. Существующій міръ—лучшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ. Для доказательства этой мысли, для оправданія Бога служитъ Теодицея. Съ физическимъ міромъ въ постоянной гармоніи находится міръ нравственный или царство духовъ, заправляемое Богомъ. Выше механическихъ причинъ стоятъ конечныя причины, отъ которыхъ первыя зависятъ.—Такимъ образомъ Лейбницъ старался привести въ согласіе религіозныя воззрѣнія, которыми онъ дѣйствительно дорожилъ, съ естественнонаучными, къ признанію которыхъ его побуждало строгое изслѣдованіе.

Ученіе Лейбница старалось принять въ себя изъ Аристотеля и Декарта все, что въ нихъ выдерживаетъ критику. Но на ряду съ нимъ въ Германіи шли и другія направленія мысли, особенно направленіе Локка. Въ извѣстныхъ областяхъ философіи болѣе или

менѣе значительнымъ авторитетомъ пользовались и нѣкоторые другіе мыслители, современные Лейбницу, каковы—математикъ и логикъ Чирнгаузенъ, правовѣдъ Пуфендорфъ, правовѣдъ Томазій и др.

Основателемъ философіи исторіи можно считать младшаго современника Лейбница Джіованни Баттисту Вико. Въ своей метафизикѣ онъ соединялъ съ платоновскими и августиновскими мыслями предположеніе метафизическихъ точекъ-силъ, напоминающихъ лейбницевскія монады. Вико имѣетъ значеніе для развитія новѣйшей итальянской философіи.

Изъ философскихъ сочиненій Лейбница при его жизни вышло, какъ самостоятельное сочиненіе, если не считать раннихъ разсужденій (de principio individui, Lips. 1663, переиздано Гурауеромъ съ критическимъ введеніемъ, Berl. 1837; Specimen quaestionum philosophicarum ex jure collectarum, тамъ же 1664; Tractatus de arte combinatoria, cui subnexa est demonstratio existentiae Dei ad mathematicam certitudinem exacta, Lips. 1666, Francof. ad M. 1690), только Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, Amst. 1710 и ч. (полат. Кельнъ 1716, Франкф. 1719 и ч., понѣмецки съ похвальнымъ словомъ Фонтенелля, Hannov. 1720 и ч., въ переводѣ Готшеда, 5. изд., Hannov. und Lpz. 1763, и въ Философской библіотекѣ Кирхмана въ переводѣ самого Кирхмана, а также въ Universalbibliothek — въ пер. Р. Гааса). Отчасти она была написана уже до 1696 г. Зато тѣмъ многочисленнѣе статьи, которыя Лейбницъ помѣщалъ въ журналѣ Acta eruditorum Lepsiensium (издавалъ О. Менкенъ съ 1682) съ 1684 и въ Journal des savants съ 1691. Весьма обширна была переписка Лейбница, въ которой онъ развилъ нѣкоторыя стороны своего ученія, оставшіяся незатронутыми въ опубликованныхъ имъ сочиненіяхъ. Уже вскорѣ послѣ смерти Лейбница были изданы отдѣльныя письма и статьи, ненапечатанныя до тѣхъ поръ, въ особенности: A collection of papers, which passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke in the years 1715 and 1716 relating to the principles of natural philosophy and religion by S. Clarce, Lond 1717, пофранц.: Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion etc. par Mr. Leibniz, Clarke, Newton (par des Maizeaux), Amst. 1719, 2. изд. 1740, понѣм. съ предисловіемъ Вольфа издалъ І. Г. Келеръ, Франкф. 1720. Leibnitii otium Hannoveranum sive Miscellanea G. W. Leibnitii ed. J. F. Feller, Lips. 1718, и второй сборникъ: Monumenta varia inedita, Lips. 1724. Въ журналѣ L'Europe savante (1718, Nov., Art. VI, p. 101) была опубликована въ первый разъ статья, написанная, вѣроятно, 1714 для принца Евгенія Савойскаго, подъ заглавіемъ: Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison. Эту статью перепечаталъ затѣмъ де Мезо во 2. т. вышеприведеннаго Recueil 1719 и Дутенсъ въ сборникѣ 1768, о которомъ будетъ упомянуто ниже. Съ этой статьей не надо смѣшивать очерка его системы, опубликованнаго прежде всего І. Г. Келеромъ въ нѣмецкомъ переводѣ подъ заглавіемъ: des Herrn G. W. v. Leibniz Lehrsätze über die Monadologie, imgleichen von Gott, seiner Existenz, seinen Eigenschaften, und von der Seele des Menschen, Frankf. 1720 (вновь издалъ J. C. Huth, тамъ же 1740); въ переводѣ съ нѣмецкаго на лат. яз. это сочиненіе вышло въ Acta erud. Lips., supplementum t. VII, 1721, а затѣмъ съ разъяснительными примѣчаніями М. Г. Ганше, Франкф. и Лейпц. 1728, и въ сборникѣ Дутенса подъ заглавіемъ: Principia philosophiae seu theses in gratiam principis Eugenii conscriptae. Французскій оригиналъ опубликованъ въ первый разъ Эрдманомъ въ его изданіи Opera philosophica 1840 подъ заглавіемъ: Monadologie, по рукописи, сохраняемой въ королевской библіотекѣ въ Ганноверѣ. Въ трехъ наличныхъ рукописяхъ эта статья не имѣетъ надписи. Исправленное изданіе принадлежитъ E. Boutroux, Par. 1881, затѣмъ ее издалъ D. Nolen, съ замѣткой о Лейбницѣ, разъясненіями главныхъ теорій монадологіи, разборомъ и примѣчаніями какъ историческими, такъ и философскими, Par. 1881. Leibnitii epistolae ad diversos ed. Chr. Kortholt, Lips. 1734—42. Commercium epistolicum Leibnitianum ed. J. D. Gruber, Hann. et Gott. 1745; введеніемъ къ этому изданію служитъ опубликованная Грубером еще 1737, какъ Prodromus Commercii epistolici Leibnitiani, переписка между Бойнебургомъ и Конрингомъ, содержащая не одну замѣтку о ходѣ образованія Лейбница и его юношескихъ сочиненіяхъ. J. E. Kapp, Sammlung einiger vertrauten Briefe, welche zwischen Leibniz und D. E. Jablonski etc. besonders über die Vereinigung der lutherischen und reformirten Religion gewechselt worden sind, Lpz. 1745. Письма Лейбница къ Мальбраншу у Кузена, Fragm. philos., t. II, 1845. Cor-

respondance de Leibniz avec l'électrice Sophie de Brunswick-Lunebourg, publiée par O. Klopp, Hannov. 1875. Переписку между Лейбницемъ и Вольфомъ издалъ К. І. Герхардтъ, Halle 1860. Письма Лейбница къ герцогу Морицу Вил. ф. Саксенъ-Цейцъ, къ Флеммингу, Бозе и Вотѣ изд. Дистель въ Berichte der königlichen sächsischen Gesellschaft der Wiss., phil. hist. Classe, 1879, стр. 104—154, и 1880, стр. 187сс. Leibnizens und Huyghens' Briefwechsel mit Papin, съ біографіей Папина и нѣкоторыми относящимися сюда письмами и бумагами, обработалъ Э. Герландъ, Berl. 1881. К. Biedermann, О ненапечатанныхъ рукописяхъ Лейбница и выдержки изъ нихъ, въ Westermanns Monatshefte 1882. R. Döbner, Leibnizens Briefwechsel mit dem Minister v. Bernstorff und andere Leibniz betreffende Briefe und Actenstücke aus dem Jahre 1705 bis 1716, Hannov. 1882. G. Mollat, Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften, Lpz. 1885; его же, Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften, вновь обработ., Lpz. 1893. L. Stein, Письма Лейбница, найденныя въ Галле, въ извлеченіи, въ Archiv für die Geschichte der Philosophie, I, 1887, стр. 79—91, 231—240, 391—401. Въ 1887 г. въ библіотекѣ въ Галле найдено 101 собственноручное письмо Лейбница. Штейнъ даетъ свѣдѣнія о 88 письмахъ, адресованныхъ къ Хр. Вагнеру, гельмштедтскому профессору математики. Для философіи они даютъ мало. Важнѣе найденныя вмѣстѣ съ ними копіи съ писемъ Лейбница къ проф. Корнелію Дитриху Коху, изъ которыхъ нѣкоторыя, впервые обнародованныя Штейномъ, указываютъ правильный методъ исторіи философіи и касаются исторіи логики.

Болѣе обширныя изданія сочиненій Лейбница: Oeuvres philosophiques latines et françaises de feu Mr. Leibniz, tirées de ses manuscrits, qui se conservent dans la bibliothèque royale à Hanovre, et publiées par R. E. Raspe, avec une préface de Kästner, Amst. et Lpz. 1765, понѣм. съ добавленіями и примѣчаніями Ульриха, Halle 1778—80. Въ этомъ собраніи Распе особенно важно напечатанное здѣсь въ первый разъ полемическое сочиненіе противъ Локка: Nouveaux essais sur l'entendement humain (написано 1704), понѣм. въ переводѣ Шааршмидта въ Философской библіотекѣ Кирхмана, 1873—74. Почему Лейбницъ не напечаталъ самъ этого сочиненія, видно изъ его переписки, напр., изъ письма къ лэди Мешемъ, пріятельницѣ Локка, 10 іюля 1705 г., гдѣ онъ говоритъ: „Madame, благосклонное вниманіе ваше и г. Локка побуждали меня привести въ порядокъ возраженія, которыя пришли мнѣ въ голову при чтеніи его превосходнаго Essay; но смерть его остановила меня, такъ какъ она лишила меня возможности пользоваться его разъясненіями. Я вижу, однако, что другіе высказываютъ свои возраженія, какъ, напр., г. Sherlock". 16-го іюля 1707 г. онъ писалъ къ Косту: „слава г. Локка и общее уваженіе, которое по праву пріобрѣло его сочиненіе, побудили меня употребить нѣсколько недѣль на замѣтки по поводу этого важнаго сочиненія въ надеждѣ побесѣдовать о нихъ съ самимъ г. Локкомъ. Но его смерть остановила меня, и мои разсужденія остались ненапечатанными, хотя они окончены. Моя цѣль скорѣе заключалась въ томъ, чтобы разъяснить вопросы, а не опровергать чужія мнѣнія". Уже раньше, 26. мая 1706 г., онъ, правда, писалъ Вёрнету: „смерть г. Локка отняла у меня охоту печатать мои замѣчанія на его сочиненіе; я предпочитаю обнародовать свои мысли независимо отъ мыслей другого лица". См. Gerhardt V, стр. 8сс. Далѣе въ этомъ же собраніи Распе содержатся: Remarques sur le sentiment de P. Malebranche qui porte que nous voyons tout en Dieu, concernant l'examen que Mr. Locke en a fait; Dialogus de connexione inter res et verba; Difficultates quaedam logicae; Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer; Historia et commentatio characteristicae universalis, quae simul sit ars inveniendi. Вскорѣ послѣ этого послѣдовало изданіе лейбницевыхъ сочиненій Дутенсомъ: G. Guil. Leibnitii opera omnia, nunc primum collecta, in classes distributa, praefationibus et indicibus ornata studio L. Dutens, 6 тт., Genevae 1768 (I: Opera theologica, II: Logica, Metaphysica, Physica generalis, Chymia, Medicina, Botanica, Historia naturalis, Artes; III: Opera mathematica; IV: Philosophia in genere et opuscula Sinenses attingentia; V: Opera philologica; VI: Philologicorum continuatio et collectanea etymologica). Но Дутенсъ не помѣстилъ статей, опубликованныхъ у Распе. Съ тѣхъ поръ вышло нѣсколько дополненій къ этимъ изданіямъ: Commercii epistolici Leibnitiani typis nondum evulgati selecta specimina, ed. J. G. H. Feder, Hannov. 1805. Leibnitii systema theologicum (написана въ примирительномъ духѣ, можетъ быть, уже около 1686) съ франц. переводомъ издана сначала въ Парижѣ 1819, полат. и понѣм., 2. изд. Майнцъ 1820, полат. и понѣм. въ переводѣ Гааса, Tübing. 1860. Нѣмецкія сочиненія Лейбница издалъ G. E. Guhrauer, Berl. 1838—40. Новое полное собраніе философскихъ сочиненій Лейбница сдѣлалъ Joh. Ed. Erdmann: Godofr. Guil Leibnitii opera philosophica quae exstant Latina, Gallica, Germanica omnia, Berol. 1840. Здѣсь помѣщено кое-что изъ неизданнаго, по рукописямъ ганноверской библіотеки, и прибавлены замѣтки о времени возникновенія отдѣльныхъ писемъ, статей и сочиненій. Цитаты здѣсь

приводятся по этому изданію, такъ какъ оно до сихъ поръ самое распространенное. Oeuvres de Leibniz, nouvelle édition, par M. A. Jacques, 2 тт., Par. 1842. Полное собраніе всѣхъ сочиненій Лейбница началъ G. H. Pertz; 1. рядъ, исторія, т. 1—4, Ганнов. 1843—47; 2. рядъ, философія, т. I: переписка между Лейбницемъ, Арно и ландграфомъ Э. ф. Гессенъ-Рейнфельсомъ, по рукописямъ ганноверской библіотеки издалъ Гротефендъ, Ганнов. 1846; 3. рядъ, математика, изд. C. J. Gerhardt, т. 1—7, Berl. und (съ 3. т.) Halle 1849—63. И математическія сочиненія содержатъ кое-что по философіи, напр., въ т. V: in Euclidis *πρῶτα*, въ т. VII: initia rerum mathematicarum metaphysica. Герхардтъ издалъ 1846 также небольшое сочиненіе Лейбница, написанное имъ незадолго до его смерти: Historia et origo calculi differentialis. А. Фуше де Карейль обнародовалъ цитованное выше (при литературѣ о Спинозѣ) Неизданное опроверженіе Спинозы Лейбницемъ, въ Lettres et opuscules inédits de Leibniz, Par. 1854—57, и издалъ затѣмъ Oeuvres de Leibniz publiées pour la première foi d'après les manuscrits origin., Par. 1859сс., 2. изд. т. I сс., Пар. 1867сс. Новое изданіе сочиненій Лейбница на основаніи рукописей ганноверской библіотеки дѣлаетъ Onno Klopp, Hannov. 1864сс. (1. рядъ: историко-политическія сочиненія и сочиненія по государственнымъ наукамъ, т. 1—13, 1864—1885). Oeuvres philosophiques de Leibniz, съ предисловіемъ и примѣчаніями П. Жане, 2 тт., Пар. 1866. Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz издалъ К. І. Герхардтъ, 7 тт., Берл. 1875—1890. Т. 1—3 письма, т. 4—6 сочиненія и статьи, т. 7 Scientia generalis, статьи и дополненія къ корреспонденціи. (Много новаго). Къ письмамъ и сочиненіямъ приложены бо́льшею частью хорошія руководящія введенія; изданіе, однако, оставляетъ желать многаго въ отношеніи полноты и точности. Списка именъ и предметовъ еще нѣтъ. Б. Эрдманъ даетъ въ Archiv fur Geschichte der Philosophie IV, стр. 320—323 перечень сочиненій въ изданіи Эрдмана съ указаніемъ мѣстъ, гдѣ они находятся въ изданіи Гергардта. Выборъ небольшихъ философскихъ статей напечаталъ въ нѣмецкомъ переводѣ съ введеніями Г. Шиллингъ подъ заглавіемъ: Leibniz als Denker, Lpz. 1863; kleinere Schriften переведены Кирхманомъ и также появились въ „Universalbibliothek".

Въ королевской библіотекѣ въ Ганноверѣ находится много рукописей Лейбница, именно, обширная переписка, болѣе 15.000 писемъ подъ 1.063 номерами. Многія изъ нихъ еще не напечатаны. См. Der Briefwechsel des G. W. Leibniz in der königl. Bibliothek zu Hannover, опис. Eduard Bodemann, Hann. 1889, ср. B. Erdmann, Archiv fur Geschichte der Philosophie IV, стр. 289—314.

О ходѣ философскаго развитія Лейбница поучительны прежде всего его собственныя выраженія во введеніи къ его Specimina Pacidii (у Эрдмана стр. 91), затѣмъ въ письмахъ къ Ремону де Монмору и др. О его жизни, сочиненіяхъ и ученіи говоритъ: J. G. v. Eckhart (секретарь Лейбница и впослѣдствіи его товарищъ по исторіографіи брауншвейгскаго дома). Его біографическія замѣтки опубликованы Мурромъ въ Journal zur Kunstgeschichte und allg. Litt. VII, Nürnberg 1779, но въ рукописи онѣ были сообщены Фонтенеллю, который и воспользовался ими для своей Eloge de Mr. de Leibniz (читана въ парижской академіи наукъ 1717, напечатана въ Histoire de l'académie des sciences de Paris, а также въ собраніи похвальныхъ рѣчей Фонтенелля, на нѣм. яз. переведена Экгартомъ въ нѣмецкомъ изданіи Теодицеи 1720, а также въ изданіи 1735 съ примѣчаніями Баринга; ср. Шлейермахеръ, О похвальныхъ рѣчахъ вообще и о рѣчи Фонтенелля въ честь Лейбница въ частности, Werke, III, 3, стр. 66сс.). Elogium Leibnitii (принадлежитъ Хр. Вольфу и написана на основаніи извѣстій у Экгарта) въ Acta Eruditorum, іюль 1717; къ этому въ Otium Hannoveranum 1718 присоединилось Supplementum vitae Leibnitii in actis eruditorum, написанное Фелеромъ. Histoire de la vie et des ouvrages de Mr. Leibniz par M. L. de Neufville (Jaucourt), въ амстердамскомъ изданіи Теодицеи 1734. Ludovici, Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der leibnizschen Philosophie, Lpz. 1736—37. Lamprecht, Leben des Herrn v. Leibniz, Berl. 1740, поитальянски перев. Барсотти съ примѣчаніями, относящимися особенно къ пребыванію Лейбница въ Римѣ 1689. Geschichte des Herrn v. Leibniz, aus dem Franz. des Ritters v. Jaucourt, Lpz. 1757. Eloge de Leibniz, удостоенная преміи Берлинскою Академіею, par Bailly, Berl. 1769. Lobschrift auf G. W. Leibniz in der Kaiserlichen deutschen Gesellschaft zu Göttingen vorgelesen von Abr. Gotthelf Kästner, Altenburg 1769. Mich. Hissmann, Versuch über das Leben Leibnizens, Münster 1783. И Ребергъ въ Hannöversch. Magaz. 1787 и Эбергардъ въ Pantheon der Deutschen II, 1795, изложили жизнь Лейбница. Въ новѣйшее время обстоятельную біографію далъ G. E. Guhrauer, G. W. Freiherr v. Leibniz, 2 тт., Bresl. 1842, съ дополненіями 1846, поангл. перев. Macki, Boston 1845. Ср., между прочимъ, нѣсколько рѣчей и статей Boeckh'a: О Лейбницѣ и нѣмецкихъ академіяхъ, О взглядахъ Лейбница на филологическую критику, О Лейбницѣ въ его отношеніи къ положительному богословію и пр., напечатано въ его Kleine Schriften, изд. Ф. Ашерсономъ, т. II, Lpz. 1859, и т. III,

1866. Тренделенбургъ въ Monatsberichte der Akademie der Wiss. и въ его Historische Beiträge, т. II, Berl. 1855, и т. III, 1867. Далѣе O. Klopp, Отношеніе Лейбница къ попыткамъ церковнаго воссоединенія, въ Ztschrf. des historischen Vereins für Niedersachsen, 1860; его же, Leibniz als Stifter gelehrter Gesellschaften, рѣчь на филологическомъ съѣздѣ въ Ганноверѣ; его же, Планъ Лейбница для основанія ученаго общества въ Вѣнѣ, въ Archiv f. Kunde österreich. Geschichtsquellen, и отдѣльно, Wien 1868. Leibnizens Vorschlag einer französischen Expedition nach Aegypten. Hannov. 1864. Сочиненія, касающіяся этого предложенія, издали Фуше де Карейль, Oeuvres de Leibniz: Projet d'expédition d'Egypte, présenté par Leibniz à Louis XIV, Par. 1864, и Клоппъ, Hannov. 1864. K. G. Blumstengel, Leibnizens ägyptischer Plan, Lpz. 1869. E. Pfleiderer, Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger, Lpz. 1870, сочиненіе, въ которомъ удачно оцѣнено все научное и политическое значеніе Лейбница; его же, Leibniz als Verfasser von 12 anonymen meist deutschen politischen Flugschriften nachgewiesen, Lpz. 1870. Osk. Hubatsch, Лейбницъ и его египетскій проектъ, Neu. Lausitz. Magazin, 49. т., 1872, стр. 55—87. L. Neff, Leibniz als Sprachforscher und Etymologe, лицейская программа, Гейдельб. 1870—71, и отд., Тюбинг. W. Guerrier, Leibniz in seinen Beziehungen zu Russland und Peter dem Grossen, St. Petersb. und Lpz. 1873. A. Foucher de Careil, Leibniz et Pierre le Grand, Par. 1873; Leibniz et les deux Sophies, Par. 1876. W. Wiegand, Лейбницъ какъ религіозный миротворецъ, въ Ztschrft. f. Philos. und philos. Kritik, 1880, т. 76, стр. 102—118, 193—224. F. W. Dufert, Leibniz als Deutscher, Wien 1883. C. J. Gerhardt, Leibniz in London, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1891. Gust. Hartmann, Leibniz als Jurist und Rechtsphilosoph, Tüb. 1893.

Ученія Лейбница касаются, кромѣ соотвѣтственныхъ частей въ болѣе обширныхъ сочиненіяхъ по исторіи, изъ которыхъ особенно надо подчеркнуть изложеніе у Эрдмана (Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie, II, 2: Лейбницъ и развитіе идеализма до Канта) и у Куно-Фишера,—L. Feuerbach, Darstellung, Entwicklung und Kritik der leibnizschen Philosophie, Ansbach 1837, 2. изд. 1844; Nourrisson, la philosophie de Leibniz, Par. 1860; далѣе нѣсколько старыхъ и новѣйшихъ статей и сочиненій, касающихся отдѣльныхъ сторонъ философіи Лейбница. G. B. Bilfinger, Commentatio de Harmonia animi et corporis humani praestabilita ex mente Leibnitii, Frcf. 1723, de origine et permissione mali, praecipue moralis, Frcf. 1724. Fr. Chr. Baumeister, Historia doctrinae de optimo mundo, Gorlitii 1741. G. Ploucqet, Primaria monadologiae capita, Berol. 1748. De Justi, Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'académie des sciences de Prusse sur le système des monades, Berl. 1748. (Reinhard), Dissertation, qui a remporté le prix proposé par l'académie des sciences de Prusse sur l'optimisme, Berl. 1755. Kant, über den Optimismus, Kgsb. 1759; съ этимъ надо, однако, сравнить позднѣйшее сочиненіе о неудачахъ всѣхъ попытокъ теодицеи, которое разсматриваетъ ту же проблему съ критической точки зрѣнія. Ancillon, Essai sur l'esprit du Leibnitianisme, въ Abhandlungen der ph. Cl. der Akad. der Wiss., Berl. 1816. Maine de Biran, Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz, composée pour la Biogr. universelle, Par. 1819. H. C. W. Sigwart, die leibnizsche Lehre von der prästabilirten Harmonie in ihrem Zusammenhange mit früheren Philosophemen betrachtet, Tüb. 1822. G. E. Guhrauer, Leibnitii doctrina de unione animae et corporis, диссерт., Берл. 1837. K. M. Kahle, Leibnizens vinculum substantiale, Berl. 1839. G. Hartensteinii commentatio de materiae apud Leibnitium notione et ad monadas relatione (къ двухсотлѣтнему юбилею дня рожденія Лейбница 21. іюня 1846), Lips. 1846. R. Zimmermann, Leibnizens Monadologie, Wien 1847; Leibniz und Herbart, сравненіе ихъ монадологій, Wien 1849; das Rechtsprincip bei Leibniz, Wien 1852; über Leibnizens Conceptualismus, тамъ же 1854 (изъ Sitzungsberichte академіи наукъ, перепечатано въ Studien und Kritiken, Wien 1870). Тренделенбургъ, Отношеніе всеобщаго къ частному у Лейбница и его естественное право; Отрывки изъ посмертныхъ сочиненій Лейбница, относящіяся къ естественному праву, въ Hist. Beiträge т. II, стр. 233—256, 257—282; его же, О наброскѣ у Лейбница всеобщей характеристики; Объ элементахъ опредѣленія въ философіи Лейбница, тамъ же, т. III, стр. 1—47, 48—62. F. B. Kvet, Leibnizens Logik: Leibniz und Comenius, Prag 1857. О религіозной философіи Лейбница говоритъ C. A. Thilo въ Ztschrft. f. ex. Philos. V, 1864, стр. 167—204. E. Saisset, Discours sur la philosophie de Leibniz, Par. 1857. A. Foucher de Careil, Leibniz, la philosophie juive et la cabbale, Par. 1861; Leibniz, Descartes et Spinoza, avec un rapport par V. Cousin, Par. 1863. J. Bonifas, Etude sur la théodicée de Leibniz, Par. 1863. Oscar Svahn, akademische Abhandlungen über die Monadenlehre, Lund 1863. H Sommer, de doctrina, quam de harmonia praestabilita Leibnitius proposuit, Gott. 1866. Dan. Jacoby, de Leibnitii studiis Aristoteleis (inest ineditum Leibnitianum) дисс., Berol. 1867. L. Grote, Leibniz und seine Zeit, Hann. 1869. C. H. Plath, Leib

nizens Missionsgedanken, Berl. 1869. A. Pichler, die Theologie des Leibniz, 2 тт., Münch. 1869—70.

J. Durdik, Leibniz und Newton, Halle 1869. O. Caspari, Leibnizens Philosophie, Lpz. 1870. A. Brennecke, Лейбницевы доказательства бытія Божія, въ Philos. Monatshefte V, 1870, стр. 42—63. G. Jellinek, die Weltanschauungen Leibnizens und Schopenhauers, этюдъ объ оптимизмѣ и пессимизмѣ, лейпц. диссертація, Wien 1872. A. Reinhardt, Sind es vorzugsweise speculative oder naturwissenschaftliche Gründe, welche Leibniz zur Aufstellung seiner Monadenlehre geführt haben? Jena 1873. Hülsen, Leibniz als Pädagoge und seine Ansichten über Pädagogik, гимназическая программа, Charlottenb. 1874. G. Class, Metaphysische Voraussetzungen des leibnizischen Determinismus, Tüb. 1874. H. G. Meyer, Leibniz und Baumgarten als Begründer der deutschen Aesthetik, Halle 1874. D. Nolen, Quid Leibnitius Aristoteli debuerit, Par. 1875. J. Schmidt, Leibniz und Baumgarten, вкладъ въ исторію нѣмецкой эстетики, Halle 1875. M. Heinze, Лейбницъ въ его отношеніяхъ къ Спинозѣ, въ журналѣ Im Neuen Reich, 1875, II, стр. 921—932. K. Bussenius, über die Theodicee des Leibniz, гимн. прогр., Rossleben 1876. F. Kirchner, Leibniz' Psychologie, Cöthen 1876. Его же, G. W. Leibniz, sein Leben und Denken, 1877. K. R. Geijer, Huru förhaller sig Leibniz' Metafysik till de första förutsättningarna för möjligheten af praktisk filos., Upsala 1876. G. Schulze, Къ Теодицеѣ Лейбница, въ Ztschrft. f. Philos. und philos. Kritik, т. 70, 1877, стр. 193—224. A. Schmarzow, Leibniz und Schottelius. Die unvorgreiflichen Gedanken untersucht und herausgegeben, въ Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, изд. Б. тенъ Бринкъ и пр., № 23, Strassb. 1877. Вопреки Шмарцову, который относитъ время сочиненія этого труда приблизительно къ 1680, отодвигаетъ его въ послѣдніе годы столѣтія L. Neff, въ Programm des Pro- und R.-Gymnasiums zu Durlach 1880. A. Penjon, de infinito apud Leibnitium, Par. 1878. B. Penzler, die Monadenlehre und ihre Beziehung zur griechischen Philosophie, дисс., Jena 1878. J. Frohschammer, Monaden und Weltphantasie, Münch. 1879, именно стр. 107—126. Meissner, Leibnizens Streit mit Clarke über den Raum, 1882. Le Viseur, Leibnizens Beziehungen zur Pädagogik, 1882. P. Narzer, Leibniz' dynamische Anschauungen, mit besonderer Rücksicht auf die Reform des Kräftemaasses und die Entwickelung des Princips der Erhaltung der Materie, въ Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos., 1882, стр. 265—295. P. H. Ritter, de Monadenleer van Leibniz, Leiden 1882. L. Bräutigam, Leibniz und Herbart über die Freiheit des menschlichen Willens, Heidelb. 1882. Otto Engler, Darstellung und Kritik des leibn. optimismus, дисс., Jena 1883. R. Eucken, Лейбницъ и Гейлинксъ, въ Philos. Monatshefte, 1883, стр. 525—542. Segond, la monadologie avec notice sur la vie, les écrits et la philosophie de Leibniz, Par. 1883. S. Auerbach, zur Entwickelungsgeschichte der leibnizschen Monadenlehre, Berl. 1884. J. Th. Merz, Leibniz, Lond. 1884, понѣм. Heidelb. 1886, очень полезная монографія, несмотря на свой незначительный объемъ, 221 стр. H. Otto, Leibnizens Erkenntnisslehre, диссертація, Lpz. 1884. Dav. Selver, der Entwickelungsgang der leibnizischen Monadenlehre bis 1695, дисс., Leipz. 1885. Emil Wendt, die Entwickelung der leibnizischen Monadenlehre bis zum Jahr 1695, дисс., Berl. 1886. G. M. Mayer, der Optimismus des Leibniz, дисс., Jena 1886. F. Tönnies, Лейбницъ и Гоббесъ, Philosophische Monatshefte, 1887, стр. 557—573. Ax. Harnack, Leibnizens Bedeutung in der Geschichte der Mathematik, Stade 1887. A. Spannenkrebs, die metaphysischen Principien des Grundes und des Zweckes nach Leibniz, дисс., Bromberg. G. Glöckner, der Gottesbegriff bei Leibniz, дисс., Langensalza 1888. C. J. Gerhardt, Лейбницъ о понятіи движенія, Archiv für Geschichte der Philosophie I, 211—215: его же, Къ динамикѣ Лейбница, тамъ же, стр. 566—581. A. W. Dieckhoff, Leibnizens Stellung zur Offenbarung, Stade 1888. L. Stein, Leibniz in seinem Verhältnisse zu Spinoza auf Grundlage unedirten Materials entwickelungs-geschichtlich dargestellt, въ Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1888, стр. 615—662; гораздо подробнѣе его же сочиненіе: Leibniz und Spinoza, дополненіе къ исторіи развитія философіи Лейбница, съ 19 неизданными еще сочиненіями Лейбница, Берл. 1890. Штейнъ изслѣдуетъ осторожно и подробно отношеніе Лейбница къ Спинозѣ и даетъ исторію развитія ученія о монадахъ отъ 1680 — 1697 г. Ср. впрочемъ C. G. Gerhardt, Лейбницъ и Спиноза, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1889, стр. 1075—1080. Jak. Ohse, Untersuchung über den Substanzbegriff bei Leibniz, Dorpat 1888. Joh. Barchudarian, Inwiefern ist Leibniz in der Psychologie ein Vorgänger Herbarts? Jena 1889. Greg. Itelsen, Лейбницъ и Монтань, Archiv für Geschichte der Philosophie, II, стр. 471c. W. Dieckhoff, Leibnizens Stellung zur Offenbarung, ректр. рѣчь, Rostock 1889. Br. Rich. Martin, Leibnizens Ethik, дисс., Erlang. 1889. A. Trepte, das moral. Uebel bei Augustin und Leibniz, дисс., Halle 1889. K. Hissbach, Ist ein durchgehender Gegensatz zwischen Spinoza und Leibniz vorhanden? дисс., Jena 1889. A. Thilo, Понятіе матеріи у Лейбница, Zeit-

schrift für exacte Philosophie, 17, 1889, стр. 34—49. Ferd. Gotthard Frz. Wernigk, Leibniz' Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, Würzb. 1890.

Ed. Dillmann, Eine neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre, на основаніи источниковъ, Lpz. 1891, см. M. Schornstein, Dillmanns Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre, дисс., Erlangen 1894. Дильманъ даетъ новое, не легко понятное толкованіе ученія о монадахъ Лейбница, выражающееся главнымъ образомъ въ слѣдующемъ положеніи: монады составляютъ „не причины, не основанія міра явленій, а принципы самихъ явленій, онѣ—души для тѣлъ, субстанціи для феноменовъ, однимъ словомъ, онѣ—представители феноменовъ". По его мнѣнію, система Лейбница вполнѣ цѣльна и свободна отъ противорѣчій: апріорный выводъ системы онъ отрицаетъ и вмѣстѣ съ тѣмъ утверждаетъ, что „Монадологія" не есть настоящая форма ученія о монадахъ, а представляетъ только попытку Лейбница вывести опять a priori то, что онъ нашелъ совсѣмъ другимъ путемъ и установилъ на совсѣмъ другихъ основаніяхъ, именно, на природѣ тѣлесныхъ явленій. Въ пониманіи Дильмана много остроумія, но также много и произвола, такъ что съ нимъ нельзя вполнѣ согласиться.

H. Fr. Beneke, Leibniz als Ethiker, дисс., Erlangen 1891. P. Gesche, die Ethik Leibnizens, дисс., Halle 1891. C. J. Gerhardt, Лейбницъ и Паскаль, Sitzungsberichte der Berliner Akademie, дек., 1891. Herm. Koppehl, die Verwandtschaft Leibnizens mit Thomas von Aquino und die Lehre vom Bösen, Jena 1892. Frank Thilly, Leibnizens Streit gegen Locke in Ausehung der angebornen Ideen, дисс., Heidelb. 1892. G. Wanke, das Stetigkeitsgesetz bei Leibniz, дисс., Erlangen 1892. G. V. Leroy, die philosophischen Probleme im Briefwechsel zwischen Leibniz und Clarke, дисс., Giessen 1892. G. Wernick, der Begriff der Materie bei Leibniz in seiner Entwickelung und in seinen historischen Beziehungen, дисс., Jena 1893. A. Niethack, Leibniz' Lehre von der menschlichen Wahlfreiheit, дисс., Halle 1894. v. Nostitz-Rieneck, Лейбницъ и схоластика, Philosophische Jahrbücher 1894. J. Capesius, der Apperceptionsbegriff bei Leibniz und dessen Nachfolgern, прогр., Hermannst. 1894. Em. Boirac, De spatio apud Leibnitium, дисс., Par. 1894. См. также статью о Лейбницѣ Прантля въ Allgemeine deutsche Biographie. Объ отношеніяхъ Лейбница къ ученію Платона см. H. v. Stein, Geschichte des Platonismus, III, стр. 250сс.

О Лейбницѣ и его школѣ, въ особенности что касается критики Канта, говоритъ лейбниціанецъ W. L. G. Frhr. von Eberstein, Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik bei den Deutschen von Leibniz bis auf die gegenwärtige Zeit, Halle 1794—1799. D. Nolen, la critique de Kant et la métaphysique de Leibniz, Par. 1875. См. также его изданіе Монадологіи.

Лейбницъ, Теодицея, пер. К. Истоминъ, Вѣра и Разумъ 1887, №№ 13, 15—18; 1888, № 3; 1889, №№ 1, 2, 8, 14, 15; 1890, №№ 12, 14, 22 и 24; 1891, №№ 5, 6, 13, 14, 18, 21 и 23; 1892, №№ 4, 6, 7, 11. Избранныя философскія сочиненія Лейбница переведены подъ редакціей В. П. Преображенскаго (4. вып. трудовъ Москов. Психолог. Общества, 1890), а именно: Исповѣданіе природы противъ атеистовъ, Разсужденіе о метафизикѣ, О коренномъ происхожденіи вещей, О природѣ самой въ себѣ, О томъ, что независимо отъ чувствъ и матеріи (всѣ статьи въ переводѣ В. П. Преображенскаго), Письмо къ Я. Томазіусу о возможности примирить Аристотеля съ новой философіей, Предисловіе къ Новымъ опытамъ о человѣческомъ разумѣ (въ переводѣ А. П. Басиситова), Размышленіе о познаніи, истинѣ и идеяхъ (переводъ Э. Л. Радлова), Размышленія относительно ученія о единомъ всеобщемъ духѣ, Размышленія о жизненныхъ началахъ и пластическихъ натурахъ (въ переводѣ Н. Я. Грота), Защита Бога, основанная на разсмотрѣніи Его справедливости (пер. Ѳ. А. Смирнова), Новая система природы и общенія между субстанціями, Начала природы и благодати (переводъ Н. А. Иванцова), Критика основоположеній Мальбранша (переводъ Ю. П. Бартенева), Монадологія (переводъ Е. А. Боброва). Другой переводъ Монадологіи принадлежитъ К. И—ну, Вѣра и Раз. 1892, № 20. Въ другой разъ переведены имъ также: На разумѣ основанные принципы природы и благодати, тамъ же № 22, Новый опытъ о человѣческомъ разумѣ, переводъ и примѣчанія К. И—на, тамъ же 1892, № 24; 1893, № 2, 8, 11, 14, 16, 24; 1894, № 8 и 9; 1895, № 2, 9, 13 и 20; 1896, № 9. И. Б., Лейбницъ, Совр. (Некрасова), т. VII. К. Истоминъ, Очеркъ жизни философа Лейбница въ связи съ его богословскою дѣятельностью, Вѣра и Разумъ 1887, № 9, стр. 420—444; № 10, стр. 765—789. В. Герье, Лейбницъ и его вѣкъ, Спб. 1867 (первоначально печаталось въ Ж. М. Н. П. за 1867). Его же, Отношенія Лейбница къ Петру Великому, Ж. М. Н. П. 1870, ч. 147, стр. 1—48, 345—415; ч. 148, стр. 308—390; см. также П. Пекарскій, Наука и литература въ Россіи при Петрѣ I, т. I, 25—33, Спб. 1862. По поводу мысли Лейбница объ учрежденіи университета въ Астрахани, Ж. М. Н. П., ч. 102. Лейбницъ и египетская экспедиція, Рус. В. 1864, 7. С. Г(огоцкій), Философскій лексиконъ, III, 245—269. Мысли Лейбница о единствѣ германской имперіи (по поводу изданія сочиненій Клоппомъ), Соврем. 1864, 3, стр. 1—9. Н. Сперанскій, Ученіе Лейб-

ница и Локка о врожденныхъ идеяхъ и его значеніе для опредѣленія основаній и границъ познанія, Моск. унив. изв., 1872, № 2—3, стр. 187—298, въ приложеніи. А. И. Введенскій, Ученіе Лейбница о матеріи въ связи съ монадологіей, Ж. М. Н. П. 1886, 1. А. А. Козловъ, Очеркъ жизни и философіи Лейбница по сочиненію Мерца, Вопр. филос., 1890, кн. 3. М. Филипповъ, Лейбницъ, его жизнь и философская дѣятельность, Спб. 1893. К. Истоминъ, Новое пониманіе философіи Лейбница въ современной литературѣ, Вѣра и Раз. 1892, № 17 (о книгѣ Дильмана). См. также у Стасюлевича, Опытъ и пр., стр. 312—320, 340—379.

Готфридъ Вильгельмъ Лейбницъ (Любенецъ) родился въ Лейпцигѣ 21. іюня (стараго стиля=1. іюля новаго стиля) 1646. Его отецъ Фридрихъ Лейбницъ, юристъ по профессіи, съ 1640 профессоръ нравственной философіи въ Лейпцигѣ, умеръ еще 1652. Въ Николаевскомъ училищѣ и въ лейпцигскомъ университетѣ, въ который Лейбницъ поступилъ съ Пасхи 1661, самымъ выдающимся былъ Яковъ Томазій (род. 1622 въ Лейпцигѣ, ум. 1684, отецъ знаменитаго юриста и философа права Христіана Томазія), извѣстный особенно въ исторіи древней философіи. Относясь съ почтеніемъ къ Аристотелю и схоластикамъ, а также къ Платону и Плотину, Лейбницъ нашелъ, однако, болѣе полное удовлетвореніе у Декарта. Впослѣдствіи онъ снова приблизился къ философамъ древности и схоластикамъ. Въ маѣ 1663 подъ предсѣдательствомъ Якова Томазія Лейбницъ защищалъ сочиненіе de principio individui. Здѣсь онъ становится на сторону номиналистическаго ученія. Лѣтомъ 1663 Лейбницъ изучалъ въ Іенѣ главнымъ образомъ математику подъ руководствомъ Эргарда Вейгеля (о немъ говоритъ F. Bartholomäi въ Ztschrft. f. exacte Philos., т. 9, тетр. 3, 1871). Къ концу 1664 въ Лейпцигѣ вышло его Specimen difficultatis in jure seu quaestiones philosophicae amoeniores ex jure collectae, 1666—его Ars combinatoria. Въ Лейпцигѣ Лейбницу не дали степени доктора правъ, которой онъ добивался 1666, и съ которой было связано мѣсто ассессора. Были соискатели постарше Лейбница, а потому его попросили отстрочить провозглашеніе докторомъ. Но Лейбницъ получилъ эту степень въ Альтдорфѣ, гдѣ защищалъ 5. ноября 1666 сочиненіе de casibus perplexis in jure. Тутъ онъ требуетъ, въ случаѣ неопредѣленности положительныхъ законовъ, рѣшенія по естественному праву. Не питая склонности къ ученой дѣятельности при университетѣ, которая ему открывалась въ Альтдорфѣ, Лейбницъ въ послѣдующее время пытался восполнить свое образованіе бесѣдами съ выдающимися учеными и государственными людьми. Въ Нюрнбергѣ онъ пришелъ въ соприкосновеніе съ алхимиками. Важнѣе всего для Лейбница была связь съ барономъ Бойнебургомъ, который до 1664 былъ первымъ тайнымъ совѣтникомъ (министромъ) курфюрста майнцскаго Іоанна Филиппа и все еще пользовался большимъ вліяніемъ. Лейбницъ посвятилъ курфюрсту сочиненіе: Methodus nova discendae docendaeque jurisprudentiae, cum subjuncto catalogo desideratorum in jurisprudentia, Francof. 1667, написанное имъ на пути изъ Лейпцига въ Альтдорфъ. При исчисленіи желаній имъ руководилъ примѣръ Бекона въ сочиненіи de augmentis scientiarum. 1668 Лейбницъ написалъ статью противъ атеизма, которая и вышла подъ заглавіемъ: Confessio naturae contra atheistas, съ письмомъ Спицелія къ Ант. Рейзеру объ искорененіи атеизма, Aug. Vindel. 1669. Вмѣстѣ съ майнцскимъ надворнымъ совѣтникомъ Г. А. Лассеромъ Лейбницъ трудился 1668 и 1669 надъ исправленіемъ свода законовъ. По побужденію Бойнебурга Лейбницъ сдѣлалъ новое изданіе сочиненія Ницолія de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos, Parma 1553 (см. выше § 6, ст. 33), съ примѣчаніями и собственными статьями (особенно Dissertatio de stilo philosophico Marii Nizolii). Это изданіе вышло во Франкф. 1670, а также 1674. Самъ Бойнебургъ былъ протестантомъ, перешедшимъ въ католичество, и уже 1660 хлопоталъ въ Римѣ о возсоединеніи протестантовъ съ католиками. Ему удалось склонить на свою сторону и Лейбница, хотя онъ только впослѣдствіи принялъ дѣятельное участіе въ уніи, въ пользу которой особенно усердствовалъ Ройасъ де Спинола († 1695). По желанію Бойнебурга Лейбницъ написалъ свое Defensio trinitatis per nova reperta logica contra epist. Ariani 1669. Здѣсь онъ больше старается опровергнуть соцініанца Виссоація, нежели дать положительное доказательство.

Лѣтомъ 1670 Лейбницъ сдѣлался совѣтникомъ Высшей ревизіонной коллегіи (высшее судебное учрежденіе въ курфюршествѣ). Въ мартѣ 1672 онъ предпринялъ путешествіе въ Парижъ и Лондонъ. Въ Лондонъ Лейбницъ отправился 1673 и въ мартѣ того же года вернулся въ Парижъ, гдѣ и пробылъ до октября 1676, состоя нѣкоторое время воспитателемъ сына Бойнебурга. Въ Парижѣ Лейбницъ получилъ 1676 отъ герцога брауншвейгъ-люнебургскаго и ганноверскаго Іоанна Фридриха назначеніе въ библіотекари въ Ганноверъ. Изъ Франціи онъ черезъ Лондонъ и Амстердамъ поѣхалъ въ Ганноверъ, гдѣ и вступилъ въ отправленіе своихъ обязанностей въ декабрѣ 1676. Вотъ самые выдающіеся изъ ученыхъ, съ которыми Лейбницъ находился въ сношеніяхъ въ бытность свою за границей: въ Парижѣ—картезіанецъ Арно, голландскій математикъ и физикъ Гюйгенсъ, нѣмецкій математикъ и логикъ Вальтеръ ф. Чирнгаузенъ, черезъ котораго онъ познакомился съ философскими положеніями Спинозы, а можетъ быть (если только дѣйствительно Чирнгаузенъ сообщилъ ему письмо Ньютона къ Коллинзу отъ 10. декабря 1672 о методѣ тангенсовъ Баррова), и съ математическими теоремами Ньютона, касающимися флюксіоннаго счисленія; въ Лондонѣ —секретарь академіи наукъ Ольденбургъ, пріятель Спинозы, химикъ Бойль, затѣмъ математикъ Коллинзъ (котораго онъ, однако, увидѣлъ только 1676). Черезъ посредство Ольденбурга Лейбницъ обмѣнялся письмами и съ Ньютономъ, который тогда былъ въ Кембриджѣ. Проѣздомъ черезъ Голландію Лейбницъ посѣтилъ Спинозу, которому онъ еще въ октябрѣ 1671 писалъ по поводу одного оптическаго вопроса (ср. Rob. Zimmermann, Leibniz bei Spinoza, eine Beleuchtung der Streitfrage, Wien 1890). Въ первое свое пребываніе въ Парижѣ 1672 Лейбницъ пытался представить Людовику XIV совѣтъ о завоеваніи Египта. Отъ этого должно было увеличиться могущество Франціи, но вмѣстѣ съ тѣмъ отклонялся ея интересъ къ нѣмецкимъ дѣламъ, а также надламывалась сила турокъ, бывшая въ тѣ времена все еще очень значительной. Краткій набросокъ этого плана, исходящаго отъ Бойнебурга, былъ посланъ въ Парижъ уже къ концу 1671, подъ заглавіемъ: Specimen demonstrationis politicae: de eo, quod Franciae intersit inprimis praesentiarum, seu de optimo consilio, quod potentissimo Regi dari potest; concluditur expeditio in Hollandiam Orientis seu Aegyptum (обнародовано О. Клоппомъ въ его изданіи сочиненій Лейбница, 1. рядъ, 2. т., стр. 100сс.). Сюда присоединились: de expeditione Aegyptiaca regi Franciae proponenda justa dissertatio (это—главное сочиненіе), и болѣе сжатое изложеніе Consilium Aegyptiacum *).

Уже съ 1665 и 1666 Ньютонъ открылъ такъ называемую имъ „ариѳметику флюксій“. Вскорѣ послѣ этого онъ сообщилъ главныя ея основы въ приложеніи къ проблемѣ тангенсовъ отдѣльнымъ лицамъ частію при помощи статьи, написанной 1671, частію и особенно черезъ посредство письма къ Коллинзу отъ 10. декабря 1672. Но обнародовано это открытіе было въ большомъ трудѣ Ньютона: Principia mathematica philosophiae naturalis, оконченномъ 1686, но вышедшемъ въ свѣтъ 1687. 1676 Лейбницъ дошелъ (можетъ быть, не совсѣмъ независимо отъ указаній Ньютона) до своего „дифференціальнаго счисленія“, которое по содержанію совпадаетъ съ флюксіоннымъ счисленіемъ Ньютона, но по формѣ выше открытія англійскаго математика. Лейбницъ обнародовалъ свое открытіе прежде всего въ Acta eruditorum 1684, ноябрь, въ статьѣ: Nova methodus pro maximis et minimis. Какъ у Ньютона, такъ и у Лейбница дѣло идетъ объ опредѣленіи предѣльнаго значенія, къ которому тѣмъ болѣе приближается отношеніе между приращеніями двухъ перемѣн-

*) По желанію англійскаго министерства ему былъ посланъ 1799 списокъ съ „Справедливаго разсужденія“, изъ котораго вышло извлеченіе 1803 въ одной англійской брошюрѣ. Списокъ съ „Египетскаго совѣта“ попросилъ себѣ 1803 французскій генералъ Мортье и послалъ въ Парижъ. По этому списку его напечаталъ 1830 Гурауеръ въ сочиненіи: Kurmainz in der Epoche von 1672. Большая записка не вполнѣ опубликована Фуше де Карейлемъ въ 5. т. его изданія, вполнѣ—въ первый разъ О. Клоппомъ въ его изданіи сочиненій Лейбница 1864.

ныхъ величинъ (изъ которыхъ одна зависитъ отъ другой или является ея „функціей"), чѣмъ меньше становятся эти приращенія, затѣмъ наоборотъ (въ такъ называемомъ интегральномъ счисленіи), когда дано это предѣльное значеніе,—объ обратномъ заключеніи, какого рода зависимость одной величины отъ другой. Ньютонъ назвалъ непрерывно измѣнчивыя величины „текучими" (fluentes), а (безконечно малыя) данныя въ извѣстное мгновеніе различія — „моментами", которые онъ обозначаетъ, какъ „только что нарождающіяся начала конечныхъ величинъ", а самое предѣльное значеніе отношеній между измѣненіями (prima nascentium proportio)—„флюксіей". Лейбницъ назвалъ разницы всякой пары значеній перемѣнной величины, если эти разницы мыслить безконечно малыми или исчезающими (убывающими въ безконечность),—дифференціалами, а предѣльное значеніе, къ которому все больше и больше приближается отношеніе между разницами одной величины и между разницами другой при безконечномъ уменьшеніи этихъ разницъ,—дифференціальными коэфиціентами. Изъ письма Ньютона къ Ольденбургу 13. іюня 1676 Лейбницъ узналъ, что Ньютонъ открылъ методическое средство рѣшать извѣстныя математическія проблемы. Съ своей стороны Лейбницъ сообщилъ 27. августа того же года, что онъ сдѣлалъ такое же открытіе. Затѣмъ въ письмѣ отъ 24. октября Лейбницъ получилъ болѣе опредѣленныя сообщенія отъ Ньютона вмѣстѣ съ намекомъ на флюксіонное счисленіе при помощи анаграммы положенія: data aequatione quotcunque fluentes quantitates involvente fluxiones invenire et vice versa. Въ отвѣтъ на это Лейбницъ сообщилъ Ньютону свой методъ въ письмѣ (пересланномъ черезъ Ольденбурга) отъ 21. іюня 1677 не только въ видѣ намека, но подробно и замѣтилъ, что его методъ, можетъ быть, совпадаетъ съ тѣмъ, на который намекнулъ Ньютонъ (arbitror quae celare voluit Newtonus de tangentibus ducendis, ab his non abludere). При обнародованіи своего метода въ Acta eruditorum 1684 Лейбницъ не упомянулъ про эту переписку, а Ньютонъ, не отвѣчавшій больше на послѣднее письмо Лейбница, упомянулъ объ ней 1687 въ схоліи къ 2. книгѣ (Sectio II), лемма II, стр. 253 с. (2. изд. 1713, стр. 226 с.) своихъ Principia (этой схоліи онъ, однако, не напечаталъ въ 3. изд. 1726, а замѣнилъ ее другою, связанной съ его письмомъ къ Коллинзу отъ 10. декабря 1672, такъ какъ Лейбницъ истолковалъ первую схолію совсѣмъ не такъ, какъ того хотѣлъ Ньютонъ). Здѣсь онъ говоритъ: на сообщеніе, что у него есть способъ опредѣлять наименьшія и наибольшія, проводить тангенсы и пр., даже если уравненія содержатъ ирраціональныя выраженія, Лейбницъ отвѣчалъ, что онъ напалъ на способъ, которымъ можно дѣлать то же самое, и сообщилъ его, но что этотъ способъ отступаетъ отъ его (ньютоновскаго) способа только въ несущественныхъ чертахъ. Когда и какъ Лейбницъ нашелъ свой методъ, Ньютонъ оставляетъ здѣсь безъ указанія. Лейбницъ считалъ себя въ правѣ видѣть въ этой схоліи признаніе самостоятельности своего открытія. Но Ньютонъ впослѣдствіи отклонилъ такое толкованіе. Возникъ споръ о первенствѣ открытія. Лондонское королевское общество наукъ назначило комиссію, которая представила ему 24. апрѣля 1713 свѣдѣнія объ этомъ дѣлѣ (обнародованы тогда же) и рѣшила споръ въ пользу Ньютона. Такое рѣшеніе справедливо въ той степени, въ какой вѣрно предположеніе тожества обоихъ методовъ. Въ самомъ дѣлѣ, Ньютонъ сдѣлалъ свое открытіе раньше, а Лейбницъ—снова сдѣлалъ то же самое открытіе, но позже и, можетъ быть, даже не совсѣмъ независимо отъ Ньютона. Только первенство обнародованія надо признать за Лейбницемъ. Но, съ другой стороны, такое рѣшеніе не совсѣмъ справедливо въ той степени, въ какой предположеніе тожества обоихъ методовъ вѣрно только въ ограниченной мѣрѣ. Методъ Лейбница совершеннѣе и болѣе разработанъ, нежели методъ Ньютона, въ особенности его названія больше соотвѣтствуютъ дѣлу и пригоднѣе. Самое плодотворное развитіе основной мысли (зародыши ея лежали, впрочемъ, уже въ методѣ исчерпываній древнихъ, въ методѣ недѣлимыхъ 1635 Кавальери и въ способѣ Ферма для опредѣленія наибольшихъ и наименьшихъ въ ординатахъ, способѣ, совершенно достаточномъ при раціональныхъ выраженіяхъ, далѣе—въ Arithmetica infinitorum Валлиса, изъ изученія которой вышелъ Ньютонъ, и въ методѣ тангенсовъ Баррова) найдено не Ньютономъ, а

частію Лейбницемъ, частію братьями Як. и Ив. Бернулли, примыкающими къ способу счисленія Лейбница. Ив. Бернулли развилъ эту мысль особенно въ отношеніи къ трансцендентнымъ функціямъ. (О Як. Бернулли, какъ логикѣ, говоритъ Р. Циммерманъ, Wien 1885). Въ такомъ смыслѣ высказались Эйлеръ, Лагранжъ, Лапласъ, Біо и другіе математики (см. между прочимъ краткое сопоставленіе ихъ взглядовъ въ приложеніи къ нѣмецкому переводу сочиненія Брюстера Жизнь Ньютона, Lpz. 1833, стр. 333—336). Біо говоритъ: „дифференціальное счисленіе было бы и теперь изумительнымъ созданіемъ, если бы мы имѣли въ своемъ распоряженіи только счисленіе флюксій въ такомъ видѣ, въ какомъ оно представлено въ трудахъ Ньютона *). За Лейбницемъ остается слава, что онъ во второй разъ сдѣлалъ остроумное и въ нѣкоторомъ смыслѣ самостоятельное открытіе, обусловленное его ранними изслѣдованіями надъ рядами разницъ. Это открытіе дало Лейбницу возможность дойти до значительно лучшей формы для приложенія счисленія безконечно малыхъ, нежели какая была у Ньютона. Но Лейбницъ велъ впослѣдствіи споръ о первенствѣ — самъ по себѣ онъ необходимъ въ интересахъ исторической правды и не заключаетъ ничего дурного—такими средствами, которыя едва-ли допускаютъ извиненіе.

Въ Ганноверѣ Лейбницъ долженъ былъ завѣдывать герцогской библіотекой и затѣмъ писать исторію княжескаго дома. Впослѣдствіи (съ 1691) онъ, по порученію Антона Ульриха Брауншвейгъ-Вольфенбюттельскаго, взялъ на себя главный надзоръ и за вольфенбюттельской библіотекой. Съ 1678 Лейбницъ въ качествѣ герцогскаго надворнаго совѣтника, впослѣдствіи въ качествѣ тайнаго совѣтника юстиціи, былъ членомъ канцеляріи по дѣламъ юстиціи, гдѣ во главѣ стоялъ вице-канцлеръ Лудольфъ Гуго. По порученію герцога Эрнста Августа, наслѣдовавшаго власть послѣ своего брата Іоанна Фридриха, Лейбницъ работалъ надъ исторіей брауншвейгъ-люнебургскаго дома. Это онъ дѣлалъ во время путешествія 1687—90 по Германіи и Италіи (1688 онъ побывалъ въ Вѣнѣ, 1689—въ Римѣ). Онъ обнародовалъ между прочимъ сборники: Codex juris gentium diplomaticus вмѣстѣ съ приложеніемъ Mantissa **), 1693—1700; Accessiones historicae 1698; Scriptores rerum Brunsvicensium illustrationi inservientes 1701—11, и трудился надъ сочиненіемъ: Annales Brunsvicenses (оно не совсѣмъ окончено и обнародовано только Перцомъ). Лейбницъ участвовалъ также въ переговорахъ, касавшихся возведенія Ганновера въ курфюршество (1692). Лейбницъ былъ близокъ къ герцогу Іоанну Фридриху и Эрнсту Августу, какъ совѣтникъ и личный другъ. Не такъ близокъ онъ былъ къ сыну Эрнста Августа и (съ 1698) его преемнику Георгу Людвигу. Зато Лейбницъ оставался въ хорошихъ отношеніяхъ съ его матерью, супругой Эрнста Августа, Софіей († 1714). Она была дочерью Фридриха V Пфальцскаго и сестрою принцессы Елизаветы, которой Декартъ посвятилъ свои Principia philosophiae. Дочь Софіи Софія Шарлотта († 1705) благоговѣла передъ Лейбницемъ, какъ своимъ учителемъ, и съ необыкновеннымъ участіемъ, дѣйствовавшимъ плодотворно и на его собственную дѣятельность, входила въ его философско-богословскія мысли, даже и тогда, когда вышла замужъ (1684) за Фридриха Бранденбургскаго (съ 1688 курфюрстъ Фридрихъ III, съ 1701—прусскій король Фридрихъ I). При ея помощи Лейбницъ побудилъ Фридриха основать 11. іюня 1700 общество наукъ въ Берлинѣ, которое впослѣдствіи при Фридрихѣ II было преобра-

---

*) Ср. Montucla, Geschichte der Mathematik III, стр. 109; C. J. Gerhardt, die Entdeckung der Differenzialrechnung, Halle 1848; его же, die Entdeckung der höheren Analysis, Halle 1855; H. Weissenborn, die Principien der höheren Analysis, als historischkritischer Beitrag zur Geschichte der Mathematik, Halle 1856; H. Sloman, Leibnizens Anspruch auf die Erfindung der Differenzialrechnung, Lpz. 1857, поангл. Лондонъ 1860.

**) Mantissa codicis, приложеніе къ своду,—обширный сборникъ актовъ и договоровъ безъ соблюденія хронологическаго порядка. Пер.

зовано 1744 и получило названіе академіи наукъ *). Въ Дрезденѣ и Вѣнѣ Лейбницъ также пытался основать академіи, хотя и безъ непосредственнаго успѣха.

Тщетны были хлопоты о возсоединеніи протестантской и католической церкви, которыя съ такимъ усердіемъ велись въ послѣднія десятилѣтія 17. вѣка. Въ нихъ участвовалъ съ протестантской стороны Лейбницъ вмѣстѣ съ ганноверскимъ богословомъ Моланусомъ, а съ католической — вначалѣ особенно Спинола. При этомъ Спинола воспользовался, въ качествѣ догматической основы, сочиненіемъ Боссюета Exposition de la foi, написаннымъ 1676. Лейбницъ написалъ (по всей вѣроятности, около 1686) въ примирительномъ духѣ Systema theologicum (обнародовано только 1819). Это — изложеніе ученій вѣры въ такомъ видѣ, который могли бы допустить какъ протестанты, такъ и католики. По этому дѣлу Лейбницъ переписывался (1691 и 1692) съ гугенотомъ Пеллиссономъ, обратившимся въ католичество, а затѣмъ съ Боссюетомъ. Боссюетъ стремился къ соединенію только въ смыслѣ возвращенія протестантовъ въ католичество и отвергъ всякую иную форму возсоединенія. Усилія Лейбница разбились объ его отказъ разсматривать вопросъ, былъ-ли тридентскій соборъ вселенскимъ, какъ вопросъ еще открытый. 1697—1706 Лейбницъ принималъ участіе въ переговорахъ объ уніи между лютеранскимъ и реформатскимъ исповѣданіемъ. Эти переговоры велись особенно между Ганновером и Берлином, однако безъ значительнаго непосредственнаго успѣха. Философско-богословскія сомнѣнія, высказанныя Бейлемъ въ его Словарѣ и другихъ сочиненіяхъ, были часто предметомъ бесѣдъ между Лейбницемъ и королевой Шарлоттой. По этому же поводу Лейбницъ обнародовалъ 1710 свою Теодицею, предпославъ ей Discours de la conformité de la foi avec la raison, противъ предположенія Бейля, будто ученія вѣры не соединимы съ разумомъ. 1711 Лейбницъ видался въ Торгау съ Петромъ Великимъ, а также 1712 въ Карлсруе и 1716 — въ Пирмонтѣ и Гарренгаузенѣ. Этотъ государь высоко ставилъ Лейбница, назначилъ его своимъ тайнымъ совѣтникомъ и принималъ отъ него совѣты о томъ, какъ помочь распространенію наукъ и цивилизаціи въ Россіи. Лейбницъ далъ также первый толчокъ къ основанію петербургской академіи наукъ, открытой только послѣ смерти Петра. Въ Вѣнѣ Лейбницъ жилъ съ декабря 1712 до конца августа 1714. 2. янв. 1712 его произвели въ надворные имперскіе совѣтники, а еще раньше (до 1692, можетъ быть—1690) онъ былъ возведенъ въ дворянское званіе; говорятъ также, будто бы онъ получилъ баронское достоинство **). Въ бытность свою въ Вѣнѣ Лейбницъ написалъ 1714 на франц. языкѣ для принца Евгенія Савойскаго набросокъ своей системы, обнародованный только послѣ смерти Лейбница (см. выше, стр. 153). Въ Ганноверъ Лейбницъ вернулся въ сентябрѣ 1714. Тутъ онъ не засталъ уже курфюрстомъ Георга Людвига, который взошелъ на англійскій престолъ подъ именемъ Георга I. 1715 и 1716 Лейбницъ трудился главнымъ образомъ надъ своими Annales Brunsvicenses. Тогда же Лейбницъ былъ вовлеченъ въ споръ съ Кларке (см. выше стр. 149) о своихъ философскихъ основныхъ ученіяхъ. Споръ велся письменно черезъ посредство принцессы Уельской Вильгельмины Шарлотты изъ Ансбаха, бывшей поклонницей особенно Теодицеи Лейбница. Но Лейбницъ умеръ 14. ноября 1716, не окончивъ этого спора и впавъ въ немилость при дворѣ.—Лейбницу поставлены два памятника, въ Ганноверѣ и въ Лейпцигѣ, послѣдній въ 1883 г.

Лейбницъ никогда не развивалъ подробно своего философскаго ученія

---

*) Ср. Chr. Barthelmèss, Histoire philosophique de l'académie de Prusse depuis Leibniz, Par. 1850—51. A. Trendelenburg, Leibniz und die philosophische Thätigkeit der Akademie im vorigen Jahrhundert, рѣчь, Berl. 1852, а также во 2. т. его Beiträge zur Philosophie.

**) J. Bergmann, Leibniz in Wien, въ Sitzungsberichte der Wiener Akademie, phil.-hist. Classe XIII, 1854, стр. 40—61; Leibniz als Reichshofrath und dessen Besoldung, тамъ же XXVI, 1858, стр. 187—204. Ср. Zimmermann, Leibniz und die kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien, въ Studien und Kritiken, Wien 1870.

въ систематическомъ порядкѣ. Набросокъ его мы имѣемъ особенно въ изложеніи, написанномъ по желанію принца Евгенія Савойскаго, и въ такъ называемой Монадологіи. Въ немъ самомъ его система развивалась только исподволь. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ считалъ умѣстнымъ въ своихъ статьяхъ, назначенныхъ въ публику, удаляться только шагъ за шагомъ въ мысляхъ и терминахъ отъ господствующихъ философскихъ направленій, Аристотеля и Декарта.

Въ письмѣ 1714 къ Ремону де Монмору (у Эрдмана стр. 701с.) Лейбницъ разсказываетъ о ходѣ своего философскаго развитія: „когда я покинулъ низшее училище, я натолкнулся на новѣйшихъ философовъ, и я припоминаю, что когда мнѣ было 15 лѣтъ, я прогуливался въ полномъ уединеніи возлѣ Лейпцига въ лѣсочкѣ, называемомъ Розенталемъ, чтобы рѣшить, слѣдуетъ-ли мнѣ допустить субстанціальныя формы. Наконецъ механизмъ получилъ преобладаніе и привелъ меня къ математикѣ. Но когда я сталъ искать послѣднихъ основъ механизма и законовъ движенія, я вернулся къ метафизикѣ и къ допущенію энтелехій, а также отъ матеріальнаго къ формальному. Наконецъ, много разъ исправивъ мои понятія и развивъ ихъ дальше, я понялъ, что монады или простыя субстанціи суть единственныя настоящія субстанціи, и что матеріальныя вещи—только явленія, но, правда, явленія обоснованныя и связанныя одно съ другимъ". Ср. письмо къ Томасу Берне отъ 8.—18. мая 1697 у Гергардта III, стр. 205: „большинство моихъ мыслей сложилось окончательно послѣ двадцатилѣтнихъ рызмышленій (значитъ, около 1660—80), ибо я сталъ думать съ ранняго возраста, и мнѣ не было еще и 15 лѣтъ, когда я по цѣлымъ днямъ прогуливался въ одномъ лѣсу, чтобы стать на сторону Аристотеля или Демокрита. Cependant j'ai changé et rechangé sur de nouvelles lumières, et ce n'est que depuis 12 ans (значитъ, съ 1685) que je me trouve satisfait.

Лейбницъ былъ совершенно примирительной натурой. Его цѣлью было соединеніе самаго разнороднаго, примиреніе съ виду самаго противоположнаго; поэтому и въ сочиненіяхъ онъ является подъ именемъ „Pacidius". Онъ владѣлъ знаніемъ своего времени, какъ спеціалистъ въ отдѣльныхъ наукахъ. Въ жизни Лейбницъ вмѣшивался въ самыя разнообразныя области. Знакомый съ различными философскими мнѣніями, онъ съумѣлъ охватить ихъ въ высшее единство и даже пытался соединить свою философію съ ученіями религіи; позднѣе онъ охотно выступалъ въ роли Теофила. Онъ говоритъ: я совершенно презираю только то, что сводится къ простому обману, какъ астрологическое вѣдовство; я соглашаюсь почти со всѣмъ, что читаю, и нахожу даже въ искусствѣ Луллія кое-что пригодное и заслуживающее вниманія. Лейбницъ того мнѣнія, что истина распространена больше, чѣмъ обыкновенно думаютъ, и говоритъ о „вѣчной философіи" (philosophia perennis). Большинство сектъ правы въ значительной части своихъ утвердительныхъ положеній, но нельзя того же сказать про большинство ихъ отрицательныхъ положеній. Только къ Спинозѣ Лейбницъ относится совершенно враждебно, какъ ни велико сходство именно между ученіемъ его и Спинозы. Правда, онъ занимался Спинозою долго и внимательно, сдѣлалъ различныя извлеченія изъ его „Этики" и 1676—1679 г. относился къ его ученію не враждебно, хотя рѣшительно порицалъ отрицаніе цѣли у Спинозы. Но придя къ своему ученію о монадахъ, онъ ясно сталъ выказывать отрицательное отношеніе къ Спинозѣ, въ пантеизмѣ котораго онъ видѣлъ діаметральную противоположность своей собственной философіи. Такъ онъ называетъ „Этику" „сочиненіемъ, удивительно переполненнымъ ошибками", говоритъ о Спинозѣ: „Спиноза хотѣлъ доказать, что въ мірѣ существуетъ только одна субстанція, но его доказательства жалки и не понятны" (Considérations sur la doctrine d'un esprit univers. Erdm. 179). Телеологи и механисты правы, по мнѣнію Лейбница, въ томъ, что утверждаютъ, ибо механизмъ царитъ безраздѣльно, но онъ осуществляетъ цѣль. Уже очень рано онъ начинаетъ думать о примиреніи Демокрита съ Платономъ и Аристотелемъ, однако впослѣдствіи склоняется болѣе къ Платону и Аристотелю, выставляя на первый планъ конечныя причины (causae finales) и опредѣленно высказываясь противъ отрицанія разума и воли въ Богѣ. Можно даже, говоритъ Лейбницъ, замѣтить прогрессъ въ философскомъ познаніи. У Востока

есть прекрасныя и великія представленія о божествѣ. Греки прибавили сюда умозаключеніе и вообще научную форму. Отцы церкви устранили все дурное, что они нашли въ греческой философіи, а схоластики стремились употребить на пользу христіанства все, что можно было принять изъ нея. Философія Декарта—какъ бы передняя истины. Декартъ позналъ, что въ природѣ постоянно сохраняется одинаковая сила. А познай онъ, что міроустройство въ его цѣломъ остается неизмѣннымъ, онъ непремѣнно пришелъ бы къ системѣ предустановленной гармоніи (у Эрдм. 702, ср. стр. 169). Однако, на шутливый вопросъ, думаетъ-ли онъ самъ вести изъ передней въ кабинетъ природы, Лейбницъ скромно прибавляетъ: между передней и кабинетомъ находится пріемная, и довольно будетъ, если мы побываемъ на пріемѣ, не дѣлая притязаній проникнуть внутрь (sans prétendre de pénétrer dans l'intérieur, у Эрдм. XXXV, стр. 123. Подобнымъ же образомъ, хотя и въ иной формѣ, гласитъ извѣстное выраженіе Галлера: Ins Innere der Natur dringt kein erschaffner Geist, glückselig, wem sie nur die äussere Schaale weist, на что Гете возражаетъ вопросомъ: Ist nicht Kern der Natur Menschen im Herzen?).

Развитіе Лейбница до установленія ученія о монадахъ, которое составляетъ его основную философскую заслугу, продолжалось довольно долго. Изъ этого болѣе ранняго періода мы упомянемъ слѣдующія сочиненія, изложивъ вкратцѣ ихъ содержаніе.

Въ Disputatio metaphysica de principio individui, защищенномъ 30. мая 1663 и обнаруживающемъ уже подробное изученіе схоластиковъ, Лейбницъ утверждаетъ номиналистическое положеніе: всякое недѣлимое недѣлимо во всемъ своемъ существѣ. Первыми представителями этого положенія онъ называетъ Петра Ауреола и Дюрана *). Не будь entitas tota принципомъ индивидуаціи, этотъ принципъ необходимо былъ бы или отрицаніемъ или полаганіемъ. Въ послѣднемъ случаѣ онъ долженъ быть или физическою частью, ближе опредѣляющею сущность, а именно—existentia, или метафизическою, ближе опредѣляющею видъ, а именно—haecceitas. Положеніе, что отрицаніе является индивидуализующимъ началомъ, можно—какъ справедливо замѣчаетъ Лейбницъ—допустить только на основаніи реалистическаго предположенія: „всеобщее есть бытіе въ большей степени, нежели единичное“ (universale magis esse ens, quam singulare). И въ самомъ дѣлѣ, положеніе Спинозы: omnis determinatio est negatio, предполагаетъ убѣжденіе, что субстанціи, которая есть не что иное, какъ всеобщее, присуще бытіе въ самомъ полномъ смыслѣ. А Лейбницъ, убѣжденный, что недѣлимое есть ens positivum, считаетъ непонятнымъ, какъ его можно установить чѣмъ-нибудь отрицательнымъ. Отрицаніе не въ состояніи произвести индивидуальныхъ признаковъ (negatio non potest producere accidentia individualia). Мнѣніе, будто existentia есть принципъ недѣлимости, или совпадаетъ съ положеніемъ, что такимъ принципомъ является entitas (а именно, когда различіе между essentia и existentia имѣетъ значеніе только для разума, въ какомъ смыслѣ Лейбницъ и толкуетъ взглядъ своего учителя Шерцера), или же (именно, когда различіе принимается за реальное) приводитъ къ нелѣпости, будто существованіе можно отдѣлить отъ сущности, такъ что сущности пришлось бы еще существовать и по удаленіи существованія. Наконецъ, Лейбницъ критикуетъ haecceitas, которую утверждалъ Дунсъ Скотъ (Sententiae II, 3, 6 и ч.), и защищать которую обыкновенно клятвенно обязывались скотисты. Утвержденію, будто видъ сокращается въ индивидуумъ посредствомъ индивидуальнаго различія или этости, подобно тому, какъ родъ сокращается посредствомъ видоваго различія въ видъ, Лейбницъ противополагаетъ номиналистическое ученіе, что родъ вовсе не сокращается посредствомъ чего бы то ни было въ видъ, а видъ—въ недѣлимое, такъ какъ рода и вида совсѣмъ нѣтъ внѣ интеллекта. Въ дѣйствительности есть только недѣлимыя. Что существуетъ, то бываетъ индивидуальнымъ уже

*) Францисканецъ Petrus Aureolus († 1321) былъ концептуалистомъ, исключавшимъ реальное существованіе родовъ и видовъ. Доминиканецъ Durandus († 1332) училъ, что общая и индивидуальная природа—одно и то же и различаются только способомъ нашего пониманія.

тѣмъ самымъ, что оно есть. Этимъ уже намѣчено направленіе позднѣйшей философіи Лейбница, именно, утвержденіе индивидуализма.

Затѣмъ слѣдовали такія философскія сочиненія: Dissertatio de arte combinatoria, Confessio naturae contra atheistas (такъ озаглавилъ это сочиненіе Спицелій), Epistola ad Jacobum Thomasium, которое вмѣстѣ съ Dissertatio de stilo philosophico Nizolii предпослано изданію сочиненія Ницолія de veris principiis et vera ratione philosophandi (о Ницоліи см. выше стр. 33). Тутъ Лейбницъ становится на сторону того взгляда, въ которомъ, въ противоположность схоластикамъ, сходятся реформаторы философіи: Беконъ, Гоббесъ, Гассенди, Картезій и др., а именно, что въ тѣлахъ есть только величина, фигура и движеніе, а не скрытыя качества или силы, или что-нибудь такое, чего нельзя бы объяснить чисто механически. Но все же Лейбницъ не хочетъ называться на этомъ основаніи картезіанцемъ. Онъ того мнѣнія, что аристотелевская физика содержитъ больше истинъ, чѣмъ картезіанская; все, что Аристотель учитъ о матеріи, формѣ, лишеніи, природѣ, мѣстѣ, безконечности, времени, движеніи, въ большинствѣ случаевъ стоитъ непоколебимо твердо. Справедливо также Аристотель находитъ послѣднее основаніе всякаго движенія въ божественномъ духѣ. Существованіе или несуществованіе пустого пространства сомнительно. Подъ субстанціальной формой слѣдуетъ разумѣть только различіе субстанціи одного тѣла отъ субстанціи другого тѣла. Что Аристотель отвлеченно излагаетъ о матеріи, формѣ и движеніи, то можно понять такимъ образомъ, чтобы оно совпадало съ новѣйшимъ ученіемъ о тѣлахъ. Лейбницъ одобряетъ борьбу Ницолія съ схоластикой, которая при недостаткѣ опыта и математики была не въ силахъ познавать природу. Не хорошо только, что борьба Ницолія съ Аристотелемъ заходитъ черезчуръ далеко, и что онъ держится крайне номиналистическаго взгляда, будто родъ только сборище (collectio) недѣлимыхъ. Этимъ уничтожается возможность научнаго доказательства изъ общихъ положеній, и остается только индукція, какъ простое сопоставленіе однородныхъ опытовъ.

Обнародованный Эрдманомъ автографъ de vita beata содержитъ картезіанскія положенія, особенно изъ писемъ 1645 къ принцессѣ Елизаветѣ Пфальцской о нравственномъ ученіи Сенеки (см. Тренделенбургъ, Hist. Beiträge II, 1855, статья 5, стр. 192—232). Въ этикѣ Лейбницъ призналъ за Декартомъ высшій авторитетъ, нежели въ физикѣ. Однако, можно сомнѣваться, усвоилъ-ли и насколько усвоилъ себѣ Лейбницъ эти положенія, или же только сопоставилъ ихъ какъ картезіанскія (подобно его выпискамъ изъ Платона, Спинозы и т. п.).

Въ Meditationes de cognitione, veritate et ideis, вышедшихъ 1684 въ Acta eruditorum Lipsiensium, Лейбницъ нѣсколько видоизмѣняетъ картезіанскія понятія. Познаніе (cognitio) бываетъ или темнымъ, или яснымъ (vel obscura vel clara), ясное познаніе—или смутнымъ, или отчетливымъ (vel confusa vel distincta), отчетливое познаніе—или несоотвѣтственнымъ, или соотвѣтственнымъ (vel inadaequata vel adaequata), далѣе—или символическимъ, или интуитивнымъ. Адекватное и въ то же время интуитивное познаніе — совершеннѣе всѣхъ. Лейбницъ опредѣляетъ: „Темно—понятіе, котораго недостаточно, чтобы познать представленную вещь. Отсюда и предложеніе темно, въ которое входитъ такое понятіе. Слѣдовательно, ясно познаніе, когда у меня есть что-нибудь, на основаніи чего я могу познать представленную вещь. Познаніе смутно, когда я не въ состояніи (отчетливо,—когда въ состояніи) перечислить врозь признаки, которыхъ достаточно, чтобы отличить вещь отъ другихъ вещей, хотя бы въ ней были такіе признаки и свойства, въ которые могло бы разрѣшиться ея понятіе. Такое перечисленіе есть номинальное опредѣленіе. Есть отчетливое познаніе неопредѣлимаго понятія, когда это понятіе бываетъ первичнымъ или признакомъ самого себя. Познаніе соотвѣтственно, когда все, что входитъ въ отчетливое понятіе, познано въ свою очередь отчетливо, или когда анализъ произведенъ до самаго конца. Когда понятіе очень сложно, мы не въ состояніи мыслить въ одно время всѣ понятія, входящія въ него. А гдѣ это можно, или по крайней мѣрѣ — насколько можно, я называю такое познаніе воззрительнымъ“.

Изъ этихъ опредѣленій Лейбницъ дѣлаетъ приложеніе къ онтологическому доказательству бытія Божія въ такой его (картезіанской) формѣ: что слѣдуетъ изъ опредѣленія какой-нибудь вещи, то можно сказывать объ этой вещи; существованіе слѣдуетъ изъ опредѣленія Бога какъ ens perfectissimum vel quo majus cogitari non potest (ибо существованіе есть одно изъ совершенствъ); слѣдовательно, существованіе можно сказывать о Богѣ.—Лейбницъ полагаетъ: слѣдуетъ только, что Богъ, въ случаѣ если онъ возможенъ, существуетъ. Ибо заключеніе изъ опредѣленія предполагаетъ, что опредѣленіе есть реальное опредѣленіе, т. е. не включаетъ въ себѣ противорѣчія. Именно, номинальное опредѣленіе содержитъ только отличительные признаки, а реальное—устанавливаетъ возможность вещи. Эта возможность познается a priori изъ соединимости всѣхъ предикатовъ другъ съ другомъ, т. е. изъ того, что при полномъ анализѣ не оказывается противорѣчія. При понятіи Бога оно исключено тѣмъ, что это понятіе обнимаетъ въ себѣ только реальности *).

Лейбницъ предостерегаетъ отъ неправильнаго употребленія картезіанскаго начала: quidquid clare et distincte de re aliqua percipio, id est verum seu de ea enunciabile. Часто намъ кажется яснымъ и отчетливымъ, что на самомъ дѣлѣ темно и смутно. Это положеніе достаточно только въ томъ случаѣ, когда приложены къ дѣлу вышеназванные критеріи ясности и отчетливости, когда представленія безъ противорѣчій, и теоремы завѣрены по правиламъ обычной (аристотелевской) логики точнымъ опытомъ и безошибочнымъ доказательствомъ **).

Лейбницъ того мнѣнія, что, можетъ быть, удастся свести все мышленіе на счисленіе и правильность въ мысляхъ—на правильность въ счетѣ, если найти для простѣйшихъ понятій и способовъ ихъ соединеній вообще такіе же удачные знаки, какими обладаетъ математика въ своей области, особенно въ введенномъ Вьетой общемъ обозначеніи цифръ буквами (Vieta, in artem analyticam Isagoge seu algebra nova 1635, гдѣ стр. 8 дано объясненіе: logistice numerosa est, quae per numeros, speciosa, quae per species seu rerum formas exhibetur, utpote per alphabetica elementa). Это имѣетъ цѣлью его планъ Всеобщей характеристики (Characteristica universalis, Spécieuse générale). Онъ выработалъ его въ свои юные годы и удержалъ его до самой старости, упоминая въ нѣкоторыхъ сочиненіяхъ и письмахъ. Однако, этотъ планъ остался только въ проектѣ ***).

---

*) Но категорическое заключеніе изъ опредѣленія предполагаетъ не только возможность, но и дѣйствительность предмета опредѣленія. Опредѣленіе показываетъ только необходимость связи предиката съ субъектомъ, а вовсе не то, что самъ субъектъ необходимо полагается. Такимъ образомъ, опредѣленіе само по себѣ ведетъ къ гипотетическому положенію, которое переходитъ въ категорическое только въ томъ случаѣ, когда какъ-нибудь иначе доказана дѣйствительность, а не простая возможность субъекта. Кантъ имѣлъ полное право не согласиться съ картезіанскимъ доказательствомъ, включая въ него и дополненіе Лейбница.

**) Лейбницъ правъ, уча, что мѣрило истины, отысканное въ ясности и отчетливости познанія, очень часто подвергаетъ опасности самообмана, и что это мѣрило нуждается въ сведеніи на необходимость въ мышленіи, обусловленную логическими нормами. Но и самъ онъ идетъ здѣсь не совсѣмъ далеко, когда отъ полной ясности, отчетливости и правильности въ мысляхъ сейчасъ же ожидаетъ согласія съ бытіемъ и не изслѣдуетъ, содержитъ-ли и въ какой степени содержитъ человѣческое познаніе элементы субъективнаго характера, которыхъ никогда нельзя уничтожить ясностью и логическою правильностью мышленія, направленнаго исключительно на объекты, или отдѣлить отъ элементовъ, имѣющихъ объективное значеніе, но которое можно познать только при помощи мышленія, направленнаго на самое познаніе, въ его субъективномъ характерѣ. За это впослѣдствіи и взялся Кантъ въ своей Критикѣ разума.

***) Что имѣлъ въ виду Лейбницъ, насколько онъ примыкалъ особенно къ Георгу Дальгарну, Ars signorum, vulgo character universalis et lingua philosophica, Lond. 1661, а вмѣстѣ и къ Джону Вилькинсу, an essay toward a real character and a philosophical language, Lond. 1668, какъ далеко повели его собственныя многочисленныя, но разбросанныя и нерѣшительныя попытки, далѣе, что сдѣлалъ для нѣкоторой части лейбницевскаго проекта, но на основѣ ученія

Лейбницъ выпустилъ 1693 въ Ганноверѣ собраніе государственныхъ граматъ и договоровъ съ конца 11. столѣтія, подъ заглавіемъ: Codex juris gentium diplomaticus. Ему онъ предпослалъ рядъ опредѣленій этическихъ и юридическихъ понятій. Спорный вопросъ, есть-ли безкорыстная любовь (amor non mercenarius, ab omni utilitatis respectu separatus), Лейбницъ пробуетъ рѣшить опредѣленіемъ: любить значитъ радоваться счастью другого (amare sive diligere est felicitate alterius delectari). Тутъ съ одной стороны удерживается отношеніе къ нашему собственному наслажденію, а съ другой—отыскивается источникъ его въ счастіи другого (этого послѣдняго признака нѣтъ у опредѣленія Спинозы: amor est laetitia concomitante idea causae externae). Любовь—аффектъ, который надо руководить разумомъ, чтобы отсюда возникла добродѣтель справедливости. Лейбницъ опредѣляетъ: „благоволеніе есть привычка (habitus, по аристотелевской терминологіи—ἕξις, сноровка, происшедшая изъ частаго однороднаго приложенія способности, δύναμις) любить или уважать. Любовь къ ближнему (caritas) есть всеобщее благорасположеніе. Справедливость есть любовь къ ближнимъ у мудреца, т. е. любовь, слѣдующая велѣніямъ мудрости. Хорошій человѣкъ—тотъ, который любитъ всѣхъ, насколько позволяетъ разумъ; справедливость есть добродѣтель-руководительница этого аффекта". Лейбницъ различаетъ три ступени естественнаго права: строгое право (jus strictum) въ уравнивающей справедливости (justitia commutativa), безпристрастіе или любовь въ тѣсномъ смыслѣ (aequitas vel angustiore vocis sensu caritas) въ распредѣлительной справедливости (justitia distributiva) и благочестіе или честность (pietas vel probitas)—во всеобщей справедливости (justitia universalis). Уравнивающая справедливость—учитъ Лейбницъ, примыкая къ Аристотелю,—не обращаетъ вниманія ни на какія различія между людьми, кромѣ тѣхъ, которыя проистекаютъ изъ самыхъ сношеній (quae ex ipso negotio nascuntur), а въ остальномъ разсматриваетъ людей, какъ будто бы они были одинаковы. Распредѣлительная справедливость беретъ въ разсчетъ заслуги отдѣльныхъ лицъ, чтобы по мѣрѣ этихъ заслугъ опредѣлить награду (или наказаніе). Строгое право можно вынудить. Оно служитъ для избѣжанія оскорбленій и для сохраненія мира. А безпристрастіе и любовь въ распредѣлительной справедливости имѣетъ въ виду и положительное содѣйствіе счастью, однако—только земному счастью. Подчиненіе же вѣчнымъ законамъ божественнаго правленія есть справедливость въ общемъ смыслѣ, въ которомъ она (по Аристотелю) обнимаетъ въ себѣ всѣ добродѣтели. Лейбницъ пытается также (и именно уже въ сочиненіи о методѣ правовѣдѣнія) свести эти три ступени: jus strictum, aequitas, pietas, на три правовыя основоположенія: никому не вредить, воздавать каждому свое или, говоря шире, приносить пользу всѣмъ, честно жить. При такомъ толкованіи, правда, у Лейбница видную роль играло скорѣе собственное понятіе права, нежели понятіе римскихъ юристовъ, у которыхъ „справедливость есть постоянное и неизмѣнное желаніе воздавать каждому свое" (justitia est constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi, Digest. I, 1, 10, изъ Ульпіана).

Самостоятельное философское построеніе Лейбница покоится на томъ основномъ взглядѣ, что теологически-телеологическое и физически-механическое міропониманіе не могутъ исключать другъ друга, а напротивъ—ихъ повсюду можно соединить. Единичные процессы въ природѣ можно и должно объяснять механически. Но все же мы не въ правѣ при этомъ забывать про цѣли природы, которыя провидѣніе умѣетъ осуществлять какъ разъ посредствомъ механизма. А принципы физики и механики сами опять-таки зависятъ

Канта о категоріяхъ, Л. Бенедиктъ Треде, авторъ вышедшаго 1811 въ Гамбургѣ безъ подписи сочиненія: Vorschläge zu einer nothwendigen Sprachlehre,—все это показываетъ Тренделенбургъ въ своей статьѣ: „О лейбницевомъ наброскѣ всеобщей характеристики", Hist. Beitr. III, 1 сс. Въ той степени, въ какой основная мысль имѣетъ дѣйствительное значеніе, она реализуется посредствомъ знаковъ въ математикѣ, химіи и пр.

отъ руководства высочайшей интеллигенціи, и ихъ можно объяснять, только принимая въ разсчетъ эту интеллигенцію. Истинную физику надо почерпать изъ божественныхъ совершенствъ. Такимъ образомъ слѣдуетъ соединить благочестіе съ разумомъ. Въ видѣ примѣра Лейбницъ дѣлаетъ такое заключеніе изъ божественной мудрости: съ стройнымъ связано стройное, какъ его слѣдствіе, почему съ непрерывными измѣненіями въ данномъ связаны въ свою очередь непрерывныя измѣненія въ томъ, что отсюда можно вывести. Онъ говоритъ: „когда разность двухъ случаевъ можно уменьшить ниже всякой данной величины in datis или въ томъ, что положено, то необходимо является возможность уменьшить эту разность ниже всякой данной величины и in quaesitis или въ томъ, что отсюда слѣдуетъ". Это—законъ непрерывности, выставленный Лейбницемъ прежде всего въ письмѣ къ Бейлю въ Nouvelles de la république des lettres, par Bayle, Amst. 1687. Лейбницъ соглашается, что въ „сложныхъ вещахъ" по временамъ маленькое измѣненіе влечетъ за собою очень большое дѣйствіе; но „относительно началъ или простыхъ вещей" этого быть не можетъ, ибо въ противномъ случаѣ природа не была бы дѣломъ безконечной мудрости. Между главными классами существъ (напр., между растеніями и животными) долженъ быть непрерывный рядъ промежуточныхъ существъ. Этимъ возстановляется „постепенная связь видовъ". „Все въ природѣ идетъ постепенно, а не скачками, и это правило относительно измѣненій является частью моего закона непрерывности" (Nouv. ess. IV, 16, у Эрдмана стр. 392).

Ученіе Лейбница о монадахъ выработалось у него исподволь. До понятія индивидуальной субстанціи онъ дошелъ посредствомъ динамики и атомистики. Первый набросокъ этого ученія находится въ Discours de métaphysique 1686, въ которомъ вообще мы имѣемъ изложеніе его тогдашнихъ метафизическихъ взглядовъ (см. обстоятельное оглавленіе, назначенное для Арно, въ приложеніи къ письму ландграфа Э. ф. Гессенъ Рейнфельсъ). Свое ученіе, такъ же какъ и ученіе о предустановленной гармоніи, Лейбницъ сообщилъ сначала отдѣльнымъ лицамъ, особенно въ письмахъ къ Арно съ 1686, а яснѣе всего въ письмѣ, помѣченномъ Венеція 23. марта 1690, а затѣмъ и гласно въ различныхъ статьяхъ въ Journal des Savans и въ Acta erudit. Lipsiensium. Уже въ математической статьѣ: „Краткое указаніе замѣчательной ошибки Картезія и другихъ относительно закона природы, по которому Богъ будто бы постоянно сохраняетъ одно и то же количество движеній" (Acta erudit. 1686), а затѣмъ въ статьѣ „Динамическій образчикъ, какъ удивительны законы природы относительно тѣлесныхъ силъ, и какъ надо открывать взаимныя дѣйствія и сводить ихъ къ ихъ причинамъ" (тамъ же 1695) Лейбницъ попробовалъ привести доказательство для своего утвержденія, что не количество движенія, какъ хотѣлъ Декартъ, а скорѣе величина силы всегда сохраняется во вселенной безъ измѣненія. Эту величину надо опредѣлять не произведеніемъ изъ массы на скорость (mv), но произведеніемъ изъ массы на высоту паденія, производящую скорость, или—что сводится къ тому же—изъ массы на квадратъ скорости (mv^2). Природа тѣла—заключаетъ Лейбницъ отсюда—не можетъ состоять только въ протяженіи, какъ это принималъ Декартъ, не можетъ она также состоять только въ протяженіи и непроницаемости, какъ думалъ раньше самъ Лейбницъ вмѣстѣ съ Гассенди и другими, и какъ онъ допускаетъ это еще въ письмѣ къ Як. Томазію 1669, но она должна включать въ себѣ и способность къ дѣйствію. Предположеніе исключительной пассивности легко могло бы повести къ теологическому (или антитеологическому) взгляду Спинозы, что Богъ есть единственная субстанція. Ср. Leibnitii Epistola de rebus philosophicis ad F. Hoffmann 1699, у Эрдмана стр. 161: „ты прекрасно замѣчаешь, что въ голой пассивности нѣтъ вовсе способности принимать и удерживать движеніе, и отними у вещей ихъ силу дѣйствія, ты не будешь въ состояніи отличить ихъ отъ божественной субстанціи и придешь къ спинозизму". А съ другой стороны, въ той степени, въ какой тѣло являлось не просто протяженнымъ, а надѣленнымъ силой, другими словами—въ какой уничтожается допущенное Декартомъ дуалистическое отношеніе между исключительно протяженной и исключительно мыслящей субстанціей,

Лейбницу близка (психологическая) основная мысль Спинозы о субстанціальномъ единствѣ тѣла и души. Въ этомъ отношеніи Лейбницу пришлось бы по необходимости согласиться съ спинозизмомъ, если бы онъ могъ удержать взглядъ, что есть протяженныя субстанціи. Но Лейбницъ того мнѣнія, что дѣлимость тѣла доказываетъ, что оно—аггрегатъ субстанцій; что нѣтъ малѣйшихъ недѣлимыхъ тѣлъ или атомовъ, такъ какъ они все еще были бы протяженными, а значитъ, и аггрегатами субстанцій; далѣе—что дѣйствительныя субстанціи, изъ которыхъ состоятъ тѣла, недѣлимы, непроизводимы, неразрушимы (возникаютъ только посредствомъ творенія, преходятъ только посредствомъ уничтоженія, насколько Богъ ихъ хочетъ создать или уничтожить) и въ нѣкоторомъ отношеніи похожи на души, на которыя Лейбницъ также смотритъ, какъ на недѣлимыя субстанціи. Такія недѣлимыя безпространственныя субстанціи Лейбницъ называетъ монадами, но только съ 1697, какъ можно думать, по примѣру Дж. Бруно или Ф. М. ванъ-Гельмонта, но во всякомъ случаѣ онъ не заимствовалъ отъ послѣдняго ученія о монадахъ (см. Stein, Leibniz und Spinoza, стр. 207сс.). Лейбницъ говоритъ: не будь монадъ, Спиноза былъ бы правъ *).

Въ Système nouveau de la nature et de la communication des substances aussi bien que de l'union, qu' il y a entre l'âme et le corps (Journal des Savans 1695) Лейбницъ говоритъ: послѣ многихъ размышленій я наконецъ пришелъ къ убѣжденію, что нельзя искать основъ истиннаго единства въ одной только матеріи или въ томъ, что только пассивно, такъ какъ тамъ все до безконечности только конгломератъ частей. Такъ какъ есть сложное, то должны быть и простыя субстанціи, которыя въ качествѣ истыхъ единицъ могутъ быть не матеріальными, а только формальными атомами, какъ бы метафизическими точками (Эрдм. 126). Подобно математическимъ точкамъ онѣ—настоящія точки, но не просто качества, modalités, подобно имъ, а реально существующія сами по себѣ точки (points de substance). Душа—простая субстанція. Это Лейбницъ принялъ уже давно, побуждаемый картезіанскимъ ученіемъ о сѣдалищѣ души. Духъ—говоритъ Лейбницъ въ письмѣ къ герцогу Іог. Фр. Брауншвейгъ-Люнебургскому отъ 21. мая 1671,—долженъ находиться въ такомъ мѣстѣ, гдѣ сходятся всѣ движенія, напечатлѣваемыя намъ чувственными объектами, другими словами—въ точкѣ. Дадимъ мы духу больше мѣста, то у него будутъ „части внѣ частей“,—и такимъ образомъ ему нельзя будетъ „рефлектировать на всѣ свои части и дѣйствія“. Но до разложенія матеріи на простыя субстанціи въ видѣ точекъ Лейбницъ дошелъ только впослѣдствіи, безспорно—только около 1685.

Истинныя единицы или простыя субстанціи можно опредѣлить посредствомъ понятія силы. Это ученіе напоминаетъ взгляды англійскаго врача Глиссона, автора сочиненія: Tractatus de natura substantiae energetica seu de vita naturae, Lond. 1672, который приписываетъ всѣмъ субстанціямъ движеніе, влеченіе и представленіе. Однако, Лейбницъ не примыкаетъ къ нему, какъ это утверждаетъ Маріонъ въ книгѣ: F. Glissonius quid de natura substantiae... senserit, et utrum Leibnitio de naturae substantia cogitanti quidquam contulerit, Lut Par. 1880. Это ученіе также напоминаетъ взгляды англійскихъ платоновцевъ, въ родѣ Мора и особенно Кедворта, который допускалъ vis plastica. Дѣятельная сила (vis activa), какъ говоритъ Лейб-

*) Lettre II à Mr. Bourguet, у Эрдмана стр. 720: „въ такомъ родѣ, какъ я опредѣляю перцепцію и влеченіе, ими необходимо надѣлены всѣ монады. Ибо перцепція для меня есть представленіе многаго въ простомъ, и аппетитъ—стремленіе одной перцепціи къ другой. И дѣйствительно, какъ перцепція, такъ и аппетитъ есть во всѣхъ монадахъ, ибо въ противномъ случаѣ монада не имѣла бы никакого отношенія къ остальнымъ вещамъ. Не знаю, какъ вы можете извлекать отсюда хоть какой-нибудь спинозизмъ. Напротивъ, именно эта-то монада и убиваетъ всякій спинозизмъ. Ибо есть столько настоящихъ субстанцій и, такъ сказать, живыхъ зеркалъ вселенной, постоянно существующихъ, или сосредоточенныхъ вселенныхъ, сколько монадъ, вмѣсто того, чтобы, какъ это у Спинозы, была одна только субстанція. Не будь монадъ, Спиноза былъ бы правъ, и тогда все, кромѣ Бога, было бы тлѣнно“, и т. д.

ницъ въ статьѣ „Объ улучшеніи первой философіи и о понятіи субстанціи“ въ Acta erud. 1694, есть нѣчто среднее между простой способностью къ дѣйствію и самимъ дѣйствіемъ. Чистая способность требуетъ положительнаго возбужденія извнѣ, а дѣятельная сила—только удаленія препятствій, чтобы обнаружить свое дѣйствіе, подобно тому, какъ надо только отпустить натянутую тетиву лука, чтобы она проявила свою силу. Въ сочиненіи 1714 „Начала природы и благодати, основанныя на разумѣ“ (у Эрдмана стр. 714) Лейбницъ даетъ такое опредѣленіе: „субстанція есть существо, способное къ дѣйствію“. Однако, во всякой конечной монадѣ есть также и пассивность, которую Лейбницъ обозначаетъ какъ materia prima, въ отличіе отъ аггрегата или массы, какъ materia secunda, являющейся намъ чѣмъ-то протяженнымъ. Только Богъ—чистая дѣятельность, actus purus, свободная отъ всякой возможности. Пассивность сказывается въ сопротивляемости (antitypia), на которой основывается непроницаемость массы (у Эрдмана стр. 157; 678). Если намъ приходится мыслить субстанціи посредствомъ понятія силы, то отсюда, говоритъ Лейбницъ въ Новой системѣ, слѣдуетъ „нѣчто похожее на чувство и желаніе“. Субстанціи надо понимать, „подражая понятію, которое у насъ есть о душахъ“. У всякой субстанціи есть перцепціи и стремленія къ новымъ перцепціямъ. Въ себѣ самой она носитъ законъ продолженія ряда ея дѣйствій (legem continuationis seriei suarum operationum, письмо къ Арно 1690, у Эрдмана стр. 107). Каждая субстанція имѣетъ природу представленія: она представляетъ вселенную, но одна—отчетливѣе другой, и каждая, со своей точки зрѣнія, съ большею ясностью—тѣ вещи, къ которымъ субстанція находится въ ближайшемъ отношеніи, съ меньшею—всѣ другія (Principes de la nature et de la grâce, 3сс., у Эрдмана стр. 714сс.). Кто вполнѣ позналъ бы одну монаду, тотъ позналъ бы въ ней вселенную, зеркаломъ (miroir) которой является монада. Сама же монада познаетъ только то, что ясно представляетъ. Поэтому каждая монада представляетъ вселенную соотвѣтственно своей особенной точкѣ зрѣнія (selon son point de vue;—les points mathématiques sont leur point de vue, pour exprimer l'univers). Вслѣдствіе этого всѣ монады и совокупности ихъ различны другъ отъ друга. Нѣтъ во вселенной двухъ совершенно одинаковыхъ предметовъ. Что неразличимо качественно, то просто-на-просто тожественно (principium identitatis indiscernibilium, Монадол. 9 и др.; онъ встрѣчается уже у стоиковъ *). На томъ, что всякая монада отражаетъ вселенную со своей точки зрѣнія, основывается гармонія, изначала положенная Богомъ, Творцомъ монадъ, между всѣми ими (harmonia praestabilita, harmonie préétablie; это выраженіе Лейбницъ употребляетъ въ первый разъ въ письмѣ къ Баснажу де Бовалю, янв. 1696, съ прибавкою: „если можно такъ выразиться“; по Бейлю выраженіе ведетъ начало отъ отца Фр. Лями, приверженца Мальбранша, который употребляетъ его въ своемъ Traité 2: о самосознаніи, стр. 226). Монада отражаетъ только самую незначительную часть вселенной съ ясностью, а большую часть—въ темныхъ, однако дѣйствительно находящихся въ ней и дѣятельныхъ представленіяхъ. Лейбницъ говоритъ: „также нечувствительными перцепціями я объясняю эту изумительную предустановленную гармонію души и тѣла и даже всѣхъ монадъ или простыхъ субстанцій, которая заступаетъ мѣсто невозможнаго вліянія однѣхъ на другія“ (Nouv. Ess., Avant-propos, у Эрдмана стр. 197с). Представленія у Лейбница называются перцепціями. Поэтому всѣ монады имѣютъ одинаковыя перцепціи, но онѣ отличаются одна отъ другой тѣмъ, что однѣ апперцепируютъ, т. е. сознаютъ ихъ, болѣе, другія—менѣе, а также, что у однѣхъ представленія яснѣе и отчетливѣе, чѣмъ у другихъ. Значитъ, подъ апперцепціей Лейбницъ понимаетъ сознательное усвоеніе содержанія представленій. Безсознательныя представленія называются „маленькими“ перцепціями. Этими безсознательными представленіями Лейбницъ ввелъ въ психологію весьма важное понятіе. Развитіе монадъ идетъ къ тому, чтобы довести перцепціи до апперцепціи и дойти до полной ясности въ представленіяхъ. Монады, изъ которыхъ состоитъ ма-

*) См. Сенека, Epist 113, 13. Пер.

терія, хотя и представляютъ всю вселенную, но такъ смутно, что онѣ никогда не сознаютъ этого, тогда какъ божество, какъ всевѣдущая средоточная монада, съ полной ясностью и отчетливостью постоянно сознаетъ вселенную.

Ученіемъ о монадахъ уничтожается разнородность, которая по Декарту есть между тѣломъ и душой. На мѣсто ея является непрерывная постепенность представляющихъ субстанцій. Самое ученіе держится средины между картезіанскимъ дуализмомъ и монизмомъ Спинозы. Опираясь на начало непрерывности, Лейбницъ говоритъ: между движеніемъ, какъ бы мало оно ни было, и полнымъ покоемъ, между твердостью и абсолютною, не оказывающею никакого сопротивленія жидкостью, между Богомъ и ничто есть безконечно много ступеней. Такимъ же самымъ образомъ есть также безсчетное множество степеней между любой активностью и чистой пассивностью. Слѣдовательно, не разумно принимать только одно активное начало, именно всеобщій духъ (міровую душу), и одно пассивное, именно—матерію (Considérations sur la doctrine d'un esprit universel 1702, у Эрдмана стр. 182). Эта постепенность нисходитъ отъ Бога, первичной монады, до самыхъ низшихъ монадъ. „Монада или простая субстанція вообще содержитъ представленіе и стремленіе; она—или первичная монада, Богъ, въ которомъ находится послѣднее основаніе вещей, или производная, а именно—монада сотворенная. Эта послѣдняя одарена или разумомъ (духъ), или чувствомъ (именно душа), или какою-нибудь низшею степенью представленія и стремленія. Въ этомъ случаѣ она является anima analoga, которая довольствуется только именемъ монады, такъ какъ мы и не знаемъ различныхъ степеней ея“ (Epist. ad. Bierlingium 1711, у Эрдмана стр. 678; ср. Principes de la nature et de la grâce 4, у Эрдмана стр. 714с.).

Устраняя дуализмъ, Лейбницъ все же не допускаетъ естественнаго взаимодѣйствія между монадами и особенно между душой и тѣломъ, ибо теченіе представленій души не можетъ вмѣшиваться въ механизмъ тѣлесныхъ движеній, видоизмѣняя его, и наоборотъ—механизмъ движеній не можетъ вмѣшиваться въ теченіе представленій. „Невозможно, чтобы душа или какая-нибудь другая истая субстанція принимала что бы то ни было извнѣ, развѣ только при помощи всемогущества Божія“ (Syst. nouv. 14, у Эрдмана стр. 127). „У монадъ нѣтъ оконъ, черезъ которыя могли бы входить и выходить какіе-нибудь элементы“ (Monad. 7, у Эрдмана стр. 705). Между сотворенными субстанціями нѣтъ influxus physicus, нѣтъ его, слѣдовательно, и между той субстанціей, которая является душой, и тѣми, которыя составляютъ ея тѣло. Такимъ образомъ, все содержаніе представленій развивается вполнѣ самопроизвольно только изъ монады. Не можетъ душа дѣйствовать на тѣло и потому, что во вселенной, какъ и во всякой системѣ субстанцій, которыя только дѣйствуютъ одна на другую и испытываютъ дѣйствіе другъ отъ друга, остается неизмѣнной не только величина (живой) силы, но и количество поступательнаго движенія въ каждомъ данномъ направленіи (lex de conservanda quantitate directionis; у Эрдмана стр. 108; 133; 702). Значитъ, душа не можетъ, какъ думалъ Декартъ, оказывать вліяніе на направленіе движеній. Самъ Декартъ еще удержалъ обыкновенное предположеніе о естественномъ вліяніи; часть его учениковъ признала, что оно невозможно, и такимъ образомъ выработала окказіонализмъ. Но это ученіе дѣлаетъ будничныя происшествія чудесами, и Богу снова постоянно приходится вмѣшиваться въ теченіе природы. Скорѣе Богъ изначала создалъ душу и тѣло и вообще всѣ субстанціи такъ, что каждая субстанція, слѣдуя съ полной самостоятельностью (spontanéité) закону своего внутренняго развитія (вышеупомянутому lex continuationis seriei suarum operationum), въ каждый данный моментъ находится въ полномъ согласіи (conformité) съ остальными. Значитъ, въ душѣ, по закону ассоціаціи представленій, есть ощущеніе боли въ то самое мгновеніе, въ какое тѣло ударено или ранено, и пр., и наоборотъ—рука, по законамъ тѣлеснаго механизма, протягивается въ то самое мгновеніе, когда въ душѣ вспыхиваетъ извѣстное желаніе и т. п. Отношеніе предустановленной гармоніи къ двумъ другимъ возможнымъ объясненіямъ соотвѣтствія между душой и тѣломъ Лейбницъ иллюстрируетъ слѣдующимъ сравненіемъ

(въ Second Eclaircissement и Troisième Eclaircissement du nouveau Système de la communication des substances, Эрдманъ стр. 133, ср. выше Гейлинксъ, стр. 91). Двое часовъ во всякое время идутъ совершенно согласно. Этого можно достигнуть тремя способами. Изъ нихъ первый соотвѣтствуетъ ученію о физическомъ вліяніи между душой и тѣломъ, второй—окказіонализму, третій—системѣ предустановленной гармоніи. Или какой-нибудь механизмъ соединяетъ ихъ, такъ что ходъ однихъ опредѣленнымъ образомъ вліяетъ на ходъ другихъ. Или кому-нибудь поручено въ каждое мгновеніе ставить одни часы по другимъ. Или, наконецъ, они съ самаго начала устроены съ такою необыкновенною точностью, что можно въ теченіе долгаго времени разсчитывать на ихъ равномѣрный ходъ безъ вмѣшательства и починки мастера. (См. къ этому приведенную выше, стр. 90, литературу о Лейбницѣ и Гейлинксѣ и G. Berthold, Leibniz und das Uhrengleichniss, въ Monatsberichte берлинской академіи 1874, стр. 561—567). Такъ какъ Лейбницъ считаетъ невозможнымъ физическое вліяніе между душой и тѣломъ, то для него остается выборъ между двумя послѣдними предположеніями, и онъ рѣшается за consentement préétabli, такъ какъ этотъ способъ устроить согласіе онъ считаетъ болѣе сообразнымъ съ природой и съ достоинствомъ Бога, нежели нарочитое вмѣшательство по случаю. Абсолютный художникъ могъ создать только совершенныя произведенія, которыя не требуютъ новыхъ починокъ.

Душу можно назвать господствующей монадой или субстанціальнымъ средоточіемъ тѣла; это—субстанція, дѣйствующая на монады тѣла, поскольку эти послѣднія приспособлены къ ней, и поскольку ея состояніе даетъ основаніе для объясненія тѣлесныхъ перемѣнъ (Syst. nouv. 17, Эрдманъ стр. 128). Всякая монада-душа облечена органическимъ тѣломъ, котораго она никогда не теряетъ во всѣхъ его частяхъ. Но отчасти она можетъ его терять, и мы дѣйствительно видимъ, что составныя части тѣла подвержены постоянному обмѣну веществъ (Monad. 71), тогда какъ всякая монада безусловно проста. Все это достаточно говоритъ за то, что не выдерживаютъ критики попытки отожествить различіе между душой и тѣломъ, которое, какъ аггрегатъ субстанцій, является для Лейбница совокупностью монадъ (une masse composée par une infinité d'autres Monades, qui constituent le corps propre de cette Monade centrale, Principes de la nat. et de la grâce 3, Эрдманъ, стр. 714), съ различіемъ между активностью и пассивностью въ единичной монадѣ, и такимъ образомъ перетолковать предустановленную гармонію.

Кромѣ монадъ и явленій нѣтъ ничего. Явленія же есть не что иное, какъ представленія монадъ. Всякое протяженіе принадлежитъ явленію: только въ смутномъ чувственномъ пониманіи является непрерывно протяженная матерія. Эта матерія есть только phaenomenon bene fundatum, „упорядоченное и точное явленіе, которое не обманываетъ, когда прибѣгаютъ къ помощи отвлеченныхъ правилъ разума“. Пространство есть порядокъ возможныхъ сосуществующихъ явленій, время—порядокъ послѣдованій (у Эрдмана стр. 189, 745с., 752 и др.). Реальна въ протяженіи только основа порядка и закономѣрнаго слѣдованія явленій. Но эту основу можно только мыслить, а не созерцать. Лейбницъ противъ того взгляда (раздѣлявшагося и Ньютономъ), что пространство—„безусловное реальное существо“. Онъ нападаетъ также и на ученіе Ньютона о тяготѣніи (у Эрдмана стр. 732).

Соединеніе простыхъ субстанцій въ организмъ есть реальное единство (unio realis) и составляетъ въ нѣкоторомъ родѣ сложную субстанцію. Здѣсь простыя субстанціи связаны въ одно цѣлое какъ бы субстанціальной связью (vinculum substantiale).

Изъ монадической и духовной природы души Лейбницъ выводитъ ея неразрушимость и безсмертіе. „Всякій духъ, будучи какъ бы міромъ по себѣ, довлѣя самъ себѣ, заключая безконечное независимо отъ всякаго другого творенія, выражая вселенную, и самъ вѣченъ, такъ же самостоятеленъ и такъ же безусловенъ, какъ сама вселенная тварей“ (Syst. nouv., Эрдманъ, стр. 128). Необходимость допустить бытіе Бога, какъ общей причины всѣхъ конечныхъ субстанцій, онъ выводитъ

изъ того, что невозможно объяснить фактическое согласіе между душой и тѣломъ при помощи физическаго вліянія, „ибо это совершенное согласіе такого числа субстанцій, у которыхъ нѣтъ сообщенія, могло осуществиться только при помощи общей причины“ (Syst. nouv. 16, Эрдманъ, стр. 128). Богъ, первичная монада, такъ устроилъ каждую монаду, что она постоянно отражаетъ съ своей точки зрѣнія вселенную, и такимъ образомъ онъ осуществилъ гармонію. „Такъ какъ каждая изъ этихъ душъ проявляетъ на свой ладъ совершающееся извнѣ и не въ состояніи подвергаться какому-нибудь вліянію со стороны частныхъ существъ или, скорѣе, прежде чѣмъ извлечь это проявленіе изъ нѣдръ собственной природы, необходимо, чтобы каждая изъ нихъ получила эту природу отъ всеобщей причины, отъ которой зависятъ всѣ эти существа, и которая дѣлаетъ то, что одно входитъ въ совершенное согласіе и соотвѣтствіе съ другимъ, а этого не можетъ быть безъ безконечнаго сознанія и могущества“ (Nouv. Ess. IV, § 11). Богъ, говоритъ Лейбницъ (Monad. 47, у Эрдмана, стр. 708), есть первичная единица или первоначальная простая субстанція, Monas primitiva (Epist. ad. Bierlingium 1711, Эрдманъ, стр. 678; la monade primitive, Lettre à Remond de Montmort 1715, у Эрдмана стр. 725). Всѣ производныя или сотворенныя монады произошли отъ нея и возникаютъ изъ нея какъ бы черезъ постоянныя блистанія (par des fulgurations continuelles de la Divinité de moment à moment, bornées par la réceptivité de la créature à laquelle il est essentiel d'être limitée). Утверждая это, Лейбницъ нѣсколько нарушаетъ свое ученіе о недѣлимости монадъ. У Бога адекватное знаніе всего, такъ какъ онъ источникъ всего. Онъ вездѣ какъ-бы средоточіе (comme centre partout, mais sa circonférence est nulle part); все въ немъ непосредственно, ничто ему не чуждо. Монады-духи надѣлены, не въ примѣръ прочимъ, познаніемъ Бога и принимаютъ нѣкоторое участіе въ его творческой силѣ. Богъ царитъ надъ природой, какъ архитекторъ, надъ духами—какъ монархъ. Между царствомъ природы и благодати есть предустановленная гармонія (Princ. de nat. et de la grâce, 13 и 15, Эрдманъ стр. 717).

На принципѣ гармоніи между царствами природы и благодати основана Теодицея Лейбница или оправданіе Бога за зло въ мірѣ. Какъ произведеніе Бога, міръ долженъ быть лучшимъ изъ всѣхъ возможныхъ міровъ. Ибо, будь возможенъ міръ лучше того, который дѣйствительно есть, то мудрость Божія его познала бы, благость восхотѣла, а всемогущество должно бы его создать. Но это не значитъ, что міръ, созданный Богомъ, безусловно совершенъ или хорошъ. Зло въ мірѣ необходимо обусловлено существованіемъ самого міра. Разъ міръ необходимъ, то онъ долженъ состоять изъ конечныхъ существъ. Этимъ оправдывается конечность или ограниченность и способность страдать, что можно назвать метафизическимъ зломъ. Физическое зло, боль, спасительно, какъ наказаніе или какъ воспитательное средство. Нравственнаго зла Богъ не могъ устранить,—въ противномъ случаѣ уничтожилось бы самоопредѣленіе, а вмѣстѣ и самая нравственность. Свобода принадлежитъ къ сущности духа. Это вовсе не изъятіе изъ законовъ, но самонаправленіе сообразно познанному закону. Богъ всякій разъ производитъ то, что для духа наиболѣе выгодно. Такъ уже устроено теченіе природы. Въ этомъ-то и состоитъ гармонія между царствомъ природы и благодати.

Сущность замѣчаній, содержащихся въ Новыхъ опытахъ о разсудкѣ (написаны 1704, обнародованы только 1765) и направленныхъ противъ Опыта о человѣческомъ разсудкѣ Локка, самъ Лейбницъ формулируетъ въ письмѣ къ Бирлингу такимъ образомъ: „у Локка недурно разъяснены нѣкоторыя частныя истины; но въ существѣ дѣла онъ далеко уклоняется отъ правды. Природу духа и истины онъ не позналъ. Взвѣсь онъ правильно различіе между необходимыми истинами или тѣми, которыя познаются доказательствомъ, и тѣми, къ которымъ мы до нѣкоторой степени доходимъ путемъ индукціи, онъ увидѣлъ бы, что необходимыя истины можно доказать только изъ присущихъ духу началъ, такъ называемыхъ прирожденныхъ идей, такъ какъ, хотя чувства учатъ, что происходитъ, но не учатъ, что происходить необходимо. Онъ не обратилъ также вниманія на то, что понятія сущаго, суб-

станціи, тожества, истиннаго и добраго потому прирождены нашему духу, что онъ самъ себѣ прирожденъ, самъ въ себѣ все это заключаетъ". Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu nisi ipse intellectus *). О частностяхъ ср. особенно цитованное уже выше, стр. 127, сочиненіе Гартенштейна „Ученіе Локка о человѣческомъ познаніи въ сравненіи съ лейбницевой критикой его". Однако, сочиненіе Локка Лейбницъ считаетъ „однимъ изъ прекрасныхъ и драгоцѣннѣйшихъ сочиненій этого времени".

Началами заключенія Лейбницъ считаетъ законъ тожества и противорѣчія и законъ достаточнаго основанія. „Наши заключенія основаны на двухъ великихъ началахъ: на началѣ противорѣчія, въ силу котораго мы считаемъ ложнымъ то, что содержитъ противорѣчіе, и истиннымъ то, что противоположно или противорѣчитъ ложному; на началѣ достаточнаго основанія, въ силу котораго мы полагаемъ, что ни одинъ фактъ не оказался бы истиннымъ или существующимъ, ни одно сужденіе—вѣрнымъ, не будь достаточнаго основанія, почему это такъ, а не иначе, хотя очень часто мы и не въ силахъ знать эти основанія" (Monadol. 31, 32, у Эрдмана стр. 707). Необходимыя или вѣчныя истины Лейбницъ сводитъ къ закону противорѣчія, случайныя или фактическія истины—къ закону основанія. Необходимыя истины можно познать посредствомъ анализа понятій и положеній, нисходящаго до первичныхъ понятій и положеній. Сюда относятся главнымъ образомъ математическія истины. (Въ противоположность этому ученію Кантъ назвалъ математическія познанія синтетическими сужденіями a priori. Нѣкоторые приверженцы Лейбница пытались вывести законъ основанія изъ закона противорѣчія). Вѣчныя истины обладаютъ безусловной необходимостью, фактическія—условною, гипотетическою. Безусловная необходимость есть необходимость логическая, какъ невозможность противоположнаго; условная есть необходимость причинная, какъ зависимость отъ другихъ фактовъ. Такъ фактическая необходимость, противоположность которой все еще мыслима, для Лейбница стала случайною. Такимъ образомъ онъ получилъ истины необходимыя и случайныя, которыя противоположны одна другой.

---

*) Однако, такъ какъ Локкъ кромѣ ощущенія допустилъ также и рефлексію, какъ сознаніе духомъ собственныхъ его дѣйствій, и такъ какъ, съ другой стороны, по Лейбницу идеи прирождены не какъ сознательныя представленія, а только какъ „дремлющія представленія", какъ idées innées, которыя, однако, не connues, то противоположность между ихъ ученіями меньше, нежели она является на словахъ. Если духъ въ состояніи пріобрѣсти понятіе сущаго, субстанціи потому, что онъ самъ есть сущее, субстанція, то ему прирождено не это понятіе какъ такое и даже не безсознательное понятіе, а только то, изъ чего это понятіе можно образовать. Если онъ способенъ къ правдѣ и благости и, рефлектируя полученную имъ правду и благость, въ силахъ образовать именно эти понятія, то онъ достигаетъ до нихъ не безъ рефлексіи. Въ лейбницевой теоріи истинно только то, что возможность развитія, ведущаго къ этимъ понятіямъ, обусловлена присущей душѣ активностью. Эта активность дѣлаетъ неподходящимъ сравненіе души съ чисто пассивною tabula rasa. Всѣ до одного представленія образуются совмѣстнымъ дѣйствіемъ внѣшнихъ и внутреннихъ дѣятелей. Локкъ подчеркнулъ внѣшніе дѣятели, Лейбницъ—внутренніе. „Предрасположеніе" къ сознательнымъ идеямъ приравнивать наличности именно этихъ самыхъ идей, какъ безсознательныхъ представленій, такъ что развитіе ихъ должно состоять въ послѣдовательномъ проясненіи ихъ, значитъ подсовывать подъ дѣйствительный процессъ развитія—выдуманный, при которомъ забывается о содѣйствіи внѣшняго фактора. Внѣшняя реальность, дѣйствующая на насъ, такъ же какъ и нашъ духъ, есть нѣчто упорядоченное, развившееся по имманентнымъ законамъ, а вовсе не конгломератъ случайностей. Потому и опытъ, обусловленный воздѣйствіемъ внѣшняго міра на насъ, не есть нѣчто хаотическое, куда духу пришлось бы вносить порядокъ только изъ себя, по „прирожденнымъ идеямъ", или по формамъ a priori, какъ этого хочетъ Кантъ. По Лейбницу эти идеи искрещиваютъ душу, какъ жилы—кусокъ мрамора. Изъ самой души можно познать закономѣрный порядокъ реальности, въ которой обоснована необходимость отдѣльныхъ фактовъ. Къ этой цѣли ведетъ, конечно, не обособленный опытъ, а комбинація опытовъ по логическимъ нормамъ, которыя весьма существенно отличаются отъ чисто субъективныхъ составныхъ частей познанія.

„Вѣчныя истины“ имѣютъ начало въ божественномъ разсудкѣ, но божественная воля не принимаетъ въ нихъ никакого участія. Божескій разсудокъ есть источникъ возможности вещей, божеская воля—причина ихъ дѣйствительности. Поэтому всякая истина должна по своей природѣ быть истиною разума.

Главные пункты своего ученія Лейбницъ передаетъ въ замѣчаніяхъ на статью Rorarius въ словарѣ Бейля (напечатаны въ первый разъ у Гергардта, т. 4, стр. 553) слѣдующимъ образомъ: „наконецъ, итогъ моей системы сводится къ тому, что всякая монада есть концентрація вселенной, и что всякій духъ есть подобіе божества. Вселенная оказывается не только совершенно сконцентрированной въ Богѣ, но и совершенно выраженной въ немъ. Но во всякой сотворенной монадѣ только одна часть выражена отчетливо, именно та, которая отличается большимъ или меньшимъ совершенствомъ, все же прочее, являющееся безконечнымъ, выражено только смутно. Но въ Богѣ не только концентрація, но еще и источникъ вселенной. Онъ—первичное средоточіе, изъ котораго истекаетъ все прочее, и если что-нибудь исходитъ изъ насъ во внѣшній міръ, это бываетъ не непосредственно, а потому, что Богъ изначала восхотѣлъ согласовать вещи съ нашими желаніями. Наконецъ, когда говорятъ, что всякая монада, душа, духъ, получила особенный законъ, то надо прибавить, что этотъ законъ есть только видоизмѣненіе общаго закона, правящаго вселенной. Это все равно, какъ одинъ и тотъ же городъ кажется различнымъ соотвѣтственно разнымъ точкамъ зрѣнія, съ которыхъ на него смотрятъ“.

На религію и общее образованіе 18. вѣка Лейбницъ подѣйствовалъ главнымъ образомъ своей попыткой доказать согласіе разума съ вѣрой (въ Теодицеѣ). Лейбницъ сдѣлалъ это преимущественно въ противоположность Бейлю, который до крайности проводитъ старопротестантскій принципъ противорѣчія. Съ расширеніемъ и углубленіемъ научнаго разумнаго познанія въ областяхъ природы и исторіи такая попытка Лейбница являлась настоятельною потребностью времени. По мѣрѣ того, какъ принципъ Лейбница находилъ доступъ, смягчалась, съ одной стороны, рѣзкая противоположность между католичествомъ и протестантствомъ, а съ другой—ослаблялось значеніе откровенныхъ ученій вообще (хотя самъ Лейбницъ не отступалъ отъ нихъ и особенно нападалъ на соцініанскія возраженія противъ ортодоксальнаго ученія о троичности) въ пользу истинъ, познаваемыхъ только разумомъ. Въ такомъ направленіи такъ называемое просвѣщеніе пошло гораздо дальше, чѣмъ этого хотѣлъ Лейбницъ. Лейбнице-вольфовская философія проложила путь къ богословскому раціонализму, который впослѣдствіи получилъ отъ кантіанства еще большее развитіе, хотя и въ другомъ родѣ.

Въ философскомъ отношеніи стремленія Лейбница были направлены главнымъ образомъ къ тому, чтобы соединить богословское и космологическое міропониманіе, выведеніе изъ Бога и объясненіе посредствомъ законовъ природы. Но дѣйствительная гармонія того и другого элемента не достигнута. Предустановленная гармонія допускаетъ только съ виду пониманіе по законамъ природы, благодаря тому, что всякая монада должна отражать со своего мѣста вселенную. Дѣйствительная закономѣрность природы должна бы включать причинную связь. Какъ Богъ можетъ опредѣлять монады, это остается неяснымъ. Мѣста монадъ различны. Но это различіе или такого рода, какъ различіе въ положеніи точекъ въ пространствѣ чувственнаго созерцанія, или совсѣмъ не такого рода. Если не такого рода, то природа его остается совершенно неопредѣленной. Ученіе о монадахъ почти повсюду предполагаетъ аналогію пространственныхъ отношеній. Но подобнаго рода отношенія не имѣютъ мѣста при монадахъ. Отъ этого общаго положенія само ученіе не только не становится наглядным, но и утрачиваетъ всякую ясность для мышленія. Затѣмъ ученіе Лейбница о пространствѣ едва-ли существенно отличается отъ Канта, по которому пространство—только субъективная форма созерцанія. И дѣйствительно, Кантъ (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwiss., теорема 4, прим. 2, подъ конецъ) толкуетъ ученіе Лейбница о пространствѣ именно въ этомъ смыслѣ, говоря, что порядокъ простыхъ существъ, соотвѣтствующій пространственному порядку, принадле-

житъ „только къ умопостигаемому, намъ неизвѣстному міру". Оставаясь послѣдовательнымъ, ученіе Лейбница, какъ это и показалъ Кантъ, втягиваетъ въ чистый субъективизмъ и формы мысли. Съ другой стороны, оно подвержено тѣмъ же недоумѣніямъ, которыя повели къ тому, что кантовскій субъективизмъ оказался не выдерживающимъ критики, и вызвали Гербарта къ образованію новаго „реализма". А если мѣста монадъ пространственнаго характера *), то надо различать (съ Гербартомъ) умопостигаемое пространство отъ феноменальнаго, но мыслить умопостигаемое пространство однороднымъ феноменальному. Этого-то Лейбницъ и не хочетъ. Всѣ пространственныя отношенія онъ съ особеннымъ удареніемъ ограничиваетъ явленіями и отвергаетъ перенесеніе этихъ отношеній на монады. Отъ такого перенесенія пострадала бы по меньшей мѣрѣ богословская сторона ученія Лейбница, вездѣсущіе Бога, его несвязанность опредѣленнымъ пунктомъ, его одинаково близкое отношеніе ко всѣмъ конечнымъ монадамъ. Монада, какъ точка, проста. Это не вяжется со множественностью лежащихъ въ ней перцепцій, которая допущена для того, чтобы исключить внѣшнюю простоту. На это обратилъ вниманіе уже Бейль. А оставить простоту значитъ сейчасъ же возстановить спинозизмъ. Да и возможность такой простоты сама по себѣ сомнительна, такъ какъ точка существуетъ исключительно какъ предѣлъ и получаетъ самостоятельность только въ отвлеченіи. Чтобы спасти простоту точки, Гербартъ сдѣлалъ выводъ о простотѣ качества. Но этимъ не только уничтожается предустановленная гармонія, но и становится невозможнымъ какъ бы то ни было провести теоретическое ученіе о Богѣ. Кантіанство, обновленный спинозизмъ (шеллингіанство) и гербартіанство въ неразвитомъ видѣ заключаются въ ученіи Лейбница. Но Лейбницъ не дошелъ до дѣйствительнаго примиренія противорѣчивыхъ элементовъ.

О Юнгіи говорятъ G. E. Guhrauer, J. Jungius und sein Zeitalter, съ отрывкомъ Гете о Юнгіи, Stuttg. und Tüb. 1851; Avé-Lallemant, das Leben des Dr. med. J. Jungius, Breslau 1882; Emil Wohlwill, J. Jungius und die Erneuerung atomistischer Lehren im 17. Jahrhundert (изъ изслѣдованій въ области естествознанія), Hamb. 1887; его же, J. Jungius, рѣчь въ память трехсотлѣтія со дня его рожденія, Hamb. und Leipz. 1888.

Нѣмецкимъ предшественникомъ Лейбница въ его стремленіи къ реформѣ философіи былъ Іоах. Юнгій (1587—1657), дѣльный математикъ и естествоиспытатель. Онъ особенно выдвигалъ (съ Платономъ) пропедевтическое значеніе математики для настоящаго философствованія. Онъ вмѣстѣ съ другими философами возобновилъ атомистическія ученія, быть можетъ, также подготовилъ понятіе силы у Лейбница, который его высоко цѣнилъ. Ему принадлежитъ Logica Hamburgiensis, Гамб. 1638 и 1681, а также Doxoscopiae physicae minores, 1662.

О Коменскомъ см. C. Andreae, Физика Коменскаго, Jahresberichte des Königlichen Schullehrerseminars Kaiserslautern 1879. v. Criegern, J. A. Comenius als Theolog, Lpz. и Heidelb. 1881. J. Kvacsala, über J. A. Comenius' Philosophie, insbesondere Physik, диссертація, Лейпц. 1886, гдѣ можно найти и философскія сочиненія Коменскаго, а также литературу о немъ. L. J. Friesenhahn, Worin stimmen Comenius und Baco überein? прогр., Euskirchen 1891. L. Koller, Коменскій и академіи натуръ-философовъ 17. в., Monatshefte der Comenius-Gesellschaft, 4. т., 1894. Великая дидактика Я. А. Коменскаго, въ приложеніи къ журналу „Наша начальная школа" 1875 и 1876 гг. Другіе переводы принадлежатъ Адольфу и Любомудрову, М. 1893 г., Щепинскому, Спб. 1893. Фр. Палацкій, жизнь І. А. Коменскаго, пер. Задерацкаго, Труды кіев. дух. акад. 1869, 1, стр. 98—119; 2, стр. 211—234. Н. И. Куликовъ, Коменскій, педагогъ XVII в., Ж. М. Н. П., ч. 151 (по Люцу и Витштоку). С. И. Миропольскій, Янъ Ам. Коменскій и его значеніе въ педагогіи,

*) Къ этому предположенію понуждаетъ особенно математическая опредѣленность механическихъ законовъ: они безспорно выводятъ за предѣлы субъекта къ трансцендентальнымъ объектамъ, которые обусловливаютъ его чувственныя созерцанія. Съ такимъ пониманіемъ согласуется опредѣленіе Лейбницемъ „точекъ зрѣнія", какъ математическихъ точекъ внутри организованныхъ массъ, и обусловленность мѣры дѣйствія посредствомъ разстоянія, Princ. de la nature et de la grâce, 3, у Эрдмана стр. 714.

тамъ же 1870, ч. 155 и 156. Вл. Никольскій, Янъ Ам. Коменскій, послѣдній епископъ чешско-братской общины, Чтенія въ общ. люб. духов. просв. 1883, 6, стр. 217—233. Трехсотлѣтній юбилей со дня рожденія Коменскаго вызвалъ множество статей и замѣтокъ въ разныхъ изданіяхъ, но всѣ онѣ не заслуживаютъ особеннаго вниманія.

Къ гармоніи между знаніемъ и вѣрой стремился знаменитый педагогъ Амосъ Коменскій (1592—1671). На него оказали вліяніе сочиненія Вивеса, Компанеллы, Фр. Бекона, а также Альстедтъ. Первоначальнымъ источникомъ познанія у него является sensus. А такъ какъ ощущеніе путается отъ обилія воспріятій, то необходимо употреблять разумъ. Правда, и онъ не въ силахъ познать всего, такъ что надо привлечь священное писаніе: „какъ нѣтъ ничего въ разсудкѣ, чего не было бы въ ощущеніи, такъ нѣтъ ничего въ вѣрѣ, чего не было бы раньше въ разсудкѣ“. Однако, Коменскій не дошелъ до ясности ни въ методѣ, ни въ содержаніи своихъ положеній. Его пансофическія стремленія направлены были къ полному и совершенному познанію. Въ физикѣ, которую онъ обработалъ тщательнѣе всего, принимаются три начала: матерія, свѣтъ, духъ. Въ духѣ Богъ вдохнулъ міру идеи, которыя приводятъ въ исполненіе развитіе вещей.

Скептическій взглядъ на человѣческое знаніе, выраженный когда-то Агриппою изъ Неттесгейма въ его сочиненіи de incertitudine et vanitate scientiarum, Colon. 1527, и нашедшій себѣ представителей въ 17. в. въ Англіи въ лицѣ предшественника Юма относительно понятія причинности — Гленвиля, во Франціи— въ лицѣ Левайе и др., высказалъ также Іерон. Гирнгаймъ (ум. въ Прагѣ 1679) въ сочиненіи de typho generis humani sive scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore, difficultate etc., Прага 1676, для того чтобы поднять откровенную вѣру и подвижничество. Однако, онъ вовсе не былъ врагомъ научныхъ занятій, но выразилъ въ смыслѣ узкой ортодоксіи свое отвращеніе ко всякой философіи. Онъ полагалъ, что основоположенія всякаго мышленія опровергнуты извѣстными христіанскими догматами, напр. основоположеніе причинности—догматомъ творенія. О немъ K. S. Barach, H. Hirnhaym, вкладъ въ исторію философско-богословской культуры въ 17. ст., Вѣна 1864, перепечатано въ Kleine philosophische Schriften Бараха, Wien 1875. Э. Л. Радловъ, Очерки изъ исторіи скептицизма, Вопросы философ. 1893, кн. 18.

Мистику возобновилъ, между прочимъ, Ангелъ Силезій (I. Шефлеръ, 1624—67) въ поэтической формѣ. Главная его мысль: Богу нуженъ человѣкъ, такъ же какъ человѣку—Богъ, для исполненія своей сущности. Ср. F. Kern, J. Scheffler cherubinischer Wandersmann, Lpz. 1866, гдѣ особенно показано отношеніе Шефлера къ Экгарту.

В. ф. Чирнгаузенъ (1651—1708), математикъ, физикъ и логикъ, развился особенно на сочиненіяхъ Декарта и Спинозы. Его образованію способствовали личныя сношенія и переписка съ Спинозой. Чирнгаузенъ рано свелъ личное знакомство и съ Лейбницемъ. Въ своей Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia, Амст. 1687, Лейпц. 1695 и ч., онъ смотритъ на логику, какъ на искусство изобрѣтенія. Признакъ истиннаго въ томъ, что оно является понятнымъ и истинно понятымъ. Его можно сдѣлать понятнымъ посредствомъ словъ и другимъ разумнымъ людямъ. Во многомъ Чирнгаузенъ примыкаетъ, даже въ выраженіяхъ, къ Спинозѣ. Чирнгаузенъ того мнѣнія, что Спиноза вовсе не смѣшалъ Бога съ природой, а скорѣе имѣлъ о Богѣ болѣе вѣрное понятіе, чѣмъ даже Декартъ. Ср. о немъ H. Weissenborn, Lebensbeschreibung des E. W. v. Tschirnhausen, Eisenach 1866.

Сам. ф. Пуфендорфъ (1632—94) оказалъ услуги нѣмецкому государственному праву сочиненіемъ de statu reipublicae Germanicae 1667 и ч. (понѣм. перевелъ Harry Breslau, Берл. 1870), обнародованнымъ подъ именемъ Severinus a Monzambano, естественному праву и этикѣ — сочиненіями: de jure naturae et gentium, Lond. 1672, Frankf. 1684 и ч.; de officio hominis et civis, Lond. 1673 и ч.., по-русски: О должностяхъ человѣка и гражданина по закону естественному, пер. съ лат. архим. Г. Бужинскій, Спб. 1726. Отъ Гроція Пуфендорфъ беретъ начало общественности, отъ Гоббеса—начало индивидуальнаго интереса и соединяетъ то и другое при помощи положенія, что общественность заключается въ интересѣ каждаго отдѣль-

наго лица. Сочиненія Пуфендорфа имѣютъ главнымъ образомъ то значеніе, что въ нихъ заключается систематическое расположеніе ученія о естественномъ правѣ. См. В. Гольцевъ, Сам. Пуфендорфъ, Вопросы филос. 1895, кн. 26.

О Христ. Томазіи говорятъ: Luden, Chr. Thomasius nach seinen Schicks. und Schriften, Berl. 1805. B. A. Wagner, Chr. Thomasius, вкладъ для оцѣнки его заслугъ для нѣмецкой литературы, программа, Berl. 1872. Klemperer, Chr. Thomasius, застрѣльщикъ просвѣщенія, Landsb. a. W. 1877. Al. Nicoladoni, Chr. Thomasius, ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung, Berl. 1888.

Въ существенномъ опирается на Пуфендорфа Христіанъ Томазій. Онъ родился 1655 въ Лейпцигѣ, съ 1681 началъ читать лекціи въ тамошнемъ университетѣ. Его безстрашіе, съ которымъ онъ выступилъ противъ традицій въ защиту научной свободы, а также чтеніе лекцій понѣмецки навлекло на него гоненія. Получивъ мѣсто въ Галле, онъ принялъ участіе въ основаніи тамошняго университета и умеръ 1728. Пуфендорфу Томазій слѣдуетъ въ сочиненіи: Institutionum jurisprudentiae divinae libri tres, in quibus fundamenta juris nat. secundum hypotheses ill. Pufendorfii perspicue demonstrantur, Francof. et Lips. 1688; 7. изд. 1730. Самостоятельнѣе онъ въ Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta, in quibus secernuntur principia honesti, justi ac decori, Hall. 1705 и ч. Здѣсь онъ обозначаетъ справедливое, благоприличное и честное или нравственное (justum, decorum и honestum), какъ три ступени поведенія, не отступающаго отъ („міровой“) мудрости. Для справедливаго онъ выставляетъ начало: чего ты не хочешь, чтобы было съ тобою, того и не дѣлай другому; для благоприличнаго: чего ты желаешь, чтобы другіе тебѣ дѣлали, то дѣлай имъ и самъ; для честнаго: чего ты желаешь, чтобы другіе дѣлали себѣ (что мы въ нихъ находимъ похвальнаго), то дѣлай и самъ себѣ. Правовыя обязательства можно вынудить. И Медицина духа Чирнгаузена, хотя Томазій и противъ нея, не осталась безъ вліянія на философію права Томазія.

Г. ф. Кокцеи (1644—1719) и его сынъ Сам. ф. Кокцеи (1679—1755) приложили естественное право къ международному и гражданскому праву. Ср. Trendelenburg, Friedrich der Grosse und sein Grosskanzler S. v. Cocceji, въ Abhandlungen der Akademie 1863, Berl. 1864, стр. 1—74. H. Degenkolb, о вліяніи вольфовскаго естественнаго права на нѣм. гражданское право въ 3. изд. Staatslexicon Роттека и Велькера, въ статьѣ: über das allgemeine preussische Landrecht.

Полное собраніе сочиненій Вико вышло въ Неаполѣ 1835 и въ Миланѣ 1837. Позже, 1862, обнародовалъ въ Неаполѣ G. del Giudice Scritti inediti. О Вико говорятъ между другими: Феррари въ введеніи къ миланскому изданію сочиненій Вико 1837. J. Ferrari, Vico et l'Italie, Par. 1839. Cantoni, Vico, Туринъ 1867. K. Werner, über Giambattista Vico als Geschichtsphilosophen und Begründer der neueren italienischen Philosophie, Wien 1877; онъ же, G. Vico als Philosoph und gelehrter Forscher, Wien 1879, новое изданіе (только перемѣнена обложка) 1881. A. Piccolorusso, G. Vico o la scienza nuova, Salerno 1878. Flint, Vico, Edinb.-Lond. (Philos. classics) 1885. T. Viazzi, Позитивизмъ Вико, Pensiero italiano 1893. См. также K. Werner, Zwei philosophische Zeitgenossen und Freunde G. B. Vicos, I и II (Паоло Маттья Доріа и Томмазо Росси), Wien 1886.

Жизнь и система Вико, Ж. М. Н. П., ч. 6. О. Ѳ. Миллеръ, Вико и значеніе его „Новой науки“ для психологіи народовъ, Заря 1870, 4. Н. К. Михайловскій, Очерки изъ исторіи политической литературы: Вико и его „Новая наука“, О. З. 1872, 11. См. также у Стасюлевича, Опытъ и пр., стр. 52—147. А. Живелеговъ, Вико и его система философіи исторіи, Вопр. филос. 1896, кн. 34. Ж. Мишле, О системѣ и жизни Вико, историко-біографическій этюдъ, съ приложеніемъ подробнаго перечня содержанія „Новой науки“, пер. съ франц. Н. Пароконнаго, подъ ред. В. П. Бузескула, Харьковъ 1896.

Въ области философіи права и исторіи выдается неаполитанецъ Дж. Баттиста Вико (1668—1744), почитатель Платона и Аристотеля, еще болѣе Бекона, а вмѣстѣ и приверженецъ католической церкви. Онъ написалъ: de antiquissima Italorum sapientia, Neap. 1710; de uno universi juris principio et fine uno, ib. 1720; liber alter, qui est de constantia jurisprudentis, ib. 1721. Главное его сочиненіе: Principj di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni, Неаполь

1725, 1730 и ч., понѣмецки пер. В. Э. Вебера, Лейпц. 1820. Вмѣстѣ съ философіею исторіи Вико основалъ также и психологію народовъ. На него особенно повліяли новоплатоновцы возрожденія. Свое ученіе о метафизическихъ точкахъ-силахъ, которыя существуютъ не сами по себѣ, а являются истеченіями божественной дѣятельной силы, распространяющейся въ пространствѣ, Вико сводитъ на Зенона. Богъ опредѣляется какъ безконечное posse, nosse, velle, тогда какъ человѣкъ, какъ конечное posse, nosse, velle, отъ природы стремится къ безконечному, слѣдовательно—къ единенію съ Богомъ. Но грѣхопаденіе извратило эти три возможности въ ихъ противоположность. Должно настать возстановленіе, которое представляется въ трехъ добродѣтеляхъ, тѣсно связанныхъ между собой,—prudentia, temperantia, fortitudo. Познаваніе необходимо для человѣка, напротивъ, способность хотѣть и мочь—въ рукахъ человѣка. Собственная задача философіи—„понять и объяснить всеобщее значеніе необходимыхъ всеобщихъ истинъ путемъ разбора божественной истины, какъ она проявляется во временномъ человѣческомъ бытіи“, и довести до полнаго познанія присутствіе ея въ человѣкѣ. Теорія познанія развивается у Вико сходно съ Мальбраншемъ. Когда человѣкъ созерцаетъ вещи въ Богѣ, то онъ переноситъ себя изъ чувственнаго міра въ вѣчный порядокъ вещей. Въ ученіи о человѣкѣ Вико обращаетъ вниманіе особенно на его соціальный характеръ. Индивидуумы оказываются различными по тѣлесности, духъ (mens) образуетъ единство рода, и именно это единство состоитъ въ томъ, что извѣстныя понятія о verum aeternum, теоретическія и практическія положенія заправляютъ мышленіемъ и поступками всѣхъ людей и обусловливаютъ разумную жизнедѣятельность. Но эти понятія вовсе не являются прирожденными идеями. Признавая такія понятія и основоположенія, люди образуютъ общество, для котораго они организованы особенно еще при помощи рѣчи. Противъ нарушенія этихъ основъ соціальнаго поведенія возмущается нравственное чувство, прирожденное человѣку, pudor. Живѣе всего оно обнаруживается въ ребенкѣ. Далѣе Вико хочетъ, какъ онъ самъ заявляетъ, разсматривать Бога не только въ отношеніи къ природѣ, но и въ отношеніи къ человѣческому духу, какъ онъ проявляется въ жизни народовъ. Онъ противъ картезіанства, враждебнаго историзму. Божественное провидѣніе, дѣятельность котораго обнаруживается не таинственнымъ образомъ, а въ самопроизвольныхъ дѣйствіяхъ человѣка, является основой всякой исторіи и открываетъ самого себя въ развитіи языка, религіи, законовъ. Однако, философія исторіи Вико различаетъ только періоды развитія въ жизни отдѣльныхъ народовъ, и идея послѣдовательнаго прогресса человѣческаго рода не получаетъ у него всеобщаго значенія и проведенія.

§ 20. Ближайшей задачей философіи въ Германіи была систематизація мыслей Лейбница. За эту задачу талантливо и успѣшно взялся Христіанъ Вольфъ (1679—1754). Въ цѣломъ рядѣ нѣмецкихъ и латинскихъ сочиненій онъ довелъ раціонализмъ до послѣднихъ предѣловъ. Своей округленной и законченной системой философіи Вольфъ оказалъ значительныя услуги для научной формы и для основательнаго дидактическаго изложенія философіи. Однако, эти заслуги умаляются черезчуръ педантическимъ приложеніемъ математическаго метода и безвкусною расплывчатостью въ изложеніи. Въ цѣломъ Вольфъ даетъ мысли Лейбница. Однако, онъ устраняетъ кое-какія смѣлыя предположенія—такъ, по Вольфу не всѣ элементы надѣлены представленіемъ,—а другія положенія Лейбница, напр., предустановленную гармонію, допускаетъ только какъ сомнительныя гипотезы. Метафизика у него распадается на онтологію, космологію, раціональную психологію и естественное богословіе. Изъ доказательствъ бытія Божія онъ особенно разрабаты-

ваетъ доказательство, идущее отъ случайности міра. Практическая философія дѣлится на этику, экономику и политику. Въ теоретическихъ дисциплинахъ надо создать изъ чистаго разума твердое знаніе, да и въ практическихъ началомъ познанія является разумъ.

Лейбнице-вольфовская философія пріобрѣла въ Германіи въ теченіе 18. столѣтія возрастающее распространеніе. Вмѣстѣ съ другими философемами, особенно—Локка, она господствовала частію въ школахъ, частію послужила популярному просвѣщенію. Но были у ней и противники, къ которымъ принадлежитъ особенно Крузій. Онъ пытался привести философію въ согласіе съ богословіемъ и особенно боролся противъ механическаго объясненія природы, противъ оптимизма и детерминизма. Самыми вліятельными учениками Вольфа являются Бильфингеръ и Баумгартенъ. Изъ нихъ Бильфингеръ ясно развилъ ученія Вольфа, а Баумгартенъ особенно извѣстенъ, какъ основатель нѣмецкой эстетики. Остроумный Ламбертъ развивалъ собственныя мысли на основѣ вольфовскаго ученія въ связи съ эмпиризмомъ Локка.

Ср. о предшествующемъ времени приведенное выше (стр. 155) сочиненіе К. Г. Людовици, Краткій набросокъ полной исторіи лейбницевой философіи, Лейпц. 1735, 2. изд. подъ заглавіемъ: Ausführlicher Entwurf etc., 3 тт., 1736—37, далѣе его же Sammlung und Auszüge der sämmtlichen Streitschriften wegen der wolffschen Philosophie, Lpz. 1737; его же Neueste Merkwürdigkeiten der leibniz-wolffschen Philosophie, Lpz. 1738. О времени до конца 18. столѣтія ср. сочиненія на премію—I. Хр. Шваба, К. Л. Рейнгольда и I. Г. Абихта на вопросъ: Какіе успѣхи въ Германіи сдѣлала метафизика со времени Лейбница и Вольфа? Берл. 1796. Эти сочиненія касаются особенно борьбы между лейбниціанствомъ и кантіанствомъ и будутъ упомянуты ниже. Отношеніе къ англійскимъ философамъ разсматриваетъ G. Zart, Einfluss der englischen Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts, Berl. 1881. R. Sommer, Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Aesthetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller, Würzb. 1892. Онъ подробно говоритъ о Мейерѣ, фонъ-Крейцѣ, Плюке, Реймарусѣ, Мендельсонѣ, Ламбертѣ, Зульцерѣ, Эбергардѣ, Тетенсѣ, Федерѣ, Моритцѣ, также о Гердерѣ, Кантѣ и особенно о Шиллерѣ. См. также приведенное на стр. 2 сочиненіе М. Дессуара, въ которомъ есть слѣдующія главы: Лейбницъ, Вольфъ и непосредственно примыкающая къ нему психологія, развитіе нѣмецкой психологіи 1750—1780 г., ограниченная такимъ образомъ система психологіи, вліяніе этой психологіи. Объ отношеніи философіи къ общему образованію, помимо изложеній въ сочиненіяхъ по исторіи философіи, можно сравнить нѣкоторыя исторіи нѣмецкой литературы, особенно Геттнера ч. 3, Шлоссера, Исторія 18. вѣка, Bruno Bauer, Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des 18. Jahrhunderts, Charlottenb. 1843—1845, K. Biedermann, Deutschland im 18. Jahrhundert, Lpz. 1854—1868, а также Frank, Geschichte der protestantischen Theologie, 2. часть, Lpz. 1865; A. Tholuck, Vorgeschichte des Rationalismus, Halle 1853—1862, его же Geschichte des Rationalismus, Berl. 1865; Levy-Bruhl, L' Allemagne depuis Leibniz, опытъ изслѣдованія развитія національнаго сознанія въ Германіи, Par. 1890, и другія подобныя сочиненія. См. выше стр. 3.

Вотъ главныя сочиненія Вольфа, прежде всего нѣмецкія (они короче латинскихъ и легче читаются): Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in der Erkenntniss der Wahrheit, Halle 1712 и ч.; Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Frnkft. und Lpz. 1719; Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit, Halle 1720; Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen etc., Halle 1721; Vernünftige Gedanken von den Wirkungen der Natur, Halle 1723; Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge, Frnkf. 1723. Латинскія сочиненія всѣ вмѣстѣ составляютъ 23 довольно плотныхъ тома in quarto: Philosophia rationalis, sive logica methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata, Frnkf. и Lpz. 1728, 2. изд. 1732; Philosophia prima sive

Ontologia methodo scientifica pertractata, qua omnes cognitionis humanae principia continentur, ib. 1730; Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata, qua ad solidam imprimis dei atque naturae cognitionem via sternitur, ib. 1731; Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur etc., ib. 1732; Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur et ad intimiorem naturae eiusque auctoris cognitionem profutura proponuntur, ib. 1734; Theologia naturalis methodo scientifica pertractata, 2 тт., ib. 1736—37; Philosophia practica universalis methodo scientifica pertractata, 2 тт., ib. 1738—39; Jus naturae methodo scientifica pertractatum, 8 тт., ib. 1740 сс.; Jus gentium methodo scientifica pertractatum, Halle 1750; Philosophia moralis sive ethica methodo scientifica pertractata, 4 тт., ib. 1750; Oeconomica, ib. Порусски: Разумныя мысли о силахъ человѣческаго разума и ихъ исправномъ употребленіи въ познаніи правды, пер. съ лат. въ 1753 г. Б. М., Спб. 1765.

О жизни Вольфа говоритъ, между прочимъ: J. C. Gotthsched, Histor. Lobschr. auf Chr. Freiherr v. Wolff, Halle 1755. F. W. Kluge, Chr. v. Wolff, der Philosoph, Bresl. 1831. Автобіографію Вольфа издалъ Вутке, Lpz. 1841. О высылкѣ Вольфа изъ Галле говоритъ: E. Zeller въ Preuss. Jahrb. X, 1862, стр. 47сс., перепечатано въ Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts, Lpz. 1865. стр. 108—139. J. Caesar, Chr. Wolff in Marburg, рѣчь, Marb. 1879. König, Понятіе объективности у Вольфа и Ламберта, Ztschrf. f. Philos. und philos. Krit. 84, 1884, стр. 292—313. R. Frank, die wolffsche Strafrechtsphilosophie und ihr Verhältniss zur criminalpolitischen Aufklärung im 18. Jahrhund., Gött. 1887.

Объ исторіи его философіи: K. G. Ludovici, Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der wolffischen Philosophie, 3 тт., Lpz. 1736—38.

Христіанъ Вольфъ *) родился въ Бреславлѣ 1679. Его прочили въ теологи. Однако, онъ рано почувствовалъ склонность къ философіи и 1703 получилъ право читать лекціи въ Лейпцигѣ. Вскорѣ онъ пришелъ въ соприкосновеніе съ Лейбницемъ, которому обязанъ тѣмъ, что 1706 былъ приглашенъ въ Галле сначала профессоромъ математики. Однако, вскорѣ онъ сталъ читать обо всѣхъ отдѣлахъ философіи. Его значительный успѣхъ въ университетѣ, а также его яркій раціонализмъ раздражили его товарищей-піетистовъ, именно А. Г. Франке и сварливаго Ланге. Они добились у Вильгельма I того, что Вольфъ былъ уволенъ и подъ страхомъ смертной казни долженъ былъ какъ можно скорѣе оставить территорію. Онъ отправился въ Марбургъ, гдѣ и продолжалъ дѣйствовать въ качествѣ университетскаго преподавателя и писателя, пока немедленно по восшествіи на престолъ Фридриха II его снова не пригласили въ Галле. Тутъ онъ и умеръ 1754, получивъ титулъ имперскаго барона. Его философія нашла себѣ широкое распространеніе.—Вольфъ оказалъ большую услугу нѣмецкой философіи тѣмъ, что большую часть своихъ сочиненій написалъ на нѣмецкомъ языкѣ. Этимъ онъ вмѣстѣ съ тѣмъ создалъ, по крайней мѣрѣ отчасти, нѣмецкую терминологію. Его сочиненія касаются всѣхъ отраслей философіи, за исключеніемъ эстетики, которую разработалъ его ученикъ Баумгартенъ.

Вольфъ усвоилъ мысли Лейбница и, слѣдуя ему, старался соединить ихъ съ ученіемъ Аристотеля, господствовавшимъ тогда въ школахъ. Но Вольфъ отчасти обставилъ мысли своего учителя новыми аргументами, отчасти видоизмѣнилъ ихъ и приблизилъ къ обыденному міропониманію. Въ своемъ философствованіи Вольфъ хочетъ достигнуть двухъ особенностей: практической пригодности, ибо его цѣль—сдѣлать людей счастливыми, и яснаго, отчетливаго познанія, безъ котораго пригодность невозможна. Раціональное познаніе можно вести чисто дедуктивно. Для этого нуженъ только высшій принципъ, по которому все должно быть выведено строго логически. Для Вольфа это—законъ противорѣчія, на который сводится и законъ достаточнаго основанія,—именно, не имѣй вещь достаточнаго основанія, то нѣчто должно стать изъ ничего, а это противорѣчіе. Въ философіи надо примѣнять тотъ же пріемъ, что и въ математикѣ при ученіи о величинахъ, но не вѣрно, будто философія поэтому въ своемъ методѣ зависитъ отъ математики. Скорѣе

*) Понѣмецки пишется съ однимъ f и съ двумя.

объ онѣ нуждаются въ логикѣ. Впрочемъ, изъ понятія можно вывести только то, что въ немъ уже есть. Слѣдовательно, истинны только сужденія, которыя получаются изъ анализа понятія субъекта. Правда, въ логическихъ дедукціяхъ Вольфа есть весьма много элементовъ изъ опыта, и только потому его раціоналистическое зданіе согласуется съ дѣйствительнымъ міромъ. Во всякомъ случаѣ, эмпирическія науки, обработкой которыхъ занимался отчасти и самъ Вольфъ, заимствуя свои положенія изъ наблюденій и опытовъ, должны только констатировать дѣйствительность того, что въ раціональной философіи логически выведено изъ высшихъ принциповъ. Создается только подтвержденіе раціональнаго познанія опытнымъ, и именно одно раціональное познаніе отчетливо и ясно, опытное—темно и смутно. Здѣсь еще ярче выступаетъ лейбницевское противоположеніе необходимыхъ и фактическихъ истинъ.

Философія у Вольфа—наука о всемъ дѣйствительномъ и возможномъ, насколько оно можетъ быть. А возможно то, что не заключаетъ въ себѣ противорѣчія,—слѣдовательно, что мыслимо. Но въ нашей душѣ есть способность познаванія и хотѣнія. Такимъ образомъ, вся наука разума дѣлится на теоретическую философію или метафизику и практическую. Обѣимъ предшествуетъ логика, нѣчто въ родѣ пропедевтики. Метафизика дѣлится на онтологію, которая имѣетъ дѣло съ сущимъ вообще, раціональную психологію, имѣющую своимъ предметомъ душу, космологію, касающуюся мірового цѣлаго, и раціональное богословіе, доказывающее бытіе и свойства Божіи. Въ онтологіи говорится о свойствахъ и главныхъ родахъ сущаго. Во всякой вещи опредѣленія, которыя не зависятъ отъ другой вещи или другъ отъ друга, составляютъ ея сущность; тѣ же опредѣленія, которыя слѣдуютъ изъ сущности вещи, суть ея свойства; наконецъ, тѣ, которыя хотя и не слѣдуютъ изъ сущности, но также ей и не противорѣчатъ, составляютъ ея modi. Свойства у вещей бываютъ всегда, а modi не всегда. Если вещь совершенно опредѣлена, то она дѣйствительна, и наоборотъ, что дѣйствительно, то вполнѣ опредѣлено. Вотъ почему есть только единичныя вещи, а не общія.—Сложное состоитъ изъ нѣсколькихъ различныхъ другъ отъ друга частей. Каждая часть должна быть внѣ другой, и такимъ образомъ возникаетъ протяженіе. Всякая сложная вещь протяженна. Пространство есть порядокъ совмѣстнаго бытія одновременныхъ вещей, время—послѣдованія въ непрерывномъ ряду. Сущность сложнаго заключается въ простомъ. И такъ, есть простыя вещи, хотя бы онѣ и не встрѣчались въ опытѣ. Онѣ непротяженны, безформенны, недѣлимы. Эти простыя существа—субстанціи. Къ понятію субстанціи относится и то, что она претерпѣваетъ измѣненія. Такимъ образомъ, всякая субстанція должна обладать силой, отъ которой въ ней происходятъ эти измѣненія. А это не что иное, какъ дѣйствія, которыя имѣютъ основаніе въ ней самой. Сложныя вещи суть аггрегаты этихъ субстанцій; сами по себѣ онѣ силъ не имѣютъ, ихъ силы только результатъ силъ простыхъ вещей.

Отъ сложныхъ существъ Вольфъ переходитъ къ космологіи. Міръ есть совокупность конечныхъ существъ, стоящихъ между собою въ зависимости. Ихъ надо вывести изъ простыхъ существъ. Измѣненія въ мірѣ зависятъ отъ того, какъ сложены простыя существа по закону движенія, и міръ можно сравнить съ часами или съ машиной, такъ что случай въ немъ немыслимъ. Однако, и необходимость въ міровомъ теченіи только гипотетическая: вѣдь, міръ могъ бы существовать и иначе. Физическій міръ состоитъ изъ тѣлъ. Они протяженны, имѣютъ видъ и величину, подвержены измѣненіямъ, обладаютъ нѣкоторой мѣрой косности (vis inertiae) и двигательной силы (vis motrix). Состоятъ они изъ простыхъ элементовъ, которые и производятъ матерію и двигательную силу. Эти элементы не суть пространственныя величины; они не подвержены движенію и отличаются другъ отъ друга не количествомъ или фигурой, а только силами и качествами. Ни одинъ изъ нихъ не похожъ совершенно на другой. Одаренные дѣятельною силой, они должны испытывать постоянныя измѣненія. Эти измѣненія должны, однако же, быть внутренняго характера. Не смотря на это, изъ ихъ силъ выводятся силы тѣлъ. Не у всѣхъ элементовъ эта сила состоитъ въ представленіи, но для объясненія тѣлесныхъ процессовъ надо принять силы

другого рода. Природы ихъ ближе нельзя указать. Поэтому Вольфъ называетъ свои субстанціи не монадами, а охотнѣе всего атомами природы (atomi naturae). Въ одной точкѣ не можетъ быть многихъ элементовъ,—каждый требуетъ особой точки, которая отдѣлена отъ другой. Но всякій элементъ связанъ съ тѣми, которые вокругъ него. Такъ многіе составляютъ одно, и сложное получаетъ протяженіе, непрерывность (continuum). Правда, у насъ есть объ этомъ только смутное созерцаніе, такъ какъ мы здѣсь не познаемъ простыхъ элементовъ. Непрерывность и протяженіе не что иное, какъ феномены. Предустановленная гармонія является смѣлой гипотезой. Скорѣе всего надо принять естественную связь элементовъ. Въ концѣ концовъ, однако, остается нерѣшеннымъ вопросъ, испытываютъ-ли элементы дѣйствительныя или кажущіяся воздѣйствія одинъ отъ другого. Такъ какъ міръ—нѣчто случайное,—вѣдь, онъ могъ быть иначе,—то достаточное основаніе онъ долженъ имѣть въ Богѣ, который произвелъ его, какъ вполнѣ цѣлесообразную машину. Происходи чудеса, пришлось бы распроститься съ строгимъ сцѣпленіемъ вещей. Да и каждое чудо требовало бы второго чуда, чуда возстановленія (miraculum restitutionis). Однако, по Вольфу чудеса не невозможны.

Психологія дѣлится на эмпирическую и раціональную; правда, на дѣлѣ Вольфъ не соблюдаетъ строго этого дѣленія. Первая должна соотвѣтствовать экспериментальной физикѣ, слѣдовательно, прилагать экспериментальные методы естествознанія къ изслѣдованію души; она должна подтверждать принципы раціональной психологіи. Въ первой части она говоритъ о человѣческой душѣ вообще, по примѣру Декарта заключая о нашемъ существованіи сперва на основаніи нашего сознанія, а затѣмъ на основаніи нашего сомнѣнія, и о способности познанія въ частности, а во второй части—о способности желанія.

Тѣламъ, какъ сложному, противостоятъ души, какъ простое. Это начальное положеніе раціональной психологіи. Душой называется существо внутри насъ, которое сознаетъ себя и внѣшнія вещи внѣ себя. Бытіе души такимъ образомъ непосредственно достовѣрно для всякаго знающаго. Какъ простыя существа, души имѣютъ въ себѣ силу. Она состоитъ въ способности представлять себѣ міръ. Различныя душевныя дѣятельности обозначаютъ только различныя видоизмѣненія этой силы представленія. Есть два рода этой основной силы: познаваніе и желаніе. Ощущенія, такъ же какъ и темныя, смутныя представленія, доставляются чувствами и фантазіей; ясныя и отчетливыя представленія, плодъ самодѣятельности души, доставляются разсудкомъ. Разумъ находитъ посредствомъ умозаключеній только общую связь истинъ. Изъ представленія развивается желаніе, такъ какъ душа, какъ сила, постоянно имѣетъ стремленіе измѣнять свое состояніе. Цѣль этихъ стремленій—только представленія. Правда, къ тому, чтобы стремиться къ представленію или избѣгать его, насъ опредѣляетъ удовольствіе или неудовольствіе, которыя мы предвидимъ. Удовольствіе есть не что иное, какъ познаніе дѣйствительнаго или мнимаго совершенства, неудовольствіе—познаніе несовершенства. Такъ въ душѣ являются понятія красоты и безобразія, добра и зла. Что касается отношенія между душой и тѣломъ, то Вольфъ отвергаетъ ихъ взаимодѣйствіе, такъ какъ оно противорѣчитъ особенно закону сохраненія живыхъ силъ. Не признавая и окказіонализма, онъ становится на сторону предустановленной гармоніи. Она основывается не только на волѣ Бога, но также и на томъ, что всякая душа представляетъ міръ только сообразно особенности своего органическаго тѣла и сообразно измѣненіямъ, происходящимъ въ органахъ внѣшнихъ чувствъ. Эти представленія и измѣненія совершаются одновременно безъ взаимнаго воздѣйствія. Скорѣе тѣ и другія основываются на чемъ-нибудь третьемъ, и именно на измѣненіяхъ въ міровомъ цѣломъ, которыя и отражаются на душѣ и тѣлѣ.

Въ естественномъ богословіи (оно составляетъ противоположность къ такъ называемому положительному богословію, основывающемуся на сверхъестественномъ откровеніи) особенное значеніе придается космологическому доказательству. Міръ съ его вещами случаенъ, ибо онъ могъ быть и иначе. Но все случайное имѣетъ свое основаніе въ необходимомъ, и потому должна быть внѣміровая причина, т. е.

Богъ. Это доказательство называется доказательствомъ изъ случайности міра. Кромѣ того, Вольфъ не отрицаетъ доказательной силы и онтологическаго доказательства, по которому Богъ есть высочайшее существо, существованіе котораго относится къ реальностямъ. Зато онъ не даетъ особенной цѣны телеологическому доказательству. Ближайшія опредѣленія божескаго существа Вольфъ получаетъ не чисто a priori, а изъ разсмотрѣнія человѣческой души. Божественное познаваніе и хотѣніе опредѣляются по общимъ законамъ мышленія. Произволъ изъ нихъ исключенъ. Объясняя зло, оправдывая Бога, Вольфъ совершенно становится на точку зрѣнія Лейбница. Богъ не могъ сотворить конечный міръ свободнымъ отъ несовершенствъ. Метафизическое, физическое и нравственное зло тѣснѣйшимъ образомъ связано съ идеею мірового цѣлаго. Изъ телеологическаго объясненія природы Вольфъ дѣлаетъ чисто внѣшнее приложеніе до мельчайшихъ подробностей и съ большими отступленіями въ сторону. Это доходитъ даже до смѣшного. Послѣдняя цѣль всего лежитъ въ человѣкѣ. Черезъ него Богъ достигъ своего главнаго намѣренія при твореніи міра, именно—быть познаваемымъ и почитаемымъ въ качествѣ Бога.

Практическую философію Вольфъ, подобно аристотелевцамъ, дѣлитъ на этику, экономику и политику. Въ этикѣ онъ болѣе независимъ отъ Лейбница, нежели въ метафизикѣ. Онъ хочетъ основать этику не на эмпирическомъ удовольствіи, подобно французскимъ моралистамъ, а какъ истый раціоналистъ, онъ предоставляетъ одному только разуму выставлять всѣ правила для нашихъ поступковъ. Даже и отъ Бога не зависятъ эти правила. Они имѣли бы значеніе, если бы и совсѣмъ не было Бога. Добро хорошо не ради Бога, а само по себѣ. Дѣлай то, что совершенствуетъ тебя и твое состояніе, а также состояніе твоихъ ближнихъ; не дѣлай противоположнаго этому. Вотъ высочайшій нравственный законъ. Къ нашему совершенствованію служитъ все, что согласно съ нашей природой. Значитъ, у Вольфа все сводится къ старому стоическому нравственному принципу—соотвѣтствію природѣ. Съ жизнью сообразно природѣ связано счастіе, а потому часто счастье называется основаніемъ добродѣтельной жизни. Однако, достаточно простого познанія разума для осуществленія познаннаго блага, и разумный не нуждается во внѣшнемъ побужденіи. Постоянный прогрессъ составляетъ цѣль не только отдѣльнаго человѣка, но и всего рода. Для ея достиженія въ общественной жизни долженъ дѣйствовать тотъ же нравственный законъ, какъ предписаніе естественнаго права. Каждый, живя вмѣстѣ съ другими, можетъ дѣлать только то, что сохраняетъ и усиливаетъ совершенство собственнаго состоянія и состоянія другихъ; онъ долженъ не дѣлать того, что сдѣлало бы менѣе совершеннымъ его собственное состояніе или состояніе другихъ людей. Такимъ образомъ, право основывается на долгѣ.

Эта законченная система Вольфа получила необыкновенное распространеніе, и отдѣльныя дисциплины разрабатывались въ духѣ Вольфа. Въ продолженіе нѣкотораго времени она совершенно царила въ Германіи, и даже въ области медицины были ученики Вольфа. Философія Вольфа, по выраженію Эдельмана (см. ниже), относящемуся къ 1740 г., была „модной философіей, которая была излюблена чуть не всѣми учеными, болѣе того—даже среди женскаго пола“ въ такой степени, что можно было думать, „не распространилась-ли между этими слабыми орудіями настоящая ликантропія“ (игра словами). Большинство приверженцевъ Лейбница почти всегда и вольфіанцы. Исключеніе отсюда составляетъ М. Г. Ганшъ (1683—1752), авторъ сочиненій Selecta moralia, Hal. 1720, и Ars inveniendi, 1727. Только въ болѣе позднее время, когда авторитетъ Вольфа началъ падать, кое-кто снова вернулся непосредственно къ Лейбницу.

Вотъ противники Лейбница и Вольфа:

Іог. Іоах. Ланге (1670—1744), устроившій высылку Вольфа изъ Галле, написалъ сочиненіе: Causa Dei et religionis naturalis adversus atheismum, Hal. 1723; Modesta disquisitio novi philos. syst. de Deo, mundo et homine et praesertim harmonia commercii inter animam et corpus praestabilita, Hal. 1723 и пр. Здѣсь онъ пытается

доказать спинозистическій и атеистическій характеръ ученія Вольфа, опасный для религіи. Особенно возмущалъ его детерминизмъ Вольфа.

Andr. Rüdigeri disputatio de eo, quod omnes ideae oriuntur a sensione, Lips. 1704; de sensu veri et falsi, Hal. 1709, Lips. 1722; Philosophia synthetica, Hal. 1707 и ч.: Physica divina, recta via ad utramque hominis felicitatem tendens, Frcf. a. M. 1716; Philosophia pragmatica, Lips. 1723; Wolffens Meinung von dem Wesen der Seele und Rüdigers Gegenerinnerung, Lpz. 1727; Anweisung zur Zufriedenheit der menschlichen Seele als dem höchsten Gute dieses zeitlichen Lebens, 1721 и 1726. W. Carls, A. Rüdigers Moralphilosophie, дисс., Halle 1894.

Эклектикъ Анд. Рюдигеръ (1671—1731), ученикъ Хр. Томазія, былъ противъ ученія Лейбница о предустановленной гармоніи, держался ученія о физическомъ вліяніи и утверждалъ, что душа протяженна, и что всѣ представленія происходятъ изъ чувствъ. Вся философія Рюдигера находится подъ вліяніемъ идеи Бога; главная цѣль его заключается въ томъ, чтобы почитаніе Бога было наиболѣе правильнымъ. Богъ предписываетъ намъ свою волю, какъ законъ; если мы слѣдуемъ ей, мы добродѣтельны; впрочемъ, также увѣренность въ загробной жизни и будущемъ возмездіи за добро и зло должны побуждать насъ къ проявленіямъ добродѣтели. Увѣренность въ существованіи Бога, безсмертіи души и вѣчномъ блаженствѣ мы должны почерпать, по Рюдигеру, не изъ откровенія, а изъ разума, предоставленнаго самому себѣ.

Chr. A. Crusius, Anweisung vernünftig zu leben, Lpz. 1744 (этика): Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, inwiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden, тамъ же 1745 (метафизика); Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniss, тамъ же 1747 (логика и эмпирическая психологія); Anleitung, über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken, тамъ же 1749 (физика). О немъ см. A. Marquardt, Kant und Crusius, ein Beitrag zum richtigen Verständniss der crusianischen Philosophie, Kiel 1885. C. Festner, C. A. Crusius als Metaphysiker, дисс., Halle 1892.

Черезъ посредство А. Ф. Гофмана, слушателя Рюдигера, сдѣлался ученикомъ этого послѣдняго Хрис. Авг. Крузій (1712—1775, профессоръ философіи и богословія въ Лейпцигѣ). Это самый вліятельный противникъ вольфіанства, особенно желавшій привести въ согласіе разумъ съ откровеніемъ. На ряду съ началомъ тожества, носящимъ въ его глазахъ формальный характеръ, онъ принимаетъ principium inseparabilium et inconjungibilium, т. е. положеніе, что есть положительныя, матеріальныя основоначала, напр.: всякая субстанція находится въ какомъ-нибудь мѣстѣ и времени; всякая сила находится въ субъектѣ; все происходящее имѣетъ достаточную причину. Кантъ, отзывающійся о Крузіи съ большимъ уваженіемъ, признаетъ правильнымъ это различіе между формальными и матеріальными основоначалами (см. ниже § 25, сочиненіе: über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral). Крузій былъ противъ оптимизма и детерминизма. Прочнѣйшими ручательствами существованія внѣшняго міра являются принужденіе, съ которымъ мы вѣримъ въ его дѣйствительность, и правдивость Бога. Міръ обнимаетъ въ себѣ и свободныя существа. Потому въ немъ не можетъ властвовать безусловно необходимая связь, точно такъ же какъ и предустановленная гармонія. При безнравственныхъ поступкахъ надо принимать въ разсчетъ Бога только въ той степени, въ какой онъ попускаетъ грѣхъ. Хотя міръ и очень хорошъ для той цѣли, для которой созданъ, однако онъ вовсе не лучшій изъ всѣхъ, которые были бы возможны. Высшій нравственный принципъ Крузій выводилъ изъ воли Бога, какъ она выражается въ откровеніи и совѣсти.

Въ извѣстныхъ отношеніяхъ сходятся съ Крузіемъ эклектикъ Дарієсъ (1714—1772): Elementa metaphys., Jen. 1743—44; Philosophische Nebenstunden, Jena 1749—1752; Erste Gründe der philosophischen Sittenlehre, Jena 1750; Via ad veritatem, Jena 1755 и ч.

Къ противникамъ лейбнице-вольфовскаго ученія принадлежитъ также Жанъ Пьеръ де Круза (1663—1748; de Crousaz), который написалъ логику, пофранц. Амст. 1712, полат. Женева 1724, Ученіе о прекрасномъ, Амст. 1712, 2. изд.

1724, статью о воспитаніи, Гага 1724, и другія сочиненія. На лейбнице-вольфовское ученіе онъ нападалъ особенно въ Observations critiques sur l'abrégé de la logique de Mr. Wolff, Genève 1744.

G. Bernh. Bilfinger, Disputatio de triplici rerum cognitione, hist. philos. et mathem., Tübing. 1722; Commentatio de harmonia animi et corporis humani maxime praestabilita ex mente Leibnitii, Frcft. et Lips. 1724; Commentationes philosophicae de origine et permissione mali praecipue moralis, тамъ же 1724; Dilucidationes philosophicae de deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus, Tübing. 1725 и ч.—R. Wahl, Prof. Bilfingers Monadologie und prästabilirte Harmonie in ihrem Verhältnisse zu Leibniz und Wolf, въ Ztschrft. f. Philos. und philos. Krit., 85, 1884, стр. 66—92, 202—231.

Къ выдающимся вольфіанцамъ принадлежатъ:

Г. Б. Бильфингеръ (пишется и Bilffinger, также Bülffinger) родился въ Канштадтѣ 1693, 1725 приглашенъ въ Петербургъ профессоромъ философіи, съ 1731 профессоръ богословія въ Тюбингенѣ, съ 1735 президентъ консисторіи въ Штутгартѣ, умеръ 1750. Въ своемъ сочиненіи Dilucidationes, которое много читалось и было распространено также во Франціи, онъ очень ясно развиваетъ свои ученія. Онъ не сходился вполнѣ ни съ Лейбницемъ, ни съ Вольфомъ. Правда, для него послѣдними составными частями міра являются простыя существа, монады, но онѣ, по крайней мѣрѣ согласно его позднѣйшему взгляду, не всѣ могутъ представлять. У элементовъ тѣлъ есть только движущая сила. Предустановленной гармоніи онъ держится крѣпче Вольфа, но она, во-первыхъ, простирается только на отношеніе души и тѣла, а затѣмъ все зависитъ отъ внутреннихъ измѣненій въ разнородныхъ существахъ. И не всякая монада отражаетъ въ себѣ весь міръ, но она ограничена извѣстнымъ кругомъ. Основными дѣятельностями души являются представленіе и желаніе, и именно представленіе всегда возникаетъ изъ желанія, а желаніе—всегда изъ представленія. Отъ Бильфингера ведетъ начало названіе лейбнице-вольфовской философіи, котораго самъ Вольфъ не одобрялъ.

Л. Ф. Тюммингъ (1690—1728), Institutiones philosophiae Wolffanae, Frcf. et Lips. 1725—1726, и др. Далѣе пропстъ І. Г. Рейнбекъ (1682—1741), который прибавилъ къ своимъ Размышленіямъ объ истинахъ, содержащихся въ аугсбургскомъ исповѣданіи, предисловіе объ употребленіи мудрости міра и разума въ богословіи, юристы І. Г. Гейнекцій *), І. А. ф. Икштадтъ, І. У. ф. Крамеръ, Дан. Неттельбладтъ и др., историкъ литературы и критикъ І. Х. Готшедъ (1700—1766), написавшій между прочимъ также сочиненіе: Erste Gründe der gesammten Weltweisheit, Lpz. 1734, 2. изд. 1735—36 (ср. о немъ Danzel, Gottsched und seine Zeit, Lpz. 1848), математикъ Мартынъ Кнуценъ († 1751), который писалъ о нематеріальной природѣ души, Francf. 1744, Systema causarum efficientium, Lips. 1745, и былъ однимъ изъ учителей Канта (ср. о немъ Benno Erdmann, Martin Knutzen und seine Zeit, Lpz. 1876), Фр. Хр. Баумейстеръ (1707—1785), составлявшій учебники и написавшій также Historia de mundo optimo, Gorl. 1741 **), І. Г. С. Формей (1711—1797), постоянный директоръ академіи и директоръ ея философскаго отдѣленія, былъ, впрочемъ, больше эклектикомъ, нежели приверженцемъ

*) Порусски есть Основанія Умственной и Нравоучительной Философіи, обще съ сокращенною Исторіею Философическою, М. 1766.

**) Порусски: Христіяна Бавмейстера Логика, пер. съ лат. А. Павловъ, М. 1760, 2. изд., исправленное проф. Д. Синковскимъ, М. 1787, перев. Я. Толмачевъ. М. 1807, 2. изд. Спб. 1823. Метафизика, пер. съ лат. А. Павловъ, М. 1764, изд. 2., исправл. Д. Синковскимъ М. 1789, пер. Я. Толмачевъ М. 1808. Нравоучительная Философія, пер. съ лат. Ив. Исаевъ, Спб. 1783, Наставленія любомудрія нравоучительнаго, содержащія въ себѣ любомудріе практическое всеобщее, право естественное, иѳику и политику, пер. съ лат. П. Лодій, Львовъ 1790. Нравоучительная Философія, содержащая естественное право, Этику, Политику и Экономію, пер. съ лат. Д. Синковскій, М. 1788. Физика, или естественная Философія, въ сокращенной Баумейстеровой Философіи напечатанная, пер. съ лат. І. Ушаковъ, М. 1785.

Вольфа. Рядомъ съ очень большимъ числомъ другихъ сочиненій онъ написалъ также вполнѣ популярное руководство по философіи Вольфа: la belle Wolfienne, Гага 1741—1753, 6 тт.

Abr. Gottl. Baumgarten, Metaphysica, Halle 1739, ed. Eberhard 1789; Ethica philosophica, Halle 1740; Aesthetica, Frcf. ad Viadr. 1750—58; Initia philosophiae practicae primae 1760; Acroasis logica in Christ. Wolff, Halle 1761; Philosophia generalis, ed. Förster 1770. Ср. о немъ: Meier, Halle 1763; Th. Abbt, A. Baumgartens Leben und Charakter, 1765; H. G. Meyer, Leibniz und Baumgarten als Begründer der deutschen Aesthetik, Halle 1874; J. Schmidt, Leibniz und Baumgarten, вкладъ въ исторію нѣмецкой эстетики, Halle 1875.

Самымъ выдающимся ученикомъ Вольфа былъ А. Г. Баумгартенъ (род. 1714 въ Берлинѣ, умеръ 1762 профессоромъ во Франкфуртѣ н. О.). Онъ извѣстенъ, какъ основатель нѣмецкой эстетики. Отъ него же отчасти ведетъ начало и нѣмецкая философская терминологія. Ученіе о познаваніи у него называется гносеологіей и предшествуетъ метафизикѣ. Такъ какъ есть низшее, или чувственное познаніе, и высшее, то гносеологія распадается на эстетику, какъ теорію чувственнаго познанія, и логику. Лейбницъ называетъ прекраснымъ только то, что смутно постигается, но, познанное отчетливо, оно является истиннымъ. Поэтому чувственносмутное постиженіе совершенства доставляетъ наслажденіе прекраснымъ. Такъ становится понятнымъ, почему эстетика получаетъ значеніе теоріи прекраснаго, philosophia poetica. Красота есть чувственно созерцаемое совершенство, perfectio phaenomenon. Но Баумгартену не пришлось выполнить систематически весь планъ эстетики, набросанный довольно широко. Онъ называетъ главнымъ образомъ только условія въ субъектѣ для осуществленія прекраснаго—художественное предрасположеніе, геній, одушевленіе, упражненіе. Кромѣ того, онъ даетъ много тонкихъ замѣчаній изъ области реторики и критики.—Въ докритическій періодъ Кантъ считалъ Баумгартена самымъ виднымъ изъ тогдашнихъ метафизиковъ и пользовался его учебниками, именно, его метафизикой, изложенной въ 1000 §§, какъ основой для своихъ лекцій.

Ученикомъ Баумгартена былъ Г. Ф. Мейеръ (1718—1777) въ Галле; къ его „Извлеченію изъ ученія о разумѣ“ также прибѣгалъ Кантъ для своихъ лекцій по логикѣ. Онъ написалъ: Anfangsgründe der schönen Wissenschaften, Halle 1748, 2. изд. 1754; далѣе Vernunftlehre, тамъ же 1752; извлеченіе изъ него, тамъ же 1752; Metaphysik, тамъ же 1755—59; Philosophische Sittenlehre, тамъ же 1753—61, и многія другія сочиненія. По желанію Фридриха II Мейеръ читалъ также лекціи о философіи Локка, и въ психологическихъ взглядахъ Мейера сказывается вліяніе Локка. Въ психологіи надо пользоваться опытомъ, чтобъ дойти до знанія конечныхъ духовъ.

Г. Плюке (1716 — 1790, Ploucquet) преслѣдовалъ, правда, не совсѣмъ-то плодотворную мысль, за которую брался еще Лейбницъ, а именно — развить философское мышленіе по образцу математическаго счисленія. Это онъ сдѣлалъ въ сочиненіи Principia de substantiis et phaenomenis, accedit methodus calculandi in logicis ab ipso inventa, cui praemittitur commentatio de arte characteristica universali, Frcf. и Lips. 1753, 2. изд. 1764, ср. A. F. Böck., Sammlung von Schriften, welche den logischen Calcul des Herrn Prof. Ploucquet betreffen, Frnkf. und Lpz. 1766.

Joh. Heinr. Lambert, Kosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues, Augsb. 1761; Neues Organon, или мысли объ изслѣдованіи и начертаніи истины и о различіи ея отъ заблужденія и призрачности, 2 тт., Лейпц. 1764; Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniss, 2 тт., Riga 1771; Logische und philosophische Abhandlungen zum Druck befördert von J. Bernouilli, Berl. 1782. Deutscher gelehrter Briefwechsel издалъ также I. Бернулли, Берл. 1781с. Здѣсь находится также и переписка съ Кантомъ 1765—1770. Ср. о немъ: R. Zimmermann, Lambert, der Vorgänger Kants, Wien 1879; J. Lepsius, J. H. Lambert, München 1881; A. Döring, Кантъ, Ламбертъ и теорія Лапласа, Preuss. Jahrbücher, 58, 1886, стр. 128сс.; H. Griffing, Ламбертъ, Philosoph. Rev. 1893, а также цитованную выше, стр. 182, работу Э. Кенига.

І. Г. Ламбертъ (1728—1777) находился съ Кантомъ въ перепискѣ, имѣющей очень большое значеніе. Въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ онъ соприкасался съ Кантомъ, который ставилъ его очень высоко. Ламбертъ обладалъ основательными знаніями по математикѣ и естественнымъ наукамъ. Его Космологическія письма, хотя и не высказываютъ взглядовъ на образованіе вселенной и земли, однако относительно систематическаго устройства звѣзднаго неба близко подходятъ къ кантовой Всеобщей естественной исторіи и теоріи неба. Далѣе Ламбертъ сдѣлалъ замѣчательную попытку соединить результаты Локка съ ученіемъ Вольфа, а именно, не становясь исключительно на сторону того или другого, онъ взялся за то, чтобы связать индукцію съ дедукціей, эмпиризмъ съ раціонализмомъ. Познавательно-теоретическую проблему онъ понимаетъ въ смыслѣ Канта, опредѣляя ее такимъ образомъ, что весь вѣсъ кладется на противоположность формы и содержанія. Не желая выводить ни формъ мысли изъ содержанія, какъ это дѣлали эмпирики, ни содержанія изъ формъ мысли, какъ это дѣлалъ Вольфъ и вообще раціоналисты, онъ, однако, не пошелъ далѣе того предположенія, что основныя формы связи между представленіями, добытыя имъ путемъ анализа опыта, являются также и законами дѣйствительности. Такимъ образомъ, въ своей Архитектоникѣ онъ въ концѣ концовъ даетъ только онтологію на манеръ древнихъ.—Ламбертъ, между прочимъ, пишетъ къ Канту 13. ноября 1765 г., что онъ съ удовольствіемъ замѣтилъ, какъ оба они во многомъ пришли къ одинаковымъ мыслямъ. У насъ сходны, говоритъ онъ, не только выборъ предметовъ, но даже и выраженія. Чтобы избѣжать подозрѣнія въ списываніи, было бы хорошо сообщать другъ другу, что каждый думаетъ печатать, или же разработку отдѣльныхъ частей общаго плана распредѣлять между собою. На это Кантъ отвѣчаетъ 31. дек. 1765, что на его взглядъ Ламбертъ—первый геній въ Германіи, что онъ способенъ сдѣлать дѣйствительныя улучшенія въ тѣхъ изслѣдованіяхъ, которыя занимаютъ его самого, и что онъ готовъ сообщать другъ другу наброски сочиненій. Однако, дальше этихъ плановъ дѣло не пошло. Подробное критическое письмо написалъ Ламбертъ къ Канту по поводу его такъ называемой „Диссертаціи“ 1770, которую Кантъ прислалъ ему.

§ 21. Не одинъ только Лейбницъ и Вольфъ, но и весь раціонализмъ подготовилъ такъ называемое просвѣщеніе, которое большею частью является вмѣстѣ и популярной философіей. Раціонализмъ содѣйствовалъ ей своимъ требованіемъ яснаго и отчетливаго познаванія, основаннаго на разумѣ. Просвѣщеніе стремится главнымъ образомъ къ тому, чтобы освободить духъ отъ суевѣрій, отъ религіозныхъ предразсудковъ. Для всего оно ищетъ основаній и доказательствъ и хочетъ устроить практическую жизнь на разумныхъ началахъ. Индивидуумъ долженъ, такимъ образомъ, получить свои права, стать на ноги. Съ разумнымъ познаніемъ связаны вмѣстѣ добродѣтель и счастье, и практическая цѣль, именно счастье человѣка, выступаетъ даже на первый планъ, такъ что въ этомъ счастьи, какъ видно, заключается вся цѣль просвѣщенія. — Послѣ того какъ начала философіи были прочно установлены, должны были снова получить больше правъ опытъ и наблюденіе. Этому немало содѣйствовали занятія англичанами, а именно Локкомъ, деистами, нравственными философами, а также французскими философами, которые дѣйствовали въ томъ же духѣ. Оттого у философовъ просвѣщенія часто сказывается нѣчто въ родѣ эклектизма, хотя почти всюду можно найти склонность къ философіи Вольфа.—Самые видные изъ нихъ: Реймарусъ, Моисей Мендельсонъ,

Николаи, Эбергардъ, Гарве, Абтъ, Энгель, Тетенсъ и главнымъ образомъ Лессингъ. Хотя Лессингъ и склонялся къ пантеизму и детерминизму, но его все-таки нельзя назвать спинозистомъ.

Не одинъ только раціонализмъ подготовилъ все это направленіе. Не безъ вліянія на развитіе просвѣщенія былъ и піетизмъ, подчеркивавшій въ индивидуумѣ нравственную жизнь и относившійся безъ особеннаго уваженія къ вѣрѣ въ авторитеты. Уже заглавіями своихъ нѣмецкихъ сочиненій „Разумныя мысли“ (въ заглавіяхъ латинскихъ играютъ большую роль также rationalis и naturalis) Вольфъ далъ ясно понять, что духъ не долженъ опираться на авторитеты, не долженъ принимать ничего безъ критики. Такимъ образомъ, отдѣльный человѣкъ становится самостоятельнымъ, а съ этимъ связано свободомысліе. Для поборниковъ просвѣщенія употреблялось названіе „вольнодумцевъ“ (Freigeist, starker Geist). Сущность этого направленія Кантъ видитъ въ томъ, что человѣкъ изъ недорослей по своей винѣ сталъ взрослымъ, и назвалъ вѣкъ просвѣщенія вѣкомъ Фридриха II. Правда, по взгляду просвѣщенныхъ незрѣлые являются до нѣкоторой степени безправными и потому должны покоряться имъ, болѣе того, по взгляду Фридриха, недорослей можно было даже принудить быть разумными и счастливыми. Вѣдь, въ концѣ-то концовъ дѣло шло о счастіи отдѣльнаго лица. И дѣйствительно, орденъ иллюминатовъ, съ Книгге и Вейсгауптомъ во главѣ, слѣдуя духу просвѣщенія, боролся противъ всего того, что мѣшало удовольствію и счастью. Оттого-то сама сущность просвѣщенія требовала, чтобы оно было народнымъ и чтобы такимъ путемъ могло осчастливить человѣчество. Вмѣстѣ съ тѣмъ съ этой цѣлью было тѣсно связано то обстоятельство, что къ психологіи обратились съ большимъ пыломъ и при этомъ подчеркивали чувство, а также и то, что теперь значительную роль играла увѣренность въ бытіи Бога и загробной жизни. Богъ даетъ человѣку счастье, а въ загробной жизни достигается совершенство, а вмѣстѣ съ нимъ и счастье. Особенное вниманіе и развитіе досталось на долю физикотеологическаго доказательства бытія Божія. Такъ возникли бронтотеологія, астротеологія, литотеологія, фитотеологія, ихтіотеологія, инсектотеологія и пр.—Говорятъ также объ англійскомъ и французскомъ просвѣщеніи. Въ такомъ случаѣ къ англійскому просвѣщенію надо относить Локка, нравственныхъ философовъ, ассоціаціонныхъ психологовъ, деистовъ, до Толанда включительно, Юма и шотландскихъ философовъ, а къ французскому просвѣщенію—Вольтера, Руссо, сенсуализмъ и энциклопедистовъ.

H. S. Reimarus, Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, Hamb. 1754, 6. изд. 1791; Vernunftlehre, Hamb. und. Kiel, 1756, 5. изд. 1790; Betrachtungen über die Kunsttriebe der Thiere, Hamb. 1762, 4. изд. 1798; Wolffenbüttelsche Fragmente изданы Лессингомъ. Только 1814 стало извѣстно, что эти отрывки относятся къ большому сочиненію Реймаруса подъ заглавіемъ: „Апологія или защита разумныхъ почитателей Бога“. Въ рукописи этотъ трудъ хранится въ гамбургской библіотекѣ. См. объ этомъ особенно D. F. Strauss, H. S. Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, Lpz. 1862, 2. изд. 1877.

Вліятельнымъ представителемъ положительныхъ ученій деизма былъ Г. С. Реймарусъ въ Гамбургѣ (1694—1765). Единственнымъ божественнымъ чудомъ для него является твореніе. Другія чудеса были бы въ противорѣчіи съ божественною мудростью и совершенствомъ. Цѣлью Бога при твореніи міра было произвести всѣ возможныя живыя существа и согласовать всѣ приспособленія съ возможно большимъ удовольствіемъ живыхъ тварей. Такимъ образомъ, мудрое устройство мірозданія есть не что иное, какъ откровеніе Бога. Телеологическая точка зрѣнія сильно выступаетъ у Реймаруса, хотя у него человѣкъ не ставится въ центрѣ всего, какъ это обыкновенно дѣлалось въ тѣ времена. Понятно поэтому, что его Статьи превозносились, какъ превосходная книга противъ французскаго матеріализма и спинозизма. А съ другой стороны понятно также, что онъ очутился въ оппозиціи противъ всякой положительной религіи.

Обособленное положеніе занимаетъ І. Х. Эдельманъ (1698—1767, Moses mit aufgedecktem Angesicht 1740 etc.; Selbstbiographie изд. Klose, Berl. 1849. Ср. K. Mönckeberg, H. S. Reimarus und J. Ch. Edelmann, Hamburg 1867). Это вольнодумецъ, начавшій піетизмомъ и наконецъ поворотившій къ спинозистическому пантеизму.

Полное собраніе сочиненій Мойсея Мендельсона сдѣлалъ его внукъ Г. Б. Мендельсонъ въ 7 тт., Lpz. 1843—44, съ біографическимъ введеніемъ. Сочиненія по философіи, эстетикѣ и апологетикѣ, съ введеніями, примѣчаніями и біографическо-исторической характеристикой издалъ М. Брашъ, 2 тт., Лейпц. 1880. Главныя сочиненія Мендельсона: Briefe über die Empfindungen, Berl. 1755; Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften (сочиненіе, получившее отъ берлинской академіи премію), Berl. 1764, 2. изд. 1786; Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele (подновленіе платоновскаго Федона; Сократъ говоритъ, какъ новѣйшій просвѣтитель), Berl. 1767 и ч.; Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judenthum, Berl. 1783; Morgenstunden, oder über das Dasein Gottes, Berl. 1785 и ч.; M. Mendelssohn an die Freunde Lessings (противъ сочиненія Ф. Г. Якоби: Объ ученіи Спинозы, гдѣ утверждалось, будто Лессингъ былъ спинозистомъ, объ этомъ см. ниже), Berl. 1786. О философскихъ и религіозныхъ основоначалахъ Мендельсона говоритъ Kayserling, Lpz. 1856, а также въ M. Mendelssohn, sein Leben und sein Wirken, 1862, 2. изд. Lpz. 1888; о его положеніи въ исторіи эстетики—G. Kanngieser, Frnkf. a. M. 1868; о его жизни, сочиненіяхъ и вліяніи на современное еврейство—M. Schwab, Par. 1868. Adler, die Versöhnung von Gott. Religion und Menschenth. durch M. Mendelssohn, Berl. 1871. E. D. Bachi, sulla vita e sulle opere di M. Mendelssohn, Torino 1872. Объ М. Мендельсонѣ и нѣмецкой философіи просвѣщенія 18. вѣка говоритъ R. Q. въ Gelzers Monatsblätter für innere Zeitgeschichte, 33. т., 1869, стр. 32—42. T. Cohn, die Aufklärungsperiode, Potsd. 1873. M. Brasch, M. Mendelssohn, Lichtstrahlen aus seinen philosophischen Schriften und Briefen, Lpz. 1875. M. Dessauer, der deutsche Plato. Erinnerungsschrift zu Moses Mendelssohns 150-jährigem Geburtstage, Berl. 1879. B. Szold, M. Mendelssohn, eine Gedenkschrift, Philadelphia 1879. F. Kampe, der mendelssohnsche Phädon in seinem Verhältnisse zum platonischen, диссертація, Halle 1880. M. Kayserling, M. Mendelssohn, Ungedrucktes und Unbekanntes von ihm und über ihn, Lpz. 1883, 2. изд., тамъ же 1888. L. Goldhammer, die Psychologie Mendelssohns, Wien 1886. J. H. Ritter, Mendelssohn und Lessing, 2. изд., Berl. 1886. D. Sander, die Religionsphilosophie M. Mendelssohns, дисс., Erlang. 1894.

М. Мендельсонъ, Разсужденіе о духовномъ свойствѣ души человѣческой, пер. съ нѣм. Я. Толмачевъ, М. 1806; Федонъ, или о безсмертіи души, въ трехъ разговорахъ, пер. съ нѣм., 2 чч., М. 1811.

Моисей Мендельсонъ род. 6. сентября 1729 въ Дессау, 14 лѣтъ пришелъ въ Берлинъ, сталъ домашнимъ учителемъ въ одномъ еврейскомъ купеческомъ домѣ, затѣмъ бухгалтеромъ и наконецъ главою его, умеръ 4. янв. 1786 въ Берлинѣ. Мендельсонъ рано ознакомился посредствомъ прилежнаго изученія съ Маймонидомъ, затѣмъ съ Локкомъ, наконецъ съ Вольфомъ, Баумгартеномъ и Лейбницемъ, а также со Спинозой. Съ Лессингомъ онъ былъ въ дружескихъ отношеніяхъ съ 1754. Мендельсонъ особенно дѣйствовалъ въ пользу религіознаго просвѣщенія. Вѣроученіе—въ этомъ Мендельсонъ сходится со Спинозой — должно опредѣлять только поступки, а мышленію предоставляется полнѣйшая свобода. Въ области спеціально религіозныхъ дѣйствій Мендельсонъ питалъ, можетъ быть, черезчуръ сильное отвращеніе къ реформаторскимъ попыткамъ въ еврействѣ. Государство въ правѣ принуждать къ извѣстнымъ поступкамъ, но не смѣетъ вынуждать согласія въ мысляхъ и настроеніи. Однако, оно обязано вызвать мудрыми мѣрами такой образъ мыслей, изъ котораго вытекаютъ хорошіе поступки. Религіозное общество, ставя цѣлью настроеніе, не должно желать того, чтобы къ его членамъ прилагалось право принужденія, ни прямо, ни при помощи государственной силы. Вѣроисповѣдныя различія не должны идти въ ущербъ гражданскому равенству. Идеалъ—не единство, а свобода вѣры. Только противъ нетерпимыхъ надо быть нетерпимымъ. Задача философіи—при помощи разума привести къ ясности и достовѣрности то, что истинно по здравому смыслу. Важнѣе всего было для Мендельсона строго философски доказать бытіе Бога и безсмертіе человѣческой души. Доказательства, правда, онъ большею частію беретъ

у Вольфа, Баумгартена и Реймаруса. Онтологическое доказательство у Мендельсона является въ такомъ видѣ: простая возможность противорѣчитъ понятію всесовершеннаго существа. Такимъ образомъ является дилемма: Богъ или невозможенъ, или дѣйствительно существуетъ. Изъ доказательствъ безсмертія можно упомянуть: существа стремятся къ совершенству и являются конечною цѣлью творенія; невозможно, чтобы Богъ могъ имъ помѣшать въ этомъ ихъ опредѣленіи. Въ Письмахъ объ ощущеніяхъ Мендельсонъ рядомъ съ двумя другими способностями ставитъ третью—способность ощущенія, которую онъ впослѣдствіи назвалъ въ Утреннихъ часахъ способностью одобренія. У человѣческой души первоначально должна быть способность относиться къ объектамъ одобрительно или неодобрительно. Этимъ, по примѣру Зульцера, положено начало ученію о тройственности способностей человѣческой души.

Въ пріятельскихъ отношеніяхъ съ Лессингомъ и Мендельсономъ былъ Хр. Ф. Николаи (1733—1811). Онъ дѣйствовалъ особенно посредствомъ изданія Bibliothek der schönen Wissenschaften (Lpz. 1757—1758), писемъ, касающихся новѣйшей нѣмецкой литературы (Berl. 1759—65), Allgemeine deutsche Bibliothek (1765—92) и Neue allgemeine deutsche Bibliothek (1793—1805). Его дѣятельность была благотворна до тѣхъ поръ, пока прежде всего нужна была чистка духа отъ сора суевѣрій и освобожденіе его отъ предразсудковъ. Но съ той поры, когда была одержана побѣда надъ традиціоннымъ неразумѣемъ, и когда главной задачей стало положительное наполненіе духа болѣе возвышеннымъ содержаніемъ, дѣятельность Николаи оказалась недостаточной. Люди, трудившіеся надъ этой задачей, отвѣчали противъ тѣхъ нападокъ, которыя онъ направлялъ противъ нихъ, такими пріемами, съ которыми едва-ли можетъ согласиться историческій приговоръ надъ Николаи, подобно тому какъ судъ исторіи надъ греческими софистами едва-ли можетъ согласиться съ сократовско-платоновской полемикой противъ нихъ.

J. Aug. Eberhard, Neue Apologie des Sokrates, Berl. 1772 и ч.; Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens, 1776, также 1786; Theorie der schönen Künste und Wissenschaften, Halle 1783, 3. изд. 1790; Sittenlehre der Vernunft, Berl. 1781, также 1786; Handbuch der Aesthetik für gebildete Leser, Halle 1803—5, 2. изд. 1807сс.; Versuch einer allgemeinen deutschen Synonymik, 1795—1802, 2. изд. 1820 (съ продолженіемъ Maaca и Грубера); Synonymisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 1802. Ср. о немъ Fr. Nicolai, Gedächtnissschrift auf. J. A. Eberhard, Berl. 1810.

I. A. Эбергардъ (1738—1809; съ 1778 профессоръ въ Галле) старался защищать лейбниціанство противъ кантіанства. Онъ былъ издателемъ журналовъ: Philosoph. Magazin, Halle 1788—1792, и Philos. Archiv, 1792—95.

Абтъ (1738—1766) написалъ: vom Tod fürs Vaterland, Berl. 1761; vom Verdienst, Berl. 1765; Auszug aus der allgemeinen Welthistorie, Halle 1766 (изображеніе постепеннаго прогресса цивилизаціи); Vermischte Schriften, Берл. 1768 и ч. Его работы отличались легкой формой, близкой къ разговорной рѣчи, и были приняты съ большимъ одобреніемъ (ср. Nicolai, Ehrengedächtniss T. Abbts, Berl. 1767. Herder, über T. Abbts Schriften, Riga 1768. E. Pentzhorn, Th. Abbt, ein Beitrag zu seiner Biographie, диссертація, Berl. 1884; H. Schuller, Th. Abbt, въ Jahrb. f. Phil. und Pädagogik, 1887, 2. отд., стр. 65—92; Eug. Guglia въ Allgemeine Zeitung 1888, No. 328). Сочиненіе Эрнста Платнера (1744—1818): Philosophische Aphorismen, 2 тт., Lpz. 1776—82, 2. изд. 1. тома 1784, 3. передѣланное изданіе 1793—1800, не утратило цѣны еще и теперь. Здѣсь онъ съ изложеніемъ и сжатой обосновкой философскихъ ученій соединяетъ историко-критическіе взгляды на положенія древнѣйшихъ и новѣйшихъ философовъ. Въ 3. изд. онъ обращаетъ особенное вниманіе на Канта (ср. M. Heinze, Ernst Platner als Gegner Kants, университетская программа, Lpz. 1880. P. Rohr, Platner und Kant, дисс., Gotha 1890. Paul Bergemann, E. Platner als Moralphilosoph und sein Verhältniss zur Kantschen Ethik, Halle 1891. B. Seligkowitz, Точка зрѣнія Платнера въ теоріи познанія и философіи нравственности, Vierteljahrsschr. für wissensch. Philos., 16, 1892, стр. 76—103: 172—191. Arth.

Wreschner, E. Platner und Kants Kritik der reinen Vernunft mit besonderer Berücksichtigung von Tetens und Aenesidemus, изъ Zeitschrift für Philos. und philosoph. Kritik, Lpz. 1893. Хр. Мейнерсъ (1747—1810), кромѣ сочиненій, относящихся до исторіи древней философіи, написалъ Untersuchungen über die Denk- und Willenskräfte, Gött. 1806. Въ качествѣ популярнаго моралиста слѣдуетъ упомянуть здѣсь поэта Геллерта (1715—1769). Полное собраніе его сочиненій вышло въ Лейпцигѣ 1769—70; Moralische Vorlesungen обнародовали А. Шлегель и Гейеръ въ Лейпцигѣ 1770. Ученіе Локка, къ которому благоволилъ Фридрихъ Великій (онъ побудилъ Г. Ф. Мейера въ Галле читать лекціи о Локкѣ), а также нравственныя, политическія и эстетическія изслѣдованія англичанъ, отчасти и французовъ, существенно повліяли на направленіе мыслей Гарве, Зульцера и др. Х. Гарве (родился въ Бреславлѣ 1742, 1770 приглашенъ по смерти Геллерта экстраординарнымъ профессоромъ философіи въ Лейпцигъ, 1772 въ видахъ плохого состоянія здоровья вернулся въ Бреславль и умеръ тамъ же 1798) перевелъ и объяснилъ сочиненіе Цицерона Объ обязанностяхъ, Breslau 1793, 6. изд. 1819, а также Этику Аристотеля, Breslau 1798—1801, и его Политику, Breslau 1803, 1804. Къ Этикѣ онъ приложилъ критическую „Статью о различныхъ началахъ нравственнаго ученія съ Аристотеля по настоящее время“ съ особенно настоятельнымъ разборомъ ученія Канта. Ему же принадлежатъ Versuche über versch. Gegenst. aus Moral, Litt. u. dem gesellsch. Leben, Berl. 1790—1802, 2. изд. 1821, и другія сочиненія и статьи, свидѣтельствующія объ обширномъ и тонкомъ наблюденіи надъ человѣческою жизнью. См. J. C. Manso, Chr. Garve in seinem schriftstellerischen Charakter, Bresl. 1799; G. G. Schelle, Briefe über Garves Schriften und Philosophie, 1800. Объ отношеніи Гарве къ Канту говоритъ А. Штернъ, диссертація, Lpz. безъ года *).

Фридрихъ Великій назвалъ самъ себя философомъ изъ Сансуси. Философія, по его мнѣнію, учитъ насъ исполнять долгъ, отдавать нашу жизнь и наше спокойствіе отечеству, жертвовать для него всѣмъ своимъ бытіемъ. Въ теоретической области онъ былъ преданъ сначала философіи Вольфа, а позже обратился больше къ взглядамъ Локка и Вольтера, правда, не безъ нѣкоторой скептической нотки. Бейль былъ для него самымъ послѣдовательнымъ логическимъ мыслителемъ. Фридрихъ вѣрилъ въ бытіе Бога, хотя и не считалъ доказательствъ этого положенія убѣдительными. Вѣры въ безсмертіе души онъ не придерживался. Въ области этики онъ колебался между эпикурейцами и стоиками. Однако, понятіе долга у него все-таки получило преимущество, такъ что для него исполненіе долга стало истинной философіей. Такимъ образомъ, болѣе шаткое ученіе Эпикура должно было уступить строгому ученію стоиковъ. Фридрихъ выше всего ставилъ императора Марка Аврелія, который, по его мнѣнію, довелъ добродѣтель среди людей до высочайшаго совершенства. Важно поступать согласно ясно познаннымъ основоположеніямъ; точно также ничего не слѣдуетъ принимать безъ достаточнаго основанія. Въ своемъ Essai sur l'amour propre envisagé comme principe de morale, читанномъ въ академіи 1770, онъ пробуетъ доказать, что самолюбіе удовлетворяется только путемъ добродѣтели, и что надо сдѣлать такъ, чтобы въ добродѣтели человѣкъ позналъ истинное благо. Ср. о немъ, между другими: P. Hecker, die religiöse Entwickelung Friedrichs des Grossen, Augsb. 1864; H. Merkens, Friedrich des Grossen Philosophie, Religion und Moral, Würzburg 1876; G. Rigollot, Frédéric II philosophe, Par. 1876; E. Pelletan, un roi philosophe, le grand Frédéric, Par. 1878; E. Zeller, Friedrich der Grosse als Philosoph, Berl. 1886.

Какъ психологи, имѣютъ значеніе І. Х. Лоссій и его противникъ І. Н. Тетенсъ (1736—1805). Въ своемъ сочиненіи Physische Ursachen des Wahren, Gotha 1775, Лоссій стремился изслѣдовать отношеніе психическихъ процессовъ къ движеніямъ въ мозговыхъ волокнахъ. Тетенсу принадлежитъ сочиненіе: Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung, Lpz. 1776—77. Тетенсъ соподчинилъ

*) Изъ Гарве, Соединеніе нравственности съ политикою, Сынъ Отечества 1831, т. 139, стр. 128—142.

чувство, которое у Аристотеля является переходомъ отъ воспріятія къ желанію, разсудку и волѣ и видѣлъ въ немъ третью основную способность. Однако, онъ причислялъ къ чувству, какъ къ воспріимчивости, помимо удовольствія и неудовольствія, также чувственныя ощущенія и возбуждаемость самимъ собой, ср. Fr. Harms, über die Psychologie von J. N. Tetens, Berl. 1887. Въ своемъ ученіи о познаніи Тетенсъ очень напоминаетъ Канта, такъ что вліяніе Диссертаціи Канта на Тетенса весьма вѣроятно. Путемъ ощущенія мы получаемъ содержаніе, путемъ самопроизвольнаго разсудка—форму познанія. Воспріятіе даетъ намъ только явленія, а истинная сущность вещей и самой души остается неизвѣстной, см. W. Schlegtendal, Tetens' Erkenntnisstheorie, ч. 1, диссертація, Галле 1885. Otto Ziegler, I. N. Tetens' Erkenntnisstheorie in Bezug auf Kant, Lpz. 1888. M. Dessoir, Мѣсто Тетенса въ исторіи философіи, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 16, 1892, стр. 355—368.

Ф. К. К. ф. Крейцъ (1724—1770) въ своемъ Versuch über die Seele, Frankf. und. Lpz. 1753, отказываетъ душѣ въ простотѣ точки. Однако, онъ не считаетъ души сложной и дѣлимой. Въ своемъ ученіи, основывающемся на опытѣ, Крейцъ занимаетъ среднее мѣсто между Лейбницемъ и Локкомъ (см. A. Eleutheropulos, F. v. Creuz's Erkenntnisstheorie, дисс., Lpz. 1895). Къ эклектическому направленію склонялся І. Г. Т. Федеръ (1740—1821), учебники котораго (Grundriss der philosophischen Wissenschaft, Coburg 1767; Institutiones logicae et metaphysicae, Frcf. 1777, и др.) въ его время были очень распространены. Автобіографія Федера издана его сыномъ, Lpz. 1825. Д. Тидеманъ (1748—1803), соединявшій локковскіе элементы съ ученіемъ Лейбница, имѣетъ значеніе не только какъ историкъ философіи, но и вслѣдствіе своихъ изслѣдованій по психологіи и теоріи познанія (Untersuchungen über den Menschen, Lpz. 1777—98; Theätet oder über das menschliche Wissen, вкладъ въ критику разума, Frnkf. a. M. 1794; Idealistische Briefe, Marburg 1798; Handbuch der Psychologie, издалъ Вахлеръ, Lpz. 1804). І. Г. Зульцеръ (1720—1779) пріобрѣлъ извѣстность главнымъ образомъ своей Allgemeine Theorie der schönen Künste, Lpz. 1771—74, также 1792—94 (съ добавленіями Бланкенбурга, 1796—98, Дика и Шюца—Lpz. 1792—1808, см. L. M. Heym, Darstellung und Kritik der ästhetischen Ansichten J. G. Sulzers, дисс., Lpz. 1894). Въ статьяхъ берлинской академіи 1751 и 1752 (позже онѣ были перепечатаны въ Vermischte Schriften Зульцера, Lpz. 1773—85) Зульцеръ развиваетъ ту мысль, что темныя представленія души сводятся главнымъ образомъ къ ощущеніямъ ея собственнаго состоянія, и видитъ въ этихъ ощущеніяхъ нѣчто среднее между ясными представленіями и желаніями (см. выше Мендельсонъ) *). Г. С. Штейнбартъ (1738—1809) написалъ Glückseligkeitslehre des Christenthums, Züllichau 1778, 4. изд. 1794, и другія популярныя сочиненія. І. І. Энгель (1741—1802) изложилъ свои философскіе взгляды въ общедоступной формѣ, особенно въ сборникѣ статей: der Philosoph für die Welt, Lpz. 1775, 1777, 1800, 2. изд. 1801—2. К. Ф. Морицъ (1757—93) издавалъ Magazin zur Erfahrungsseelenlehre 1785—93, далъ свою собственную характеристику въ сочиненіи Anton Reiser, Berl. 1785—1790, написалъ Abhandlung über die bildende Nachahmung des Schönen, Braunschw. 1788, и другія психологическія и эстетическія сочиненія, ср. S. Auerbach, Ueber die bildende Nachahmung des Schönen von K. Ph. Moritz, Heilbronn 1888; M. Dessoir, K. Ph. Moritz als Aesthetiker, Berl. 1889. Карлъ Теодоръ Антонъ Марія ф. Дальбергъ (1744—1817) написалъ Betrachtungen über das Universum, Erfurt 1776, 7. изд. 1821; Gedanken von der Bestimmung des moralischen Werths, тамъ же 1787, и другія философскія сочиненія.

---

*) Іог. Геор. Сульцеръ, Разговоры о красотѣ естества, съ его же нравственными разсужденіями о особенныхъ предметахъ естественной науки, пер. съ нѣм. М. Протопоповъ, Спб. 1777. Зульцеръ, Новая теорія удовольствій, пер. съ фр. Ив. Левитскій, издана Главнымъ Правленіемъ Училищъ, Спб. 1813. Сульцеръ, Упражненіе къ возбужденію вниманія и размышленія, пер. съ нѣм., 3 чч., Спб. 1801.

Кампе, Краткая психологія, или ученіе о душѣ для дѣтей, пер. съ нѣм. В. Подшиваловъ, М. 1789.

Сочиненія Песталоцци вышли Tüb. und Stuttg. 1819—26, въ послѣднее время ихъ издалъ L. W. Seyffarth, Brandenb. 1869сс. Песталоцій, Книга для матерей, или способъ учить дитя наблюдать и говорить, пер. съ нѣм. Покровскій, ч. 1, Спб. 1806. Избранныя педагогическія сочиненія Песталоцци, т. I и II, въ переводѣ В. Смирнова, М. 1893—1894. Исповѣдь, пер. К. Воскресенскаго, Рига 1893. Краткое точное описаніе методы г. Песталоція, издано г. Стремомъ, пер. съ нѣм., Спб. 1806. К. Я. Тимоѳеевъ, Генрихъ Песталоцци, Ж. М. Н. П., ч. 110 и 111. Г. Песталоцци, герой-образователь человѣка и воспитатель народа, Ж. М. Н. П., ч. 113. В. Надлеръ, Лингардъ и Гертруда, соч. Песталоцци, Ж. М. Н. П., ч. 110 и 111. К. М., Песталоцци и его дѣятельность, Пед. Сб. 1874, 9, 12; 1875, 1, 2, 4, 5, 8, по сочиненіямъ Песталоцци и трудамъ о немъ Зейфарта: Мерикофера и Христоффеля. Я. Абрамовъ, Песталоцци, его жизнь и педагогическая дѣятельность, Спб. 1893.

Подъ вліяніемъ Локка и Руссо находились педагоги І. Б. Базедовъ (1723—90), І. Г. Кампе (1746—1818) и др. Просвѣтитель К. Ф. Бардтъ (1747—1792; о немъ говоритъ J. Leyser, 2. изд., Neustadt a. d. Hardt 1870) также руководилъ нѣкоторое время филантропиномъ. Воспитаніе и обученіе должно идти сообразно природѣ. Эту филантропическую тенденцію въ облагороженной и возвышенной формѣ теоретически и практически проводилъ реформаторъ народнаго школьнаго дѣла І. Г. Песталоцци (1745—1827). „Организмъ человѣческой природы въ сущности подверженъ тѣмъ же законамъ, по которымъ природа вообще образуетъ свои органическія созданія". Это убѣжденіе лежало въ основѣ стремленій Песталоцци. Все познаніе онъ основываетъ на воззрѣніи и желаетъ, подвигаясь впередъ по возможности безъ пробѣловъ и постоянно возбуждая самодѣятельность, выводить все высшее и высшее, благородное изъ ранѣе обоснованнаго.

Больше къ исторіи литературы, нежели къ философіи, относится Entwurf einer Theorie und Litteratur der schönen Wissenschaften, Berl. 1783, 5. изд. 1836, Эшенбурга (1743—1820) и его Handbuch der classischen Litteratur, 8. изд., Berl. 1837. Физикъ Г. Ф. Лихтенбергъ (1742—1799; Vermischte Schriften, Götting. 1800—1805, также 1844—53) высказался противъ „позорной двойки" въ мірѣ. „Душа" и „косная матерія"—простыя отвлеченія. О матеріи мы не знаемъ ничего, кромѣ силъ, съ которыми она едина.

О Лессингѣ см., кромѣ выше въ § 10 цитованныхъ сочиненій, особенно сочиненіе Данцеля и Гурауера о жизни и сочиненіяхъ Лессинга, Lpz. 1850—54, 3. исправ. и увел. изданіе сдѣлали W. Maltzahn и B. Boxberger, Berl. 1880—81; A. Stahr, Berlin 1859 и ч., Erich Schmidt, Lessing, Geschichte seines Lebens und seiner Schriften, 2 тт., Berl. 1884. Далѣе—Schwarz, G. E. Lessing als Theologe dargestellt, вкладъ въ исторію теологіи въ 18. ст., Halle 1854. R. Zimmermann, Leibniz und Lessing (изъ Sitzungsberichte вѣнской академіи), Wien 1855, перепечатано въ Studien und Kritiken. E. Zirngiebl, der jacobi-mendelssohnsche Streit über Lessings Spinozismus, диссертація, München 1861. J. Jacoby, Lessing der Philosoph, Berl. 1863, а также въ Gesammelte Reden und Schriften, Hamb. 1877, т. 2; противъ этого—сочиненіе безъ подписи: Lessings Christenthum und Philosophie, Berl. 1863. C. Hebler, Lessing-Studien, Bern 1862; Philosophische Aufsätze, Lpz. 1869, стр. 79сс. L. Crouslé, Lessing et le goût français en Allemagne, Par. 1863. Kuno Fischer, Lessings Nathan der Weise, Stuttg. 1864. D. F. Strauss, Lessings Nathan der Weise, Berl. 1864. W. Dilthey, О Лессингѣ, Preussische Jahrbücher, т. 19, 1867, стр. 117—161, 271—294. C. Rössler, Новые этюды о Лессингѣ: воспитаніе человѣческаго рода, тамъ же, т. 20, 1867, стр. 268—284. Dilthey, Къ ученію Лессинга о душепереселеніи, тамъ же, стр. 439—444. E. Fontanes, le Christianisme moderne, études sur Lessing, Par. 1867. V. Cherbuliez, Лессингъ, въ Revue des deux Mondes, т. 73, 1868, стр. 78—121. 981—1024. Ed. Zeller, Лессингъ какъ богословъ, въ Historische Ztschrft. Зибеля, годъ XII, 1870, стр. 343—383, а также въ Vorträge und Abhandlungen, 2. сборникъ, Lpz. 1877. По Целлеру тщетны попытки „дать изъ Лессинга основанія для супранатуралистической апологетики". Въ то же время Целлеръ показываетъ, что почва, на которой основывается взглядъ Лессинга на религію, та же самая, что и у современнаго ему „просвѣщенія", несмотря на то, что Лессингъ рѣзко возставалъ противъ поверхности просвѣтителей и особенно противъ ихъ сужденія объ ортодоксіи, идущаго въ разрѣзъ съ исторіей и обусловленнаго исключительно полемикою. У Лессинга, какъ и у самого Лейбница, были только точки соприкосно-

венія со спинозизмомъ, особенно вслѣдствіе того, что Лессингъ былъ детерминистомъ. Однако, онъ не былъ спинозистомъ. „Кто во всей исторіи человѣчества видитъ божественный міровой планъ, кто все относитъ къ цѣли совершенствованія существъ, кто такъ живо защищаетъ право индивидуальной особенности и развитія, такъ мало сомнѣвается въ безконечномъ существованіи индивидуума и самъ является такой рѣзко очерченной, такой субъективно окрашенной индивидуальностью, какъ Лессингъ, тотъ, сколько бы ни изучалъ Спиноза, не можетъ быть причисленъ къ спинозистамъ". H. Lang, G. E. Lessing, въ Religiöse Charaktere, 2. изд., Winterthur 1872, стр. 215—304. Ed. Niemeyer, über Lessings Pädagogik, программа реальнаго училища, Dresd. 1874. V. Müller, der Offenbarungsbegriff Lessings im Zusammenhang mit seinen philosophischen und politischen Grundsätzen, Jena 1875. K. Rehorn, G. E. Lessings Stellung zur Philosophie des Spinoza, Frankfrt. a. M. 1877. A. Baumgartner, Lessings religiöser Entwickelungsgang, Freib. 1877. J. H. Witte, die Philosophie unserer Dichterheroen, 1. т.: Лессингъ и Гердеръ, Bonn 1880. W. Reuter, Lessings Erziehung des Menchengeschlechts, Darlegung des Gehaltes und des Zweckes и т. д., Lpz. 1881. J. Claassen, G. E. Lessings Theologie und Philosophie im Lichte christlicher Wahrheit, Gütersloh 1881. E. Melzer, Lessings philosophische Grundanschauung, Neisse 1882. J. H. Reinkens, Lessing über Toleranz, Lpz. 1883. G. Spicker, Lessings Weltanschauung, Lpz. 1883: см. къ этому H. Fischer, Философія Лессинга, критика, въ Ztschrft. f. Philos. und phil. Kr., 85, 1884, стр. 29—66, 169—201. W. Wundt, Lessing und die kritische Methode, Essays, стр. 267—286. J. Dombrowski, Studien über Lessings Stellung zur Philosophie, 1. ч., прогр., Königsb. 1888. W. Friedrich, über Lessings Lehre von der Seelenwanderung, Lpz. 1890. G. Hauffe, die Wiedergeburt des Menschen, Abhandlung über die letzten sieben Paragraphen von Lessings Erziehung des Menschengeschlechts, Lpz. 1890. W. Arnsperger, Lessings Seelenwanderungslehre, kritisch beleuchtet, дисс., Hdlb. 1894.

Н. Г. Чернышевскій, Лессингъ, его жизнь и литературная дѣятельность, Спб. 1859 (печаталось раньше въ Совр.). Дидро и Лессингъ, О. З. 1868, 1, стр. 147—212. С. Н. Смирновъ, Гамбургская драматургія, критическій очеркъ, Филол. Зап. 1882—1883 и отд. П. Д. Боборыкинъ, Э. Лессингъ и д-ръ Ретчеръ, какъ критики сценической игры, Р. В. 1867, 7. В. Шереръ, Г. Э. Лессингъ, Р. М. 1890, 2. Лаокоонъ переведенъ Э. Эдельсономъ, М. 1859, Гамбургская драматургія—Разсадинымъ, М., также въ сочиненіяхъ, переведенныхъ подъ ред. П. Полевого, Спб. 1882—83, т. V. А. Ону, Іосифъ II и философія XVIII в., Истор. Обозр., т. II. М. Филипповъ, Лессингъ, его жизнь и литературная дѣятельность, Спб. 1891.

Плодотворныя мысли Лессинга (род. 22. янв. 1729, ум. 15. февр. 1781) по эстетикѣ, философіи религіи и философіи исторіи (особенно въ Гамбургской драматургіи и въ сочиненіи О воспитаніи человѣческаго рода) содержатъ зародыши, развитіе которыхъ въ послѣдующій періодъ относится къ числу существенныхъ заслугъ нѣмецкой философіи. Вопросъ о томъ, что лучше, дѣятельность-ли изслѣдованія или обладаніе истиной, полученной отъ Бога, Лессингъ, въ противоположность Августину, рѣшаетъ въ пользу изслѣдованія. Философскія воззрѣнія Лессинга вытекаютъ главнымъ образомъ изъ ученія Лейбница. Вопреки Якоби, Лессингъ признавалъ 1780 спинозизмъ только относительно нѣкоторыхъ богословскихъ положеній и едва-ли относительно цѣлаго ученія о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ. Лессингъ не допускаетъ выбора между возможными мірами въ смыслѣ Лейбница, но признаетъ представленіе, хотѣніе и творчество Бога тожественными. По сообщенію Якоби, протяженіе, движеніе и мысль у Лессинга основаны на высшей силѣ, которая далеко не исчерпывается ими. У ней есть такой видъ наслажденія, который не только превышаетъ всѣ понятія, но и лежитъ совершенно внѣ понятія. Въ смыслѣ этой „высшей силы" надо, повидимому, толковать ἓν, а въ смыслѣ того, что въ ней обоснованно,—πᾶν въ выраженіи Лессинга ἓν καὶ πᾶν. Лессингъ не утверждаетъ тожества міра и Бога, а только ихъ необходимую нераздѣльность. И въ спекулятивномъ истолкованіи троичности Лессингъ могъ примкнуть отчасти къ Спинозѣ, а съ другой стороны—къ Августину и Лейбницу. Лессингъ разсматриваетъ Библію, какъ элементарную книгу въ воспитаніи человѣчества или той его части, которую Богъ хотѣлъ вовлечь въ планъ воспитанія. Лессингъ принимаетъ три ступени, существенно отличныя другъ отъ друга мотивами, на которыхъ основываются поступки. Первая ступень—дѣтства, которое ищетъ непосредственнаго наслажденія, вторая—ступень отрочества и юности, руководящихся

представленіемъ будущихъ благъ, чести и благосостоянія, третья—ступень зрѣлаго возраста, который въ состояніи дѣлать свой долгъ и тогда, когда устранены виды на честь и благосостояніе. Съ этимъ выраженіемъ Лессинга родственно, съ одной стороны, платоновское положеніе, что къ справедливости и ко всякой добродѣтели слѣдуетъ стремиться не ради награды, а ради ихъ самихъ, съ другой стороны—категорическій императивъ Канта. Напротивъ, среди древнѣйшихъ христіанскихъ учителей церкви многіе, какъ, напр., Лактанцій, утверждали противоположное. Эти же ступени въ постепенной смѣнѣ поколѣній долженъ, подобно отдѣльному человѣку, пройти и человѣческій родъ (противъ этого положенія Лессинга былъ Мендельсонъ). Для первой ступени по божественному плану въ воспитаніи человѣческаго рода предназначенъ Ветхій Завѣтъ, для второй—Новый, который главнымъ образомъ указываетъ на загробную награду. Но навѣрное настанетъ время новаго вѣчнаго Евангелія. Оно обѣщано уже въ элементарныхъ книгахъ Новаго Завѣта. Въ Библіи на истины только „намекается“ (онѣ представлены намъ какъ бы въ зеркалѣ). На нихъ мы должны смотрѣть съ удивленіемъ, какъ на откровенія, пока разумъ не съумѣетъ вывести ихъ изъ другихъ истинъ, добытыхъ другимъ путемъ, и связать съ ними. Такое преобразованіе откровенныхъ истинъ въ истины разума просто неизбѣжно для человѣческаго рода, если только надо ему помочь.

Ученіе о троичности Лессингъ толкуетъ: „невозможно, чтобы Богъ былъ единымъ въ разсудкѣ, въ которомъ конечныя вещи суть одно“. Богъ долженъ имѣть совершенное представленіе о себѣ самомъ, т. е. такое представленіе, въ которомъ находится все, что есть въ немъ самомъ, значитъ, и необходимая дѣйствительность Бога. И такъ эта дѣйствительность является образомъ, который имѣетъ такую же дѣйствительность, какъ и самъ Богъ. Происходитъ такимъ образомъ удвоеніе божескаго существа. А для слитія ихъ необходимъ третій моментъ. Напротивъ, Кантъ отымаетъ почву у подобнаго рода построеній. Ученіе о первородномъ грѣхѣ Лессингъ понимаетъ въ томъ смыслѣ, что „человѣкъ на первой и низшей ступени своей человѣчности не бываетъ такимъ господиномъ въ своихъ поступкахъ, чтобы быть въ состояніи слѣдовать нравственнымъ законамъ“. Ученію объ искупленіи Сыномъ онъ придаетъ тотъ смыслъ, что, „несмотря на эту первоначальную неспособность человѣка, Богъ все же предпочелъ дать ему нравственные законы и простить всѣ нарушенія ради Сына своего, т. е. въ виду самостоятельной совокупности всѣхъ своихъ совершенствъ, относительно которой и въ которой исчезаетъ всякое несовершенство отдѣльнаго лица; онъ предпочелъ сдѣлать это, нежели не давать ему нравственныхъ законовъ и лишить всякаго нравственнаго блаженства, которое не мыслимо безъ этихъ законовъ“. Толкованіе Кантомъ двухъ послѣднихъ догматовъ въ „Религіи въ предѣлахъ одного разума“ очень близко подходитъ къ этому толкованію Лессинга. Историческому вопросу, кто былъ Христосъ, Лессингъ придаетъ совсѣмъ второстепенное значеніе. Въ этомъ съ нимъ сходятся Кантъ и Шеллингъ,—Шеллингъ, по крайней мѣрѣ, въ болѣе ранній періодъ своей дѣятельности. Напротивъ, Шлейермахеръ отчасти уже въ „Рѣчахъ о религіи“, гораздо больше еще въ послѣдующее время, именно съ личностью Христа связываетъ всю свою религіозную жизнь. Тѣмъ путемъ, по которому доходитъ до совершенства родъ, долженъ пройти и всякій отдѣльный человѣкъ. Эту мысль Лессингъ высказываетъ безъ того ограниченія, что отдѣльный человѣкъ до той ступени, до которой онъ вообще достигаетъ, долженъ непремѣнно пройти тѣ же стадіи, какъ и цѣлый родъ до такой же ступени. Напротивъ, Лессингъ придаетъ этой мысли неограниченное значеніе и потому думаетъ, что каждый отдѣльный человѣкъ проходитъ тѣ ступени, которыя онъ не достигъ въ теченіе своей жизни, все въ новомъ и новомъ бытіи, не разъ появляясь въ этомъ свѣтѣ. Такое предположеніе, заключая въ себѣ возможность, хотя бы и на время, забыть о прежнихъ состояніяхъ и тѣмъ отодвигая на задній планъ, по крайней мѣрѣ, сознательное тожество личности, уже довольно близко подходитъ къ тому предположенію, что духъ продолжаетъ жить въ родѣ при посредствѣ исторической связи, Христа—въ христіанахъ, духовъ прежняго времени—въ насъ. Позже, когда индивидуализмъ, царившій

въ XVIII в., сталъ все болѣе и болѣе уступать универсалистически-пантеистическимъ взглядамъ, Шлейермахеръ—по крайней мѣрѣ, одно время—рѣшительно склонялся на сторону Лессинга.

§ 22. Французская философія въ XVIII вѣкѣ является преимущественно оппозиціей противъ господствующихъ догматовъ и существующаго порядка въ церкви и государствѣ, а также основаніемъ новаго теоретическаго и практическаго міровоззрѣнія на натуралистическихъ началахъ. Путь къ этому направленію проложилъ главнымъ образомъ Бейль со своимъ скептицизмомъ. Послѣ этого Вольтеръ нашелъ доступъ къ образованнымъ людямъ своей націи, а также и внѣ Франціи, особенно благодаря своей полемикѣ противъ господствующей церковной вѣры. Въ положительныхъ сторонахъ своего міросозерцанія Вольтеръ опирается на ученіе Ньютона о природѣ и на ученіе Локка о познаніи. Еще до него Мопертюи побѣдоносно защищалъ ньютонову космологію противъ картезіанской, а Монтескье склонилъ образованныхъ людей на сторону идей либерализма. Руссо, въ противоположность выродившейся культурѣ, указывалъ на природу и, отвергая все положительное, исторически данное, проповѣдывалъ естественную религію, основанную на идеяхъ Бога, добродѣтели и безсмертія. Онъ требовалъ воспитанія, сообразнаго съ природой, и демократической формы правленія. Эта форма, по мнѣнію Руссо, ограничиваетъ свободу каждаго только въ той степени, въ какой за ней можно признать это ограниченіе согласно договору, не нарушая неотчуждаемыхъ правъ человѣка. Эстетикѣ оказалъ услуги Батте, который сущность искусства видѣлъ въ подражаніи прекрасной природѣ.

Примыкая къ Локку, но идя дальше его, Кондильякъ (1715—1780) образовалъ сенсуализмъ. Это ученіе видитъ во всѣхъ психическихъ отправленіяхъ преобразованныя чувственныя воспріятія, а потому и внутреннее воспріятіе производитъ изъ внѣшняго или чувственнаго. Гельвецій пытался основать мораль на собственномъ интересѣ. Для этого Гельвецій воспользовался положеніемъ, что личный интересъ можетъ найти свое полное удовлетвореніе только въ согласіи съ общимъ благомъ. Дидро исподволь перешелъ отъ деизма къ пантеизму. Въ союзѣ съ Даламберомъ онъ издавалъ энциклопедію, обнимавшую всю совокупность наукъ. Робине допускалъ естественную градацію существъ, постепенное развитіе тварей до человѣка включительно. Этимъ онъ сталъ предшественникомъ Шеллинга. Не нарушая вѣры въ Бога и безсмертіе, Бонне ставитъ душу въ тѣснѣйшія отношенія къ матеріальнымъ условіямъ ея бытія. Чистый матеріализмъ представилъ врачъ Ляметри, главнымъ образомъ какъ психологическую доктрину, а баронъ Гольбахъ въ Système de la nature (1770), какъ всеобъемлющее міросозерцаніе, противоположное богословію.

По философіи французовъ въ 18. вѣкѣ главное сочиненіе: Ph. Damiron, Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII-e siècle, т. I—II, Пар. 1858, т. III съ предисловіемъ M. C. Gourand, Пар. 1864. Далѣе: Brunel, les philosophes de l'académie française au XVIII-e siècle, Par. 1884. Ср. Lerminier, de l'influence de la philosophie du XVIII-e siècle sur la législation et la sociabilité du XIX-e, Par. 1833; Lanfrey, l'église et les philosophes au XVIII-e siècle, 2. изд., Пар. 1857; далѣе соотвѣтствующіе отдѣлы въ объемистыхъ трудахъ по исторіи философіи и въ историческихъ и литературно-историческихъ сочиненіяхъ, особенно у Nisard, Histoire de la littérature française, Par. 1848—49, Ch. Bartholmèss, Histoire philosophique de l'académie de Prusse depuis Leibniz, Par. 1850—51, и Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne, Strassb. 1855, A. Sayous, le dix-huitième siècle à l'étranger, histoire de la littérature française dans les divers pays de l'Europe depuis la mort de Louis XIV jusqu'à la révolution française, 2 тт., Par. 1861, A. Frank, la philosophie mystique en France au XVIII-e siècle, Par. 1868. Ferraz, Histoire de la philosophie pendant la révolution française, Par. 1890. Joyau, la philosophie en France pendant la révolution, Par. 1893, далѣе у Шлоссера въ Geschichte des 18. Jahrh. во II. части (относящ. къ франц. лит.), у Геттнера, Исторія литературы 18. вѣка, и у Ланге, Исторія матеріализма.

Многіе французскіе писатели XVIII в., напр., Руссо, затрогиваютъ философскіе вопросы, но заслуга этихъ писателей не въ философіи, а больше всего въ томъ, что они способствовали общему образованію и реформѣ церковныхъ, политическихъ и соціальныхъ отношеній. Поэтому болѣе подробное изложеніе борьбы съ деспотизмомъ въ государствѣ и церкви принадлежитъ больше политической исторіи и исторіи литературы, нежели философіи. Для философіи особенный интересъ имѣетъ развитіе сенсуализма и матеріализма.

Еще Фонтенелль (1657—1757) въ своихъ Entretiens sur la pluralité des mondes популяризировалъ астрономическія ученія Коперника и Декарта. То же самое сдѣлалъ для ученія Ньютона особенно Вольтеръ. Можетъ быть, главнымъ образомъ новѣйшая астрономія и вообще математическое познаніе механизма природы привело его къ убѣжденію, что церковная догматика не выдерживаетъ критики. Въ борьбѣ съ ней Вольтеръ видѣлъ задачу своей жизни. Строго научное опроверженіе картезіанскаго ученія и обоснованіе ученія Ньютона во Франціи далъ Пьеръ Моро де Мопертюи (de Maupertuis, 1698—1759, съ 1746 президентъ берлинской академіи наукъ). 1732 онъ представилъ парижской академіи записки: sur les lois de l'attraction и Discours sur la figure des astres, и руководилъ экспедиціею въ Лапландію, которая была предпринята 1736 для рѣшенія спорнаго вопроса о фигурѣ земли. Въ этомъ ему помогалъ Клеро. Позже Мопертюи написалъ Essai de philosophie morale 1749 *) и Système de la nature 1751, Essai de cosmologie, Дрезденъ 1752. О немъ см. Дю-Буа-Реймонъ, Sitzungsberichte der Berliner Academie, 1892.

Сочиненія Вольтера вышли уже 1768 въ Женевѣ, затѣмъ 1773 въ Келѣ и Базелѣ, 1785—89 въ Келѣ (съ біографіей Вольтера, написанной Кондорсе), 1829—34 въ Парижѣ и чаще. О Вольтерѣ говорятъ, кромѣ Кондорсе (біографія, принадлежащая ему, вышла и отдѣльно, Пар. 1820), E. Bersot, la philosophie de Voltaire, Par. 1848. L. J. Bungener, Voltaire et son temps, 2 тт., Par. 1850, 2. изд. 1851. J. B. Meyer, Voltaire und Rousseau in ihrer socialen Bedeutung, Berl. 1856. J. Janin, le roi Voltaire, 3. изд., Пар. 1861. A. Pierson, Voltaire et ses maîtres, эпизодъ изъ исторіи образованности во Франціи, Пар. 1866. E. du Bois-Reymond, Voltaire in seiner Beziehung zur Naturwissenschaft, Berl. 1868. E. Reuschle, Parallelen aus dem 18. und 19. Jahrh. (Кантъ и Вольтеръ, Лессингъ и Д. Ф. Штраусъ), въ Deutsche Vierteljahrsschrift 1868. D. F. Strauss, Voltaire, шесть лекцій, Lpz. 1870, 3. изд. 1872. Courtat, Défense de Voltaire contre ses amis et contre ses ennemis, Par. 1872. J. Morley, Voltaire, Lond. 1872, 2. изд. 1873. G. Desnoiresterres, Voltaire et la société au XVIII-e siècle, Voltaire à Cirey, 2. изд., Пар. 1872; Voltaire à la cour, 2. изд. 1872; Voltaire et Frédéric, 2. изд., 1872; Voltaire aux Délices, 1873. E. Saigey, la physique de Voltaire, Par. 1873. H. Beaune, Voltaire au collège, sa famille, ses études, ses premiers amis; lettres et documents inédits, Par. 1873. K. Rosenkranz въ Neuer Plutarch (издалъ P. Готшаль), I, Lpz. 1874, стр. 285—373.

*) Де-Мопертюи, Опытъ нравоучительной Философіи, показывающій истинныя къ спокойствію человѣческому средства, пер. съ фр. П. Нечаевъ. Спб. 1777.

R. Mayr, Voltaire-Studien, въ Sitzungsberichte вѣнской академіи наукъ, hist. phil. Classe, т. 95, стр. 5—122, Wien 1880. Joh. G. Hagmann, über Voltaires „Essai sur les Moeurs", лейпц. дисс., 1883. G. Maugras, Querelles de philosophes: Voltaire et J. J. Rousseau, Par. 1886, перев. Шмидтъ, Wien 1895.

Изъ многочисленныхъ переводовъ Вольтера, сдѣланныхъ въ прошломъ вѣкѣ (алфавитный перечень ихъ см. въ статьѣ Ф. Терновскаго, Русское вольнодумство при императрицѣ Екатеринѣ II и эпоха реакціи, Труды кіев. дух. акад. 1868, 3, стр. 401—464; 7, стр. 109—146, а отчасти также въ Опытѣ Соникова), можно упомянуть: Аллегорическія, Философическія и критическія сочиненія Волтера, пер. съ фр. Ив. Рахманиновъ, М. 1784. Переписка Фридерика Великаго съ господиномъ Волтеромъ, пер. съ фр., 3 чч., М. 1805—1807, изд. 2, Спб. 1816. Переписка г. Волтера съ д'Аламбертомъ, пер. съ фр. А. Подлисецкій, ч. 1., М. 1805. Переписка г. Волтера съ Епископомъ А***, Спб. 1771, 2. изд. М. 1787. Романы и повѣсти Вольтера, пер. Н. Дмитріевъ, Спб. 1870. Вольтеръ и Екатерина II, изд. В. В. Чуйко, Спб. 1882 (Европейскіе писатели и мыслители).

Основатели новой Философіи: Волтеръ, Даламбертъ и Дидеротъ, Энциклопедисты безъ маски, пер. съ фр., Спб. 1809. Историческія записки о достопамятныхъ и важнѣйшихъ происшествіяхъ, касающихся до жизни Волтера и пр., съ фр. пер. Н. Левицкій, 2 чч., М. 1807—1808. Жизнь славнѣйшаго Волтера и пр., пер. съ фр., Спб. 1780, нов. изд. 1787. С. Г(огоцкій), Философскій лексиконъ, т. I, стр. 514—527. Н. К. Михайловскій, Вольтеръ—человѣкъ и Вольтеръ—мыслитель, О. З. 1870, 9, стр. 1—32; 10, стр. 184—216. Жика, Вольтеръ, Слово 1878, 8. В. Ѳ. Коршъ, Вольтеръ, его жизнь и сочиненія, В. Е. 1880, 10—12. Дж. Морлей, Вольтеръ, пер. А. Кирпичникова, М. 1889. Э. Радловъ, Вольтеръ и Руссо, Вопросы философіи и психологіи, 1890, кн. 2, стр. 1—22. И. Каренинъ, Вольтеръ, его жизнь и литературная дѣятельность, Спб. 1893. М. Ковалевскій, Пребываніе Вольтера въ Англіи, сборникъ „Путь-дорога", Спб. 1893. В. Клемпереръ, Вольтеръ и евреи, рѣчь, переводъ съ нѣм. Анны Ракузинъ, Рига 1895. См. также Ф. Терновскій, Русское вольнодумство при Екатеринѣ II, Труды кіев. дух. акад. 1868, 3 и 7; Д. Языковъ, Вольтеръ въ русской литературѣ, Спб. 1879; А. Незеленовъ, Литературныя направленія въ Екатерининскую эпоху, Спб. 1889.

Но отношеніе астрономической теоріи Ньютона къ общему міровоззрѣнію старался провести въ сознаніе образованныхъ людей своего вѣка главнымъ образомъ Вольтеръ (род. 21. ноября 1694, ум. 30. мая 1778). 1726—29 Вольтеръ жилъ въ Лондонѣ (здѣсь онъ измѣнилъ свое имя Arouet на Voltaire, представляющее анаграмму изъ Arouet l. j., т. е. Arouet le jeune). Математическая физика и астрономія пользовалась въ то время особенно живымъ интересомъ среди образованныхъ людей. „Когда французъ—пишетъ Вольтеръ изъ Лондона 1728—пріѣзжаетъ въ Лондонъ, онъ находитъ большую разницу, какъ въ философіи, такъ и въ большинствѣ другихъ вещей. Въ Парижѣ онъ оставилъ міръ совершенно полнымъ матеріи; здѣсь онъ находитъ совершенно пустыя пространства. Въ Парижѣ смотрятъ на вселенную, какъ на загроможденную только эѳирными вихрями, между тѣмъ какъ здѣсь въ томъ же самомъ пространствѣ орудуютъ невидимыя силы тяготѣнія. Въ Парижѣ рисуютъ намъ землю продолговатой, какъ яйцо, а въ Лондонѣ она приплюснута, какъ дыня. Въ Парижѣ приливъ и отливъ производится давленіемъ луны; въ Англіи скорѣе море тяготѣетъ къ лунѣ, такъ что, когда парижане требуютъ отъ луны половодья, лондонцы въ то же самое время хотятъ имѣть отливъ", Lettres sur les Anglais, написанныя 1728, обнародованы сначала въ Лондонѣ. Во Франціи онѣ вышли 1734. 1738 Вольтеръ обнародовалъ въ Амстердамѣ Elémens de la philosophie de Newton, mis à la portée de tout le monde, которые во Франціи вышли только 1741, такъ какъ сначала цензоръ Дагюессо, державшійся картезіанскаго образа мыслей, запретилъ печатать непатріотическое, какъ онъ думалъ, и неразумное сочиненіе. Сюда присоединилось сочиненіе: la métaphysique de Newton ou parallèle des sentiments de Newton et de Leibniz, Amst. 1740. Не только ученіе о природѣ, но и политическія учрежденія англичанъ привлекали симпатіи Вольтера. Еще раньше врагъ церковнаго и гражданскаго деспотизма, Вольтеръ въ бытность свою въ Англіи довелъ свои политическіе взгляды до большей опредѣленности. „Свобода состоитъ въ зависимости только отъ законовъ". Возможно не просто равенство, а равенство передъ закономъ. Съ Вольтера стали постоянно обращать вниманіе въ исторіи на

нравы и образованіе народовъ. Въ ученіи о познаніи, въ психологіи, этикѣ и богословіи Вольтеръ примыкаетъ главнымъ образомъ къ Локку: ученіе Локка о душѣ, говоритъ Вольтеръ, относится къ ученію Декарта и Мальбранша, какъ исторія къ роману. Онъ называетъ Локка скромнымъ человѣкомъ съ умѣренною, но прочною собственностью. „Послѣ такихъ несчастныхъ скитаній, усталый, измученный, стыдясь, что искалъ столько истинъ и нашелъ столько химеръ, я воротился къ Локку, какъ блудный сынъ, который возвращается къ своему отцу; я отдался въ руки человѣка скромнаго, который никогда не притворяется, что знаетъ то, чего не знаетъ, который, дѣйствительно, не владѣетъ неизмѣримыми богатствами, но средства котораго хорошо завѣрены, и который наслаждается самымъ прочнымъ благомъ безъ всякаго хвастовства“ (Le philosophe ignorant 1767). Вольтеръ сильнѣе Локка упираетъ на возможность предположенія, что матерія можетъ мыслить. Онъ не въ состояніи прійти къ убѣжденію, что среди мозга, какъ маленькій богъ, живетъ безпространственная субстанція. Вотъ почему онъ склоненъ считать субстанціальную душу „реализованной абстракціей“ подобно древней богинѣ Memoria или, пожалуй, подобно олицетворенію кровеобразующей силы. Всѣ наши представленія происходятъ изъ чувствъ. „Никогда никто меня не заставитъ вѣрить, что я постоянно мыслю, и я не болѣе Локка расположенъ воображать, что, нѣсколько недѣль спустя послѣ моего зачатія, я былъ очень ученой душой, зналъ тогда тысячу вещей, забытыхъ мною при рожденіи, и совершенно безполезно владѣлъ во чревѣ сознаніями, которыя ускользнули отъ меня, какъ только я получилъ возможность имѣть въ нихъ нужду, и которыхъ я съ тѣхъ поръ никогда не могъ снова заполучить“ (Письмо XIII объ англичанахъ). Однако, Вольтеръ признаетъ, что нѣкоторыя идеи, особенно нравственныя, съ необходимостью вытекаютъ изъ человѣческой природы и имѣютъ не одно только условное значеніе, хотя онѣ и не прирождены. Бытіе Бога можно доказать космологически и особенно телеологически. Необходимая опора нравственнаго порядка заключается въ вѣрѣ въ Бога, который награждаетъ и караетъ. Въ этомъ смыслѣ Вольтеръ говоритъ: „если бы Бога не было, его нужно было бы выдумать, но вся природа кричитъ намъ, что онъ существуетъ“. Ученіе Лейбница, что существующій міръ—лучшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ, Вольтеръ осмѣиваетъ въ сочиненіи: Candide ou sur l'Optimisme, вышедшемъ 1757 послѣ лиссабонскаго землетрясенія. Однако, ранѣе Вольтеръ самъ держался оптимистическихъ взглядовъ. Философъ Панглосъ въ Кандидѣ—карикатура Лейбница. Вольтеръ считаетъ неразрѣшимой задачу, какъ примирить съ благостію, мудростью и всемогуществомъ Божіимъ зло въ мірѣ. Однако, онъ надѣется на прогрессъ къ лучшему и требуетъ, чтобы мы искали удовлетворенія скорѣе въ дѣйствіяхъ, нежели въ невыполнимомъ умозрѣніи. Въ спорныхъ случаяхъ Вольтеръ предпочитаетъ ограничить всемогущество Божіе, нежели благость. Хотя онъ и утверждалъ сначала свободу воли въ смыслѣ индетерминизма, но позднѣе призналъ основанія въ пользу детерминизма неотразимыми. Предположеніе безсмертія является для Вольтера необходимымъ съ практической точки зрѣнія. Essai sur les moeurs et l'esprit des nations вышло подъ этимъ заглавіемъ только 1765 и состоитъ изъ двухъ сочиненій, обнародованныхъ уже раньше: Philosophie de l'histoire—этотъ терминъ ведетъ начало отъ Вольтера—и Histoire universelle. Въ Опытѣ есть много мыслей, въ томъ числѣ и новыхъ, о развитіи человѣческаго общества: человѣкъ—произведеніе земного шара. Задатки къ культурѣ, дремлющіе въ человѣкѣ, пробуждены нуждой и недостатками. Человѣческое общество существуетъ, пока есть люди. Разумъ сказался въ человѣкѣ прежде всего въ добродѣтеляхъ справедливости и состраданія. Человѣческое общество въ постоянномъ движеніи отъ природы и измѣнчивыхъ привычекъ. А такъ какъ природа и привычки въ постоянной борьбѣ между собою, то надо допускать увеличеніе и уменьшеніе культуры и только относительный прогрессъ въ исторіи человѣчества.

О Монтескье говоритъ Bersot, Par. 1852, далѣе E. Buss, Монтескье и Картезій, Philos. Monatshefte. IV, 1869, стр. 1—38. F. Béchard, la monarchie de Montesquieu et la république de Jean Jacques, Par. 1872. См. также E. Guglia, „Духъ

законовъ" въ Германіи. Allgemeine Zeitung, Beilage, 1889. № 29, 30, 31. Th. Pietzsch, Ueber das Verhältniss der politischen Theorie Lockes zu Montesquieus Lehre von der Theilung der Gewalten, дисс., Berl. 1888. A. Sorel, Montesquieu, Par. 1888.

Монтескье, О разумѣ законовъ, пер. съ фр. В. Краморенковъ, т. 1-й, Спб. 1775 и 1801; О существѣ законовъ, пер. съ фр. Д. Языковъ, 4 чч., М. и Спб. 1809—1814. Есть также новый переводъ Духа законовъ, Спб. 1862. Монтескіе, Размышленія о причинахъ величества Римскаго народа и его упадка, пер. съ фр. А. Полѣновъ, Спб. 1769. Гр. Л. А. Камаровскій, Къ характеристикѣ Монтескье, Р. М. 1889, 3, стр. 44—54. А. Никоновъ, Монтескье, его жизнь и учено-литературная дѣятельность, Спб. 1893.

Монтескье (Charles de Sécondat, baron de Brède, род. 18. янв. 1689 въ Бредѣ, ум. 20. февр. 1755 въ Парижѣ) уже въ „Персидскихъ письмахъ", Парижъ 1721, борется противъ абсолютизма въ государствѣ и церкви, затѣмъ въ „Размышленіяхъ о причинахъ величія римлянъ и ихъ упадка", Парижъ 1734, онъ показываетъ, что не столько отдѣльныя побѣды или пораженія, сколько сила настроенія, любовь къ труду и отечеству обусловливаютъ участь государствъ и народовъ, наконецъ въ главномъ своемъ трудѣ—„Духъ законовъ", Женева 1748 и ч., онъ изслѣдуетъ основанія, условія и гарантіи политической свободы. Въ первомъ сочиненіи, еще до пребыванія Монтескье въ Англіи (1728—29), самой лучшей изъ существующихъ государственныхъ формъ является для него государственное устройство Швейцаріи и Нидерландовъ, а въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ, особенно въ Духѣ законовъ, англійское устройство. Въ Духѣ законовъ Монтескье заимствовалъ изъ конкретной формы англійскаго государства абстрактный схематизмъ конституціонной монархіи. Въ этомъ его громадная и неоспоримая заслуга для теоріи и практики новѣйшаго государства. Съ другой же стороны, хотя онъ принципіально и требуетъ различія государственныхъ учрежденій, смотря по различію духа народовъ („самое сообразное съ природой правленіе это то, частности котораго лучше всего относятся къ характеру народа, для котораго оно дано"), однако на самомъ дѣлѣ онъ подалъ поводъ къ тому, что на учрежденія, которыя цѣлесообразны только при извѣстныхъ предположеніяхъ (какъ, напр., совершенное раздѣленіе законодательной и судебной власти, обособленіе аристократическихъ и демократическихъ элементовъ въ верхнюю и нижнюю палату, которыя должны связывать одна другую своими veto, но которыя, конечно, могутъ и ослаблять другъ друга), стали смотрѣть, какъ на нормы благоустроенной и свободной государственной жизни, имѣющія всеобщее значеніе. Эти нормы переносились на такія отношенія, при которыхъ онѣ могли повести къ неизбѣжнымъ столкновеніямъ, къ самому злокачественному смѣшенію юридическихъ фикцій съ фактами, къ застою въ законодательствѣ, къ расшатыванію правовой обезпеченности и ко вреду государства.

Въ своихъ Réflexions critiques sur la poésie, la peinture et la musique, Par. 1719 и ч., Ж. Б. Дюбо (род. 1670 въ Бове, ум. 1742 въ Парижѣ) ищетъ происхожденія искусства въ потребности такого возбужденія аффектовъ, которое было бы свободно отъ стѣсненій, связанныхъ съ ними въ дѣйствительной жизни. „Не можетъ-ли искусство найти средство отдѣлить все дурное, чѣмъ сопровождается большинство страстей, отъ того, что въ нихъ есть пріятнаго? Сдѣлавъ это, поэзія и живопись—у цѣли". Задача искусства въ возвышеніи надъ пошлой дѣйствительностью путемъ подражанія прекрасной природѣ. Это учитъ Ш. Батте (1713—1780; les beaux arts réduits à un même principe, Par. 1746), не опредѣляя, однако же, понятія о прекрасномъ вполнѣ удовлетворительно.

Вотъ главныя сочиненія Руссо: Discours sur les sciences et les arts (поводомъ къ этому сочиненію послужилъ заданный 1749 дижонской академіей вопросъ на премію: содѣйствовало-ли распространеніе наукъ и искусствъ очищенію нравовъ?); Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, 1753 и ч.; du contrat social ou principes du droit politique, Amst. 1762; Emile ou sur l'éducation 1762. Полное собраніе сочиненій вышло въ Парижѣ 1764 и ч., въ 22 тт. издалъ Musset-Pathay, Par. 1818—20, A. de Latour, Par. 1868. Неизданное ранѣе обнародовалъ Streckeisen-Moulton, Par. 1861 и 1865. Жизнеописанія въ дополненіе къ заигрывающей Исповѣди даютъ A. Hennings, Berl. 1797, Musset-

Pathay, Par. 1821, Morin, Par. 1851, E. Guion, Rousseau et le XVIII-e siècle, Strassb. 1860, F. Brockerhoff, Rousseau, sein Leben und seine Werke, Lpz. 1863—74. Ср. E. Feuerlein, Rousseausche Studien, въ журналѣ der Gedanke, 1861сс. A. de Lamartine, Rousseau, son faux contrat social, et le vrai contrat social, Poissy 1886. K. Schneider, Rousseau und Pestalozzi, идеализмъ на нѣмецкой и французской почвѣ, 2 рѣчи, Bromberg 1866, 2. изд. 1873. A. Christensen, Studien über J. J. Rousseau, программа, Flensburg 1869. F. Werry, J. J. Rousseau, его вліяніе на высшія школы Германіи, программа реальнаго училища, Mülh. a. d. Ruhr 1869. T. Vogt, Rousseaus Leben, изъ Sitzungsberichte академіи наукъ, Wien 1870. L. Moreau, J. J. Rousseau et le siècle philosophique, Par. 1870. J. Morley, Rousseau, 2 тт., London 1873. Ch. Borgeaud, J. J. Rousseaus Religionsphilosophie, Lpz. 1883. H. G. Graham, Rousseau, Lond. 1883. R. Mahrenholtz, J. J. Rousseaus Leben, Geistesentwickelung und Hauptwerke, Lpz. 1889. P. J. Möbius, J. J. Rousseaus Krankheitsgeschichte, Lpz. 1889. R. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie, Stuttg. 1890. A. Spitzner, Natur und Naturgenmässheit bei J. J. Rousseau, Lpz. 1892. E. Caird, Rousseau, Essays on litter. and philosophy, Glasgow 1892.

Ж. Ж. Руссо, Разсужденіе, удостоенное награжденія отъ Академіи Дижонской въ 1750 году, на вопросъ, предложенный сею Академіею, что возстановленіе наукъ и художествъ способствовало-ли ко исправленію нравовъ? Пер. П. Потемкинъ, М. 1768, изд. 2, 1787. Исповѣданіе Ж. Ж. Руссо, пер. съ фр. Д. Болтинъ, 2 чч., М. 1797; пер. Ѳ. Устряловъ, Спб. 1865, нов. изд. 1898. Новыя письма Ж. Ж. Руссо, пер. съ фр., Спб. 1783. Ж. Ж. Руссо, Эмиль или о воспитаніи, пер. съ фр. дѣвица Э. Дельсаль, 4 чч., М. 1807. Бытіе Бога и безсмертіе души, переводъ съ фр. изъ Руссова Эмиля Ѳ. Г., Спб. 1801. Разсужденіе Ж. Ж. Руссо на вопросъ: какая добродѣтель есть самонужнѣйшая героямъ, и которые суть тѣ герои, кто оной добродѣтели не имѣли, пер. П. Потемкинъ, М. 1770. Руссо, Разсужденіе о началѣ и основаніи неравенства между людьми, пер. П. Потемкинъ, М. 1770 и 1782. Собраніе сочиненій. т. I: теоріи воспитанія, подъ ред. Н. Л. Тиблена, Спб. 1866. Эмиль или о воспитаніи, пер. П. Первова, съ портретомъ Руссо и статьей о жизни его и произведеніяхъ, М. 1890. Мысли Ж. Ж. Руссо, Женевскаго Философа, пер. съ фр. М. Прокоповичь, М. 1804. Мысли Ж. Ж. Руссо о различныхъ матеріяхъ, пер. съ фр. П. Андреевъ, 2 чч., Спб. 1800—1801. О блаженствѣ изъ твореній Ж. Ж. Руссо, пер. съ фр. И. Л., М. 1781. Сокращеніе, сдѣланное Ж. Ж. Руссо изъ проекта о вѣчномъ мирѣ, сочиненнаго абатомъ де-Сентъ-Піеромъ, пер. съ фр., Спб. 1771. Философическія уединенныя прогулки Ж. Ж. Руссо, или послѣдняя его исповѣдь, писанная имъ самимъ, съ присовокупленіемъ писемъ его къ Мальзербу, въ коихъ изображается истинный характеръ и подлинныя причины поступковъ сего славнаго Женевскаго философа, пер. съ фр. И. Мартыновъ, 2 чч., изд. 2, М. 1822. Духъ, или избранныя мысли Ж. Ж. Руссо, пер. съ фр. И Мартыновъ, Спб. 1801, изд. 2, М. 1822. Смерть и послѣднія рѣчи Ж. Ж. Руссо, Спб. 1789. Возстановленіе наукъ и искусствъ содѣйствовало-ли очищенію нравовъ, Пантеонъ литер., 1891, дек.

Г. Формель, Анти-Эмиль или опроверженія Руссова образа воспитанія и мыслей, пер. съ фр. кн. Енгалычевъ, М. 1797. А. Малиновскій, Разсужденіе о началѣ и основаніи Гражданскихъ общежитій, заключающее въ себѣ убѣдительныя изслѣдованія, вопреки Ж. Ж. Руссо, М. 1787. Н. А., Ж. Ж. Руссо и его „Эмиль“, Воспитаніе, 1860, 6, стр. 309—388; 7, стр. 3—18. А. Михайловъ, Ж. Ж. Руссо, Жен. Вѣстн. 1867, № 8, стр. 129—144; № 9, стр. 139—156. Дж. Морлей, Руссо, пер. съ англ. В. Н. Невѣдомскаго, М. 1882. А. С. Алексѣевъ, Міросозерцаніе Руссо и его ученіе о нравственности, Юрид. Вѣстн. 1884. Его же, Этюды о Ж. Ж. Руссо, М. 1887. Объ этой книгѣ см. гр. Л. А. Камаровскій, Къ литературѣ о Руссо, Учен. зап. моск. универ., юрид. отд., вып. 6. В. Герье, Понятіе о народѣ у Руссо, Рус. М. 1882, 5 и 8. Д. Мережковскій, Руссо, „Рус. Бог.“ 1889, II. Грей Грэхэмъ, Ж. Ж. Руссо, его жизнь, произведенія и окружающая среда, пер. съ англ., М. 1890. Э. Л. Радловъ, Вольтеръ и Руссо, Вопросы философіи и психологіи, 1890, кн. 2. А. Глюке, Руссо, переводъ съ франц. П. П. Шараповой, М. 1897. А. Остроградскій, Руссо, его жизнь и литературная дѣятельность, Юрид. Вѣст. 1892, 5—9. С. Южановъ, Руссо, его жизнь и литературная дѣятельность, Спб. 1894. Гефдингъ, Руссо, пер. съ нѣм., Спб. 1898.

Жанъ Жакъ Руссо (род. 1712 въ Женевѣ, ум. въ Эрменонвилѣ 1778) стремится избавиться отъ бѣдствій вырождающейся культуры, которыя онъ глубоко прочувствовалъ, но не съумѣлъ одолѣть положительнымъ прогрессомъ, при помощи возвращенія къ естественному состоянію людей, измышленному имъ. Главное значеніе онъ придавалъ не образованію и познанію, а чувству, какъ первоначальному состоянію человѣка. Среди корифеевъ просвѣщенія 18. в. Руссо меньше всего понимаетъ историческое развитіе. Его политическій идеалъ—свобода и равенство чи-

стой демократіи. Разумная вѣра въ Бога, добродѣтель и безсмертіе является для него тѣмъ болѣе потребностью чувства, чѣмъ менѣе его воля находится подъ властью нравственныхъ идей. Онъ очень горячо засвидѣтельствовалъ эту вѣру послѣ перваго появленія матеріализма и пантеизма Дидро и др. энциклопедистовъ. Напротивъ, атеистическая Система природы Гольбаха вышла только послѣ сочиненій Руссо и въ противоположность имъ. Руссо былъ тщеславной и сварливой натурой, способной къ клеветѣ. Свою нравственную скудость онъ пробовалъ разукрасить риторически и съумѣлъ очернить тѣхъ лицъ, которыя приходили съ нимъ въ ближайшее соприкосновеніе. Во время революціи ученіе Руссо имѣло огромное вліяніе на стремленія Робеспьера, подобно тому какъ государственный идеалъ Монтескье дѣйствовалъ на развитіе конституціонной монархіи.

Lamettrie, Oeuvres philosophiques вышли въ 2 тт. въ Лондонѣ (Берлинѣ) 1751. Histoire naturelle de l'âme, à la Haye 1745. L'homme machine, Leyden 1748 и ч., нѣм. перевелъ Риттеръ въ Философской библіотекѣ, Lpz. 1875. L'homme plante, Potsdam 1748. L'art de jouir ou l'école de la volupté, Potsd. 1751. Venus métaphysique ou essai sur l'origine de l'âme humaine, тамъ же 1751.

О Ляметри говоритъ Nérée Quépat, la philosophie matérialiste au XVIII-e siècle, essai sur La Mettrie, sa vie et ses oeuvres, Par. 1873. Du Bois-Reymond, La Mettrie, рѣчь въ публичномъ засѣданіи академіи наукъ, Berl. 1875, перепечатана въ Reden т. 1. Ланге въ своей Исторіи матеріализма даетъ попытку оцѣнить Ляметри вѣрнѣе, чѣмъ это обыкновенно дѣлаютъ. Ему же принадлежитъ вмѣстѣ и лучшее изложеніе ученія Ляметри.

Ляметри (Julien Offroy de la Mettrie) род. 1709 въ Ст. Мало, образованіе получилъ у янсенистовъ въ Парижѣ, затѣмъ съ 1733 подъ руководствомъ Боергава (1668—1738), склонявшагося въ философіи къ взглядамъ Спинозы, изучалъ медицину. Получивъ сильнѣйшую лихорадку, онъ наблюдалъ на себѣ вліяніе приливовъ крови на мышленіе. Изъ этихъ наблюденій онъ пришелъ къ тому убѣжденію, что психическія отправленія надо объяснять изъ тѣлесной организаціи. Свой взглядъ онъ высказалъ въ сочиненіи „Естественная исторія души“ 1745. Это сочиненіе сожжено по приговору парламента рукою палача, и самъ Ляметри лишенъ мѣста военнаго врача. Здѣсь онъ того мнѣнія, что все мышленіе и хотѣніе происходитъ изъ ощущеній, а обученіе только развиваетъ ихъ. Нѣтъ чувственныхъ впечатлѣній, нѣтъ и идей; мало воспитанія или обученія, мало и идей. Человѣкъ, выросшій внѣ человѣческихъ сношеній, былъ бы духовно пустъ (мысль Арнобія IV в.). Душа растетъ вмѣстѣ съ тѣломъ и вмѣстѣ же съ нимъ убываетъ: ergo participem leti quoque convenit esse. Съ этой точки зрѣнія, которую обосновываетъ его первое сочиненіе, Ляметри исходитъ въ самомъ извѣстномъ своемъ трудѣ „Человѣкъ-машина“ и въ другихъ произведеніяхъ. Въ сочиненіи „Человѣкъ-машина“ механизмъ Декарта оказалъ еще большее вліяніе, чѣмъ эмпиризмъ Локка. Здѣсь Ляметри безъ всякихъ околичностей является представителемъ атеизма и матеріализма. Но матеріализмъ Ляметри болѣе антропологическаго, нежели космологическаго рода, такъ что онъ не совсѣмъ ясно высказывается о составѣ матеріи. По мнѣнію Ляметри, государство атеистовъ было бы самымъ счастливымъ. Въ противоположность нравственному воздержанію, Ляметри, ударяясь въ другую крайность, пытается оправдать чувственное наслажденіе. Это выходитъ у него еще болѣе дѣланно, нежели легкомысленно. Однако, различіе добра и зла для него состоитъ въ томъ, что въ добрѣ общественный интересъ предшествуетъ частному, а въ злѣ—наоборотъ. Сила условныхъ стѣсненій и шарлатанства въ человѣческой жизни вызываетъ у Ляметри горькое замѣчаніе, что она не что иное, какъ комедія. Ляметри нашелъ убѣжище 1748 при дворѣ Фридриха Великаго и сдѣлался членомъ берлинской академіи; тутъ онъ и умеръ 1751. Самъ король написалъ ему похвальное слово (перепечатано въ изданіи L'homme-machine Ассеза, Парижъ 1865). Но Фридрихъ вовсе не хотѣлъ сказать этимъ, что согласенъ со всѣми взглядами Ляметри.

Oeuvres complètes de Condillac, Par. 1798, 23 тт., позднѣйшія изданія—въ 31 тт. 1803, въ 15 тт. 1822. Essai sur l'origine des connaissances humaines, Amst.

1746. Traité des systèmes, тамъ же 1749. Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté, тамъ же 1749. Traité des sensations, Par. et Lond. 1754, понѣмецки перевелъ съ объясненіями E. Johnson въ Философской библіотекѣ, Berl. 1870. Traité des animaux, Amst. 1755. Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme, 13 тт., Parme 1769—73 (здѣсь, между прочимъ, находится: Art de penser: Histoire générale des hommes et des empires). Logique, Par. 1781.

О Кондильякѣ говорятъ, между прочимъ: F. Réthoré, Condillac ou l'empirisme et le rationalisme, Par. 1864. L. Robert, les théories logiques de Condillac, Par. 1869. F. Picavet, Traité des sensations de Condillac. Première partie, publié d'après l'édition de 1799, augmenté de l'extrait raisonné des variantes de l'édition de 1754, de notes historiques et explications, d'une introduction de l'éclaircissement. Par. 1885. K. Burger, ein Beitrag zur Beurtheilung Condillacs, эйзенбергская программа, Altenburg 1885. L. Dewaule, Condillac et la psychologie anglaise contemporaine, Par. 1892, подробное сочиненіе, въ которомъ удачно показаны отношенія между Кондильякомъ съ одной стороны и С. Миллемъ, Беномъ и Спенсеромъ съ другой.

Аббатъ Кондильякъ, Логика, перевелъ съ фр. А. Гронской, Спб. 1792 и 1814. Другой переводъ Т. Осиповскаго: Логика, или умственная наука, руководствующая къ достиженію истины, М. 1804.

Кондильякъ (Etienne Bonnot de Condillac) род. въ Гренобле 1715, посвятилъ себя духовной профессіи, сдѣлался воспитателемъ инфанта, впослѣдствіи герцога Фердинанда Пармскаго, ум. 1780 въ своемъ помѣстьѣ Flux возлѣ Beaugency. Въ своихъ раннихъ сочиненіяхъ Кондильякъ по существу не выходитъ еще изъ круга мыслей Локка, но въ Трактатѣ объ ощущеніяхъ и др. сочиненіяхъ онъ оставляетъ ихъ за собой. По словамъ Кондильяка, онъ освободился отъ предразсудковъ, благодаря дѣвицѣ Ферранъ, съ которою онъ былъ въ пріятельскихъ отношеніяхъ. Онъ уже не признаетъ во внутреннемъ воспріятіи второго самостоятельнаго источника представленій на ряду съ чувственнымъ воспріятіемъ, но пытается вывести всѣ представленія изъ чувственнаго воспріятія, какъ изъ единственнаго источника. Онъ стремится понять всѣ психическія отправленія генетически, считая ихъ преобразованными чувственными воспріятіями (sensations transformées). Чтобы показать, что тутъ можно обойтись и безъ врожденныхъ идей, Кондильякъ предполагаетъ, что у мраморной статуи (которую надо себѣ представлять, какъ душу безъ всякихъ представленій, уединенную посредствомъ мраморнаго покрова отъ внѣшняго міра) появляются другъ за другомъ отдѣльныя чувства и прежде всего обоняніе. Это чувство доставляетъ перцепціи, которыя сопровождаются сознаніемъ. Если перцепція только одна, то способность ощущенія принадлежитъ ей безраздѣльно. Изъ нѣсколькихъ перцепцій болѣе другихъ замѣчаются тѣ, которыя сильнѣе, другими словами—на нихъ направляется вниманіе. Впечатлѣнія остаются, такъ какъ возбужденіе, перенесенное изъ органа въ мозгъ, переживаетъ самый процессъ воздѣйствія, т. е. статуя имѣетъ память. Когда движеніе распространяется отъ органа чувствъ къ мозгу, то у меня есть ощущеніе; а когда то же самое движеніе начинается въ мозгу и идетъ къ органу, то у меня есть чувственный обманъ; когда оно начинается въ мозгу и тамъ-же оканчивается, то я вспоминаю о быломъ ощущеніи. Если входятъ одновременно новыя чувственныя перцепціи, то раздѣльность ощущенія влечетъ за собою сравниваніе и сужденіе. Первоначальная связь и слѣдованіе перцепцій обусловливаетъ ихъ ассоціаціи при воспропзведеніи. На пріятныхъ представленіяхъ душа останавливается, и такъ совершается выдѣленіе отдѣльныхъ представленій изъ числа другихъ, или абстракція. Если сюда присоединяются остальныя чувства, и если представленія ассоціируются со словами, какъ ихъ знаками, то образованіе становится богаче. Осязаніе отличается отъ прочихъ чувствъ тѣмъ, что посредствомъ него мы можемъ ощущать существованіе внѣшнихъ предметовъ.

Всякое впечатлѣніе, которое чему-нибудь насъ учитъ, есть идея (представленіе). Интеллектуальныя представленія суть не что иное, какъ воспоминанія объ ощущеніяхъ. Цвѣта, тоны и т. п. для насъ прежде всего субъективныя ощущенія. То же надо сказать и о протяженіи. Очень возможно, что его нѣтъ въ вещахъ въ себѣ. Если душа вспоминаетъ о прошломъ ощущеніи удовольствія, то отсюда проис-

ходитъ желаніе. Я есть совокупность ощущеній. „Я всякаго человѣка есть только собраніе ощущеній, которыя онъ испытываетъ, и которыя вызываются у него памятью,— это, однимъ словомъ, есть сознаніе того, что есть, и воспоминаніе о томъ,что было".

Кондильякъ вовсе не матеріалистъ, какъ его часто называютъ, а сенсуалистъ. Онъ не считаетъ возможнымъ, чтобы матерія ощущала и мыслила. Будучи протяженной и дѣлимой, она—аггрегатъ, тогда какъ ощущеніе и мышленіе предполагаетъ единство субъекта (субстрата). Онъ принимаетъ нематеріальную душу. Ощущаютъ не чувства, но душа черезъ посредство чувствъ; изъ ощущеній, измѣняющихъ ея состояніе, она получаетъ всѣ свои знанія и способности. Впослѣдствіи Гербартъ послѣдовалъ за Кондильякомъ въ той основной мысли, что всѣ душевныя дѣятельности надо свести на одну, именно—на ощущеніе.

Charles Bonnet, Oeuvres, Neufchâtel 1779. Essai de psychologie ou Considérations sur les opérations de l'âme, Lond. 1755 (написано 1748), понѣм. перевелъ C. W. Dohm 1773. Essai analytique sur les facultés de l'âme 1760, понѣм. перевелъ C. G. Schütz, 2 тт. 1770 и 1771. La Palingénésie philosophique ou idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants, 2 тт., Женева 1769, понѣм. пер. Лафатеръ въ томъ же году. О немъ говорятъ: A. Lemoine, Ch. Bonnet de Genève, philosophe et naturaliste, Par. 1850; duc de Caramon, Ch. Bonnet, philosophe et naturaliste, sa vie et ses oeuvres, Par. 1859. Max Offner, die Psychologie Ch. Bonnets, Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung, тетр. 5, Lpz. 1893.

Боннетъ, Философическія начала о первой причинѣ и дѣйствіи оной, Спб. 1805; Созерцаніе природы, пер. съ фр. И. Виноградовъ, 6 чч., Смоленскъ 1792—1804: Мысли о таинствѣ натуры и истинѣ, пер. А. Д., Спб. 1811. Шарль Бонне, его жизнь и труды, О. З. 1856, ч. 104.

Швейцарецъ Бонне (род. 13. марта 1720, ум. 22. мая 1793) въ Опытѣ психологіи и Аналитическомъ опытѣ о способностяхъ души смотритъ на чувственное ощущеніе, какъ на психическую реакцію противъ внѣшняго воздѣйствія. Такимъ взглядомъ оправдывается ходячее сравненіе перцепціи съ процессомъ исписыванія пустой доски. Бонне пытается доказать, что психическія отправленія повсюду обусловлены нервными движеніями. Такое убѣжденіе онъ, подобно Пристли, умѣетъ соединять съ религіозной вѣрой, а именно—допуская воскресеніе тѣла. Въ Философскомъ палингенезисѣ онъ предполагаетъ, что мыслящая субстанція продолжаетъ существовать въ воскресшемъ тѣлѣ. Этотъ взглядъ Бонне пытается привести въ согласіе съ другими своими философскими ученіями.

Изъ сочиненій Даламбера здѣсь слѣдуетъ упомянуть: Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie, Par. 1752, 1770, 5 тт. Elements de philosophie, Par. 1759. Различныя его сочиненія собраны Бастіеномъ, Oeuvres philosophiques, historiques et littéraires, Par. 1805, 18 тт., также Дидо, тамъ же, 1821, 16 чч. въ 5 тт., Кондорсе изд. избранныя сочиненія, Sa vie, ses oeuvres, sa philosophie, нов. изд., Par. 1852. Oeuvres et correspondances inédites, изд. съ введеніемъ M. C. Henry, Par. 1887. О Даламберѣ говорятъ: J. Bertrand въ Revue des deux Mondes 1865, т. 59, стр. 984—1006; Lord Brougham, Lives of philosophers of the time of George III (Works, I, стр. 383—467). M. Förster, Beiträge zur Kenntniss des Charakters und der Philosophie d'Alamberts, дисс., Jena 1892.

Сочиненія Д'Аламберта, одного изъ славнѣйшихъ и рѣдкихъ писателей, пер. съ фр., ч. 1-я, содержащая духъ философіи, М. 1790. Е. Литвинова, Даламберъ, его жизнь и ученая дѣятельность, Спб. 1891.

Философскія сочиненія Дидро вышли въ 6 тт. въ Амстердамѣ 1772, полное собраніе—Пар. 1798 (изданіе Нежона) и 1821. Къ этому даютъ дополненія: Correspondance philosophique et critique de Grimm et Diderot, Par. 1829; Mémoires, Correspondance et Ouvrages inédits de Diderot, Par. 1830. Oeuvres complètes, Par. 1875сс. Объемистые труды о Дидро: K. Rosenkranz, Diderots Leben und Werke, Lpz. 1866, и J. Morley, Diderot and the Encyclopedists, 2 тт., Lond. 1878, нов. изд. 1886. C. Avezac-Lavigne, Diderot et la société du baron d'Holbach, Par. 1878. E. Scherer, über Diderot, 1880. Рѣчь Дю-Буа Реймона о Даламберѣ, собр. рѣчей, т. I. L. Ducros, Diderot, Par. 1894. J. Reinach, Diderot, Par. 1894. Ср. также статью Розенкранца о діалогѣ Дидро Племянникъ Рамо въ der Gedanke, т. V, 1864, стр. 1—25. Ср., впрочемъ, Dr. Antoine v. B. v. H., Principaux écrits relatifs à la personne et aux oeuvres, au temps et à l'influence de Denis Diderot, ou Essai d'une bibliographie de Diderot, Amst. 1885 (?).

Дж. Морлей, Дидро и энциклопедисты, пер. В. Н. Невѣдомскаго, М. 1882. Дидро и Лессингъ, О. З. 1868, 1, стр. 147—212. В. Бильбасовъ, Дидро въ Петербургѣ, Спб. 1884. А. Веселовскій, Дидро, опытъ характеристики, В. Е. 1884, 10 и 11 (также въ этюдахъ и характеристикахъ, М. 1894). Р. Сементковскій, Дидро, его жизнь и литературная дѣятельность, Спб. 1896.

Денн Дидро (1713—1784) и математикъ Жанъ Даламберъ (1717—1783) являются основателями и издателями труда, обнимающаго всю область наукъ и искусствъ: Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, 28 тт., Par. 1751—1772; къ этому Supplément, 5 тт., Amst. 1776—77, и Table analytique, 2 тт., Par. 1780. Статьи для этой Энциклопедіи давали также Вольтеръ, Руссо (онъ, однако, позже, съ 1757, выступилъ противникомъ энциклопедистовъ), Гриммъ, Гольбахъ, Тюрго, Жокуръ и др. Прекрасное введеніе (discours préliminaire) написано Даламберомъ. Здѣсь по примѣру Бекона говорится о раздѣленіи и методѣ наукъ. Съ 1757 Даламберъ больше не участвовалъ въ редактированіи Энциклопедіи. Въ метафизикѣ этотъ математикъ является скептикомъ. Онъ пытался вѣрить, что внѣ насъ нѣтъ ничего, что соотвѣтствовало бы тому, что мы будто бы видимъ. Связь частей въ организмахъ, повидимому, указываетъ на сознательную интеллигенцію. Но какъ она относится къ матеріи, мы не можемъ представить. Мы не имѣемъ ясной и совершенной идеи ни о матеріи, ни о духѣ.

Дидро, начавъ съ теизма, вѣрящаго въ откровеніе, постепенно пришелъ къ пантеизму, который божество познаетъ въ законѣ природы и въ истинѣ, красотѣ и благѣ. Во всякой матеріи есть ощущеніе. Этой мыслью онъ оставляетъ за собою матеріализмъ, дѣлая послѣдній выводъ изъ него. На мѣсто лейбницевскихъ монадъ Дидро, по примѣру Мопертюи и Робине, полагаетъ атомы, въ которыхъ заключены ощущенія. Въ животныхъ организмахъ они становятся сознательными. Изъ ощущеній вырастаетъ мышленіе. Чтобы объяснить, какъ изъ ощущеній возникаетъ единство сознанія, какъ ощущенія передаются отъ атома къ атому и переходятъ другъ въ друга, Дидро полагаетъ, будто ощущающія частички непосредственно касаются другъ друга и такимъ образомъ составляютъ какъ бы нѣчто непрерывное. Но тутъ ужъ собственно нѣтъ атомистики. Въ сочиненіи Principes de la philosophie morale ou essay sur le mérite et la vertu 1745, которое почти только пересказываетъ Разысканіе о добродѣтели и заслугѣ Шефтсбери, Дидро становится на сторону откровенной вѣры. Но этой вѣры онъ уже не питаетъ въ Pensées philosophiques, à la Haye 1746, а еще менѣе въ Promenade d'un sceptique (написано 1747, а обнародовано только въ 4. т. упомянутыхъ Mémoires etc., Par. 1830). Послѣ многихъ колебаній его философская точка зрѣнія устанавливается въ Pensées sur l'interprétation de la nature, Par. 1754. Сочиненіе Entretien entre d'Alembert et Diderot, вмѣстѣ съ le Rêve d'Alembert (написаны 1769, обнародованы также въ 4. т. Mémoires etc.), при всей легкости формы и отсутствіи всякаго внѣшняго аппарата доказательствъ, свидѣтельствуетъ о глубокомъ взглядѣ на связь философскихъ проблемъ. Прекрасное Дидро находитъ въ томъ, что сообразно природѣ. Онъ противъ принужденія со стороны правилъ искусства, какъ они выставлены были особенно Буало, примыкавшимъ къ требованіямъ Горація и другихъ древнихъ.

Въ своемъ Code de la nature, Amst. 1755, аббатъ Морелли далъ коммунистическое ученіе, доводя до крайности выраженія Локка о вредѣ черезчуръ большого неравенства въ имуществахъ. На Морелли вліяло, конечно, и ученіе о государствѣ у Платона. Своекорыстіе, le désir d'avoir pour soi, изъ котораго возникаетъ притязаніе на частную собственность,—источникъ всѣхъ споровъ, всей грубости, всего несчастія. Подобнымъ же образомъ старшій братъ Кондильяка Мабли (1709—1783) сглаживаетъ границу между правовымъ порядкомъ и свободнымъ благожелательствомъ (въ сочиненіи de la législation ou principes des lois 1776. Начальныя основанія нравоученія, пер. съ фр. М. Цвѣтковъ, 3 чч., М. 1803. Размышленія о греческой исторіи или о причинахъ благоденствія и несчастія грековъ, Спб. 1773. О изученіи исторіи, пер. съ фр. Е. Чиляевъ, Спб. 1812. В. И.

Герье, Ученіе о нравственности и соціальная утопія Мабли, Рус. М. 1885, 1 и 2). Главнымъ образомъ фактическую сторону имѣли въ виду политико-экономическія изслѣдованія физіократовъ, односторонне выдвигавшихъ интересъ земледѣлія,—Кене (1697—1774) и др., и Тюрго (1727—1781), а также аббата Галіани. Тюрго избѣгаетъ односторонности физіократовъ. Онъ написалъ Lettre sur le papier monnaie, Réflexions sur la formation et la distribution des richesses 1774, и др. (Oeuvres complètes, изд. Dupont de Nemours, 4 тт. Par. 1808—1811). Галіани былъ противникомъ физіократовъ и написалъ Dialogues sur le commerce des blés 1770 (ср. Dubois-Reymond, Darwin versus Galiani, Berl. 1876, перепечатано въ Reden, т. 1.). Противъ монополіи и рабства боролся аббатъ Рейналь въ своей Histoire philosophique du commerce des deux Indes. Во время революціи къ Морелли примкнулъ Бабефъ.

Еще Ларошфуко (Франсуа, герцогъ, 1613—1680; въ своихъ Réflexions ou sentences et maximes morales 1665; Oeuvres изд. Depping, Par. 1818, Gilbert и Gaurdault, 3 тт., Par. 1868—1883; см. H. v. Vintler, die Maximen des Herzogs von La Rochefoucauld, программа, Innsbruck 1887. H. G. Rahstede, Studien zu La Rochefoucaulds Leben und Werken, Braunschw. 1889. Нравоучительныя мысли Герцога де-ла Рошефуко, пер. съ фр. Е. Т., М. 1798. Мысли Герцога де-ла Рошефуко, извлеченныя изъ высшаго познанія міра и людей, пер. съ фр. И. Барышниковъ, М. 1819. Нравственныя разсужденія Герцога де-ла Рошефуко, пер. съ фр. Д. Пименовъ, М. 1819) на основаніи своихъ наблюденій надъ современными ему высшими сословіями говорилъ, что всѣ наши поступки имѣютъ источникъ въ самолюбіи. Нѣчто подобное высказалъ и Лабрюйеръ (1639—1696) въ своихъ Caractères 1687 (см. M. Prévost-Paradol, Etudes sur les moralistes français, Par. 1865. Лабрюйеръ, характеры, или свойства различнаго состоянія людей нынѣшняго времени, пер. съ фр. Н. Ильинъ, 2 чч., М. 1812; другой переводъ П. Д. Первова, Спб. 1889). Такимъ же образомъ и Гельвецій *) (Claude Andrien, 1715—1771) находитъ единственный практическій мотивъ въ самолюбіи, въ силу котораго мы ищемъ удовольствія и отвращаемся отъ неудовольствія. Нужно только надлежащее руководство самолюбія путемъ воспитанія и законодательства, чтобы привести его въ согласіе съ общимъ благомъ. Полное подавленіе страстей ведетъ къ отупѣнію. Страсть оплодотворяетъ духъ, но она нуждается въ направленіи. Хорошій человѣкъ тотъ, который преслѣдуетъ свои интересы, не только не нарушая интересовъ другихъ, но и способствуя имъ. Высшею нормой служитъ общее благо. „Для общественнаго блага все законно“. Истинныя задачи законодателя вовсе не уничтоженіе собственности, но основаніе возможности, чтобы всякій достигалъ собственности, ограниченіе эксплоатаціи рабочей силы однихъ другими, пониженіе рабочаго времени до 7—8 часовъ въ день, распространеніе образованія. Очевидно, требованія, предъявляемыя Гельвеціемъ къ государству, вытекаютъ изъ идеи благоволенія, тогда какъ индивидуумы у Гельвеція связаны съ своекорыстіемъ. Его ошибка въ томъ, что онъ не оцѣнилъ постепеннаго прогресса отъ первоначальной самоограниченности индивидуума до той степени, когда онъ наполняется духомъ болѣе или менѣе тѣснаго и широкаго общенія, выводящаго за предѣлы эгоистическаго разсчета. Содержаніе предложеній Гельвеція лучше, чѣмъ ихъ обоснованіе.

---

*) Въ книгѣ de l'esprit, Par. 1758, а также въ вышедшихъ только послѣ его смерти сочиненіяхъ: de l'homme, de ses facultés et de son éducation, Lond. (Amst.) 1772, понѣм. съ введеніемъ и комментаріями Г. А. Линднера, Wien 1877; le vrai sens du système de la nature, Lond. 1774, понѣм. подъ заглавіемъ: 29 Thesen des Materialismus etc., Halle 1873(72); les progrès de la raison dans la recherche du vrai, Lond. 1775. О Гельвеціи говоритъ A. Piazzi, le idee filosofique e pedagogique de C. A. Helwetius, Milano 1889. H. Rose, das Verhältniss des Helvetius zu La Rochefoucauld, прогр., Lahr 1891. Духъ Гельвеція, пер. съ фр. Д. Б., Тамбовъ 1788. А. В. Рачинскій, Русскіе цѣнители Гельвеція въ XVIII в. (по документамъ), Рус. В. 1876, 5, стр. 285—302.

Къ Гельвецію примыкаютъ, смягчая его принципы и подчеркивая неразрывную связь счастья отдѣльнаго лица со счастьемъ всѣхъ, особенно Шарль Франсуа де Ст. Ламберъ (1716—1803; Catéchisme universel 1797) и Вольней (Const. François de Chasseboeuf, 1757—1820; Catéchisme du citoyen français 1793, во 2. изд. подъ заглавіемъ: la loi naturelle ou principes physiques de la morale, déduits de l'organisation de l'homme et de l'univers; Oeuvres complètes, Par. 1821, 2. изд. 1836). Эту этику Вольней прилагаетъ къ философіи исторіи въ сочиненіи „Развалины" (les ruines ou méditations sur les révolutions des empires, 4. изд., Пар. 1808, понѣм. перевелъ Форстеръ, Berl. 1792, 12. изд. Braunschw. 1872). Французская революція для него имѣетъ значеніе попытки осуществить идеалъ разума. На такомъ же идеалѣ основывается философія исторіи Кондорсе (1743—1794; Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, 1794; см. Gillet, l'utopie de Condorcet, Par. 1883; J. Morley въ the Fortnightly Review 1870, XIII, стр. 16—40, 129—151; М. Ковалевскій, Кондорсэ, Вѣстн. Евр. 1894, 3 и 4; Е. Литвинова, Кондорсэ, его жизнь и научно-политическая дѣятельность, Спб. 1894; ея же, Теорія прогресса по Кондорсэ, Образов. 1894, 7—8), примкнувшаго къ ученію Кондильяка.

Жанъ Батистъ Робине (род. въ Rennes 1735, ум. тамъ же 24. января 1820 г.) пытался провести идею постепеннаго развитія существъ. Это онъ сдѣлалъ какъ въ главномъ своемъ трудѣ,—De la nature, 4 тт., Амст. 1761—1766, новое изд. 1. т. Амст. 1763, такъ и въ сочиненіяхъ: Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes de l'être, ou des essais de la nature qui apprend à faire l'homme, Амст. 1767; Parallèle de la condition et des facultés de l'homme avec celles des autres animaux, пер. съ англ., Bouillon 1769 (о Робине, кромѣ Дамирона, говоритъ Розенкранцъ въ der Gedanke, т. I., 1861, стр. 126сс.). Робине признаетъ единую творческую причину природы, но полагаетъ, что ей нельзя приписывать личность, не впадая въ обманчивый антропоморфизмъ.

Представителемъ видоизмѣненнаго спинозизма является бенедиктинецъ Дом. Дешанъ (Deschamps) въ рукописи, написанной вскорѣ послѣ 1770, но обнародованной только въ новѣйшее время Эмилемъ Босспромъ (Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française, Par. 1865). Основное положеніе ея такое: le tout universel est un être qui existe, c'est le fond dont tous les êtres sensibles sont des nuances. Истина соединяетъ въ себѣ противорѣчивое. Спинозистическій дуализмъ атрибутовъ, мышленія и протяженія Дешанъ пытается устранить посредствомъ гилозоистическаго монизма (ср. Journal des Sav. 1866, стр. 609—624).

Кромѣ Système de la nature (понѣм. Frankf. und Lpz. 1783, также съ примѣчаніями, Lpz. 1841), Гольбахъ анонимно написалъ будто бы цѣлый рядъ сочиненій, направленныхъ противъ супранатуралистическихъ ученій, особенно— Lettres à Eugénie ou préservatif contre les préjugés, 1768. Examen critique sur la vie et les ouvrages de St. Paul, 1770. Le bon sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles, 1772. La politique naturelle ou discours sur les vrais principes du gouvernement, 1773. Système social, 1773. Eléments de la morale universelle, 1776. L'éthocratie ou le gouvernement fondé sur la morale universelle, 1776. Нѣсколько сочиненій, направленныхъ противъ христіанскаго богословія, часто приписывались Гольбаху, но они принадлежатъ другимъ авторамъ, какъ Дамилявилю и Нежону.

Главнымъ систематическимъ сочиненіемъ французскаго матеріализма въ 18. в. является книга пріятеля Дидро барона Поля Генр. Дитриха Гольбаха (род. 1723 въ Гейдельсгеймѣ близъ Брукзаля въ Пфальцѣ, ум. 21. февр. 1789 въ Парижѣ) „Система природы или о законахъ міра физическаго и міра нравственнаго", Лонд. 1770 (на самомъ дѣлѣ Амстердамъ или Лейденъ, будто бы par feu Mirabaud, ум. 1760, бывшаго секретаремъ парижской академіи). Она соединяетъ въ себѣ матеріализмъ Ляметри, сенсуализмъ Кондильяка, детерминизмъ, признававшійся и Дидро, атеизмъ и нравственность, построенную на принципѣ себялюбія или вѣрно понятаго интереса и на дѣлѣ по своимъ требованіямъ согласующуюся большею частію съ ученіемъ благожелательства. Представителемъ этой нравственности былъ Гельвецій. Голь-

бахъ только смягчилъ ее, подчеркивая общій интересъ. Такимъ образомъ система Гольбаха соединяетъ въ себѣ всѣ элементы эмпирическаго ученія, остававшіеся до него безъ связи. Что касается атеизма, то Гольбахъ проповѣдуетъ его безъ всякихъ стѣсненій, отчасти слѣдуя Lettre de Thrasybule à Leucippe, въ которомъ религіозная вѣра признается за смѣшеніе субъективнаго съ объективнымъ (это письмо ведетъ начало изъ первой четверти 18. столѣтія и написано, быть можетъ, изслѣдователемъ древности Нпк. Фрере, род. 1688, ум. секретаремъ академіи надписей 1749). Существа не отъ міра сего суть созданія фантазіи. Въ дѣйствительности есть только атомы, которые движутся по внутреннимъ законамъ. Это движеніе происходитъ отъ стремленія вещей пребывать въ своемъ бытіи, а также отъ того, что вещи отталкиваются и притягиваются. Въ физикѣ эти три условія движенія называются косностью, отталкиваніемъ и притяженіемъ, а въ нравственности—себялюбіемъ, ненавистью и любовью. То и другое совершенно одно и то же. Представленіе о Богѣ не только не нужно, но даже вредно, и его надо избѣгать. Оно ничего не объясняетъ, никого не утѣшаетъ, а только пугаетъ.

Естествоиспытатель Бюффонъ (1707—1788) раздѣлялъ въ сущности натуралистическое воззрѣніе, не высказывая, однако, его открыто и безъ оговорокъ. Примыкая къ Кондильяку, но идя далѣе его, Кабанисъ (1757—1808; Rapports du physique et du moral de l'homme, 1798—99, въ Mémoires de l'institut, а затѣмъ и отд. 1802 и ч.; порусски: Отношенія между физической и нравственной природой человѣка, пер. П. А. Бибиковъ, 2 тт., Спб. 1865—66) разработалъ физіологію и психологію въ матеріалистическомъ духѣ. Въ первыя десятилѣтія девятнадцатаго вѣка Дестютъ де Траси (1754—1836; Eléments d'idéologie, Par. 1801—15; Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu, Par. 1819), Ляромигьеръ (Leçons de philosophie ou essai sur les facultés de l'âme, Par. 1815—18) и др. пробовали отчасти продолжать далѣе, отчасти смягчить сенсуализмъ. Однако, противниками ихъ явились, съ одной стороны, философы церковнаго направленія, съ другой—Ройе Коляръ и Викторъ Кузенъ, примкнувшіе частію къ Декарту, частію къ шотландскимъ и нѣмецкимъ философамъ, и эклектическая или спиритуалистическая школа, основанная этими философами. Такое противодѣйствіе значительно съузило вліяніе Дестюта де Траси, Ляромигьера и др. Ср. Damiron, Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle, Par. 1828. Болѣе точныя свѣдѣнія см. въ концѣ книги.

§ 23. Одновременно съ французскимъ просвѣщеніемъ и во взаимодѣйствіи съ нимъ развился скептицизмъ Юма. Давидъ Юмъ (1711—1776), философъ, государственный человѣкъ и историкъ, стоитъ на почвѣ эмпиризма Локка, но преобразовываетъ это направленіе въ скептицизмъ посредствомъ своихъ разысканій о происхожденіи и приложимости понятія причинности. Происхожденіе понятія причинности онъ находитъ въ привычкѣ. Въ силу ея, когда повторяются подобные случаи, мы ожидаемъ при наступленіи одного событія наступленія другого, которое оказывалось часто связаннымъ съ первымъ. Юмъ ограничиваетъ приложимость этого понятія такими умозаключеніями, путемъ которыхъ мы по аналогіямъ опыта заключаемъ изъ данныхъ фактовъ къ другимъ. Поэтому онъ отрицаетъ познаваемость того способа, какимъ связаны причины и дѣйствія въ объективной дѣйствительности. По мнѣнію Юма, нѣтъ философскаго основанія переходить посредствомъ понятія причинности область опыта и умозаключать къ бытію Бога и безсмертію души. Въ своихъ разысканіяхъ о понятіи субстан-

ціи онъ приходитъ къ тому результату, что субстанція — выдумка нашей фантазіи, для того, чтобы связать между собою различныя качества.—Въ Германіи скептицизмъ Юма далъ толчекъ Канту для образованія его критицизма.—Нравственнымъ началомъ у Юма является чувство счастья и горя людей. Нравственное сужденіе основывается на удовольствіи или неудовольствіи, которое вызывается поступкомъ въ томъ, кто наблюдаетъ этотъ поступокъ. Въ силу естественной симпатіи человѣка къ человѣку дѣйствіе, направленное къ общему благу, вызываетъ одобреніе, а вредное для всѣхъ—неодобреніе. Однако не теряютъ цѣны и тѣ дѣйствія, которыя имѣютъ цѣлью индивидуальное благо. — Адамъ Смитъ (1723—1790), извѣстный главнымъ образомъ въ политической экономіи, имѣетъ значеніе также и для нравственной философіи. Началомъ нравственности является у него симпатія. Въ этомъ онъ примыкаетъ къ Юму и разрабатываетъ дальше его этическую теорію.

Преимущественно антибогословскія слѣдствія этой точки зрѣнія подали поводъ къ тому, что нѣсколько шотландскихъ философовъ стали горячо нападать на нее. Во главѣ этихъ философовъ стоитъ Томасъ Ридъ, къ нимъ же относятся также Джемсъ Бетти и Джемсъ Освальдъ. Они ссылались на здравый человѣческій разумъ (common sense), и въ этомъ слабость ихъ философскаго принципа; но заслуга ихъ въ томъ, что они повели къ нѣкоторымъ и частью цѣннымъ эмпирико-психологическимъ и нравственнымъ разысканіямъ. Надо было, по ихъ мнѣнію, дать естественную исторію духа, и Ридъ, дѣйствительно, попробовалъ путемъ наблюденія и анализа вскрыть первоначальное устройство нашего духа и перечислить основоначала здраваго человѣческаго разума. — Ученіе Рида и его приверженцевъ впослѣдствіи усвоилъ себѣ эклектизмъ Кузена.

Къ этимъ ученіямъ примкнули позднѣйшіе шотландскіе философы, какъ Дегальдъ Стюартъ (1753—1828), Томасъ Браунъ (1778—1820), Джемсъ Макинтошъ (1764—1832). Но они дали отчасти и самостоятельныя психологическія изслѣдованія.

Hume, Treatise on human nature, 3 тт., Lond. 1739—40, также 1817, наконецъ вмѣстѣ съ Dailogues concerning natural religion edited with preliminary dissertations and notes by T. H. Green and. T. H. Grose, 2 тт., Лонд. 1874, понѣмецки переводъ Л. Г. Якоба, Галле 1790—91; I. часть перевелъ E. Köttgen, переводъ переработалъ и снабдилъ примѣчаніями и регистромъ Th. Lipps, Hamb. und Leipz. 1895. Самое извѣстное его сочиненіе, Enquiry concerning human understanding, вышло сначала въ Лондонѣ 1748; понѣмецки (переводъ Зульцера) Hamb. und Lpz. 1755, переводъ В. Г. Теннемана (со статьей К. Л. Рейнгольда о философскомъ скептицизмѣ), Jena 1793, и Кирхмана въ 13. т. Философской библіотеки, Berl. 1869, 4. изд. Heidelb. 1888 (не очень точный) и изд. Натансона, Lpz. 1893 (болѣе точно). Подъ заглавіемъ: Essays and treatises on several subjects, Юмъ напечаталъ 1770 Essays moral, political and literary, вышедшіе въ первый разъ 1741, вмѣстѣ съ Enquiry concerning human understanding и со статьями: a dissertation on the passions, an enquiry concerning the principles of moral (вышло въ первый разъ въ Лондонѣ 1751) и the natural history of religion (въ первый разъ—Лонд. 1755). Этотъ сборникъ перепечатывался нѣсколько разъ; edited with notes by T. H. Green and the Reverend T. H. Grose, 2 тт., Lond. 1875. Послѣ смерти Юма вышло сочиненіе: Dialogues concerning natural religion by David Hume, изданіе котораго онъ поручилъ своему

*

другу Адаму Смиту; 2. изд. Лонд. 1779, понѣм. (переводъ Шрейтера) съ разговоромъ Э. Платнера объ атеизмѣ, Lpz. 1781. Essays on suicide and the immortality of soul, ascribed to the late David Hume, Lond. 1783, нов. изд. 1789. Діалоги о естественной религіи, о самоубійствѣ и безсмертіи души вышли въ нѣмецкомъ переводѣ Фр. Паульсена въ Философской библіотекѣ 1877; Изслѣдованія о началахъ морали понѣмецки изданы Т. К. Масарикомъ, Wien 1883. Полное собраніе сочиненій Юма вышло въ Эдинбургѣ 1827, 1836, въ Лондонѣ — 1856, 1870. Автобіографія Юма, написанная 1776, обнародована Ад. Смитомъ, Лонд. 1777, полат. 1787.

О Юмѣ говорятъ: J. H. Burton, Life and correspondence of D. Hume, Edinb. 1846 и 1850. Feuerlein, Жизнь и дѣятельность Юма, въ журналѣ der Gedanke, т. IV и V, Berl. 1863 и 1864. F. Papillon, D. Hume, précurseur d'Auguste Comte, Versailles 1868. Lars Albert Sjöholm, det historiska sammanhanget mellan Humes Skepticism och Kants Kriticism, Akademisk Afhandling, Upsala 1869. W. F. Schultze, Hume und Kant über den Causalbegriff, диссертація, Rostock 1870. F. Jodl, D. Humes Lehre von der Erkenntniss, Halle 1871; Leben und Philosophie D. Humes, премированное сочиненіе, тамъ же 1872. G. Compayré, la philosophie de D. Hume, Toulouse 1873. E. Pfleiderer, Empirismus und Skepsis in D. Humes Philosophie als abschliessende Zersetzung der englischen Erkenntnisslehre, Moral und Religionswissenschaft dargestellt, Berl. 1874. G. Spicker, Kant, Hume und Berkeley, см. выше, стр. 138, T. Becker, de philosophia Lockii et Humii, Spinozismi fructu, Criticismi germine, диссертація, Halle 1875. A. Meinong, Hume-Studien, I: къ исторіи и критикѣ новѣйшаго номинализма, Wien 1877; II: къ теоріи отношеній, тамъ же 1882. A. Speckmann, über Humes metaphysische Skepsis, Bonn 1877. Psychologie de Hume, traité de la nature humaine traduit par Ch. Renouvier et F. Pillon et essai philosophique sur l'entendement, avec une introduction par F. Pillon, Par. 1878. C. Ritter, Kant und Hume, диссертація, Halle 1878. G. v. Gizycki, die Ethik D. Humes in ihrer geschichtlichen Stellung, Breslau 1878. R. Kühne, über das Verhältniss der humeschen und kantischen Erkenntnisstheorie, ростокская диссертація, Berl. 1878. Th. Huxley, Hume, Lond. 1879. G. Compayré, Мнимый скептицизмъ Юма, въ Revue philos., т. 8, 1879, стр. 449—468. M. Runze, Kants Kritik an Humes Skepticismus, диссертація, Берл. 1880. J. Mainzer, die kritischen Epochen in der Lehre von der Einbildungskraft aus Humes und Kants theoretischer Philosophie nachgewiesen, Jena 1881. E. Koenig, über den Substanzbegriff bei Locke und Hume, диссертація, Lpz. 1881. A. Espinas, Философія въ Шотландіи въ XVIII в. и начало современной англійской философіи, первый періодъ: Гетчесонъ, А. Смитъ, Юмъ, въ Rev. philos. 1881, т. 11, стр. 119—132; т. 12, стр. 18—31, 113—150. A. Paoli, Hume e il principio di causa, Миланъ 1882. R. Zimmermann, über Humes Stellung zu Berkeley und Kant, въ Sitzungsberichte вѣнской академіи 1883; онъ же, über Humes empirische Begründung der Moral, Wien 1884. Th. G. Mazaryk, D. Humes Skepsis und Wahrscheinlichkeitsrechnung, Wien 1884. T. Wittstein, der Streit zwischen Glauben und Wissenschaft auf Grundlage der Lehre D. Humes und Wahrscheinlichkeitsrechnung, Hannov. 1884. John P. Gordy, Hume as Sceptic, диссертація, Berl. 1885. Mac Cosh, a gnosticism of Hume and Huxley, with a notice of the scotish scool, Lond. 1886. W. Knight, Hume (Philos. Classics for Engl. readers), Lond. 1886. J. Raffel, die Voraussetzungen, welche den Empirismus Lockes, Berkeleys und Humes zu Idealismus führten, Berl. 1881. G. Tarantino, Saggio sul Criticismo e sul associazionismo di D. Hume, Napoli 1881: его же, la dottrina della associazione secondo Hume, Napoli 1888. Stuckenberg, Grundprobleme in Hume, Philosophische Vorträge, тетр. 13, Halle 1889. J. Uhl, Humes Stellung in der englischen Philosophie, прогр., Prag 1890, II, тамъ же 1892. Paul Richter, D. Humes Causalitätstheorie und ihre Bedeutung für die Begründung der Theorie der Induction, Abhandlungen zur Philosophie und ihre Geschichte, изд. Benno Erdmann, I. тетр., Halle 1893. R. Schellwien, Обоснованіе опыта по Юму и Канту, Zeitschrift für Philosophie 103, 1893, стр. 122—141. W. B. Elkin, Relation of Humes Treatise and Inquiry, Philosoph. Review, III, 1894. J. H. Hyslop, the Ethics of Hume, Lond. 1894. E. Meyer, Humes und Berkeleys Philosophie der Mathematik, Halle 1894. F. Jahn, D. Humes Causalitätstheorie, дисс., Lpz. 1895.

Давидъ Гюмъ, Наука къ познанію роскоши, пер. съ Англ. Ѳ. Левченковъ, Спб. 1776. Жизнь Давыда Гумма, описанная имъ самимъ, пер. съ Англ. Ив. Марковъ, М. 1781. С. Г(огоцкій), Философскій лексиконъ, IV, 2, стр. 289—295. М. Сабинина, Юмъ, его жизнь и философская дѣятельность, Спб. 1893.

Юмъ родился 26. апрѣля 1711 въ Эдинбургѣ. 1734 — 1737 онъ жилъ во Франціи. Въ Парижѣ вниманіе всѣхъ привлекали тогда чудеса, совершавшіяся въ пользу преслѣдуемыхъ янсенистовъ особенно на ст. медарскомъ кладбищѣ на могилѣ аббата Пари. Эти чудеса дали безпристрастнымъ мыслителямъ поводъ къ психологи-

ческимъ разысканіямъ о генезисѣ вѣры въ чудесное. Юмъ говоритъ это самъ о себѣ въ своей статьѣ о чудесахъ. (Подобнымъ же образомъ мнимыя чудеса животнаго магнетизма натолкнули Дав. Фр. Штрауса на психологическія изслѣдованія, когда онъ былъ еще совсѣмъ молодымъ человѣкомъ). Въ бытность свою во Франціи Юмъ написалъ свое первое философское произведеніе: „Разсужденіе о человѣческой природѣ, въ которомъ дѣлаются попытки ввести опытный методъ въ изслѣдованіе нравственныхъ предметовъ“. Юмъ выпустилъ его по возвращеніи въ Англію въ Лондонѣ 1739—40. Этотъ трудъ обратилъ на себя мало вниманія. Гораздо благосклоннѣе приняты были его Essays moral, political and literary, вышедшіе въ Эдинбургѣ 1741. 1746 Юмъ, какъ говорятъ, тщетно добивался каѳедры нравственной философіи въ Эдинбургѣ. Вскорѣ послѣ этого (1747) онъ сопровождалъ генерала Ст. Клера, въ качествѣ секретаря военнаго посольства къ вѣнскому и туринскому дворамъ. Въ Туринѣ онъ переработалъ свой трактатъ о человѣческой природѣ и раздѣлилъ его на нѣсколько отдѣльныхъ статей. Самая важная изъ нихъ—„Изслѣдованіе о человѣческомъ разсудкѣ“, Лонд. 1748. 1749 Юмъ снова уѣхалъ въ Шотландію. 1751 онъ обнародовалъ „Изслѣдованія о началахъ нравственности“. Съ большимъ одобреніемъ приняты были его Political discourses, Edinb. 1752, 2. изд. тамъ же 1753. Сдѣлавшись 1752 библіотекаремъ въ Эдинбургѣ, Юмъ получилъ доступъ къ массѣ литературныхъ источниковъ. Это побудило его написать „Исторію Англіи“ 1754—1762. 1755 вышла „Естественная исторія религіи“, навлекшая на Юма не мало нападокъ. 1763 Юмъ въ качествѣ секретаря сопровождалъ графа Гертфорда, который былъ въ Версали для заключенія мира. Въ Парижѣ Юмъ былъ принятъ блестяще и не разъ видался съ Руссо и энциклопедистами. Когда Юмъ 1766 возвращался въ Англію, его провожалъ Руссо, съ которымъ онъ вступилъ въ дружественныя отношенія. Но Руссо тяготила зависимость. Кромѣ того, онъ считалъ себя оскорбленнымъ нѣкоторыми выраженіями Юма, которыхъ однако тотъ не говорилъ. Все это повело къ тому, что Руссо отплатилъ Юму неблагодарностью. 1767—1768, состоя младшимъ государственнымъ секретаремъ въ министерствѣ иностранныхъ дѣлъ, во главѣ котораго стоялъ тогда генералъ Конвей, Юмъ велъ дипломатическую переписку Англіи. Съ 1769 Юмъ жилъ частнымъ человѣкомъ въ Эдинбургѣ, гдѣ и умеръ 25. августа 1776.

Въ своемъ главномъ философскомъ трудѣ „Изслѣдованіе о человѣческомъ разсудкѣ“ Юмъ объявляетъ, что дѣло идетъ не о простомъ увѣщаніи къ добродѣтели, но объ основательномъ выясненіи силъ человѣка и границъ нашего познанія. Другими словами, требуется не популярное, а научное философствованіе. Здѣсь онъ попробуетъ по возможности соединить ясность съ основательностью. Послѣ этого Юмъ обращается прежде всего къ изслѣдованію о началѣ представленій. Онъ различаетъ впечатлѣнія (impressions) и идеи или мысли (ideas, thoughts). Впечатлѣнія это—живыя ощущенія, которыя у насъ есть, когда мы слышимъ, видимъ, чувствуемъ или любимъ, ненавидимъ, желаемъ, хотимъ, а идеи—это менѣе живыя представленія, являющіяся по воспоминанію или въ воображеніи. Мы сознаемъ ихъ тогда, когда рефлектируемъ какое-нибудь впечатлѣніе. Творческая сила мышленія простирается только на способность приводить въ связь, переработывать, расширять или съужать тотъ матеріалъ, который доставляютъ чувства и опытъ. Всѣ матеріалы мышленія даются намъ внѣшнимъ и внутреннимъ опытомъ; только комбинація ихъ—дѣло разсудка и воли. Всѣ наши идеи или слабыя представленія—копіи съ нашихъ впечатлѣній, т. е. живыхъ представленій. Даже идеи, на первый взглядъ далекія отъ этого источника, оказываются при ближайшемъ изслѣдованіи происходящими изъ него. Отсюда не исключается и идея Бога. Разсудокъ пріобрѣтаетъ ее, преувеличивая въ безконечность человѣческія свойства мудрости и благости. Связь различныхъ представленій между собой основывается на трехъ началахъ ассоціаціи: сходство, связь въ пространствѣ и времени, причина и дѣйствіе.

Всѣ предметы человѣческаго мышленія и изслѣдованія можно раздѣлить на два класса: отношенія идей и факты. Къ первому классу относятся положенія

геометріи, ариѳметики и алгебры, вообще всякое сужденіе, очевидность котораго основывается на интуиціи или демонстраціи. Такія положенія просто находитъ мыслительная дѣятельность; они независимы отъ какого бы то ни было существованія. Не будь въ природѣ ни одного круга или треугольника, геометрическія положенія были бы все-таки вѣрны *). А положенія, которыя касаются фактовъ, не имѣютъ такой же степени и такого же рода очевидности. Истинность или неистинность ихъ нельзя доказать одними только понятіями. Еслибъ это было возможно, то принятіе противоположнаго положенія заключало бы въ себѣ противорѣчіе, чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ. Всякое умозаключеніе, касающееся фактовъ, повидимому, основывается на отношеніи причины и дѣйствія. Предполагаютъ, что существуетъ причинная связь между даннымъ фактомъ и тѣмъ, къ которому заключаютъ. Такимъ образомъ одинъ фактъ бываетъ причиною другого, или оба факта бываютъ соподчиненными дѣйствіями одной и той же причины. Вотъ почему, если мы желаемъ проникнуть въ сущность достовѣрности выводныхъ фактовъ, то намъ надо разслѣдовать, какъ мы достигаемъ знанія причины и дѣйствія.

Знанія причиной связи, говоритъ Юмъ, мы достигаемъ никакъ не посредствомъ заключеній a priori, но только посредствомъ опыта; мы находимъ, что нѣкоторые объекты связаны по постоянному правилу. Дѣйствіе совершенно отлично отъ причины, и потому его нельзя найти въ понятіи причины или же вывести безъ опыта разсудкомъ. Камень или кусокъ металла падаетъ на землю, лишь только ихъ лишили подпоры. Этому учитъ опытъ. Но въ состояніи ли мы заключеніями a priori открыть хоть что-нибудь такое, откуда можно узнать, что камень или металлъ полетитъ непремѣнно къ центру земли, а не вверхъ? Еще менѣе въ состояніи разсудокъ познать a priori необходимую, неизмѣнную связь между причиной и дѣйствіемъ. Отсюда слѣдуетъ, что высочайшая цѣль человѣческаго познанія состоитъ въ томъ, чтобы обнять въ одно цѣлое эмпирически найденныя причины явленій природы и подчинить разнообразіе частныхъ дѣйствій нѣкоторымъ немногимъ общимъ причинамъ. Но тщетно усиліе открыть причины этихъ общихъ причинъ: послѣднія основанія совершенно закрыты отъ любопытства и пытливости людей. Эластичность, тяжесть, сцѣпленіе частицъ, сообщеніе движенія посредствомъ толчка—вотъ, по всей вѣроятности, самыя общія причины, на которыя можно свести явленія природы. Но этимъ наше невѣдѣніе природы только отодвигается немного дальше. То же самое и относительно нравственной философіи и ученія о познаніи. Геометрія, какъ бы ни была велика вполнѣ заслуженная слава убѣдительности и строгости ея заключеній, не можетъ помочь нашему познанію послѣднихъ причинъ, ибо эта наука служитъ только при открытіи и приложеніи законовъ природы. Но самые законы природы надо познавать опытомъ.

Когда мы воспринимаемъ сходныя чувственныя свойства, то ожидаемъ, что изъ нихъ произойдутъ дѣйствія, подобныя тѣмъ, которыя мы уже испытали. Но можно затѣмъ спросить, на чемъ же основывается это ожиданіе? Если бы какъ-нибудь было

---

*) Этотъ взглядъ Юма—только голословное утвержденіе. Онъ допустимъ только при предположеніи исключительной субъективности пространства, до которой Юмъ, а позже еще рѣшительнѣе—Кантъ, дошелъ, конечно, приравнявъ принятыя Локкомъ первичныя качества къ вторичнымъ. Не говоря уже о томъ, что такое предположеніе крайне спорно, чтобы не сказать болѣе, эта субъективность никоимъ образомъ не имѣетъ необходимаго значенія. Да и допустивъ, что это такъ, все же она не даетъ дѣйствительнаго объясненія аподиктическаго познанія. Нѣтъ ни одного положенія чистой геометріи, которое бы утверждало существованіе въ природѣ круга или треугольника, но есть только положенія, которыя при предположеніи того, что обозначается понятіемъ субъекта, утверждаютъ необходимость, съ которою оно связано съ соотвѣтствующимъ предикатомъ. Но это отношеніе утверждается какъ объективно-реальное, а не какъ простое отношеніе между нашими представленіями, и какъ разъ потому прикладная геометрія и приписываетъ именно этотъ предикатъ всякому существующему въ природѣ кругу, треугольнику, цилиндру, шару и пр.

возможно подозрѣвать, что теченіе природы измѣнится, и прошедшее не будетъ уже правиломъ для будущаго, то всякій опытъ сдѣлался бы безполезнымъ и не былъ больше источникомъ, откуда можно выводить слѣдствія. Ожиданія сходныхъ дѣйствій опредѣляетъ не познаніе скрытой силы, которою одна вещь вызываетъ другую,—вѣдь такой силы мы не въ состояніи наблюдать ни въ насъ, ни внѣ насъ,—но принципъ этотъ—привычка. Когда повторяются сходные случаи, разсудокъ опредѣляется привычкой при появленіи одного событія ожидать его спутника и вѣрить, что второе событіе дѣйствительно наступитъ. Эта связь, которую мы чувствуемъ въ душѣ, этотъ обычный переходъ отъ одного предмета къ его обычному спутнику, есть ощущеніе или впечатлѣніе, изъ котораго мы образуемъ понятіе силы или необходимой связи. Постоянно воспринимая связь процессовъ, мы чувствуемъ привычное соединеніе представленій и переносимъ это чувство на предметы, какъ мы обыкновенно приписываемъ вообще внѣшнимъ вещамъ ощущенія, вызванныя ими *).

Въ Inquiry Юмъ затрогиваетъ спеціальныя сужденія причинности, тогда какъ въ Treatise онъ всеобщій законъ причинности: все совершающееся имѣетъ причину, назвалъ уже простымъ произведеніемъ привычки (см. H. Vaihinger, Comment. zu Kants Krit d. r., Vern., I, стр. 344 сс.).

Съ разслѣдованіемъ причинности связано философское значеніе Юма. Его скептицизмъ основанъ именно на томъ, что понятіе причины, происходя изъ привычки, допускаетъ приложеніе только въ кругѣ опыта. Отъ эмпирически даннаго нельзя, по Юму, дѣлать заключенія къ трансцендентному (переходящему область опыта), какъ Богъ и безсмертіе. Къ этому присоединяется и то, что Юмъ, особенно въ своемъ раннемъ Treatise, также отрицательно относится и къ понятію субстанціи: я—сборъ представленій, подъ который мы не въ правѣ подкладывать цѣльный субстратъ или субстанцію. „Мы имѣемъ ясныя представленія только о перцепціяхъ; субстанція есть нѣчто совершенно отличное отъ перцепцій, значитъ, у насъ нѣтъ никакого познанія о субстанціи“. Пребываніе (inhesion) въ чемъ-нибудь требуется для

*) Какъ ни вѣрно Юмъ обозначаетъ этимъ начало умозаключенія у животныхъ и людей, основаннаго на опытѣ, все же одинъ только принципъ привычки не въ состояніи объяснить, какъ этотъ процессъ продолжается, какъ уничтожается наивное объектированіе даннаго субъективнаго теченія представленій и какъ получается разумѣніе, имѣющее объективное значеніе. Животное, идущее въ западню, простой практикъ, у котораго есть только рутина, и который въ необычайныхъ случаяхъ попадаетъ въ несчастіе, оттого что не можетъ разстаться съ обычнымъ ходомъ, показываютъ то явленіе, которое психологически объясняется Юмомъ. Но Юмъ только въ видѣ дополненія (въ примѣчаніи, прибавленномъ позже) и не безъ нѣкоторой непослѣдовательности сдѣлалъ попытку показать, какъ осуществляются тѣ ряды умозаключеній, при помощи которыхъ человѣку становится возможнымъ перехитрить животное, или путемъ которыхъ мыслитель избѣгаетъ ошибокъ простого практика. Болѣе обширная индукція можетъ повести къ болѣе общимъ положеніямъ, дающимъ большія посылки къ дедуктивнымъ умозаключеніямъ, которыми значеніе результатовъ менѣе обширныхъ индукцій частію подтверждается и подкрѣпляется, частію ограничивается. Но въ той мѣрѣ, въ какой исправленныя такимъ образомъ ожиданія болѣе и болѣе вступаютъ въ согласіе съ дѣйствительностью, получаетъ объективное значеніе понятіе силы, вообще вырастающее, когда мы рефлектируемъ ощущеніе напряженія и нашу волевую силу, и понятіе причинности, основывающееся на понятіи силы. Такимъ образомъ правила, имѣющія значеніе не безъ исключеній, переходятъ въ законы, дѣйствующіе безъ изъятія. Говоря (въ упомянутомъ примѣчаніи): „моментъ, отъ котораго зависитъ дѣйствіе, часто запутанъ чуждыми и внѣшними обстоятельствами; отдѣленіе ихъ часто требуетъ большого вниманія, точности и остроумія“, Юмъ этимъ признаетъ, но только implicite, объективную норму понятія причины. Да и сама привычка находится въ (психической) причинной связи, значитъ—предполагаетъ (психическую) объективность причинности. Чтобы приписать объективное значеніе понятію причинности, Кантъ объявилъ его понятіемъ a priori, подобно тому какъ онъ понялъ пространство и время, какъ воззрѣнія a priori, отчего, однако, теряется та объективность, которую только и можно назвать съ полнымъ правомъ объективностью (ее Кантъ въ качествѣ „трансцендентальной“ отличаетъ отъ „эмпирической“), см. ниже § 26.

существованія нашихъ перцепцій, но на самомъ дѣлѣ онѣ не нуждаются въ носителѣ. На вопросъ, пребываютъ ли перцепціи въ матеріальной или въ нематеріальной субстанціи, отвѣтить нельзя, такъ какъ онъ не имѣетъ удобопонятнаго смысла. А произошло понятіе субстанціи, по Юму, изъ того, что мы много разъ выполняемъ одно и то же связываніе воспріятій. Это постоянное связываніе становится впечатлѣніемъ, ведущимъ, хотя и безъ всякаго основанія, къ образованію субстанціи. Такъ какъ мы никогда не воспринимаемъ качествъ, не привнося сюда мысли о субстанціи, то привычка приводитъ насъ къ предположенію, что каждое качество зависитъ отъ неизвѣстной субстанціи. При всѣхъ своихъ разсужденіяхъ мы должны предполагать несомнѣннымъ существованіе тѣлъ. Вѣру во внѣшній міръ вызываютъ въ насъ не чувства и не разумъ, а воображеніе; она опирается на постоянство и связность впечатлѣній и необходима для того, чтобы избѣжать противорѣчій. Религіозныхъ истинъ никогда нельзя знать; въ нихъ можно только вѣрить. Значитъ, и естественная религія деиста не выдерживаетъ научной критики. Напротивъ, Юмъ берется за задачу показать, какъ всѣ религіи произошли вслѣдствіе психологической необходимости.

Подобно Спинозѣ, Юмъ основалъ свою этику на теоріи аффектовъ. Какъ ихъ основные элементы, онъ разсматриваетъ удовольствіе и неудовольствіе, изъ которыхъ въ силу ассоціаціи развиваются цѣлые ряды аффектовъ и страстей. Голое мышленіе, чистые процессы разсудка сами по себѣ не могутъ быть источниками поступковъ. Разумъ только даетъ сужденіе объ истинномъ и ложномъ, научаетъ насъ, клонятся ли свойства или поступки ко вреду или пользѣ, но его недостаточно, чтобы вызвать нравственное одобреніе или порицаніе. Самъ по себѣ онъ никогда не можетъ быть мотивомъ воли. Только по мѣрѣ того, какъ его затрогиваетъ склонность или страсть, онъ въ состояніи оказывать вліяніе на поступки. То, что въ дѣйствіяхъ называютъ разумомъ, есть общій и спокойный аффектъ. Не вызывая замѣтнаго движенія, онъ разсматриваетъ предметъ только издали и побуждаетъ волю. Въ этомъ Юмъ отличается отъ нѣмецкихъ просвѣтителей, ставившихъ рѣшенія воли въ зависимость отъ представленій. Подобно имъ, онъ—рѣшительный детерминистъ, такъ какъ аффекты и страсти разсматриваются имъ, какъ естественные процессы, хотя въ другихъ отношеніяхъ онъ и относится къ причинности скептически.

Цѣнность личности, признаваемая всѣми, состоитъ въ обладаніи такими свойствами, которыя или полезны, или пріятны, самому ли лицу или другимъ. Такъ получается четыре класса такихъ похвальныхъ качествъ. Соціальныя добродѣтели важнѣе всего. Это—благорасположеніе, которое бываетъ прирождено и дано природой, и справедливость, которая возникаетъ не изъ первоначальнаго чувства, а изъ размышленія и соглашенія людей. Посредствомъ рефлексіи человѣкъ доходитъ до пониманія того, что онъ больше выигрываетъ вслѣдствіе извѣстнаго ограниченія, нежели отъ разнузданности и насилій. Значитъ, справедливость — одинъ изъ видовъ искусственныхъ произведеній. Но должно же быть естественное чувство, чтобы прійти къ предпочтенію полезныхъ стремленій, которыя особенно подчеркиваются Юмомъ, передъ вредными. Это не что иное, какъ радость счастію людей и горесть отъ ихъ бѣдствій, т. е. любовь къ ближнимъ или симпатія. Она-то и различаетъ, что въ дѣйствіяхъ полезно и выгодно. Такъ какъ добродѣтель желательна сама по себѣ безъ всякой дальнѣйшей награды, только ради непосредственнаго удовлетворенія, которое она доставляетъ, то должно же быть чувство или внутренній вкусъ, который различаетъ хорошее отъ дурного, одно принимаетъ, а другое отвергаетъ. Такъ, неся съ собою удовольствіе и страданіе, создавая тѣмъ счастіе и бѣдствіе, вкусъ становится мотивомъ дѣйствій и является первымъ побужденіемъ къ желанію и хотѣнію. Симпатія основывается на томъ, что души всѣхъ людей сходны въ своихъ чувствахъ и дѣйствіяхъ. Есть безкорыстное расположеніе, безкорыстное одобреніе того, что содѣйствуетъ не нашему, а чужому благу, и неодобреніе противоположнаго. Есть аффекты, которыхъ нельзя вывести изъ самолюбія. Вотъ почему попытка сдѣлать одинъ только эгоизмъ принципомъ нравственнаго опровергается фактами. Одобреніе и неодобреніе коренится въ симпатическихъ чувствахъ. Подъ ихъ вліяніемъ прежде всего судятъ другихъ лю-

дей, и результатомъ этого является то, что мы судимъ по нимъ и сами себя, способны ли наши дѣйствія и настроенія оказать другимъ помощь или вредъ. Такъ рождается нравственное обязательство содѣйствовать чужому благу. Правда, объясненіе этого обязательства является какъ разъ слабымъ пунктомъ въ этикѣ Юма, такъ какъ въ противоположность этому обязательству черезчуръ ярко освѣщаются выгоды нравственныхъ поступковъ.

Ad. Smith, Theory of moral sentiment, Lond. 1759 и ч., понѣм. пер. Козегартенъ 1791. Главное сочиненіе Смита: Inquiry into the nature, into the causes of the wealth of nations, Lond. 1776. А. Смитъ, Теорія нравственныхъ чувствъ, пер. П. Бибиковъ, Спб. 1868. Изслѣдованіе свойства и причинъ богатства народовъ, пер. съ анг. Н. Политковскій, 4 чч., Спб. 1802—1806, другой переводъ Спб. 1866. О жизни и сочиненіяхъ Смита см. Дегальдъ Стюартъ въ Ad. Smith, Essays, Lond. 1795, также: the Works complets, 5 тт., Edinb. 1811—1812. О немъ см. Smellie, выше стр. 150, лордъ Бруггамъ въ его Lives of philosophers etc. (см. выше стр. 141), стр. 196—289, A. Oncken, Ad. Smith in der Culturgeschichte, Wien 1874; онъ же, A. Smith und I. Kant, 1. отдѣленіе: этика и политика, Lpz. 1877. M. Chevalier, Etude sur A. Smith et sur la fondation de la science économique, Par. 1874. W. v. Skarżynski, Ad. Smith als Moralphilosoph und Schöpfer der Nationalökonomie, Berl. 1878. Rich Zeyss, Ad. Smith und der Eigennutz. Eine Untersuchung über die philosophischen Grundlagen der älteren Nationalökonomie, Tüb. 1889. W. Paszkowsky, A. Smith als Moralphilosoph, Halle 1890. J. Schubert, A. Smith als Moralphilosoph, дисс., Leipz. 1890. L. Feilbogen, Смитъ и Юмъ, Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft, 46. W. Hassbach, die philosophischen Grundlagen der von Quesnay und Smith begründeten politischen Oekonomie, Lpz. 1891. Беджготъ, А. Смитъ, какъ личность. Знаніе 1876, 8. В. Яковенко, Смитъ, его жизнь и научная дѣятельность, Спб. 1893.

По Адаму Смиту, который былъ въ пріятельскихъ отношеніяхъ съ Юмомъ, у человѣка есть естественная склонность принимать участіе въ состояніяхъ, чувствахъ и дѣйствіяхъ другихъ. Въ качествѣ настоящаго предмета нравственной оцѣнки Смитъ сильнѣе Юма подчеркиваетъ мотивы дѣятеля, тогда какъ Юмъ, согласно своему принципу пользы, ставитъ на первый планъ больше внѣшній успѣхъ. Въ чувствѣ Юмъ не нашелъ основы для справедливости, а Смитъ видитъ эту основу въ естественномъ влеченіи къ воздаянію. Когда безпристрастный зритель, отражая въ себѣ мотивы другого, можетъ одобрить его поведеніе, то на такое поведеніе надо смотрѣть, какъ на нравственно хорошее, въ противномъ случаѣ оно—ошибочно. Вотъ основное нравственное требованіе: поступай такъ, чтобы безпристрастный наблюдатель могъ тебѣ сочувствовать. При этомъ, правда, Смитъ больше анализируетъ случаи, въ которыхъ мы одобряемъ или не одобряемъ дѣйствіе, нежели разслѣдуетъ послѣднія основы симпатіи и антипатіи. Мы одобряемъ поступки другихъ, когда совершенно сходимся съ побудительными причинами, и подвергаемъ самихъ себя нравственному суду, ставя себя въ положеніе другихъ и спрашивая, были бы мы въ состояніи одобрять на ихъ мѣстѣ свои дѣйствія и сочувствовать своимъ мотивамъ. Такъ надо объяснить происхожденіе совѣсти, этого „безпристрастнаго зрителя въ нашей груди“, — совѣсти, выступающей съ повелительной силой. Подобно тому какъ Смитъ во многомъ предвосхитилъ въ этикѣ кантовскія положенія, такъ и взглядъ его на религію похожъ на взглядъ Канта.

О шотландской философіи ср. J. M'Cosh, the scotish philosophy biographical, expository, critical, Lond. 1875. A. Seth, Scotish philosophy, a comparison of the Scotish and German answers to Hume, Lond. 1886, 2. изд. 1890. G. Dandolo, la dottrina della memoria presso la scuola scozzese, Milano 1894.

Reid, Inquiry into the human mind on the principles of common sense, Lond. 1764 и ч., понѣм. Lpz. 1782; on the intellectual powers of man, Edinb. 1785; on the active powers of man, Edinb. 1788. Два послѣднія сочиненія часто печатались вмѣстѣ какъ Essays on the powers of the human mind. Сочиненія издалъ Дегальдъ Стюартъ, Эдинб. 1804, Гамильтонъ, тамъ же 1827 и ч.; ср. Reid and the philos. of Common sense, статья J. F. Ferrier 1847 въ его Lectures ed. by Grant and Lushington, Lond. 1866, т. II, стр. 407—459. James F. Latimer, Immediate perception as held by Reid and Hamilton considered as a refutation of the scepticism of Hume, дисс., Lpz. 1880. Matthias Kappes, der „Common sense“ als Princip der Gewissheit in der Philosophie des Schotten T. Reid, München 1890.

Во главѣ противниковъ Юма являются шотландскіе философы. Если въ эстетической и этической области способностями обсужденія являлись первоначальный вкусъ и первоначальное нравственное чувство, то естественно, что стали искать одобренія для истиннаго и ложнаго тѣмъ же самымъ образомъ, какъ и для хорошаго и дурного, прекраснаго и безобразнаго, въ особой способности. Такой способностью долженъ быть здравый разсудокъ, common sense. Это направленіе проложилъ главнымъ образомъ Ридъ (род. 1710 въ Страханѣ въ Шотландіи, 1752—1763 былъ профессоромъ королевской коллегіи въ Эбердинѣ, 1763—1787 профессоромъ нравственной философіи въ глазговскомъ университетѣ послѣ А. Смита, ум. 1796 въ полномъ уединеніи). Беркли и Юмъ вывели изъ ученія Локка совершенно правильныя слѣдствія. Но нематеріализмъ Беркли, такъ же какъ и скептицизмъ Юма относительно субстанціальности и причинности, нелѣпы. Потому самыя предположенія должны быть ложны, т. е. въ особенности положеніе, что наша душа пуста, и что содержаніе входитъ въ нее только посредствомъ внѣшняго и внутренняго воспріятія. Напротивъ, надо допустить, что наша душа первоначально обладаетъ сужденіями, которыя хотя и можно разложить искусственно на ихъ составныя части, но происхожденіе ихъ не выясняется изъ этого разложенія. Эти сужденія, доходящія до сознанія посредствомъ интуиціи, Ридъ называетъ аксіомами, первыми началами, началами здраваго человѣческаго разсудка, самоочевидными истинами (principles of common sense, self-evident truths). Надо только при помощи внутренняго опыта—въ этомъ отношеніи, значитъ, Ридъ благоволитъ къ эмпиризму,—установить какъ фактъ это первоначальное содержаніе здраваго человѣческаго разсудка. Надо вѣрить въ это содержаніе, если хочешь достигнуть для себя какого-нибудь познанія. У обыкновеннаго человѣка есть такой же здравый разсудокъ, какъ и у глубочайшаго мыслителя. Для фактическихъ или случайныхъ истинъ есть двѣнадцать такихъ первоначальныхъ сужденій, къ которымъ относится картезіанское положеніе: фактъ мышленія ручается за достовѣрность существованія мыслящаго субъекта. Далѣе: всякое ощущеніе выдаетъ ощущаемый объектъ не какъ дѣйствіе его,—того мы не знаемъ,—а какъ знакъ или извѣщеніе о немъ. Далѣе мы имѣемъ нѣкоторое вліяніе на наши поступки и опредѣленія воли. Для познанія всякаго рода необходимыхъ истинъ, т. е. математическихъ, грамматическихъ, логическихъ, эстетическихъ, этическихъ и метафизическихъ, также есть начала, къ которымъ относятся математическія и логическія аксіомы, а также положеніе, что всякое дѣйствіе должно имѣть причину. Кромѣ этихъ теоретическихъ основоположеній, душа имѣетъ также и нѣкоторыя практическія, напр., что мы отвѣтственны только за то, что въ нашей власти. Изъ этихъ положеній каждый можетъ построить себѣ нравственность. Взгляды Рида—правда, въ нѣсколько измѣненномъ видѣ—нашли широкое распространеніе особенно черезъ посредство В. Гамильтона (см. ниже въ отдѣлѣ о современной философіи). Во Франціи съ Ридомъ познакомилъ Ройе Коляръ (также см. ниже), и Жуфруа перевелъ сочиненія Рида на французскій языкъ: Oeuvres de Thomas Reid, Par. 1828—1835. Въ Германіи философія Рида нашла себѣ отголосокъ у Ф. Г. Якоби.

J. Beattie, Essay on the nature and immutability of truth in opposition to sophistry and scepticism, Edinb. 1770 и ч., понѣм. Копенг. и Лейпц. 1772, а также въ нѣмецкомъ изданіи сочиненій Бетти, Lpz. 1778.

J. Oswald, Appeal to common sense in behalf of religion, Edinb. 1766—72.

Джемсъ Бетти (1735—1803, профессоръ этики въ Эдинбургѣ; это мѣсто онъ получилъ по протекціи духовенства, предпочевшаго его Юму) главныя заслуги имѣетъ въ эстетической области. По его мнѣнію, общее чувство есть источникъ всякой нравственности, всякой религіи, т. е. вѣры въ Бога, и всякой достовѣрности. Да и внѣшнее чувство заимствуетъ увѣренность отъ общаго чувства. Не самостоятеленъ Джемсъ Освальдъ († 1793), принадлежавшій къ шотландскому духовенству. Онъ защищаетъ при помощи common sense особенно религіозныя истины противъ скептицизма. Бытіе божественнаго существа для него просто-на-просто фактъ.

Dugald Stewart, Elements of the philosophy of human mind, т. I, Эдинб. 1792, т. II, 1814, т. III, 1821, затѣмъ и чаще, Лонд. 1862, 1867; понѣмецки, т. I: Anfangsgründe der Philosophie über die menschliche Seele, перев. С. В. Ланге, Берл. 1794. Outlines of the moral philosophy, 1793 (with critical notes by J. M'Cosh, Lond. 1863). Philosophical essays, Edinb. 1810. A general view of the progress of metaphysical, ethical and political philosophy since the revival of letters in Europe, въ дополненіи къ 4. и 5. изд. Британской энциклопедіи, 1815 и 1821, а затѣмъ и отдѣльно. Philosophy of the active and moral powers of man, 1828. Collected works издалъ В. Гамильтонъ, 10 тт., Эдинб. 1854—1858. С. Г(огоцкій), Философскій лексиконъ, II, 666—674, также М. Троицкій, Нѣмецкая психологія.

Дегальдъ Стюартъ (род. въ Эдинбургѣ 1753, былъ преемникомъ Фергюсона по каѳедрѣ нравственной философіи въ Эдинбургѣ до 1810, ум. въ деревнѣ 1828) въ своихъ сочиненіяхъ больше объясняетъ и обсуждаетъ ученія другихъ, чѣмъ развиваетъ свои собственныя. Онъ сильнѣе Рида подчеркиваетъ ассоціацію представленій, которою онъ пробовалъ объяснить привычку. Существованіе ощущающаго и мыслящаго „я“ становится намъ извѣстнымъ черезъ внушеніе, suggestion, разсудка, которое слѣдуетъ за ощущеніемъ, но не прямо связано съ нимъ. Поэтому не нелѣпо отдѣлять въ положеніи Декарта cogito отъ ergo sum. Основоположенія, на которыхъ опирается всякая достовѣрность, называются у Стюарта основными законами человѣческаго сужденія, а также началами человѣческаго познанія. Первоначальное сужденіе, что всякое ощущеніе заставляетъ вносить мыслію ощущаемый предметъ, не устраняетъ, вопреки Риду, сомнѣнія въ реальности внѣшняго міра, такъ какъ этимъ еще не рѣшается, что мысленно внесенное нами не зависимо отъ насъ. Напротивъ, Стюартъ выводитъ достовѣрность существованія предметовъ внѣ насъ изъ повторнаго воспріятія одного и того же предмета, а также изъ ридова начала случайныхъ истинъ, по которому мы вѣримъ въ неизмѣнный порядокъ въ явленіяхъ природы.—Нравственныя понятія по Стюарту первоначально образованы разумомъ и не зависятъ ни отъ воли Божіей, ни отъ человѣческихъ учрежденій. Нравственно поступаемъ мы тогда, когда руководимся воспріятіями разума или совѣсти.—Во Франціи Стюартъ сталъ извѣстенъ вслѣдствіе переводовъ Прево и Жуфруа.

Thom. Brown, an inquiry into the relation of cause and effect, Edinb. 1804, 3. изд. съ прибавленіями 1818. По смерти Брауна вышли: Lectures on the philosophy of human mind, 4 тт., Эдинб. 1820 и ч., 19. изд. Лонд. 1856; Lectures on Ethics, Lond. 1856. О немъ D. Welsh, Accounts of the life and writings of Th. Brown, Edinb. 1825.

Томасъ Браунъ (род. 1778 въ Кирмабрекѣ въ Шотландіи, съ 1810 преемникъ Дегальда Стюарта, ум. 1820; его не надо смѣшивать съ епископомъ коркскимъ Петромъ Брауномъ, ум. 1735, который былъ въ философіи сенсуалистическаго, а въ богословіи ортодоксальнаго образа мыслей; на его сочиненіе: the procedure, extent and limits of human understanding 1729, нападалъ Беркли въ своемъ Алцифронѣ, см. выше стр. 140) былъ однимъ изъ основателей „Эдинбургскаго обозрѣнія“ и изложилъ въ немъ 1803 философію Канта. Во многомъ онъ былъ противникомъ Рида и склонялся въ понятіи причинности больше къ Юму, однако, не дѣлая его скептическихъ выводовъ. Юмъ и Ридъ, думаетъ онъ, въ своихъ взглядахъ на внѣшній міръ различаются несущественно. Юмъ открыто говоритъ, что нельзя доказать существованія тѣлъ, а про себя прибавляетъ, что не можетъ не вѣрить въ нихъ. А Ридъ прямо говоритъ, что надо вѣрить въ существованіе внѣшняго міра, про себя же прибавляетъ, что не можетъ доказать этого существованія. Всѣ психологическія явленія Браунъ дѣлитъ на внѣшнія и внутреннія состоянія души. Внѣшнія это—чувственныя воспріятія, внутреннія—интеллектуальныя и нравственныя явленія. Интеллектуальныя онъ подчиняетъ понятію внушенія, suggestion. „Простое внушеніе“ у него соотвѣтствуетъ ассоціаціи, т. е. памяти, воображенію, привычкѣ, „относительныя внушенія“—акты сужденія, сравниванія, отвлеченія, обобщенія. Для объясненія психологическаго происхожденія пространства онъ пользуется

мускульными ощущеніями.—Ученіе Брауна нашло широкое распространеніе въ Англіи и Америкѣ, и его психологическіе взгляды оказали большое вліяніе на ассоціаціонную психологію въ лицѣ обоихъ Миллей, Спенсера и Бена.

Jam. Mackintosh, Dissertation of the progress of ethical philosophy, chiefly during the 17. and 18. centuries, въ Британской энциклопедіи, издано и отдѣльно, Лонд. 1830, 3. изд. съ предисловіемъ Юэлля, Лонд. 1863, 4. изд. 1872, пофр. перевелъ H. Poret, Par. 1834.

Джемсъ Макинтошъ обратился больше къ этическимъ вопросамъ. Наше счастье производится послушаніемъ совѣсти, которая въ свою очередь независима отъ пользы. Съ совѣстью связана симпатія, сопровождающая наши поступки и волевые акты. Совѣсть и симпатія господствуютъ надъ нашей нравственной природой.

ТРЕТІЙ ОТДѢЛЪ.

КРИТИЦИЗМЪ КАНТА.

Ближайшіе послѣдователи и противники.

§ 24. Третій отдѣлъ философіи новаго времени открываетъ кантова критика и ближайшіе приверженцы и противники ея. Размышляя о началѣ, объемѣ и границахъ человѣческаго познанія, она пробуетъ обосновать различіе между явленіями, матеріалъ которыхъ данъ воздѣйствіемъ на чувства, а форма произведена самимъ субъектомъ, и между вещами въ себѣ, которыя существуютъ независимо отъ времени, пространства и причинности, и въ силу этого различенія она, съ одной стороны, приписываетъ эмпирическому изслѣдованію полную самостоятельность, а съ другой—о бокъ съ предметами опыта признаетъ область свободы. Хотя самъ Кантъ открываетъ эту область только нравственному сознанію, но нѣкоторые изъ его преемниковъ, расширяя принципъ автономіи духа, пріурочиваютъ область свободы и теоретическому умозрѣнію. Въ ученіи Канта о мірѣ явленій субъективное происхожденіе, которое онъ приписываетъ формамъ познанія, является (субъективно-)идеалистическимъ элементомъ, а данность матеріала—реалистическимъ. Въ его ученіи о вещахъ въ себѣ приписанная имъ функція, въ силу которой онѣ дѣйствуютъ на наши чувства, составляетъ реалистическій элементъ, а пріуроченная имъ свобода—идеалистическій. Такимъ образомъ у Канта является дуализмъ поставленныхъ рядомъ, но безъ всякой связи, идеалистическихъ и реалистическихъ элементовъ, вовсе не приведенныхъ въ гармоническую, лишенную противорѣчій связь даже и въ критикѣ силы сужденія, что имѣло огромное значеніе для развитія позднѣйшей философіи.

Философія Канта встрѣтила возраженія съ точки зрѣнія Локка, Лейбница и скептицизма, а также со стороны Гердера и въ нѣ-

которыхъ отношеніяхъ со стороны Якоби. Болѣе или менѣе примкнули къ Канту, хотя и не безъ оговорокъ,—Шиллеръ и Фрисъ.

Философію Канта и примыкающія къ ней, а также противорѣчащія ей ученія, кромѣ соотвѣтственныхъ частей въ цитованныхъ въ § 1 сочиненіяхъ, излагаютъ спеціально слѣдующіе труды: K. L. Michelet, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, 2 тт., Berl. 1837—38; его же, Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie, Berl. 1843. H. M. Chalibäus, Historische Entwickelung der speculativen Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, Dresd. 1837, 5. изд. 1860. F. K. Biedermann, die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Tage, Leipz. 1842—43. A. Ott, Critique de l'idéalisme et du criticisme, Par. 1883. A. S. Willm, Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'a Hégel, Par. 1846—49. C. Fortlage, Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant, Leipz. 1852. H. Ritter, Versuch zur Verständigung über die neueste deutsche Philosophie seit Kant, въ кильской Allgemeine Monatsschrift für Wissenschaft und Litteratur, а также и отд., Braunschw. 1853. Ad. Drechsler, Charakteristik der philosophischen Systeme seit Kant, Dresd. 1863. O. Liebmann, Kant und die Epigonen, Stuttg. 1865. Fr. Harms, die Philosophie seit Kant, Berl. 1876, 2. изд. (перемѣнена только обложка) 1879. G. Neudecker, Studien zur Geschichte der deutschen Aesthetik seit Kant, Würzb. 1878. H. Boehmer, Geschichte der Entwickelung der naturwissenschaftlichen Weltanschauung in Deutschland, Gotha 1872. H. Lotze, Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant, Dictate aus den Vorlesungen, Leipz. 1882. E. v. Hartmann, die deutsche Aesthetik seit Kant, Berl. 1886c. Ср. также выше (§ 1) приведенные труды и J. Schmidt, Geschichte der deutschen Litteratur von Leibniz bis auf unsere Zeit, 1890cc., а также R. v. Gottschall, die deutsche Nationallitteratur des 19. Jahrhunderts, 6. изд., 1892.

М. Каринскій, Критическій обзоръ послѣдняго періода германской философіи, Спб. 1873 (печаталось сначала въ Христ. Чтеніи).

Догматизмъ до Канта вѣрилъ въ возможность сліянія богословскихъ, частію преобразованныхъ, основоположеній съ естественно-научными и психологическими доктринами въ цѣлую философскую систему и на теологическомъ познаніи строилъ космологическое и антропологическое. Эмпиризмъ по меньшей мѣрѣ не сдѣлалъ теологическихъ положеній основой всякаго другого философскаго познанія и большею частью выдѣлялъ ихъ изъ области науки (впрочемъ, не всегда вполнѣ, поскольку въ особенности Локкъ считалъ бытіе Бога доказуемымъ на основаніи эмпирическихъ данныхъ) для того ли, чтобы предоставить ихъ вѣрѣ, или для того, чтобъ совсѣмъ ихъ отрицать. Скептицизмъ сомнѣвался въ возможности рѣшить эти проблемы. Кантъ въ высшей степени удачно постигъ самую суть предшествующихъ ему философскихъ стремленій и своимъ критицизмомъ проложилъ новый путь: сосредоточивая вниманіе на границахъ познанія человѣческаго разума, онъ разрушилъ догматическое предположеніе, что можно достигнуть гармоніи, снова пришелъ ко взгляду эмпиризма, что научное познаніе ограничено, хотя и давалъ этому положенію существенно измѣненный смыслъ, относя научное познаніе къ явленіямъ, но вступилъ въ двоякое отношеніе къ результату скептицизма, усвоивъ его и вмѣстѣ съ тѣмъ перешагнувъ черезъ него посредствомъ области о себѣ сущаго, открывшейся нравственному убѣжденію. Позднѣйшія направленія въ извѣстномъ смыслѣ—видоизмѣненныя обновленія прежнихъ подъ вліяніемъ, а отчасти и на почвѣ кантіанства.

§ 25. Иммануилъ Кантъ род. въ Кенигсбергѣ, въ Восточной Пруссіи, 22. апр. 1724 и ум. тамъ же 12. февр. 1804. Образованіе онъ получилъ въ своемъ родномъ городѣ, гдѣ и дѣйствовалъ въ качествѣ университетскаго преподавателя. На раннее философское направленіе Канта сильное вліяніе оказала философія Вольфа и ученіе о природѣ Ньютона. Прежде всего Кантъ сталъ въ главныхъ чертахъ на точку зрѣнія раціонализма Вольфа. Позже, съ 1762, онъ склонился къ эмпиризму и скептицизму, такъ что не до-

пускалъ никакого познанія предметовъ изъ чистаго разума. Только съ 1769 онъ выработалъ критицизмъ, представителемъ котораго и является въ главныхъ своихъ трудахъ. Съ этихъ поръ онъ борется какъ противъ реалистическаго раціонализма, такъ и противъ эмпиризма, хотя въ своей Диссертаціи 1770 онъ снова пробуетъ получить познаніе фактовъ изъ чистаго разума.

Среди сочиненій Канта изъ раціоналистическаго періода самое выдающееся—Всеобщая естественная исторія и теорія неба, изъ того періода, который приближается къ эмпиризму и скептицизму,—Грезы духовидца. Главныхъ сочиненій критическаго періода три, соотвѣтственно принятому Кантомъ дѣленію способностей души на способность познанія, желанія и чувства: Критика чистаго разума, вышедшая въ первый разъ 1781, а затѣмъ въ новой обработкѣ 1787; Критика практическаго разума, обнародованная 1788; Критика силы сужденія, написанная 1790. Метафизическія основоначала естествознанія (1786), Религія въ предѣлахъ одного только разума (1793), Метафизика нравовъ (1797) и другія мелкія сочиненія содержатъ приложеніе началъ критицизма къ отдѣльнымъ областямъ философскихъ разсужденій.—Какъ во внѣшней жизни, такъ и въ ученіи и въ изслѣдованіяхъ Кантъ постоянно былъ исполненъ безусловной любви къ истинѣ, строгой добросовѣстности и неослабной вѣрности долгу. Его дѣйствія, говорятъ, всегда сопровождались сознаніемъ, что основоположенія, которымъ онъ слѣдовалъ, вполнѣ правильны.

О жизни и характерѣ Канта говорятъ: L. E. Borowski, Darstellung des Lebens und Charakteristik Kants, Königsb. 1804. Эта біографія написана еще въ 1792 г. и тогда же просмотрѣна самимъ Кантомъ. По смерти Канта она дополнена авторомъ и содержитъ цѣнныя замѣтки особенно о семейныхъ отношеніяхъ и болѣе ранней жизни Канта. R. B. Jachmann, Immanuel Kant in Briefen an einen Freund, Königsb. 1804. Это изображеніе характера Канта, основанное на личныхъ сношеніяхъ съ нимъ 1784—1794; предпосланъ біографическій очеркъ. E. A. Ch. Wasianski, Kant in seinen letzten Lebensjahren, Königsb. 1804. Это точный отчетъ о постепенномъ угасаніи духовныхъ и тѣлесныхъ силъ Канта. Theod. Rink, Ansichten aus I. Kants Leben, Königsb. 1805. F. Bouterwek, I. Kant, Hamb. 1805 и др. (ср. также статью въ Neue Berliner Monatsschrift, февр. и май 1805). Сводитъ въ одно цѣлое сдѣланное предшественниками и расширяетъ новымъ матеріаломъ Fr. W. Schubert, Im. Kants Biographie, въ Kants Werke, изд. Розенкранцомъ и Шубертомъ, т. XI, 2, Leipz. 1842. Матеріалъ подвергся затѣмъ еще нѣкоторымъ дополненіямъ у Chr. Fr. Reusch, Kant und seine Tischgenossen, aus dem Nachlass des jüngsten derselben (отдѣльный оттискъ изъ Neue Preussische Provinzialblätter, т. VI, Königsb. 1848, тетр. 4 и 5) и у R. Reicke, Kantiana, Beiträge zu Imm. Kants Leben und Schriften, Königsb. 1860 (оттискъ оттуда же). Въ послѣднемъ трудѣ напечатана рѣчь въ память Канта, которую говорилъ 1804 совѣтникъ консисторіи проф. Вальдъ, вмѣстѣ съ замѣтками, на которыхъ основывался Вальдъ, а также нѣсколько цѣнныхъ замѣчаній профессора Крауза, бывшаго въ тѣсной дружбѣ съ Кантомъ. Тутъ же напечатаны и дополненія къ сочиненіямъ Канта.

Изъ этихъ источниковъ черпали позднѣйшіе жизнеописатели Канта (среди нихъ надо особенно отмѣтить Kuno Fischer, Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre, три чтенія, Mannh. 1860, а также въ его Исторіи новѣйшей философіи, т. III, Manuh. und Heidelb. 1860, 3. изд. 1882), D. Nolen, Учителя Канта (А. Шульцъ, М. Кнуценъ, Ньютонъ, Руссо), въ Revue philos., 1879, т. 7, стр. 480—503, т. 8, стр. 112—138, 1880, т. 9, стр. 270—298. E. Arnoldt, Kants Jugend und die

fünf ersten Jahre seiner Privatdocentur im Umriss dargestellt, Königsb. 1882. J. H. W. Stuckenberg, the life of Im. Kant, Lond. 1882. W. Dilthey, Споръ Канта съ цензурою о правѣ на изслѣдованіе религіи, 3. часть статей о ростокскихъ рукописяхъ Канта, Archiv für Geschichte der Philosophie, III, стр. 418—450. Emil Fromm, I. Kant und die preussische Censur, nebst kleineren Beiträgen zur Lebensgeschichte Kants, Hamb. und Lpz. 1894. D. Minden, der Humor Kants im Verkehr und in seinen Schriften, рѣчь, Dresd. 1892. G. Milhaud, Кантъ какъ ученый, Revue philosoph., 20, 1895. Em. Berthold, Kants Regeln eines geschmackvollen Gastmahls und seine Umgangstugenden, рѣчь, произнесенная за обѣдомъ въ кантовскомъ обществѣ 22. апр. 1895, Altpreuss. Monatsschr., 32, 1895, стр. 188—204. О развитіи ученія Канта см. особенно Fr. Paulsen, Versuch einer Entwickelungsgeschichte der kantischen Erkenntnisstheorie, Leipz. 1875, далѣе A. Riehl, der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft, т. I: исторія и методъ философскаго критицизма, Leipz. 1876. О Кантѣ, какъ математикѣ, писалъ Elias Fink, Frkf. am Main 1889.

Полныхъ собраній сочиненій Канта въ новѣйшее время было нѣсколько. Imm. Kants Werke, herausgegeben von G. Hartenstein, 10 тт., Leipz. 1838—39; I. Kants sämmtliche Werke, herausgegeben von Karl Rosenkranz und Fr. Wilh. Schubert, Leipz. 1838—42, въ 12 тт., изъ нихъ послѣдній содержитъ „Исторію кантовой философіи“ Розенкранца. Изданіе Гартенштейна въ подробностяхъ отчасти правильнѣе; изданіе Розенкранца и Шуберта изящнѣе и богаче матеріаломъ и заманчивыми соображеніями. Расположеніе въ томъ и другомъ изданіи, вообще говоря, систематическое. У Гартенштейна за логикой и метафизикой слѣдуетъ сначала ученіе о практическомъ разумѣ и о силѣ сужденія, затѣмъ—философія природы, а у Розенкранца и Шуберта порядокъ такой: логика (со включеніемъ метафизики), философія природы и духа. Послѣдній способъ нагляднѣе. Но гораздо лучше хронологическое расположеніе цѣлаго, наглядно представляющее ходъ развитія Канта. Это расположеніе принято въ новѣйшемъ изданіи кантовыхъ сочиненій: I. Kants sämmtliche Werke, in chronologischer Reihenfolge herausgegeben von G. Hartenstein, 8 тт., Leipz. 1867—69. По этому изданію сочиненія Канта были снова напечатаны въ систематическомъ порядкѣ и снабжены разъяснительными и критическими замѣчаніями Кирхманомъ въ Философской библіотекѣ, Berl. 1868 сс., съ 1874 въ Лейпц., съ 1880 въ Гейд. Kritik der reinen Vernunft, 7. изд., 1891. Kritik der praktischen Vernunft и др. соч. 2. изд.

Берлинская академія наукъ готовитъ новое изданіе сочиненій Канта, въ которое войдутъ найденныя до сихъ поръ письма, разсужденія, отдѣльные листки и лекціи Канта.

Три критики, Религія въ предѣлахъ разума, Грезы духовидца, Споръ факультетовъ, Къ вѣчному миру, Естественная исторія неба и др. тщательно просмотрѣны по первымъ изданіямъ и изданы съ варіантами и указаніемъ пагинаціи прежнихъ изданій, очень сподручно Кербахомъ, Leipzig въ Universal-Bibliothek Реклама, Пролегомены ко всякой будущей метафизикѣ изданы Карломъ Шульцемъ тамъ же.

Точный перечень полныхъ собраній и изданій отдѣльныхъ сочиненій даетъ E. Adickes, библіографія сочиненій Канта и о Кантѣ, явившихся въ Германіи до конца 1887, часть I: сочиненія Канта, Philosoph. Review II, 3, 1893, стр. 257—292. Тамъ же авторъ началъ печатать въ видѣ II. части (Writings on Kant) чрезвычайно точную библіографію о Кантѣ, снабженную многими удачными критическими замѣчаніями, тамъ же II, 4—6, III, 1—6, къ этому въ дополненіи № 1, 1895. Послѣдняя доведена теперь до 1797 г. и насчитываетъ уже болѣе 1800 номеровъ.

Фамилія Канта (Cant) происходитъ изъ Шотландіи. Іоганнъ Георгъ Кантъ занимался сѣдельнымъ ремесломъ въ Кенигсбергѣ. Четвертымъ ребенкомъ отъ брака его съ Анной Региной Рейтеръ былъ Иммануилъ (род. 22. апр. 1724), писавшій свою фамилію посредствомъ K. Братъ его Іоганнъ Генрихъ (1735—1800) сдѣлался теологомъ; изъ трехъ сестеръ Иммануила пережила самая младшая. Шестеро братьевъ и сестеръ умерли рано. Воспитаніе было строго религіознымъ въ духѣ распространеннаго тогда піетизма, главнымъ представителемъ котораго былъ Фр. Ал. Шульцъ († 1763), занимавшій съ 1731 мѣсто проповѣдника въ старгородской церкви и консисторіальнаго совѣтника, съ 1732 бывшій ординарнымъ профессоромъ богословія въ университетѣ и съ 1733 завѣдывавшій Collegium Fridericianum. Подготовительное образованіе для университета Кантъ получилъ въ Collegium Fridericianum, съ Пасхи 1732 до Михайлова дня 1740. Изъ своихъ учителей Кантъ цѣнилъ рядомъ съ Шульцемъ латиниста I. Л. Гейденрейха. Изъ его товарищей больше всего выдавался

Давидъ Рункенъ (окончившій гимназію къ Пасхѣ 1741), впослѣдствіи профессоръ филологіи въ Лейденѣ. Въ письмѣ къ Канту отъ 10. марта 1771 онъ говоритъ о времени пребыванія въ гимназіи: „мы, вѣдь, сдерживались извѣстною суровою, но полезною дисциплиной фанатиковъ, но въ ней не надо раскаяваться“. При этомъ онъ прибавляетъ, что уже тогда всѣ возлагали большія надежды на Канта, который особенно предпочиталъ римскихъ классиковъ и умѣлъ хорошо выражаться полатыни. Въ кенигсбергскомъ университетѣ Кантъ занимался съ Михайлова дня 1740 философіей, математикой и богословіемъ. Однако онъ не былъ записанъ на богословскомъ факультетѣ и, конечно, не долго держался намѣренія, если только онъ когда-либо имѣлъ его, приготовляться къ духовной должности. Съ предпочтеніемъ онъ слушалъ лекціи экстраординарнаго проф. Мартына Кнуцена по математикѣ и философіи и сжился особенно съ кругомъ ньютоновыхъ мыслей. Онъ слушалъ также физику у проф. Теске, лекціи по философіи у другихъ профессоровъ, имѣвшихъ на него меньше вліянія, и догматику у Шульца, который, впрочемъ, со своимъ піетистическимъ направленіемъ умѣлъ соединить вольфову философію. Занятія его были очень разносторонни, какъ это видно изъ обширнаго круга его лекцій и разнообразія сочиненій. Не достовѣрно извѣстіе, будто бы онъ добивался мѣста младшаго учителя въ соборной кнейпгофской школѣ, но ему будто бы былъ предпочтенъ совсѣмъ незначительный соискатель. По окончаніи университетскихъ занятій Кантъ занималъ мѣсто домашняго учителя 1746—1755 сначала у реформатскаго проповѣдника Андерша въ Юдшенѣ, недалеко отъ Гумбиннена, затѣмъ у помѣщика ф. Гильзена въ Аренсдорфѣ, возлѣ Морунгена, наконецъ у графа Кайзерлинга въ Раутенбургѣ, жившаго большую часть года въ Кенигсбергѣ. При помощи его супруги, женщины выдающагося ума, Кантъ познакомился съ высшими кругами общества и усвоилъ себѣ такимъ образомъ то тонкое обхожденіе, которое въ немъ такъ хвалятъ. Въ домѣ Кайзерлинга познакомилась съ нимъ Элиза фонъ-деръ-Рекке.

Послѣ девятилѣтней дѣятельности домашняго учителя Кантъ *получилъ право читать лекціи* въ кенигсбергскомъ университетѣ и открылъ въ зимній семестръ 1755—56 свои лекціи, которыя уже въ ближайшіе семестры охватывали слѣдующіе предметы: математику и физику, логику, метафизику, философію нравственности (практическую философію, этику, общую практическую философію и этику), естественное право, философскую энциклопедію. Съ лѣтняго семестра 1756 или зимняго семестра 1756—57 онъ читалъ также и по физической географіи, съ 1772—73, кромѣ того, по антропологіи, по крайней мѣрѣ одинъ разъ, зимою 1785—86, быть можетъ, еще два раза по естественному богословію или философскому ученію о религіи и съ 1776—77 по педагогикѣ. Даже лекціи по механическимъ наукамъ онъ, по крайней мѣрѣ, объявлялъ, а по минералогіи навѣрное одинъ разъ читалъ. (Возможно полное перечисленіе всѣхъ читанныхъ или только объявленныхъ лекцій Канта см. E. Arnoldt, Kritische Excurse im Gebiete der Kantforschung, стр. 521—651). Въ апрѣлѣ 1756 онъ добивался экстраординарной профессуры по математикѣ и философіи, сдѣлавшейся вакантной вслѣдствіе преждевременной смерти Кнуцена, но тщетно, такъ какъ правительство рѣшило больше не замѣщать экстраординарныхъ профессуръ. Каѳедру логики и метафизики, освободившуюся въ декабрѣ 1758, получилъ отъ тогдашняго русскаго губернатора по представленію совѣта университета экстраординарный профессоръ математики и философіи Букъ, имѣвшій передъ Кантомъ старшинство. Только 12 лѣтъ спустя, 1770, Кантъ занялъ это мѣсто, когда Букъ получилъ ординарную профессуру по математикѣ. 1766 было пожаловано „свѣдущему и сдѣлавшемуся извѣстнымъ своими учеными трудами магистру Канту“ мѣсто младшаго библіотекаря въ библіотекѣ королевскаго замка съ 62 талерами содержанія. Это мѣсто онъ оставилъ 1772. Кантъ отклонилъ приглашеніе въ Галле, а также предложенія принять профессуру въ Эрлангенѣ и Іенѣ. Онъ преподавалъ до лѣта 1796, когда старческая слабость принудила его оставить лекціи. На зиму 1796—97 онъ объявилъ еще лекціи по метафизикѣ, но, вѣроятно, не читалъ ихъ; лѣтомъ 1797 были объявлены еще лекціи по физической географіи и логикѣ modo per valetudinem senioumque li-

ceat (если только позволитъ здоровье и старость), а въ расписаніи лекцій на зиму 1797—98 сказано: на философскомъ факультетѣ заслуженный ординарный профессоръ логики и метафизики Кантъ не будетъ читать лекцій вслѣдствіе старческой слабости. Его чтенія были очень любимы. Рейнгольдъ Ленцъ хвалитъ въ нихъ, что они вели „къ простотѣ въ мышленіи и къ природѣ въ жизни", утоляя жажду мудрости, но не заглушая ее, и говоритъ о Кантѣ, какъ о человѣкѣ, который соединялъ добродѣтель съ мудростью и самъ выполнялъ то, чему училъ (стихотвореніе въ честь Канта 21. авг. 1770, см. Altpreussische Monatsschrift, IV, 655сс.). Гердеръ, слушавшій Канта въ 1762—1764, пишетъ (Briefe zur Beförderung der Humanität, 49), что рѣчь его была богата мыслью, шутки, остроты всегда были у него наготовѣ, даже его лекціи были похожи на занимательный разговоръ. Еще въ 1795 г. одинъ изъ его слушателей по логикѣ (Altpreuss. Monatsschr. 1879, стр. 607—612) говоритъ, что лекціи Канта кажутся ему идеаломъ научной рѣчи. Въ качествѣ университетскаго преподавателя Кантъ хотѣлъ больше побуждать слушателей къ самостоятельному мышленію, чѣмъ сообщать имъ результаты. Его преподаваніе постоянно имѣло въ виду показать, какъ образуются мысли. При этомъ онъ старался укрѣплять своихъ слушателей въ нравственномъ и религіозномъ отношеніи и въ своихъ лекціяхъ часто подчеркивалъ ту мысль, что нравственность и религія—главная цѣль всякой философіи. Этимъ объясняется то, что онъ въ своихъ лекціяхъ даже и въ эпоху появленія Критики былъ осторожнѣе и догматичнѣе, чѣмъ въ опубликованныхъ сочиненіяхъ, такъ какъ устно не всегда вставлялъ критическія оговорки, да и больше давалъ простора своей внутренней склонности къ догматическимъ и положительнымъ ученіямъ и такимъ образомъ яснѣе проявлялъ свою личность и то, что внутренно волновало его. Если оказываются нѣкоторыя противорѣчія между его лекціями, именно по метафизикѣ, и печатными сочиненіями, то это объясняется, по крайней мѣрѣ отчасти, приведенными соображеніями.—Физическую географію съ согласія правительства онъ читалъ на основаніи собственныхъ записокъ. Въ другихъ случаяхъ онъ, согласно установленному правилу, основывалъ свои лекціи на сочиненіяхъ какого-либо „автора", по метафизикѣ и этикѣ почти всегда на сочиненіяхъ Баумгартена, по логикѣ—Мейера, по теоретической физикѣ—Эркслебена, по естественному праву—Ахенвалля, по философской энциклопедіи—Федера, по педагогикѣ—Бока. Конечно, эти авторы часто представляли только внѣшнія рамки для лекцій и давали поводъ къ разсужденіямъ о другихъ взглядахъ; иные слушатели, вѣроятно, совсѣмъ не знали или по крайней мѣрѣ не имѣли соотвѣтствующихъ сочиненій; Кантъ самъ нерѣдко прямо отрицательно относится къ автору, говоря: „мнѣніе автора невѣрно" и т. п.

Кантъ принималъ живое участіе въ политическихъ интересахъ дня. Образъ его мыслей—рѣшительный либерализмъ. Онъ сочувствовалъ американцамъ въ войнѣ за независимость, французамъ—при государственномъ переворотѣ, который обѣщалъ осуществить идею политической свободы, такъ же какъ въ области воспитанія онъ благоволилъ къ основоположеніямъ Руссо. „Не можетъ быть ничего ужаснѣе того, какъ если дѣйствія человѣка должны стоять подъ волею другого. Оттого никакое отвращеніе не можетъ быть естественнѣе того, которое человѣкъ питаетъ противъ рабства. Ради того же плачетъ и огорчается ребенокъ, если онъ долженъ дѣлать то, чего хотятъ другіе, не стараясь сдѣлать ему это угоднымъ, и онъ желаетъ только поскорѣй сдѣлаться взрослымъ, чтобы распоряжаться по своей волѣ". „И при нашихъ порядкахъ заслуживаетъ въ нашихъ глазахъ пренебреженія всякій человѣкъ, который подчиненъ въ большой степени" (Отрывки изъ посмертныхъ бумагъ Канта, Werke, т. XI. отд. I, стр. 253сс.). Со всякимъ человѣкомъ обходиться, какъ съ самоцѣлью, а не какъ съ простымъ средствомъ—главное положеніе кантовой этики. Но Кантъ желалъ независимости главнымъ образомъ въ цѣляхъ самоопредѣленія въ смыслѣ нравственнаго закона. (Ср. Schubert, Kant und seine Stellung zur Politik въ Raumers Historisches Taschenbuch 1838, стр. 575сс., гдѣ особенно показывается въ Кантѣ большая сила монархически-консервативнаго образа мыслей при всемъ его либерализмѣ). Кантъ нѣкоторое время увлекался Руссо; Эмиль при своемъ появленіи

(1762) такъ заинтересовалъ его, что онъ изъ-за него нарушилъ свое распредѣленіе дневныхъ занятій. Языкъ Руссо онъ находилъ до того увлекательнымъ, что писалъ: „мнѣ приходится читать Руссо до тѣхъ поръ, пока красота его выраженій перестаетъ меня волновать; тогда только я начинаю читать его разумно“. Хотя онъ и говоритъ о странныхъ и нелѣпыхъ мнѣніяхъ Руссо, однако онъ сознается, что Руссо „наставилъ“ его „на истинный путь“, именно отучилъ отъ склонности думать, что честь и превосходство человѣчества состоитъ единственно въ прогрессѣ познанія.

Характерно для образа мыслей Канта его самопризнаніе въ письмѣ къ Мойсею Мендельсону отъ 8. апр. 1766: „каковы бы ни были ошибки, отъ которыхъ не всегда можетъ совсѣмъ уйти самое стойкое рѣшеніе, однако я навѣрное никогда не пріобрѣту характера, направляющагося по вѣтру и обращающаго вниманіе на внѣшность. Большую часть моей жизни я пріучивался обходиться и презирать значительную долю того, что обыкновенно портитъ характеръ, и значитъ, потеря самоодобренія, которое возникаетъ изъ сознанія неизвращеннаго образа мыслей, была бы величайшимъ зломъ, которое только можетъ меня постичь, но навѣрное никогда не постигнетъ. Хотя я и мыслю съ напряженнѣйшимъ убѣжденіемъ многое, чего я никогда не буду имѣть духа сказать; но никогда я не скажу чего-нибудь, чего я не мыслю“.

Тѣсная дружба связывала Канта съ англичаниномъ Гриномъ († 1784), который былъ по любви къ независимости и къ добросовѣстной точности одинаковаго образа мыслей съ Кантомъ; затѣмъ съ купцомъ Мотерби, директоромъ банка Буфманомъ, главнымъ лѣсничимъ Вобезеромъ въ Модиттенѣ (недалеко отъ Кенигсберга). Въ лѣсномъ домѣ Вобезера Кантъ по временамъ живалъ въ теченіе каникулъ; здѣсь же онъ написалъ особенно „Наблюденія надъ прекраснымъ и возвышеннымъ“. Кантъ былъ въ дружбѣ также съ Гиппелемъ и съ Гаманомъ. Въ высшихъ кругахъ его также охотно принимали, такъ, напр., въ 1764 г. онъ часто бывалъ у генерала Мейера и читалъ лекціи ему и его офицерамъ, такъ что Гаманъ даже писалъ, конечно сильно преувеличивая: Кантъ увлеченъ водоворотомъ свѣтскихъ развлеченій. Кантъ не былъ женатъ такъ же, какъ и Декартъ, Спиноза, Локкъ, Лейбницъ. Изъ его сослуживцевъ къ нему близко стоялъ придворный проповѣдникъ и профессоръ математики Іог. Шульцъ, первый приверженецъ и истолкователь ученія Канта, и профессоръ камеральныхъ наукъ Краузъ. Самый широкій кругъ почитателей и друзей Кантъ нашелъ на склонѣ своихъ дней, какъ прославленный глава во всѣ стороны распространяющейся критической школы. Черезъ край его хвалили тѣ, для которыхъ новая философія была чѣмъ-то въ родѣ религіи (какъ Баггезенъ, для котораго Кантъ былъ вторымъ Мессіей).

Баронъ Цедлицъ, бывшій при Фридрихѣ В. министромъ просвѣщенія и остававшійся имъ при его преемникѣ до 1788, высоко цѣнилъ Канта. И въ министерство Велльнера онъ на первыхъ порахъ еще пользовался расположеніемъ правительства. Но когда онъ думалъ обнародовать статьи, которыя всѣ вмѣстѣ составляютъ его „Религію въ предѣлахъ одного только разума“, онъ пришелъ въ столкновеніе съ цензурой, которая должна была поступать по религіозному эдикту, сдѣлавшему символическія сочиненія лютеранской и реформатской церкви обязательной нормой. Именно первой изъ этихъ статей „О коренномъ злѣ“, въ которой Кантъ развиваетъ ту сторону своей религіозной философіи, которая въ существенномъ гармонируетъ съ піетизмомъ, было дано разрѣшеніе (imprimatur), хотя даже и ей съ замѣчаніемъ: „ее можно напечатать, такъ какъ только глубокомысленные ученые читаютъ кантовы сочиненія“. Статья вышла въ апрѣлѣ 1792 въ „Berliner Monatsschrift“. Но уже второй статьѣ: „О борьбѣ добраго начала со злымъ за господство надъ человѣкомъ“, было отказано берлинскимъ цензурнымъ комитетомъ въ позволеніи печатать. Канту оставался одинъ исходъ—отдать сочиненіе въ цензуру какого-нибудь богословскаго факультета. Богословскій факультетъ его родного города разрѣшилъ печатаніе, и „Религія въ предѣлахъ одного только разума“ явилась къ Пасхѣ 1793 у Николовіуса въ Кенигсбергѣ; во 2. изд. 1794. Но чтобы отрѣзать Канту этотъ исходъ на будущее время, его противники выхлопотали именной

королевскій указъ (отъ 1. октября 1794), гдѣ Канту дѣлается упрекъ въ „искаженіи и униженіи нѣкоторыхъ главныхъ и основныхъ ученій священнаго писанія и христіанства“. Тутъ же отъ него требуютъ, чтобы онъ употребилъ свое обаяніе и свои таланты для содѣйствія „отечественнымъ стремленіямъ“. Кромѣ того, всѣ богословскіе и философскіе преподаватели кенигсбергскаго университета были обязаны подпиской не читать о кантовой „Религіи въ предѣлахъ одного только разума“. Кантъ былъ того мнѣнія (какъ показываетъ записочка въ его бумагахъ, Шубертъ XI, 2, стр. 138), что было бы низко взять назадъ и отказаться отъ своего убѣжденія, но что въ данномъ случаѣ молчаніе—долгъ подданнаго; все, что говорятъ, продолжаетъ онъ, должно быть истиннымъ, но не надо вслухъ говорить всего истиннаго. Поэтому онъ объявилъ въ своемъ отвѣтномъ письмѣ, что впредь, „какъ вѣрнѣйшій подданный его величества“, намѣренъ воздерживаться отъ всякихъ публичныхъ выраженій о религіи съ каѳедры и въ сочиненіяхъ. Такъ какъ для Канта мотивъ молчанія заключался только въ долгѣ подданнаго относительно Фридриха Вильгельма II, то со смертію этого короля онъ счелъ себя въ правѣ выражаться публично. Въ сочиненіи „Споръ факультетовъ“ онъ предоставилъ философскимъ разсужденіямъ, поскольку они остаются въ своей области и не захватываютъ библейскаго богословія какъ такого, полную свободу мысли и выраженія мысли и далъ просторъ своему недовольству деспотизмомъ, который хочетъ принудительными законами дать обаяніе тому, что воистину можетъ быть предметомъ почитанія только при свободномъ уваженіи. Однако, Кантъ уже не могъ взяться за лекціи по философіи религіи. Его тѣлесная и духовная сила была надломлена. Онъ скончался отъ старческой слабости, которая мало-по-малу усиливалась и въ послѣдніе мѣсяцы лишила его памяти и мыслительной силы. Въ это же самое время его ученіе съ блескомъ царило въ большей части нѣмецкихъ университетовъ. Кантъ отнесся неодобрительно къ тому, что Фихте своимъ наукоученіемъ оставилъ за собою его принципъ, и высказался противъ новой философіи. Это, однако, не помѣшало дальнѣйшему ходу философскаго умозрѣнія въ идеалистическомъ направленіи.

Трупъ Канта былъ погребенъ въ галлереѣ на сѣверной сторонѣ кенигсбергскаго собора 28. февраля 1804 г., и это мѣсто обозначено надгробнымъ камнемъ. Съ тѣхъ поръ оно стало называться Stoa cantiana. Но такъ какъ съ теченіемъ времени она обвалилась, то восточный конецъ галлереи передѣлали въ простую готическую капеллу, подъ сводами которой похоронили 21. ноября 1880 г. вновь вырытые останки философа *).

Для сочиненій Канта надо принять два главныхъ періода: I. генетическій, предшествующій критицизму, II. критическій. Мы держимся этого дѣленія, вѣрнаго только въ цѣломъ, хотя не разъ выставлялись и другіе взгляды на развитіе Канта, и хотя первый періодъ лишь въ общемъ можетъ быть названъ „генетическимъ“. Объ этомъ см. ниже стр. 246.

I. Генетическій періодъ, въ которомъ Кантъ прежде всего стоялъ въ общемъ на почвѣ лейбницe-вольфовскаго догматизма, но позже вышелъ за эту точку зрѣнія и все больше и больше приближался къ эмпиризму и скептицизму, а тѣмъ самымъ косвенно и къ критицизму. Разнообразіе содержанія его сочиненій изъ этого періода свидѣтельствуетъ о широтѣ и объемѣ его занятій. Важнѣйшія изъ сочиненій Канта, предшествующихъ критикѣ чистаго разума, приведены далѣе, но этимъ не дана исторія развитія Канта. См. объ этомъ до-критическомъ періодѣ у Канта особенно сочиненіе Гюнтера Тиле, о которомъ упомянуто ниже.

Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Leibniz und andere Mechaniker

*) Cp. F. Bessel-Hagen, die Grabstätte Im. Kants mit besonderer Rücksicht auf die Ausgrabung und Wiederbestattung seiner Gebeine im Jahre 1880, въ Altpreussische Monatsschrift, т. 17, стр. 643—670.—Въ Кенигсбергѣ Канту воздвигнутъ Рауухомъ памятникъ, достойный великаго философа.

in dieser Streitsache bedient haben, Königsb. 1747 (на заглавномъ листѣ неправильно—1746; сочиненіе начало въ этомъ году печататься, а окончено только 1749; посвященіе подписано: 22. апрѣля 1747). Это сочиненіе стоитъ въ связи со статьей Дан. Бернулли: de vera notione virium vivarum. Вопросъ о томъ, слѣдуетъ ли измѣрять силу движущагося тѣла (съ Лейбницемъ и др.) произведеніемъ изъ массы на квадратъ скорости (mv^2), или (съ Декартомъ, Эйлеромъ и др.) произведеніемъ изъ массы на скорость (mv), Кантъ называетъ однимъ изъ величайшихъ разногласій, которое только есть между европейскими геометрами. Онъ надѣется, что съ своей стороны можетъ помочь его устраненію. Противъ лейбницевскаго взгляда, господствовавшаго тогда въ Германіи, онъ выставляетъ нѣсколько возраженій въ пользу картезіанскаго ученія. Взглядъ Лейбница имѣетъ значеніе только съ извѣстнымъ ограниченіемъ. Именно всѣ движенія Кантъ дѣлитъ (§§ 15, 23, 118, 119) на два класса: одно должно сохраняться въ тѣлѣ, которому оно сообщается, и продолжаться до безконечности, если нѣтъ никакого препятствія, другое должно прекратиться безъ всякаго противодѣйствія, коль скоро внѣшняя сила, которою оно вызвано, больше не дѣйствуетъ *). Въ первомъ случаѣ долженъ быть въ силѣ принципъ Лейбница,во второмъ —Декарта **). Впрочемъ, характерно объясненіе Канта (§ 19): метафизика, какъ и многія другія науки, находится только на границѣ весьма основательнаго познанія.

Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse einige Veränderungen seit der ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe, въ Königsbergsche Frag- und Anzeigungs-Nach-

---

*) „Раздѣленіе“, конечно, какъ и многое другое въ этомъ первомъ сочиненіи, совершенно неудачно. Правильное ученіе о такъ называемой косности Кантъ развиваетъ 1758 въ Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe. Не безъ основанія была тогда эпиграмма Лессинга:

Kant unternimmt ein schwer Geschäfte,
Der Welt zum Unterricht:
Er schätzet die lebendigen Kräfte;
Nur seine eignen schätzt er nicht.

До кантовой оцѣнки человѣческихъ силъ въ критикѣ разума Лессингу уже не пришлось дожить.

**) Въ случаѣ, если понятіе силы, какъ оно теперь употребительно, принимается за простое вспомогательное понятіе, то спорный вопросъ уничтожается самъ собой. Тогда непосредственно объективное значеніе надо признать за установленіемъ явленій движенія и ихъ законовъ, а при опредѣленіи силы вопросомъ является скорѣе методическая цѣлесообразность. Если подъ „силой“ разумѣется причина, пропорціональная количеству движенія тѣла, то, само собою разумѣется, остается въ силѣ картезіанскій принципъ. А если подъ ней разумѣть способность тѣла, приведеннаго въ движеніе, оказывать извѣстныя спеціальныя дѣйствія, напр., преодолѣвать непрерывное и равномѣрное противодѣйствіе, то значеніе имѣетъ лейбницева формула. Ибо „работа“, исполненная „силой“, равна разности половинныхъ произведеній массы на квадратъ скорости въ началѣ и въ концѣ движенія. Какъ извѣстно, теперь mv называютъ „количество движенія“ и mv^2— „живую силу“. При свободномъ паденіи скорость по истеченіи n секундъ$=2ng$, пройденный въ эти секунды путь$=n^2g$. Половина произведенія массы на квадратъ скорости$=\frac{1}{2}mv^2=\frac{1}{2}m.\ 4n^2g^2=2mn^2g^2=2gm.\ n^2g$, значитъ, равна произведенію движущей силы ($2gm$) на путь (n^2g). Высоты, до которыхъ доходятъ брошенныя вверхъ тѣла, относятся поэтому, какъ квадраты начальныхъ скоростей, и подобнымъ же образомъ вообще надо измѣрять „работу“ относительно пройденнаго движимымъ тѣломъ пути по половинѣ произведенія массы на квадратъ скорости. Уже 1743 Даламберъ въ своемъ Traité de dynamique (Préface XVI cc.; ср. Montucla, Histoire des mathématiques, nouv. éd., Par. 1802, т. III, стр. 641) показалъ, что аналитическая механика можетъ оставить въ сторонѣ этотъ спорный вопросъ. какъ споръ о словахъ. Однако въ основѣ резсужденій, прикрытыхъ споромъ о словахъ, лежала проблема—соединить съ фактами принципъ равенства между причиной и дѣйствіемъ. Ср. G. Reuschle, въ Deutsche Vierteljahrsschrift, апрѣль—іюнь 1868, стр. 53—55.

richten 1754. Кантъ хочетъ прослѣдить этотъ вопросъ не исторически, а физически. Въ приливѣ и отливѣ онъ находитъ причину постояннаго замедленія. Ср. G. Reuschle въ Deutsche Vierteljarsschrift, апрѣль—іюнь, 1868, стр. 74—82.

Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen, тамъ же 1754. Кантъ не рѣшаетъ этого вопроса, а только разбираетъ, подвергая критикѣ разные аргументы въ пользу обветшанія земли. Ср. Рейшле, стр. 65—66.

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, или опытъ теоріи устройства и механическаго происхожденія вселенной на основаніи принциповъ Ньютона, Königsb. und Leipzig 1735. Это сочиненіе вышло безъ подписи. Оно посвящено Фридриху II и поступило въ продажу только позже, такъ какъ издатель во время печатанія обанкротился, и весь его складъ на долгое время былъ опечатанъ. Основная философская мысль этого труда напоминаетъ Декарта. Это—соединимость механическаго объясненія природы, которое, не ставя произвольныхъ границъ, постоянно ищетъ для причинъ все новыхъ и новыхъ естественныхъ причинъ, съ телеологіей, которая ставитъ всю природу въ зависимость отъ Бога. Такимъ образомъ Кантъ находитъ въ противоположныхъ ученіяхъ элементы истины. Сами силы природы дѣйствуютъ цѣлесообразно. Это свидѣтельствуетъ о бытіи интеллигентнаго виновника природы. Матерія связана съ извѣстными законами. Свободно предоставленная имъ, она по необходимости должна вызывать прекрасныя соединенія. Но потому-то и есть Богъ. Вѣдь, какъ было бы возможно, чтобы вещи разныхъ природъ стремились, соединяясь одна съ другою, вызвать такое превосходное согласіе и красоту, еслибъ онѣ не познавали общаго начала, именно безконечнаго разсудка, въ которомъ начертаны существенныя качества всѣхъ вещей въ извѣстномъ отношеніи другъ къ другу? Если бы природы вещей были необходимы сами по себѣ и независимо одна отъ другой, то онѣ съ ихъ естественными стремленіями не приходились бы одна къ другой какъ разъ такъ, какъ ихъ соединилъ бы обдуманный разумный выборъ. Такъ какъ Богъ дѣйствуетъ при помощи законовъ, заложенныхъ въ самую матерію, то для всякаго дѣйствія слѣдуетъ искать ближайшей причины въ самихъ силахъ природы. Начальное движеніе, направленное въ сторону и вмѣстѣ съ тяготѣніемъ опредѣляющее теченіе планетъ, въ свою очередь надо понять изъ силъ природы. Это движеніе возникло, когда матерія солнца и планетъ, распространенная первоначально въ видѣ паровыхъ массъ, стала сворачиваться въ комокъ, а столкновеніе массъ производило движеніе въ бокъ. По аналогіи съ генезисомъ и составомъ планетной системы надо мыслить генезисъ и составъ неподвижныхъ звѣздъ.

Съ кантовымъ ученіемъ о составѣ системы неподвижныхъ звѣздъ въ существенныхъ чертахъ совпадаетъ результатъ гершелевыхъ изслѣдованій и съ его ученіемъ о генезисѣ этой системы—лапласова теорія (Exposition du système du monde, 1796). Однако у Гершеля на мѣсто догадокъ, высказанныхъ вообще, становится эмпирическая основа, и ученіе Лапласа отличается отъ Канта тѣмъ, что предполагаетъ послѣдовательное выдѣленіе планетныхъ веществъ изъ вращающейся солнечной массы и обосновано съ большей математической строгостью. Вопросы, поставленные Ньютономъ, какъ объясняется разнородность путей планетъ и кометъ, и почему „неподвижныя звѣзды“ не падаютъ другъ на друга, находятъ себѣ рѣшеніе въ кантолапласовской теоріи, и вмѣсто того, чтобы, подобно Ньютону, сводить движеніе по тангенсу на непосредственное воздѣйствіе какъ бы „извнѣ толкающаго“ (говоря словами Гёте въ „Фаустѣ“) Бога, въ этой теоріи дается попытка генетически объяснить такое движеніе по законамъ природы.

Большинство планетъ Кантъ считаетъ населенными и жителей болѣе отдаленныхъ отъ солнца планетъ—болѣе совершенными. Кто знаетъ, вопрошаетъ Кантъ, не носятся ли эти спутники Юпитера, чтобы когда-нибудь свѣтить намъ? Онъ допускаетъ также возможность безпространственнаго міра.

Извлеченіе изъ этого сочиненія Кантъ поручилъ сдѣлать 1791 Гензихену и приложить къ переводу статьи Гершеля о строеніи неба. Изданіе этого сочиненія,

не полное, явилось въ Ostwalds Klassiker der exacten Wissenschaften von H. Ebert, Lpz. 1888 *).

Meditationum quarundam de igne succincta delineatio. Докторская диссертація Канта, представленная философскому факультету въ Кенигсбергѣ 1755, обнародованная въ первый разъ Шубертомъ по рукописи самого Канта (Werke V, Leipz. 1839, стр. 233—254). Элементы тѣлъ притягиваютъ другъ друга не черезъ непосредственное соприкосновеніе, а черезъ посредство эластической матеріи, лежащей промежъ нихъ и тожественной съ матеріей тепла и свѣта. Свѣтъ, такъ же какъ и теплота, не есть истеченіе матеріальныхъ частицъ изъ свѣтящихъ тѣлъ, но по предположенію, вновь подкрѣпленному авторитетомъ Эйлера, — распространеніе колебательнаго движенія въ эѳирѣ, который находится вездѣ. Пламя есть vapor ignitus **).

Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, сочиненіе на право преподаванія, Kgsb. 1755. По существу Кантъ развиваетъ только принципы Лейбница, однако съ нѣкоторыми замѣчательными видоизмѣненіями. Не начало противорѣчія, а начало тожества онъ признаетъ безусловно первымъ. Начало тожества обнимаетъ, говоритъ онъ, слѣдующія два положенія: quidquid est, est, какъ начало утвердительныхъ истинъ, и: quidquid non est, non est, какъ начало отрицательныхъ истинъ. Начало ratio determinans (вмѣсто этого Кантъ не желаетъ ставить выраженія ratio sufficiens) Кантъ разлагаетъ на двѣ формы, которыя онъ различаетъ терминами: ratio cur или antecedenter и ratio quod или consequenter determinans. Первая все равно, что ratio essendi vel fiendi, а вторая—ratio cognoscendi. Конечно, это неточно, поскольку познаніе изъ реальнаго основанія при этомъ или совсѣмъ не берется въ разсчетъ, или смѣшивается съ становленіемъ изъ реальнаго основанія. Кантъ защищаетъ principium rationis determinantis противъ нападокъ, которыя направилъ на него въ особенности Крузіусъ, преимущественно противъ возраженія, будто это начало уничтожаетъ свободу. Кантъ опредѣляетъ (въ смыслѣ Лейбница): „самопроизвольность есть дѣйствіе, исшедшее отъ внутренняго начала; она называется свободой, когда опредѣляется въ полномъ соотвѣтствіи представленію“. Позже самъ Кантъ отвергалъ это опредѣленіе. Изъ начала основанія Кантъ выводитъ слѣдствія, изъ которыхъ самое важное: „количество безусловной дѣйствительности не мѣняется въ мірѣ естественнымъ путемъ, ни увеличиваясь, ни уменьшаясь“. Это Кантъ относитъ также и къ силамъ духовъ, поскольку Богъ не оказываетъ на нихъ непосредственнаго дѣйствія. Кантъ совершенно отвергаетъ principium identitatis indiscernibilium, по которому во вселенной не должно быть двухъ совершенно одинаковыхъ существъ, но выводитъ изъ начала опредѣляющаго основанія еще два всеобщія положенія: 1) начало послѣдовательности, что всякое измѣненіе связано съ соединеніемъ субстанцій между собою (это начало впослѣдствіи провелъ Гербартъ: на основаніи этого начала оба заключаютъ изъ измѣненія нашихъ представленій къ дѣйствительно существующимъ внѣшнимъ предметамъ; и діалектика Шлейермахера основывается

*) Ср. Ueberweg, über Kants allgemeine Naturgeschichte etc., въ Altpreussische Monatsschr., т. II, тетр. 4, Kgsb. 1865, стр. 339—353, и E. Hay, über Kants Kosmogonie, тамъ же, т. III, тетр. 4, 1866, стр. 312—322; далѣе Reuschle, стр. 82—102; O. Liebmann, Notiz zur kant-laplaceschen Kosmogonie, въ Philos. Monatshefte, IX, 1873, стр. 246—251; H. Ritterfeld, die Cardinalfragen der Kosmologie und Kants Entstehung des Weltalls, Wiesbaden 1883. C. Witt, Kants Gedanken von den Bewohnern der Gestirne, въ Altpreussische Monatsschrift, 1885, стр. 76—90. L. Graf Pfeil, согласима ли канто-лапласовская гипотеза происхожденія вселенной съ современною наукой? Deutsche Revue, Bresl. 1893. G. Eberhard, Die Kosmogonie von Kant, дисс., Münch. 1893; авторъ признаетъ за построеніями Канта только историческое значеніе и не хочетъ даже говорить о „канто-лапласовской теоріи“, такъ какъ эти теоріи значительно отличаются другъ отъ друга.

**) Обсужденіе отдѣльныхъ положеній этой диссертаціи съ точки зрѣнія современной физики и химіи—Gust. Werther въ Altpreussische Monatsschrift, Kgsb. 1866, стр. 441—447; ср. Рейшле, стр. 55—56.

также и на этомъ началѣ); 2) начало сосуществованія: реальное соединеніе конечныхъ субстанцій между собою основывается только на связи, въ которой ихъ мыслитъ и сохраняетъ общая основа ихъ бытія, божественный интеллектъ. Этимъ положеніемъ Кантъ приближается къ ученію Лейбница о предустановленной гармоніи, однако, не соглашаясь съ ней. Еще менѣе онъ одобряетъ окказіонализмъ. Скорѣе Богъ положилъ дѣйствительное actio universalis spirituum in corpora corporumque in spiritus, не простой consensus, а дѣйствительную dependentia. Съ другой стороны, Кантъ строго различаетъ обоснованную такимъ образомъ systema universalis substantiarum commercii отъ простого influxus physicus дѣйствующихъ причинъ.

Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cujus specimen I. continet monadologiam physicam, Kgsb. 1756—диссертація, которую Кантъ защищалъ для полученія права выступить кандидатомъ въ экстраординарные профессора, что̀ ему однако, по вышеуказаннымъ причинамъ, не удалось. На мѣсто монадъ-точекъ Лейбница Кантъ полагаетъ протяженные и однако простые (потому что они не состоятъ изъ нѣсколькихъ субстанцій) элементы тѣлъ. Этимъ онъ приближаетъ ученіе о монадахъ къ атомистикѣ, возвращаясь такимъ образомъ къ теоріи Бруно, котораго онъ однако, какъ видно, исторически не зналъ. Но отъ атомистики его ученіе въ свою очередь существенно отличается тѣмъ, что онъ утверждаетъ, будто пространство динамически наполнено посредствомъ отталкивательной силы, которая, вѣроятно, убываетъ отъ центра по кубу разстояній, и посредствомъ притягательной силы, которая убываетъ по квадрату разстояній. Гдѣ дѣйствія обѣихъ равны, тамъ граница тѣла. „Всякій простой элементъ тѣла или монада не только находится въ пространствѣ, но и наполняетъ пространство, однако сохраняя свою простоту. Монада ограничиваетъ крошечное пространство, гдѣ она находится не множественностью своихъ субстанціальныхъ частей, но сферою дѣятельности, которая мѣшаетъ сосѣднимъ монадамъ удалиться отъ нея, а также ей самой—отъ своихъ сосѣдокъ. Есть еще другая, тоже врожденная, сила—притяженія. Вмѣстѣ съ непроницаемостью она опредѣляетъ границу протяженія“. Отсюда Кантъ заключаетъ, между прочимъ, что элементы тѣлъ какъ такіе совершенно эластичны, такъ какъ отталкивательной силѣ, нераздѣльной съ ними, можетъ противодѣйствовать болѣе значительная сила, которая должна ограничить дѣйствія первой, но никогда не въ состояніи уничтожить ихъ. Аргументація Канта, что притягательная сила на всякую точку должна дѣйствовать тѣмъ слабѣе, чѣмъ больше, вслѣдствіе возрастающаго удаленія отъ центральной точки, сферическія поверхности, по которымъ она распространяется, принадлежитъ первоначально современнику Ньютона Галлею (1656—1724), см. Уэвелль, Исторія индуктивныхъ наукъ, т. II, стр. 182 сс., Спб. 1867.—G. Simmel, das Wesen der Materie nach Kants physischer Monadologie, диссертація, Berl. 1881.

Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westlichen Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres (1755) betroffen hat, въ Königsbergsche Frag- und Anzeigungs-Nachrichten 1756. Geschichte und Naturbeschreibung des Erdbebens im Jahr 1755, Kgsb. 1756. Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommener Frderschütterungen, въ Königsb. Frag- und Anz.-Nachrichten 1756, № 15 и 16. Это статьи по естествознанію, стоящія въ тѣсной связи съ Всеобщей естественной исторіей и теоріей неба. Кантъ высказывается въ томъ смыслѣ, что эти землетрясенія основываются на вулканическихъ процессахъ внутри земли. (Извѣстія, на которыя опирается Кантъ въ сочиненіи о лиссабонскомъ землетрясеніи 1755, O. Volger, Untersuchungen über die Phänomene der Erdbeben in der Schweiz, Gotha 1857—58, считаетъ очень неточными. Однако ср. съ другой стороны Рейшле, стр. 66сс.).

Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde, Kgsb. 1756. Это сочиненіе, которымъ Кантъ приглашаетъ на свои лекціи въ лѣтнемъ семестрѣ 1756. Въ этой статьѣ Кантъ, повидимому, самостоятельно выставилъ вѣрную теорію періодическихъ вѣтровъ, не зная о томъ, что отчасти сдѣлано Гедли. Еще 1686 Галлей далъ невѣрную теорію пассатовъ, основанную на температурныхъ различіяхъ,

вызываемыхъ солнцемъ въ его ежедневномъ теченіи. 1735 Гедли объяснилъ отношенія тропическихъ вѣтровъ, вообще говоря, вѣрно—изъ различій въ быстротѣ вращенія въ различныхъ широтахъ и изъ температурныхъ различій въ разныхъ широтахъ. Съ такихъ же самыхъ точекъ зрѣнія Кантъ объяснилъ главныя воздушныя теченія внѣ тропиковъ. Западные вѣтры обусловлены пониженіемъ и отклоненіемъ верхняго теченія, которое первоначально имѣетъ направленіе отъ экватора къ полюсамъ. Ср. Doves, meteorologische Untersuchungen, Berl. 1837, стр. 244сс., и относительно Канта—Рейшле, стр. 68сс. Этимъ Кантъ пріобрѣлъ истинную основу для объясненія многихъ метеорологическихъ явленій. Въ заключеніе этого пригласительнаго сочиненія Кантъ говоритъ, что думаетъ объяснять естествовѣдѣніе по учебнику І. П. Эбергарда (не смѣшивать съ І. А. Эбергардомъ) Erste Gründe der Naturlehre, давать указанія по математикѣ, открыть понятіе міровой мудрости объясненіемъ ученія Мейера о разумѣ и метафизику читать по руководству Баумгартена, которое онъ называетъ „самымъ полезнымъ и основательнымъ изъ всѣхъ руководствъ своего рода“, и „темноту“ котораго онъ надѣется устранить „тщательностью чтенія и обстоятельными письменными поясненіями“, см. выше стр. 225.

Entwurf und Ankündigung eines Collegii über die physische Geographie nebst Betrachtung über die Frage, ob die Westwinde in unseren Gegenden darum feucht sind, weil sie über ein grosses Meer streichen, Kgsb. безъ года *). Это продолженіе изслѣдованій 1755 и 1756 гг. Поставленный вопросъ о западныхъ вѣтрахъ отрицается, но положительнаго рѣшенія нѣтъ, такъ какъ не принято въ разсчетъ вліяніе температуры на способность воздуха вбирать водяные пары.

Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe, Kgsb. 1758. Кантъ показываетъ относительность всякаго движенія, изъ этого объясняетъ равенство дѣйствія и противодѣйствія при столкновеніи тѣлъ и даетъ истинное толкованіе явленій, обыкновенно приписываемыхъ „косной силѣ“.

Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus, Kgsb. 1759. Здѣсь Кантъ соглашается съ оптимизмомъ въ томъ убѣжденіи, что Богъ не можетъ не выбрать того, что лучше всего. Онъ полагаетъ, что міровое цѣлое очень хорошо, и все хорошо ради цѣлаго. Его позднѣйшій критицизмъ не допускаетъ такого хода доказательства и болѣе подчеркиваетъ личную свободу индивидуумовъ, чѣмъ единство цѣлаго.

Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn von Funk, Sendschreiben an seine Mutter (Kngsb. 1760). Сочиненіе по случаю.

Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren, Kngsb. 1762. Кантъ оставляетъ въ силѣ только первую фигуру, какъ сообразную съ природой. См. опроверженіе Ибервега къ § 103 System der Logik.

Versuch, den Begriff der negativen Grossen in die Weltweisheit einzuführen, Kngsb. 1763. Противоположно одно другому, если одно уничтожаетъ то, что другое полагаетъ. Противоположеніе бываетъ или логическое, или реальное. Логическое не что иное, какъ противорѣчіе, и состоитъ въ томъ, что объ одной и той же вещи что-нибудь утверждается и въ то же время отрицается. Слѣдствіе его—nihil negativum irrepraesentabile. Реальное противоположеніе—то, гдѣ два предиката вещи противоположны, но не по закону противорѣчія. При реальномъ противоположеніи оба предиката утвердительны, но въ противоположномъ смыслѣ, какъ движеніе и столь же быстрое движеніе какъ разъ въ противоположномъ направленіи, или какъ активъ и такой же пассивъ. Слѣдствіемъ этого противоположенія является nihil privativum repraesentabile, которое Кантъ хочетъ называть нулемъ. Этого реальнаго противоположенія касаются математическіе знаки + и —. Всѣ положительныя и отрицательныя реальныя основы міра, вмѣстѣ взятыя, равны нулю. (Уже въ статьѣ

*) Coldbeck, Litterarische Nachrichten v. Preussen, II, 43 (1783), указываетъ 1759, какъ годъ печатанія, также и Вальдъ во 2. Beitrag zur Biographie Kants (1804), правильно Боровскій и за нимъ Гартенштейнъ—1756, Шубертъ даже 1765.

„Новое разъясненіе первыхъ началъ метафизическаго познанія“ Кантъ порицалъ выставленную Даріесомъ аргументацію для логическаго начала противорѣчія посредствомъ математической формулы + A—A=0, такъ какъ это истолкованіе знака минусъ произвольно и включаетъ въ себѣ petitio principii; а въ настоящей статьѣ Кантъ указываетъ различіе гораздо опредѣленнѣе). Различенію логическаго и реальнаго противоположенія соотвѣтствуетъ различеніе логическаго и реальнаго основанія. Изъ логическаго основанія слѣдствіе получается по правилу тожества, заключаясь въ немъ, какъ частичное понятіе; а изъ реальнаго—не по правилу тожества, но какъ нѣчто другое и новое. Кантъ сознается, что не понимаетъ, какъ возможна причинность въ этомъ послѣднемъ смыслѣ.—Съ этихъ поръ Кантъ твердо держался убѣжденія, что причинность нельзя понять изъ закона тожества и противорѣчія. Но сначала онъ сводитъ предположеніе причинныхъ отношеній на опытъ, позже, въ періодъ критицизма,—на первоначальное понятіе отношенія.

Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, Kngsb. 1763. Уже въ этой статьѣ Кантъ выражаетъ убѣжденіе, что „Провидѣніе не хотѣло, чтобы наши взгляды, крайне необходимые для блаженства, основывались на хитроумiи тонкихъ умозаключеній, но оно предоставило ихъ непосредственно естественному здравому разсудку“. „Очень необходимо убѣдиться въ бытіи Бога, но вовсе не такъ необходимо доказывать его“. Тѣмъ не менѣе Кантъ здѣсь считаетъ еще возможнымъ дойти до доказательства бытія Божія, отважившись пуститься въ мрачный океанъ метафизики. Позже, напротивъ, онъ берется доказать невозможность всякаго теоретическаго доказательства бытія Божія. Уже въ этой статьѣ Кантъ выставляетъ положеніе, что бытіе вовсе не предикатъ или опредѣленіе какой-нибудь вещи. Вещи не получаютъ чрезъ существованіе предикатомъ больше, чѣмъ онѣ имѣютъ безъ него, какъ просто возможныя вещи. Въ понятіи субъекта всегда можно найти только предикаты возможности. Бытіе есть безусловное полаганіе вещи и тѣмъ отличается и отъ любого предиката, который какъ такой во всякое время полагается только относительно. Если я говорю: Богъ всемогущъ, то мыслится только это логическое отношеніе между Богомъ и всемогуществомъ, такъ какъ оно признакъ Бога. Невозможно, чтобы ничего не было, ибо этимъ былъ бы уничтоженъ матеріалъ и данныя для всего возможнаго, значитъ, этимъ отрицалась бы всякая возможность. А чѣмъ уничтожается всякая возможность, то просто невозможно *). Поэтому нѣчто существуетъ безусловно необходимымъ образомъ. Необходимое существо едино, потому что оно содержитъ послѣднее реальное основаніе всякой другой возможности, значитъ, отъ него должна зависѣть всякая другая вещь, оно—просто, не сложено изъ многихъ субстанцій, оно—неизмѣнно и вѣчно, оно содержитъ высшую реальность; оно—духъ, такъ какъ къ высшей реальности принадлежатъ свойства разсудка и воли. Слѣдовательно, Богъ есть. Эту аргументацію, которая будто бы эмпирически не предполагаетъ какого-нибудь существованія и заимствована только отъ признака безусловной необходимости, Кантъ считаетъ доказательствомъ, веденнымъ совершенно a priori. Этимъ способомъ можно, по его мнѣнію, познать бытіе необходимаго существа изъ того, что дѣйствительно составляетъ его безусловную необходимость, значитъ,—вполнѣ генетически. Всѣ другія доказательства, даже если бы они отличались строгостью, которой у нихъ нѣтъ, никогда не могли бы, однако, сдѣлать понятной природу указанной необходимости. Кантъ отвергаетъ (ансельмову) и картезіанскую форму онтологическаго доказательства, гдѣ изъ предположеннаго понятія Бога заключается къ бытію Бога. Впрочемъ, Кантъ прибавляетъ сюда превосходно проведенное разсужденіе, въ которомъ изъ воспринятаго единства въ существѣ вещей заключается a posteriori къ бытію Бога, и проводитъ дальше особенно физико-теологическую мысль своей Всеобщей естественной исторіи и теоріи неба.

*) Очевидно, это паралогизмъ: уничтоженіе всякой возможности бытія хотя и тожественно съ утвержденіемъ невозможности бытія, но не съ утвержденіемъ невозможности этого уничтоженія всякой возможности.

Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral, въ отвѣтъ на вопросъ, который задала берлинская академія наукъ 1763 г. Статья Канта получила accessit, а мендельсонова („Объ очевидности въ метафизическихъ наукахъ") премію. Обѣ напечатаны вмѣстѣ въ Берлинѣ 1764. Кантъ исходитъ изъ сравненія философскаго способа познанія съ математическимъ. Математика до всѣхъ своихъ опредѣленій доходитъ синтетически, а философія—аналитически. Математика разсматриваетъ всеобщее подъ знаками in concreto, міровая мудрость—всеобщее посредствомъ знаковъ in abstracto. Въ математикѣ есть только немного неразрѣшимыхъ понятій и недоказуемыхъ положеній, а въ философіи ихъ безчисленное множество. Объектъ математики легокъ и простъ, а объектъ философіи—труденъ и запутанъ. „Метафизика безъ сомнѣнія труднѣйшее изъ всѣхъ человѣческихъ разумѣній; но никогда не было написано никакой метафизики". Единственный методъ достичь въ метафизикѣ возможно высшей достовѣрности тожественъ съ тѣмъ, который Ньютонъ ввелъ въ естествовѣдѣніи: расчлененіе опытовъ и объясненіе явленій по найденнымъ такимъ способомъ законамъ, по возможности съ помощію математики. Наряду съ способностью познавать истину стоитъ чувство, какъ способность ощущать благо; эти двѣ способности не нужно смѣшивать другъ съ другомъ. Поэтому нельзя выводить, подобно Вольфу, признанія блага изъ способности познанія. Нельзя обойтись безъ „такихъ принциповъ, которые въ качествѣ постулатовъ содержатъ основы для всѣхъ другихъ практическихъ положеній. Гетчесонъ и др. подъ именемъ нравственнаго чувства положили начало прекраснымъ замѣчаніямъ по этому поводу". Этимъ ясно обозначена склонность Канта въ области этики къ англійской школѣ относительно высокой оцѣнки блага, какъ это можно твердо установить и на основаніи вскорѣ затѣмъ послѣдовавшихъ сочиненій. См. ниже упом. сочиненіе Ф. В. Фёрстера.

Raisonnement über den Abenteuer Jan Komarnicki, въ Königsbergische (кантеровы) gelehrte und politiche Zeitungen 1764. Это „козій пророкъ", который скитался, сопровождаемый восьмилѣтнимъ мальчикомъ. Въ „маленькомъ дикарѣ", здоровье и прямодушіе котораго понравились Канту, онъ нашелъ интересный примѣръ дитяти природы въ смыслѣ Руссо.

Versuch über die Krankheiten des Kopfes, тамъ же 1764.

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, Kgsb. 1764. Это рядъ очень тонкихъ наблюденій изъ области эстетики, нравственности и психологіи, о характерѣ націй, темпераментахъ, склонностяхъ, полахъ и т. д. Дать научную теорію возвышеннаго и прекраснаго не было цѣлью Канта. Характерна эстетическая обосновка нравственности на „чувствѣ красоты и достоинства человѣческой природы". Здѣсь ясно замѣтно вліяніе Шефтсбери и Бёрка, съ взглядами котораго Кантъ тогда, вѣроятно, былъ знакомъ только на основаніи подробнаго изложенія Мендельсона (см. выше стр. 191).

Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen въ зимнее полугодіе 1765—66, Kgsb. 1765. Изложеніе должно учить не мыслямъ, а мышленію. Надо учиться не философіи, а философствовать. Готовой міровой мудрости нѣтъ. Методъ философскаго обученія долженъ быть разыскательнымъ, зететическимъ. Попыткамъ Шефтсбери, Гетчесона и Юма, неполнымъ и недостаточнымъ, но все же болѣе всего достигшимъ въ отношеніи установки первыхъ основаній всякой нравственности, онъ хочетъ придать недостающую имъ точность и поэтому считаетъ необходимымъ опредѣлить раньше, что́ есть на дѣлѣ, а потомъ уже, что́ должно быть.

Ueber Swedenborg, письмо къ дѣвицѣ ф. Кноблохъ 10. авг. 1763, не 1758, какъ опредѣлилъ Боровскій, и не 1768, какъ хотятъ другіе. Годъ 1763 получается съ достовѣрностью уже изъ сравненія историческихъ данныхъ (такъ какъ пожаръ въ Стокгольмѣ былъ 19. іюля 1759, голландскій посланникъ Л. Ф. Мартевилль умеръ 25. апр. 1760, генералъ Ст. Жерменъ поступилъ на датскую службу въ декабрѣ 1760 и командовалъ арміей, къ которой датскій офицеръ, упомянутый Кантомъ, отправился безъ сомнѣнія въ 1762 г. во время похода въ Мекленбургъ).

Съ этимъ согласуется также и то, что обрученіе адресатки Амаліи Шарлотты ф. Кноблохъ, род. 10. авг. 1740, съ капитаномъ Фр. ф. Клингшпорномъ произошло 22. іюля 1764 (см. Fortgesetzte neue geneal.-hist. Nachrichten, ч. 37, Leipz. 1765, стр. 384).

Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, Kgsb. (и Рига) 1766, безъ подписи. Это сочиненіе занимаетъ средину между серьезнымъ и шутливымъ тономъ. Въ немъ Кантъ все болѣе и болѣе идетъ къ скептическому направленію. Возможность нѣкоторыхъ излюбленныхъ метафизическихъ предположеній неоспорима, но они дѣлятъ эту выгоду съ кое-какими безумными образами сумасшедшихъ. Многія умозрѣнія получаютъ значеніе только потому, что вѣсы разсудка не совсѣмъ безпристрастны, и тотъ рычагъ ихъ, который носитъ надпись: „надежда на будущее“, имѣетъ за собой механическую выгоду. Самъ Кантъ не хочетъ браться за устраненіе этой неправильности. Вопросы о природѣ души, о свободѣ и предопредѣленіи, о безсмертіи, вообще—вопросы метафизики, для философіи неразрѣшимы; и это относится какъ разъ къ той философіи, которая судитъ о собственномъ пріемѣ и которая знаетъ не только предметы, но и ихъ отношеніе къ разсудку человѣка. Понятія, не данныя въ опытѣ, т. е. понятія о возможныхъ вещахъ,—чистыя фикціи. Нельзя поэтому на метафизикѣ, которая не возможна какъ наука, основывать нравственность, но обязательство нравственныхъ заповѣдей должно имѣть свое самостоятельное значеніе. Впрочемъ, Кантъ находитъ, что болѣе сообразно съ человѣческой природой и чистотой нравовъ основывать ожиданіе будущаго міра на ощущеніяхъ благонравной души, нежели наоборотъ—ея благонравіе на надеждѣ на другой міръ. Во 2. отдѣлѣ I. части,—который Кантъ называетъ отрывкомъ тайной философіи,—для того чтобы открыть общеніе съ міромъ духовъ, онъ показываетъ, какъ легко можно дойти на основаніи съ виду допустимыхъ началъ до удивительныхъ взглядовъ и системъ, если только не опираться на опытъ. Правда, онъ самъ считаетъ въ высшей степени замѣчательный образецъ такой системы, который онъ здѣсь даетъ, не чѣмъ инымъ, какъ грезами метафизики *).

О философскихъ взглядахъ Канта въ 1762—1766 г. писали R. Martin, диссерт., Frburg. 1887; G. Heymanns, Нѣсколько замѣчаній по поводу такъ называемаго эмпиристическаго періода Канта, Archiv für Geschichte der Philosophie II, стр. 572—591.

Хотя Кантъ въ „Грезахъ духовидца“ назвалъ Сведенборга архи-фантазеромъ и мечтателемъ и о его большомъ трудѣ сказалъ, что онъ состоитъ изъ восьми томовъ чепухи, все же въ отношеніи нѣкоторыхъ взглядовъ онъ стоялъ отъ него не такъ далеко, какъ могло бы казаться. Въ диссертаціи 1770 г. онъ строго дѣлитъ міръ на mundus sensibilis и intelligibilis (чувственный и умопостигаемый), что напоминаетъ Сведенборга, и въ своихъ лекціяхъ по метафизикѣ, изданныхъ Пелицомъ, на стр. 257 называетъ „очень возвышенною“ слѣдующую мысль Сведенборга: „міръ духовъ составляетъ особый реальный міръ; это—mundus intelligibilis, который нужно отличать отъ mundus sensibilis“, и далѣе: „всѣ духовныя существа стоятъ въ связи между собою“. Правда, Кантъ не хочетъ вѣрить въ возможность того, чтобы наши души, еще будучи связаны съ тѣломъ, находились въ общеніи съ душами усопшихъ, а также въ то, что души, находящіяся уже въ другомъ мірѣ, проявляются посредствомъ видимыхъ дѣйствій въ видимомъ мірѣ. До конца своей жизни Кантъ имѣлъ склонность къ положительному догматизму и къ мистикѣ въ широкомъ смыслѣ этого слова, и поэтому не удивительно, что мистики причисляютъ его къ своимъ; но, конечно, это уже полное извращеніе Канта, если даже спириты ссылаются на него.

---

*) Ср. (Tafel), Abriss des Lebens und Wirkens Em. Swedenborgs . . . . . verbunden mit einer Würdigung der Berichte und Urtheile Stillings, Klopstocks, Kants, Wielands und A., Stuttg. und Cannstadt 1845. Matter, Swedenborg, Par. 1863. Th. Weber, Kants Dualismus von Geist und Natur aus dem Jahre 1766 und der des positiven Christenthums, Breslau 1866. White, Em. Swedenborg, his Life and Writings, 2 тт., Lond. 1867. P. Janet, Kant et Swedenborg, Journal des Savants, май 1870, стр. 299—313.

Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume, въ Königsberg. Fr.- und Anz-Nachrichten 1768. Уже Эйлеръ (Historie der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin за 1748 г.) пытался доказать, что у пространства есть своя собственная реальность независимо отъ бытія всякой матеріи. А Кантъ хочетъ „дать въ руки не только механикамъ, какъ это имѣлъ въ виду г. Эйлеръ, но и геометрамъ, убѣдительное основаніе, чтобы они могли утверждать съ свойственной имъ очевидностью дѣйствительность своего абсолютнаго пространства". Изъ того обстоятельства, что фигуры, какъ, напр., фигура правой и лѣвой руки, могутъ быть совершенно сходны и похожи одна на другую, но однако могутъ и не заключаться въ однихъ и тѣхъ же предѣлахъ (какъ, напр., правая перчатка не приходится на лѣвую руку), можно, по мнѣнію Канта, вывести заключеніе, что полное основаніе для опредѣленія тѣлеснаго образа утверждается не исключительно на отношеніи и положеніи его частей другъ къ другу, а еще сверхъ того и на отношеніи къ всеобщему абсолютному пространству. Поэтому пространство должно состоять не просто во внѣшнемъ отношеніи частей матеріи, находящихся одна возлѣ другой, но необходимо является чѣмъ-то первоначальнымъ, и именно не какъ простая мысленная вещь, а въ самой дѣйствительности. Правда, Кантъ находитъ, что это понятіе опутано неразрѣшенными трудностями, которыя, немного времени спустя, привели его къ тому, что онъ призналъ пространство простой формой нашего воззрѣнія, а это было послѣднимъ шагомъ къ критицизму.

II. Сочиненія изъ періода критицизма.

De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, dissertatio pro loco professionis log. et metaph. ordin. rite sibi vindicando, Regiom. 1770. Основная мысль критики разума выступаетъ здѣсь уже относительно пространства и времени, но еще не по отношенію къ субстанціальности, причинности и вообще категоріямъ. На нихъ Кантъ распространилъ эту мысль только въ послѣдующіе годы.

Въ этой диссертаціи можно видѣть оба направленія философіи, которыя были въ силѣ въ послѣднее время, и представителемъ которыхъ былъ самъ Кантъ. Этимъ предвосхищены нѣкоторые главные результаты критики разума. Человѣческое познаніе двоякаго рода—чувственное и интеллектуальное, причемъ одинъ родъ не зависитъ отъ другого. Чувственное познаніе, которое происходитъ изъ sensualitas, и предметъ котораго—sensibilia (phänomena), представляетъ вещи, какъ онѣ являются, въ ихъ отношеніи къ субъекту. Интеллектуальное — относится къ intelligibilia (noumena). Оно возникаетъ изъ intelligentia (rationalitas) и познаетъ вещи, какъ онѣ есть. Въ чувственномъ познаніи надо отличать вещество отъ формы. Матерія, sensatio, есть ощущеніе, которое хотя и указываетъ на присутствіе чего-то чувственнаго, но свойствъ его не опредѣляетъ. А эти ощущенія приводятся въ порядокъ законами, которые возникаютъ не отъ отдѣльныхъ ощущеній, а изначала присущи душѣ. Чтобы многообразіе предмета, которое возбуждаетъ чувство, слилось въ нѣчто цѣлое въ представленіи, требуется внутренній принципъ души, при помощи котораго это многообразіе приняло бы опредѣленный видъ по неизмѣннымъ и врожденнымъ законамъ. Отъ этого порядка проистекаетъ явленіе, apparentia, и законы его—пространство и время. „Время не есть нѣчто объективное и реальное, не субстанція и не случайность, не отношеніе, но субъективное условіе, необходимое по природѣ ума человѣческаго для соподчиненія себѣ любыхъ ощущеній по опредѣленному закону, и чистое воззрѣніе". И совсѣмъ то же самое говорится и о пространствѣ: „Пространство не есть что-нибудь объективное и реальное, не субстанція, не случайность, не отношеніе, но нѣчто субъективное и идеальное, истекающее по неизвѣстному закону изъ природы духа, какъ бы схема для соподчиненія себѣ всего, что бываетъ предметомъ внѣшняго чувства". Чувственныя познанія подчиняются затѣмъ при логическомъ употребленіи разсудка другимъ чувственнымъ познаніямъ, какъ общимъ понятіямъ, и явленія—всеобщимъ законамъ явленій, и потому самые общіе опытные законы—чувственной природы. Опытныя понятія, сводясь къ высшей всеобщности, не становятся понятіями разсудка въ дѣйствительномъ смыслѣ. Это познаніе, которое происходитъ

изъ сравненія нѣсколькихъ явленій черезъ посредство usus logicus, называется опытомъ, experientia. Такимъ образомъ мы имѣемъ три ступени чувственнаго познанія. Путь отъ явленія къ опыту ведетъ только черезъ размышленіе въ соотвѣтствіи логическому употребленію разсудка.

Что же касается интеллекта и его познанія, то посредствомъ usus logicus разсудка не производится самостоятельнаго познанія. Но, кромѣ этого usus logicus, есть еще usus realis интеллекта. Путемъ его даются понятія частію о предметахъ, частію объ отношеніяхъ, которыя не заимствованы отъ чувствъ и не содержатъ никакой формы чувственнаго познанія. Значитъ, есть познаніе разсудка, но никоимъ образомъ нельзя считать его отчетливымъ, а чувственное познаніе — смутнымъ. Первая философія, содержащая принципы употребленія чистаго разсудка, есть метафизика, въ которой нѣтъ никакихъ опытныхъ положеній. Потому понятій, содержащихся въ ней, надо искать не въ чувствахъ, но въ природѣ самого чистаго разсудка. Эти понятія не прирождены, а отвлечены, значитъ—пріобрѣтены, по присущимъ душѣ законамъ (на ихъ дѣятельность обращается вниманіе только по случаю опыта). Такія понятія—возможность, бытіе, субстанція, необходимость, причина и т. д. съ противоположными и соотносительными понятіями. А эти понятія приводятъ къ теоремамъ съ опредѣленнымъ содержаніемъ, и такимъ образомъ всеобщія основоположенія, какъ они предлагаются онтологіей и раціональнымъ ученіемъ о душѣ, ведутъ къ такому единичному, которое можно постичь только чистымъ разсудкомъ, къ мѣрѣ, служащей для всѣхъ другихъ реальностей, къ perfectio noumenon. Въ теоретическомъ смыслѣ это—высочайшее существо, Богъ, въ практическомъ—нравственное совершенство, такъ что, значитъ, и нравственная философія, поскольку она представляетъ для обсужденія первыя основоположенія, можетъ быть познаваема только посредствомъ чистаго разсудка. Какъ идеалъ совершенства, Богъ есть принципъ познанія и, какъ дѣйствительно существующій,—принципъ становленія для всякаго совершенства. Низшія степени совершенства могутъ опредѣляться только чрезъ ограниченіе высшаго совершенства, и такимъ образомъ вещи суть ограниченія реальности Бога. Единство вещей, какъ оно фактически представляется намъ въ мірѣ, состоитъ во взаимодѣйствіи всѣхъ ихъ частей. Но недостаточно обыкновеннаго допущенія influxus physicus, по которому общеніе субстанцій и переходящія силы будто бы достаточно познаются при помощи простого ихъ бытія, но взаимодѣйствіе можетъ быть установлено только при допущеніи общей первоосновы, а она есть Богъ. „Міровыя субстанціи суть существа, зависящія отъ другого; но не отъ разнаго, а всѣ отъ одного.—Единство въ соединеніи субстанцій вселенной не что иное, какъ слѣдствіе зависимости всѣхъ отъ одного“.—Кантъ склоняется къ метафизикѣ въ старинномъ смыслѣ, хотя еще въ „Грезахъ духовидца“ онъ открещивался отъ нея, а въ позднѣйшихъ критическихъ сочиненіяхъ и совсѣмъ отвергнулъ.

Въ схоліи къ § 22 Кантъ излагаетъ взглядъ, который, по собственному его замѣчанію, приближается къ ученію Мальбранша, что мы созерцаемъ всѣ вещи въ Богѣ. Однако Кантъ полагаетъ, что этимъ онъ переступаетъ границы аподиктической достовѣрности, которая подобаетъ метафизикѣ. По выраженному здѣсь взгляду Канта, человѣческая душа получаетъ воздѣйствіе отъ внѣшнихъ вещей только до такой степени, и міръ предоставленъ ея созерцанію до безконечности только въ той мѣрѣ, въ какой душа вмѣстѣ со всѣми другими вещами сохраняется силой чего-то единаго. Потому она воспринимаетъ внѣшнія вещи только вслѣдствіе присутствія именно этой общей сохраняющей внѣшней причины. Оттого пространство, какъ всеобщее и необходимое условіе соприсутствія всего чувственно познаннаго, можно назвать omnipraesentia phaenomenon, и время такимъ же образомъ — causae generalis aeternitas phaenomenon. Здѣсь Кантъ приближается къ пантеизму, хотя въ § 19 Диссертаціи онъ говоритъ, что причина міра существо внѣ его и не душа міра. Присутствіе этой причины въ мірѣ не ограничивается мѣстомъ, а выражается въ дѣятельности.

Въ Критикѣ чистаго разума Кантъ больше не дѣлалъ попытки понять воззрѣнія пространства и времени, какъ феноменальные корреляты божественнаго всеприсут-

ствія и вѣчности, а разсматривалъ ихъ просто только какъ субъективныя формы. Къ этому онъ былъ принужденъ потому, что сталъ смотрѣть и на понятія отношеній, на связь (commercium) субстанцій и на самое понятіе субстанціи, какъ на нѣчто чисто субъективное. Такимъ образомъ онъ не могъ уже найти въ нихъ (вмѣстѣ съ Лейбницемъ) объективной основы для субъективнаго воззрѣнія пространства, въ такой же степени и въ causae generalis aeternitas—объективной основы для субъективнаго воззрѣнія времени. Кантъ не могъ вернуться къ этимъ взглядамъ особенно потому, что для него съ этихъ поръ абсолютное совершенно не было доступно научному познанію *).

Больше Диссертаціи приближаются къ Критикѣ чистаго разума изданныя Пелицомъ Чтенія по метафизикѣ, см. ниже стр. 244. „Сообщенія о метафизической точкѣ зрѣнія Канта за время около 1774“ даетъ по этимъ чтеніямъ Б. Эрдманъ въ Philos. Monatshefte, 1884, стр. 65—97. См. также M. Heinze, Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern, ниже на стр. 244.

Рецензія сочиненія Москати о различіи строенія животныхъ и людей, изъ Königsbergische gelehrte und politische Zeitungen 1771, напечатано у Рейке, Kantiana, стр. 66—68. Кантъ одобряетъ анатомическое обоснованіе Москати положенія, что животная природа человѣка разсчитана первоначально на хожденіе на четверенькахъ.

Von den verschiedenen Racen der Menschen, для объявленія лекцій по физической географіи въ лѣтнемъ семестрѣ 1775, Kgsbg. (въ измѣненномъ и расширенномъ видѣ у Энгеля, Philosoph für die Welt, 2. ч., Leipzig. 1777; въ позднѣйшихъ изданіяхъ уже нѣтъ). Всѣ люди принадлежатъ къ одному естественному роду. Расы—самыя стойкія изъ всѣхъ породъ. Замѣчательно выраженіе Канта, что настоящая естественная исторія, вѣроятно, сведетъ громадное множество съ виду различныхъ видовъ къ расамъ одного и того же рода и превратитъ нынѣшнюю необыкновенно обширную систему въ описаніи природы въ физическую систему для разсудка. Надо пытаться достичь историческаго познанія природы, которое—конечно, понемногу—можетъ подвигаться отъ мнѣній къ убѣжденіямъ. Впослѣдствіи въ критикѣ силы теологическаго сужденія Кантъ снова развилъ эту самую мысль.

Ueber das Dessauer Philanthropin, Königsbergische gelehrte und politische Zeitungen 1776—78, у Рейке, Kantiana, стр. 68сс. Однако только при B (1777) **) и, пожалуй, также при A (1776) авторство Канта достаточно удостовѣрено, а при C, гдѣ мысли и выраженія умѣреннѣе, но и вульгарнѣе, по меньшей мѣрѣ сомнительно. Повидимому, эту статью написалъ придворный проповѣдникъ Крихтонъ по предложенію Канта отъ 29. іюля 1778 (Розенкранцъ и Шубертъ XI, стр. 72). Кантъ живо интересуется методомъ воспитанія въ пріютѣ, „мудро извлеченнымъ изъ самой природы“. Ср. Reicke, Kant und Basedow, Deutsches Museum 1862, № 10.

Kritik der reinen Vernunft, Riga 1781. Въ это произведеніе Кантъ вложилъ результаты по крайней мѣрѣ двѣнадцатилѣтнихъ размышленій (письмо къ M. Мендельсону отъ 18. авг. 1783), а разработку „привелъ въ исполненіе въ теченіе 5—6 мѣсяцевъ съ величайшимъ вниманіемъ къ содержанію, но съ меньшимъ тщаніемъ при изложеніи, и не обращая вниманія на удобопонятность читателю“. Письма къ Марку Герцу даютъ нѣсколько замѣтокъ о ходѣ труда и причинахъ его замедленія. Относительно окончательной обработки сочиненія мнѣнія расходятся, именно, на счетъ того, относится ли она къ 1779 г. въ періодъ отъ мая до сентября, или къ первой половинѣ 1780 г.; основанія, говорящія въ пользу послѣдней даты, пере-

*) Ср. F. Michelis, de I. Kantii libello, qui de mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis inscribitur, Braunsb. 1870. Ind. lect., и соотвѣтствующіе отдѣлы въ цитованныхъ сочиненіяхъ Паульсена и Риля. W. J. Eckoff, Kants Inaug.-Dissert. of 1770, переводъ на англ. языкъ со введеніемъ и критическимъ изслѣдованіемъ, дисс., N.-York 1894.

**) Эта статья, озаглавленная „Къ обществу“, напечатана также въ Pädagogische Unterhaltungen, изд. Базедовымъ и Кампе, Dessau 1777, 3. Stück, и затѣмъ у Раумера, Geschichte der Pädagogik, II, 287.

вѣшиваютъ. См. объ этомъ особенно E. Arnoldt, Kritische Excurse im Gebiete der Kantforschung, 3. изслѣдов.: Die äussere Entstehung und die Abfassungszeit der Kritik der reinen Vernunft, Resultate стр. 186—189, и E. Adickes въ изд. Критики чистаго разума и въ Kant-Studien II: Ueber die Abfassungszeit der Kritik der reinen Vernunft; также Vaihinger, Archiv für Geschichte der Philosophie IV, стр. 724—729. Второе, передѣланное изданіе вышло тамъ же 1787; позднѣйшія изданія до седьмого, Leipz. 1828,—перепечатки второго безъ перемѣнъ.—Kants Kritik der reinen Vernunft. Nachträge aus Kants Nachlass изд. B. Erdmann, Kiel 1881. Это около 200 замѣтокъ на поляхъ собственнаго экземпляра Канта перваго изд. Критики. Онѣ не имѣютъ особенной цѣны для лучшаго пониманія ученія Канта. Въ полныхъ изданіяхъ сочиненій, а также и въ отдѣльныхъ изданіяхъ Критики чистаго разума Кербаха и Б. Эрдмана (Leipz. 1878, 3. изд. 1884) вполнѣ указаны различія между обоими изданіями. Розенкранцъ, такъ же какъ въ новѣйшее время Кербахъ, кладетъ въ основу первое изданіе и указываетъ измѣненія, вошедшія во второе изданіе; Гартенштейнъ и Кирхманъ, а также Эрдманъ, напротивъ, перепечатывая въ своихъ изданіяхъ второе изданіе, указываютъ варіанты по первому. Этотъ противоположный пріемъ зависитъ отъ различія во взглядахъ на цѣнность обоихъ изданій. Розенкранцъ предпочитаетъ первое, полагая вмѣстѣ съ Мишле, Шопенгауеромъ (см. три опубликованныхъ Р. Рейке письма Шопенгауера къ К. Розенкранцу по поводу изданія собранія сочиненій Канта, Altpreuss. Staatsschr. XXVI) и другими, что во второмъ изданіи есть измѣненія въ мысляхъ въ ущербъ послѣдовательности. А Гартенштейнъ, примыкая къ собственному выраженію Канта (въ предисловіи ко второму изданію), видитъ въ немъ только измѣненія въ изложеніи, для того, чтобы предотвратить оказавшіяся недоразумѣнія и облегчить пониманіе. Ср. Ueberweg, Dissertatio de priore et posteriore forma Kantianae Critices rationis purae, Berol. 1862, гдѣ Ибервегъ пытается показать правильность кантовскаго свидѣтельства въ частностяхъ, а также B. Erdmann, Kants Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, Leipz. 1878, по которому измѣненія не касаются главной критической цѣли, а именно—доказать, что нѣтъ трансцендентнаго познанія вещей изъ разума, но во 2. изданіи только больше выдвигается на счетъ этой главной цѣли положительная сторона, основа для метафизики, какъ науки, и реалистическая сторона, бытіе вещей, дѣйствующихъ на насъ. Во всякомъ случаѣ Кантъ сильнѣе подчеркнулъ во 2. изданіи Критики чистаго разума, какъ и въ вышедшихъ 1783 Prolegomena, именно реалистическую сторону своего научнаго понятія. Эта сторона заключалась въ немъ съ самаго начала, и для внимательнаго читателя Кантъ намѣтилъ ее достаточно ясно, но поверхностными читателями она была не замѣчена. Съ Кантомъ поступаютъ несправедливо, когда хотятъ видѣть въ этомъ существенное измѣненіе его мысли, котораго онъ самъ не сознавалъ или даже, какъ полагаетъ Шопенгауеръ, лицемѣрно отвергалъ. Хорошее изданіе Критики чистаго разума со введеніемъ и примѣчаніями Эриха Адикеса, Берл. 1889, имѣетъ цѣлью облегчить изученіе ея начинающимъ. О подробномъ комментаріи Файгингера см. ниже стр. 255. О содержаніи Критики чистаго разума, такъ же какъ и другихъ его главныхъ сочиненій, слѣдуетъ говорить не въ этомъ предварительномъ обзорѣ, а при изложеніи всей системы Канта.

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Riga 1783. Главное содержаніе этого сочиненія Кантъ впослѣдствіи вставилъ во 2. изданіе Критики чистаго разума. Рецензія на Критику чистаго разума, появившаяся въ Gött. gelehrte Anzeigen von gelehrten Sachen 19. янв. 1782 (въ приложеніи), составленная Гарве, но до печатанія искаженная Федеромъ *), упустила изъ виду во вглядѣ Канта реалистическій элементъ и слишкомъ близко придвинула ученіе Канта къ Беркли. Въ отвѣтъ на это Кантъ сильно вы-

*) Позже она была опубликована въ своемъ первоначальномъ видѣ въ приложеніи къ 37—52 тт. Allgemeine deutsche Bibliothek, отд. 2, стр. 838—862.

двигаетъ именно реалистическій элементъ. Объ этомъ см. диссертацію А. Штерна, приведенную выше на стр. 193, и E. Arnoldt, Vergleichung der Garveschen und der Federschen Recension über die Kritik der reinen Vernunft, kritische Excurse im Gebiete der Kantforschung, стр. 5—62, далѣе Garves erster Brief und Kants Antwort, тамъ же, стр. 63—98. Въ предисловіи къ Prolegomena Кантъ разсказываетъ, какъ онъ былъ прежде всего пробужденъ отъ „догматической спячки“ сомнѣніемъ Юма относительно понятія причины. Отъ искры, говоритъ онъ, которую бросилъ скептикъ, зажегся критическій свѣтъ. Въ § 13 Кантъ пользуется тѣмъ же самымъ замѣчаніемъ о симметрическихъ фигурахъ, изъ котораго онъ 1768 пытался доказать абсолютную реальность пространства, для опоры своего теперешняго утвержденія, что пространство и время—простыя формы нашего чувственнаго воззрѣнія. Справедливо говоритъ Гаусъ (Gött. gel. Anz. отъ 15. апр. 1831), что въ этомъ самомъ по себѣ вѣрномъ замѣчаніи не заключается доказательства для того мнѣнія, что пространство только форма воззрѣнія.—Б. Эрдманъ во введеніи къ своему изданію Prolegomena, Leipz. 1878, пытается показать, что текстъ этого сочиненія распадается на двѣ составныя части, разнородныя по происхожденію и намѣренію: 1) на объяснительное извлеченіе изъ Критики чистаго разума; 2) на возраженіе противъ вышеупомянутой рецензіи. Эта самооборона будто бы внесена въ видѣ прибавокъ и вставокъ въ уже готовое извлеченіе. Однако эту гипотезу опровергаетъ E. Arnoldt, Kants Prolegomena nicht doppelt redigirt, Berl. 1879. Къ этому см. и H. Vaihinger, die Erdmann-Arnoldtsche Controverse über Kants Prolegomena, Philosophische Monatshefte 1880, стр. 44—71.—Извѣстное число несообразностей, находящихся въ §§ 2 и 4 Пролегоменъ, H. Vaihinger, Philos. Monatsh. 1879, стр. 321—332, пробуетъ удалить тѣмъ, что даетъ листамъ другой порядокъ. Противъ этого J. H. Witte, die angebliche Blattversetzung in Kants Prolegomena, Philos. Monatsh. 1883, стр. 145—174. Противъ этого въ свою очередь Vaihinger, тамъ же, стр. 401—416; опять Витте, стр. 597—614.

Ueber Schulz' (гильсдорфскій проповѣдникъ) Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion, въ Raisonnirendes Bücherverzeichniss, Kgsb. 1783, № 7. Съ своей критической точки зрѣнія Кантъ отвергаетъ психологію и этику, которыя берутся за послѣдовательное проведеніе лейбницевыхъ принциповъ постепенности существъ и детерминизма. Для Канта детерминизмъ совпадаетъ теперь съ фатализмомъ. Не отводя теперь человѣку опредѣленнаго мѣста въ порядкѣ ступеней, онъ приписываетъ ему свободу, которая „поставляетъ его совершенно внѣ цѣпи природы“ *).

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Berlinische Monatsschrift 1784, ноябрь (ср. Fr. Rühl, über Kants Idee zu einer allgemeiner etc., Altpreussische Monatsschrift, т. 18, стр. 333—342.)

Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? тамъ же, декабрь. Отвѣтъ Канта таковъ: просвѣщеніе есть выходъ человѣка изъ его самопричиненной безсловесности. Безсловесность есть неспособность пользоваться своимъ разсудкомъ безъ руководства другого. Самопричинена эта безсловесность, если причина ея заключается не въ недостаткѣ разсудка, но въ недостаткѣ рѣшенія и отваги, пользоваться собой безъ руководства другого; Sapere aude!

Рецензія гердеровыхъ „Идей къ философіи исторіи человѣчества“ въ іенской Allgemeine Litteraturzeitung 1785. Здѣсь Кантъ, рѣзко отдѣляя природу отъ свободы, отвергаетъ съ точки зрѣнія своего критицизма разсужденія, которыя основываются на предположеніи существеннаго единства этихъ двухъ областей. Критика, направленная противъ Гердера, въ нѣкоторомъ смыслѣ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и реакція болѣе поздней точки зрѣнія Канта противъ его собственной, но болѣе ранней.

*) О позднѣйшемъ отрѣшеніи отъ должности этого убѣжденнаго человѣка произвольнымъ актомъ министерства Велльнера говоритъ Volkmar, Religionsprocess des Predigers Schulz zu Gielsdorf, eines Lichtfreundes des 18. Jahrhunderts, Leipz. 1845.

Ueber die Vulcane im Monde, Berl. Monatsschrift, мартъ 1785.

Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks, тамъ же, май 1785.

Ueber die Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace, тамъ же, ноябрь 1785.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Riga 1785, 4. изд. 1797. Въ этомъ сочиненіи Кантъ хочетъ разслѣдовать и установить высшій принципъ нравственности.

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Riga 1786 и ч., 3. изд. Lpz. 1800.

Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte, Berl. Monatsschrift, янв. 1786.

Ueber Hufelands Grundsatz des Naturrechts, Allgemeine Litteraturzeitung 1786.

Was heisst sich im Denken orientiren? Berl. Monatsschr., окт. 1786. На этотъ вопросъ Кантъ отвѣчаетъ такъ: это значитъ опредѣлять себя, высказывая какое-нибудь мнѣніе, при недостаточности объективныхъ принциповъ разума по субъективному принципу его. Мы заблуждаемся только тогда, когда смѣшиваемъ то и другое, слѣдовательно—когда потребность принимаемъ за пониманіе.

Einige Bemerkungen zu Jacobs „Prüfung der mendelssohnschen Morgenstunden", напечатаны въ этомъ же сочиненіи Якоба, послѣ предисловія.

De medicina corporis quae philosophorum est, обнародовано Рейке, въ Altpreussische Monatsschrift, т. 18, тетр. 3 и 4, стр. 293—309. Это рѣчь Канта при сложеніи ректорства въ 1786 или 1788 г.

Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie, въ Teutscher Mercur Виланда, янв. 1788.

Kritik der praktischen Vernunft, Riga 1788; 6. изд. Leipz. 1827. Ср. C. T. Michaelis, zur Entstehung der Kritik der praktischen Vernunft, прогр., Berl. 1893.

Небольшую статью о сочиненіи Ульриха Eleutheriologie oder über die Freiheit und Nothwendigkeit, Jena 1788, написалъ Кантъ и передалъ Краузу, чтобы тотъ приготовилъ изъ нея рецензію. Она явилась въ Allgem. Litteraturzeitung 25. апр. 1788. Попытку извлечь изъ этой рецензіи все то, что принадлежитъ Канту, сдѣлалъ H. Vaihinger, Philos. Monatshefte 1880, стр. 192—209: ein bisher unbekannter Aufsatz v. Kant über die Freiheit. Ульрихъ род. въ Рудольштадтѣ 1746, ум. профессоромъ философіи въ Іенѣ 1813, въ существенномъ стоялъ на точкѣ зрѣнія лейбнице-вольфовой философіи, но въ своихъ Institutiones logicae et metaphysicae, Jena 1785, кое-что заимствовалъ отъ Канта. Въ своей элейтеріологіи онъ оспариваетъ ученіе Канта о свободѣ.

Kritik der Urtheilskraft, Berl. und Libau 1790; 2. изд. Berl. 1793, 3. изд. 1799. Отдѣльное изданіе Бенно Эрдмана. Lpz. 1880, причемъ въ основу кладется текстъ 2. изданія. Издатель предпосылаетъ тексту обстоятельное введеніе. C. T. Michaelis, zur Entstehung von Kants Kritik der Urtheilskraft, 1. часть, прогр., Berl. 1892.

Ueber eine Entdeckung (Эбергарда), nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, Kgsb. 1790. Это антикритика, свидѣтельствующая о личной раздраженности и не въ мѣру, пожалуй, унижающая противника. Но для отношенія ученія Канта къ лейбниціанству она имѣетъ значительную цѣну.

Ueber Schwärmerei und die Mittel dagegen, Kgsb. 1790, въ сочиненіи Боровскаго Cagliostro, einer der merkwürdigsten Abenteurer unseres Jahrhunderts.

Статью Канта о трехъ трактатахъ Кестнера, помѣщенныхъ въ Philos. Magazin 1790, 2. т., издалъ и объяснилъ Dilthey: Aus den Rostocker Kant-Handschriften II, Archiv für Geschichte der Philosophie III, стр. 79—90. См. его же, Kants Aufsatz über Kästner und sein Antheil an einer Recension von Johannes Schultz in der Jenaer Litter.-Zeitung, тамъ же, стр. 275—281. Въ этихъ статьяхъ Кестнеръ возражалъ противъ ученія Канта о пространствѣ.

Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, Berlin. Monatsschr., сент. 1791.

Ueber die von der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisaufgabe: welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz' und Wolffs Zeiten gemacht hat? Издано Ф. Т. Ринкомъ, Kgsb. 1804. Не входя спеціально въ труды другихъ, Кантъ пытается показать здѣсь значеніе движенія впередъ отъ лейбнице-вольфова догматизма къ критицизму. Сочиненіе не было послано на соисканіе преміи.

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Kgsb. 1793, 2. изд. тамъ же 1794. Первый отдѣлъ „О радикальномъ злѣ" явился въ первый разъ въ апрѣльской книгѣ Berlinische Monatsschrift за 1792. Два до сихъ поръ ненапечатанныя предисловія къ этому сочиненію см. въ Archiv für Geschichte der Philosophie, 3. отд. о ростокскихъ рукописяхъ Канта, В. Дилтея, стр. 430сс.

Ueber den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, Berl. Monatsschrift, сент. 1793. Кантъ отвергаетъ эту поговорку, поскольку она касается обязанностей добродѣтели или права, какъ гибельную для нравственности въ частныхъ сношеніяхъ, въ государственномъ и международномъ правѣ.

Ueber Philosophie überhaupt, въ концѣ сочиненія Я. С. Бека Auszug aus Kants kritischen Schriften, т. 2, Riga 1794. Первоначально написано какъ введеніе въ Критикѣ силы сужденія, но затѣмъ оставлено ради слишкомъ большого объема и позже передано Беку для его „Извлеченія изъ кантовыхъ критическихъ сочиненій". Бекъ даетъ не всю рукопись, а только то, что онъ нашелъ въ ней особеннаго. Но то, что приведено, передано по рукописи безъ всякихъ отступленій. См. объ этомъ W. Dilthey ниже при Бекѣ.

Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung, Berlinische Monatsschrift, май 1794.

Das Ende aller Dinge, тамъ же, іюнь 1794.

Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf, Kgsb. 1795, новое увеличенное изданіе 1796.

Zu Sömmering über das Organ der Seele, Kgsb. 1796. Кантъ высказываетъ предположеніе, что вода, наполняющая мозговыя полости, является посредницей при передачѣ воздѣйствій отъ одного мозгового волокна къ другому.

Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie, Berl. Monatsschr., май 1796. Противъ философовъ чувства съ платоновской окраской.

Ausgleichung eines auf Missverstand beruhenden mathematischen Streits, тамъ же, окт. 1796. Это нѣсколько словъ для толкованія неподходящаго по словесному смыслу выраженія, которое употребилъ Кантъ. Онъ желаетъ, чтобы его истолковали по той связи, въ которой оно находится.

Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie, Berl. Monatsschrift, дек. 1796. Противъ І. Г. Шлоссера.

Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Kgsb. 1797, 2. изд. 1798. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Kgsb. 1797, 2. изд. 1803. Оба эти сочиненія, находящіяся между собою въ связи, носятъ общее названіе: Metaphysik der Sitten (ч. I и II).

Ueber ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen, Berl. Blätter 1797.

Der Streit der Facultäten, гдѣ въ то же время содержится и статья: Von der Macht des Gemüths, durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein, Kgsb. 1797. Издано и снабжено примѣчаніями К. В. Гуфеландомъ, Leipz. 1824 и ч.

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Kgsb. 1798.—Было обнародовано два списка съ лекцій Канта по этому предмету: I. I. Kants Anweisung zur Menschen. und Weltkenntniss, по лекціямъ въ зимній семестръ 1790—1791 издано

Ф. Х. Штарке 1831 (не имѣетъ особенной цѣны); и II. I. Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie nach handschriftlichen Aufzeichnungen, издано имъ же 1831 (по лекціи объ антропологіи, читанной Кантомъ раньше, неизвѣстно, въ которомъ году; полнѣе, чѣмъ собственное изданіе Канта, и цѣнно). См. также E. Arnoldt, Kants Vorlesungen über Anthropologie, Kritische Exscurse im Gebiete der Kant-Forschung, стр. 262—282.

Предисловіе къ сочиненію Яхмана Prüfung der kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beigelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mysticismus, Kgsb. 1800, напечатано у Рейке, Kantiana, стр. 81, 82.

Nachschrift eines Freundes zu Heilsbergs Vorrede zu Mielkes litthauischem Wörterbuch, Kgsb. 1800, напечатано тамъ же, стр. 82, 83.

Logik, издана I. Б. Іеше, Kgsb. 1800.

Physische Geographie, издана Ринкомъ, Kgsb. 1802—1803 *).

Kant über Pädagogik, изд. Rink, Kgsb. 1803. Съ введеніемъ и примѣчаніями О. Вильмана въ Pädagogische Bibliothek, изд. К. Рихтеромъ, т. X, Leipz. 1874 и ч., затѣмъ Th. Voigt, Langensalza 1878. Prosch, die Pädagogik Kants, въ Ztschrft. f. d. Realschulwesen, IX, 1884, тетр. 2.

Въ послѣдніе годы жизни Кантъ работалъ надъ рукописью, состоящею приблизительно изъ 100 листовъ in folio. Она имѣетъ предметомъ „Переходъ отъ метафизическихъ основоначалъ естествознанія къ физикѣ“ и отчасти недавно напечатана P. Рейке, ein ungedrucktes Werk von Kant aus seinen letzten Lebensjahren, въ Altpreussische Monatsschrift 1882, 1883 и 1884. Издатель долженъ былъ оставить намѣреніе изъ разныхъ свитковъ получить одно изложеніе, какъ собственное содержаніе цѣлаго. Слѣдовало бы, чтобы этотъ переходъ образовалъ особую науку, отличающуюся отъ обѣихъ наукъ, которыя она связываетъ. Эта новая наука должна бы прилагать то, что путемъ понятій a priori установлено въ метафизическихъ основоначалахъ естественныхъ наукъ, къ силамъ, дѣйствительно находящимся въ природѣ. Для такихъ силъ проектируемая наука выставила бы основоположенія, которыя одни только дѣлали бы возможнымъ упорядоченное цѣлое природы. „Постулируется“ матерія, непрерывно распространенная въ цѣломъ міровомъ пространствѣ. Но она—назвать ли ее эѳиромъ или теплородомъ—не просто гипотеза, ибо безъ нея невозможно было бы дѣлать опыта **). Впрочемъ, части этой рукописи относятся ко вто-

---

*) Ср. объ этомъ, Reuschle стр. 62—65, das Ausland, 1868, № 24, и K. Dietrich, Kants Auffassung der physischen Geographie als Grundlage der Geschichte, Jena 1875. J. Unold, die ethnologischen und anthropogeographischen Anschauungen v. I. Kant und J. R. Förster, диссертація, Lpz. 1886. F. W. Paul Lehmann, Kants Bedeutung als akadem. Lehrer der Erdkunde, рѣчь въ собраніи географ., Lpz. 1886. E. Arnoldt, Kants Vorlesungen über physiche Geographie und ihr Verhältniss zu seinen anthropolog. Vorlesungen, Kritische Excurse im Gebiete der Kant-Forschung, стр. 283—369.

**) См. Rob. Haym, Preussische Jahrbücher I, 1858, стр. 80—81, Schubert, Neue Preussische Provinzial-Blätter, Kgsb. 1858, стр. 58—61, особенно Rud. Reicke, Altpreussische Monatsschrift, т. I, 1861, стр. 742—749. A. Krause, Imm. Kant wider Kuno Fischer, zum ersten Mal mit Hülfe des verloren gewesenen kantischen Hauptwerkes: Vom Uebergang von der Metaphysik zur Physik, vertheidigt, Lahr 1884. Къ этому см. K. Fischer, das Streber- u. Gründerth. in der Literat., Vademecum f. Hrn. Past. Krause, Stuttg. 1884. A. Krause, das nachgelassene Werk Kants: Vom Uebergange von den metaphysischen Anfangsgründen u. s. w. mit Belegen populär wissenschaftlich dargestellt, Frkf. a M. und Lahr 1888, см. также E. König, Philos. Monatshefte 1889, стр. 459—472. P. d'Ercole, K. Fischer e il manoscritto inedito di Kant въ La filosofia delle sc. Ital., т. 31, 1885. F. Rosenberger, Uebergang etc. Nachgelassenes Werk von I. Kant, Vortrag (изъ Berichte des freien deutschen Hochstifts). J. von Pflugk-Hartung, Палеографическія замѣчанія къ оставшимся послѣ Канта рукописямъ, Archiv für Geschichte der Philosophie II, стр. 31—44. M. Kosack, das ungedruckte kantische Werk: Der Uebergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik, vom Standpunkte der modernen Naturwissenschaften aus betrachtet, дисс., Götting. 1894.

рому неоконченному сочиненію Канта, которое должно было служить итогомъ всей теоретической и практической философіи. Кантъ давалъ ему заглавіе „der Transscendentalphilosophie höchster Standpunkt im System der Ideen: Gott, die Welt und der Mensch", а также „System der reinen Philosophie in ihrem Zusammenhang". Въ немъ онъ часто затрогиваетъ понятія Бога и вещи въ себѣ и вполнѣ опредѣленно относится къ тому и другому, какъ къ понятіямъ вымышленнымъ. Ср. Vaihinger, Archiv für Geschichte der Philosophie, IV, стр. 734.

Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, изд. Pölitz, 1817, 2. изд. 1830.

Vorlesungen über die Metaphysik, изд. имъ же 1821. По записнымъ тетрадямъ, частью изъ второй половины шестидесятыхъ годовъ (космологія, психологія, теологія), частью, вѣроятно, изъ зимняго семестра 1790—91 (онтологія). Подробно разбираетъ лекціи Канта по метафизикѣ E. Arnoldt, kritische Excurse im Gebiete der Kant-Forschung, стр. 370—516; онъ обсуждаетъ общій характеръ лекцій Канта, въ особенности метафизическихъ, записи метафизическихъ лекцій и, какъ послѣднія изъ нихъ, записи, относящіяся къ зимѣ 1794—95, изъ иныхъ источниковъ неизвѣстныя; затѣмъ онъ подвергаетъ точной критикѣ нѣкоторые взгляды изъ метафизическихъ лекцій съ точки зрѣнія критицизма, изложеннаго въ напечатанныхъ сочиненіяхъ. M. Heinze, Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern, Leipzig 1894 (Abhandlungen der königlichen Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften). Онъ обсуждаетъ сначала внѣшность рукописей, устанавливаетъ, по возможности, точно время соотвѣтствующихъ лекцій, относя одну рукопись ко второй половинѣ шестидесятыхъ годовъ, другую—къ зимѣ 1790—91, третью къ началу девятидесятыхъ годовъ, сообщаетъ содержаніе трехъ различныхъ лекцій и въ приложеніи даетъ большіе отрывки изъ нихъ. Отклоненія позднѣйшихъ лекцій Канта отъ напечатанныхъ сочиненій его онъ объясняетъ указаннымъ выше на стр. 225 образомъ. Для исторіи развитія Канта могутъ имѣть значеніе, конечно, только лекціи, читанныя имъ до опубликованія критическихъ сочиненій. Ср. еще B. Erdmann, eine ungeachtet gebliebene Quelle zur Entwicklungsgeschichte Kants, Philos. Monatshefte 1883, стр. 129—144 (см. также выше стр. 238) и P. Hoer, одинъ невыясненный моментъ въ философіи Канта, Philosoph. Monatshefte, 29, 1893, стр. 278—291.

Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie (цѣнны, изъ нихъ еще не извлекли всего, что можно извлечь для изложенія философіи Канта). Изъ рукописныхъ набросковъ Канта изд. Бенно Эрдманомъ, т. I, тетрадь 1. Reflexionen zur Anthropologie, Lpz. 1882. Изъ собственнаго экземпляра Канта „Метафизики" Баумгартена, имѣетъ цѣну. T. 2. Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft, Lpz. 1884, съ длиннымъ введеніемъ о періодахъ развитія въ теоретической философіи Канта.

Кромѣ того, полныя собранія сочиненій содержатъ письма, объясненія и другія мелкія письменныя выраженія Канта. Писемъ мы имѣемъ отъ Канта сравнительно мало,—Кантъ не любилъ писать ихъ. Въ полныхъ собраніяхъ напечатано около 80 (въ другихъ мѣстахъ—около 30), изъ нихъ 19—къ Марку Герцу (1749—1803. Онъ довольно долгое время занимался въ Кенигсбергѣ, былъ оппонентомъ Канта при защитѣ диссертаціи 1770, которую онъ разъяснялъ также въ Betrachtungen aus der speculativen Weltweisheit, Kgsb. 1771, и устроился врачемъ въ Берлинѣ, гдѣ былъ въ частыхъ сношеніяхъ съ Мендельсономъ. Жена его была извѣстная Генріетта Герцъ, пріятельница Шлейермахера), 9—къ Рейнгольду, 4—къ Мендельсону, который навѣстилъ Канта въ Кенигсбергѣ 1777, 3—къ Фихте, 2—къ Ламберту, 1—къ Шиллеру *).

*) См. R. Reicke, aus Kants Briefwechsel, Vortrag, съ приложеніемъ, содержащимъ письма Я. С. Бека къ Канту и Канта къ Беку, Kgsb. 1885. Два письма Канта къ Гарве помѣщены въ сочиненіи А. Штерна объ отношеніи Х. Гарве къ Канту. B. Erdmann, Два письма Канта, Archiv für Geschichte der Philosophie, II, стр. 249—256. W. Dilthey, Ростокскія рукописи Канта, I, восемь писемъ Канта къ Я. С. Беку, Archiv für Geschichte der Philosophie, II, стр. 592—650. Письмо Канта

Листки безъ связи изъ бумагъ Канта сообщены P. Рейке, Königsb. 1889, 2. тетр., 1895, также въ Altpreussische Monatsschrift, 24, 25, 28, 30, 31. Въ первой тетради 92, во второй 101 большихъ и маленькихъ замѣтокъ Канта, большею частью изъ королевской и университетской библіотеки въ Кенигсбергѣ; онѣ посвящены самымъ разнообразнымъ предметамъ, физикѣ и математикѣ, морали и ученію о правѣ, общимъ вопросамъ политики и государственнаго права, также отчасти на нихъ нужно смотрѣть, какъ на подготовительныя работы къ критикѣ чистаго разума; онѣ относятся къ различнымъ періодамъ его жизни и даютъ богатый матеріалъ для дальнѣйшаго изученія Канта. См. H. Vaihinger, Сообщенія изъ литературнаго наслѣдія Канта, Zeitschrift für Philosophie 96, 1889, стр. 1—27; H. Cohen, Къ вопросу объ ориентированіи въ отдѣльныхъ листкахъ оставленныхъ Кантомъ бумагъ, Philosoph. Monatshefte 26, 1890, стр. 287—323.

Написалъ ли Кантъ отвѣтъ на Метакритику Гамана о пуризмѣ чистаго разума (обнародована Ринкомъ 1800 по смерти Гамана), не извѣстно достовѣрно. Рукопись этого отвѣта, можетъ быть, еще не затеряна. Ср. Freudenthal, ein ungedruckter Brief Kants und eine verschollene Schrift desselben wider Hamann, Philos. Monatshefte, 1879, стр. 56—65.

При содѣйствіи Канта изданы были его „Vermischte Schriften“ въ 3 тт., Halle 1799, Тифтрункомъ и нѣсколько Kleinere Schriften Ринкомъ, Kgsb. 1800.

На латинскій языкъ критическія сочиненія Канта перевелъ F. G. Born, 4 тт., Leipz. 1796—98; другіе переводы цитуются между прочимъ въ XI. т. изданія Розенкранца и Шуберта, стр. 217 сс. О французскихъ переводахъ реферируетъ J. B. Meyr, Zeitschrift Фихте, XXIX, 1856, стр. 129 сс. Critique de la raison pure, par Em. Kant, 3. ed. en français, avec l'analyse de l'ouvrage entier par Mellin, le tout traduit de l'allemand par J. Tissot, Dijon et Paris 1864. Kant, prolégomènes à toute métaphysique future qui aura le droit de se présenter comme science, suivis de deux autres fragments du même auteur, ouvrages trad. de l'allem. par J. Tissot, Dijon et Par. 1865. Тиссо перевелъ также Логику и Антропологію Канта. На итальянскій яз. Критику разума перевелъ Мантовани 1821—22. Испанскій переводъ Критики чистаго разума принадлежитъ Перойо, Мадр. 1883. Изъ англійскихъ переводовъ здѣсь можно привести: J. W. Semples, переводъ „Основъ къ метафизикѣ нравовъ“ съ отдѣлами изъ другихъ этическихъ сочиненій Канта, Edinburgh 1836, новое изданіе уже подъ заглавіемъ „the Metaphysic of Ethics“ съ введеніемъ Henry Calderwood (но безъ введенія и приложенія Семпльса), тамъ же 1869. Переводъ Критики чистаго разума Haywood'a, далѣе: Meiklejohn, Critic of Pure Reason, Lond. 1854. Im. Kants Critique of Pure Reason in commemoration of the Centenary of its first publication translat. into english by F. Max Müller, with an historical introduction by Ludwig Noiré, 2 тт., Lond. 1881. Первый томъ содержитъ предисловіе переводчика, затѣмъ на 359 страницахъ краткую исторію философіи, принадлежащую Нуаре,—„Критика чистаго разума, объясненная очеркомъ развитія западной философіи“, наконецъ главныя прибавленія второго изданія; второй томъ даетъ переводъ перваго изданія. Максъ Мюллеръ заключаетъ свое предисловіе словами: въ Критикѣ Канта раса, говорящая поанглійски, имѣетъ второе арійское наслѣдство, столь же цѣнное, какъ и Веды,—произведеніе, которое можно, пожалуй, критиковать, но не игнорировать. Kants critical philos. for English readers by John P. Mahaffy, т. I, III, Lond. 1872—74, въ 3. томѣ переводъ Пролегоменъ и нѣкоторыхъ отрывковъ Критики чистаго разума. Theory of Ethics by Th. K. Abbott, Lond. 1873. Critique of practical reason and other works of the theory Ethics, translat. by Th. K. Abbott, 3. изд. Лонд. 1883.

къ Гердеру опубликовано B. Дидрихсомъ: Къ перепискѣ Гердера, Altpreussische Monatssch., 28, 1891. Другія письма см. у Адикеса. Изданіе переписки Канта приготовляется P. Рейке и Фр. Синтенисомъ, и ко всѣмъ владѣльцамъ писемъ обращается убѣдительная просьба доставить ихъ издателямъ.

Prolegomena and metaph. Foundations of nat. Science, transl. byt E. Belfort Bax, Lond. 1883.

Кантово основаніе для Метафизики нравовъ, пер. съ нѣм. Я. Рубанъ, Николаевъ 1804. Критика чистаго разума, пер. М. И. Владиславлевъ, Спб. 1867 (съ предисловіемъ о жизни и философіи Канта). Другой переводъ принадлежитъ Н. М. Соколову, Спб. 1896—1897. Критика практическаго разума и основоположеніе къ метафизикѣ нравовъ, полный переводъ съ примѣчаніями и приложеніемъ краткаго очерка практической философіи Н. Смирнова, Спб. 1879. Другой переводъ сдѣланъ Н. М. Соколовымъ, Спб. 1897. Пролегомены ко всякой будущей метафизикѣ, могущей возникнуть въ смыслѣ науки, пер. Вл. С. Соловьевъ, М. 1889 (Труды московск. психологическаго общ. вып. 2, стр. 1—199), 2. изд., М. 1893. О педагогикѣ, переводъ С. Любомудрова, съ портретомъ Канта и краткой его біографіей, М. 1896.

Надо еще замѣтить, что въ послѣднее время стали много обращать вниманія на развитіе теоретической философіи Канта. Однако еще нѣтъ общепринятаго взгляда на различные періоды, которые можно допускать. Такъ Файгингеръ въ своемъ Комментаріи, I, 49, различаетъ первый процессъ развитія—до критицизма и второй—внутри самого критицизма. Въ первомъ онъ принимаетъ три ступени: 1) догматическая точка зрѣнія Лейбница, 1750—1760; 2) эмпирическое вліяніе Юма, 1760—1764; 3) критическая точка зрѣнія (именно Грезы духовидца), 1765—1766. Во второмъ процессѣ Файгингеръ устанавливаетъ опять-таки три ступени: 1) догматическое вліяніе Новыхъ опытовъ Лейбница, 1769 сс.; 2) скептическое вліяніе Юма, 1772 сс. (письма къ Герцу); 3) критицизмъ 1781. Б. Эрдманъ въ вышеупомянутомъ введеніи различаетъ четыре періода: 1) догматизмъ, a. преобладающее вліяніе Вольфа, 1746—1750, b. вліяніе Крузія, 1756—1760; 2) критическій эмпиризмъ, вліяніе Ньютона, Ламберта, Руссо, 1760 (1762)—1769; 3) критическій раціонализмъ, съ 1769 приблизительно до 1774; 4) критицизмъ, a. возникновеніе собственно критицизма, 1774—1781, b. дальнѣйшее развитіе отдѣльныхъ проблемъ и понятій, 1781—1804.

§ 26. Подъ критикою разума Кантъ понимаетъ изслѣдованіе происхожденія, объема и границъ человѣческаго познанія. Чистымъ разумомъ онъ называетъ разумъ, независимый отъ всякаго опыта. Сочиненіе Критика чистаго разума подвергаетъ изслѣдованію чистый теоретическій разумъ. Кантъ того мнѣнія, что это изслѣдованіе должно предшествовать всякому другому философскому познанію. Всякую философію, которая переходитъ за предѣлы опыта, не оправдавъ этого перехода изслѣдованіемъ познавательной силы, Кантъ называетъ догматизмомъ, философію, которая ограничивается кругомъ опыта,—эмпиризмомъ, философское сомнѣніе во всякомъ познаніи, переходящемъ кругъ опыта, поскольку это сомнѣніе опирается только на недостаточность всѣхъ наличныхъ попытокъ доказательства, а не на изслѣдованіе человѣческой силы познанія вообще,—скептицизмомъ. А свое собственное направленіе, ставящее въ зависимость отъ результата этого изслѣдованія всякое дальнѣйшее философствованіе, Кантъ называетъ критицизмомъ. Критицизмъ является трансцендентальной философіей или трансцендентальнымъ идеализмомъ, поскольку онъ изслѣдуетъ и отрицаетъ возможность трансцендентнаго познанія, т. е. познанія, переходящаго за предѣлы всякаго опыта, но въ то же время показываетъ, что извѣстные эле-

менты, требующіеся для опыта, свойственны человѣческой душѣ, другими словами—субъективны или идеальны. Такимъ образомъ Кантъ даетъ въ то же время и теорію опыта.

Въ своей Критикѣ разума Кантъ начинаетъ съ того, что различаетъ двоякаго рода сужденія (это относится особенно къ категорическимъ сужденіямъ). По отношенію предиката къ субъекту онъ дѣлитъ сужденія на аналитическія и синтетическія. Аналитическія или разъяснительныя сужденія—тѣ, у которыхъ предикатъ можно заимствовать изъ понятія субъекта путемъ простого расчлененія этого понятія, или у которыхъ субъектъ тожественъ съ предикатомъ (въ такомъ случаѣ аналитическое сужденіе тожественно). Синтетическія или расширяющія сужденія—тѣ, у которыхъ предикатъ не заключенъ въ понятіи субъекта, но присоединяется къ нему. Принципомъ аналитическихъ сужденій является законъ тожества и противорѣчія, а синтетическихъ сужденій нельзя образовать изъ даннаго понятія субъекта, основываясь только на этомъ законѣ. Что же касается происхожденія познанія, то Кантъ различаетъ сужденія a priori и сужденія a posteriori. Подъ сужденіями a posteriori онъ понимаетъ опытныя сужденія, подъ сужденіями a priori въ абсолютномъ смыслѣ—такія, которыя совершенно независимы отъ всякаго опыта, а въ относительномъ смыслѣ—такія, которыя косвенно основываются на опытѣ, а именно то, что мыслится въ нихъ, не получено путемъ опыта, получено же изъ опыта только нѣчто другое, откуда выводится ихъ содержаніе. Сужденіями a priori въ абсолютномъ смыслѣ Кантъ считаетъ тѣ, которыя имѣютъ силу съ необходимостью и строгой всеобщностью. При этомъ Кантъ исходитъ изъ того предположенія, что необходимости и строгой всеобщности нельзя получить никакими комбинаціями опытовъ, а только независимо отъ всякаго опыта. Это предположеніе не доказано, но принимается, какъ будто бы оно само собою разумѣлось, и обусловливаетъ всю систему.

Всѣ аналитическія сужденія—сужденія a priori, ибо, хотя бы понятіе субъекта и можно было добыть путемъ опыта, однако для расчлененія его, посредствомъ котораго получается сужденіе, уже нѣтъ надобности въ опытѣ. А синтетическія сужденія распадаются на два класса. Именно, если синтезъ предиката съ субъектомъ происходитъ на основѣ опыта, то возникаютъ синтетическія сужденія a posteriori; а если синтезъ совершается безъ всякаго опыта, то возникаютъ синтетическія сужденія a priori. Существованіе этого класса Кантъ считаетъ безспорнымъ, ибо среди сужденій, которыя, по общему признанію, отличаются строго универсальнымъ и аподиктическимъ характеромъ,—значитъ, по предположенію Канта, они сужденія a priori,—онъ находитъ такія, которыя вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо признать синтетическими. Сюда принадлежитъ прежде

всего *большинство математическихъ сужденій*. Хотя, по Канту, часть основныхъ сужденій ариѳметики (напр. a=a) аналитическаго рода, но остальныя ариѳметическія и геометрическія сужденія, по его мнѣнію, относятся къ синтетическимъ, слѣдовательно, такъ какъ они имѣютъ строго всеобщее и необходимое значеніе,—къ синтетическимъ сужденіямъ a priori. Подобнымъ же характеромъ отличаются, по Канту, *самыя общія положенія естествознанія*, напр.: во всѣхъ измѣненіяхъ тѣлеснаго міра количество матеріи остается неизмѣннымъ. Эти положенія познаются безъ всякаго опыта, такъ какъ они являются сужденіями, имѣющими всеобщее и аподиктическое значеніе, да и получаются они не путемъ простого расчлененія понятія субъекта, такъ какъ, вѣдь, предикатъ у нихъ выходитъ за предѣлы этого понятія. Такимъ же самымъ образомъ *всѣ метафизическія положенія*, по крайней мѣрѣ по своей тенденціи, являются синтетическими сужденіями a priori, напр. положеніе: все совершающееся имѣетъ причину. Если и можно нападать на метафизическія положенія, то во всякомъ случаѣ математическія стоятъ твердо и внѣ сомнѣнія. Значитъ, заключаетъ Кантъ, есть синтетическія сужденія a priori или чистыя сужденія разума. Поэтому, вотъ основной вопросъ его критики: *какъ возможны синтетическія сужденія a priori*?

Отвѣтъ такой: синтетическія сужденія a priori возможны оттого, что человѣкъ привноситъ къ матеріалу познанія, получаемому имъ при помощи его воспріимчивости, нѣкоторыя чистыя формы познанія, которыя онъ производитъ при помощи своей самопроизвольной дѣятельности независимо отъ всякаго опыта. Въ эти формы онъ вставляетъ весь данный матеріалъ. Онѣ являются условіями опыта вообще, и въ то же время онѣ—условія возможности *предметовъ* опыта, такъ какъ все, чтобы стать для меня предметомъ, должно принять тѣ формы, при помощи которыхъ я, мое первоначальное сознаніе или „трансцендентальное единство апперцепціи", придаетъ данному матеріалу извѣстный видъ. Оттого онѣ имѣютъ *объективное* значеніе въ синтетическомъ сужденіи a priori. Но объекты, къ которымъ онѣ прилагаются, вовсе не вещи въ себѣ или трансцендентальные объекты, т. е. вещи, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ, если не обращать вниманія на то, какъ мы ихъ постигаемъ. Это только эмпирическіе объекты или явленія, которыя въ качествѣ представленій находятся въ нашемъ сознаніи. Вещи въ себѣ недоступны человѣческому познанію. Только творческое божественное сознаніе, которое, мысля ихъ, даетъ имъ вмѣстѣ съ тѣмъ и дѣйствительность, въ состояніи ихъ познать. Вещи въ себѣ не направляются по формамъ нашего познанія, такъ какъ наше сознаніе вовсе не творческое сознаніе, наше созерцаніе не свободно отъ исключительно субъективныхъ элементовъ, оно—не „интеллектуальное воззрѣніе". Формы нашего познанія не направляются по

вещамъ въ себѣ, такъ какъ, въ противномъ случаѣ, все наше познаніе было бы эмпирическимъ, лишеннымъ необходимости и строгой всеобщности. Но эмпирическіе объекты, такъ какъ они не что иное, какъ наши представленія, направляются по формамъ нашего познанія. Значитъ, мы можемъ познавать эмпирическіе объекты или явленія, но и только. Всякое познаніе a priori имѣетъ значеніе только по отношенію къ явленіямъ, другими словами—по отношенію къ предметамъ дѣйствительнаго или возможнаго опыта.—Вслѣдствіе этого Кантъ является представителемъ раціонализма, который ограниченъ феноменализмомъ, но онъ считаетъ себя не догматическимъ, а критическимъ раціоналистомъ. Онъ основываетъ метафизику на раціональныхъ началахъ, но не метафизику сверхчувственнаго, а метафизику явленій.

Формы познаній являются формами частію воззрѣнія, частію мышленія. О формахъ воззрѣнія говоритъ трансцендентальная эстетика, о формахъ мышленія—трансцендентальная логика.

Апріорными формами воззрѣнія являются пространство и время. Пространство—форма внѣшняго чувства, время—форма внутренняго, а посредствомъ его и внѣшняго чувства. На апріорности пространства основывается возможность геометрическихъ сужденій, на апріорности времени—возможность ариѳметическихъ. Этимъ данъ отвѣтъ на вопросъ: какъ возможна чистая математика? Вещи въ себѣ или трансцендентальные объекты не находятся ни въ пространствѣ, ни во времени, смежность и послѣдовательность есть только въ предметахъ явленій, значитъ—только въ созерцающемъ субъектѣ.

Формы мышленія—двѣнадцать категорій или основныхъ понятій разсудка, которыми обусловливаются формы сужденій: единичность, множественность, всецѣлость; самобытность, причинность, взаимодѣйствіе; возможность, существованіе, необходимость. На апріорности ихъ основывается возможность самыхъ общихъ сужденій, общихъ основоположеній разсудка, лежащихъ въ основѣ всякаго эмпирическаго познанія. Этимъ разрѣшенъ вопросъ: какъ возможно чистое естествознаніе? Вещи въ себѣ или трансцендентальные объекты не имѣютъ ни единства, ни множества, онѣ не субстанціи и не подлежатъ причинному отношенію, вообще—онѣ не подвержены категоріямъ. Категоріи находятъ приложеніе только къ объектамъ въ явленіи, которые находятся въ нашемъ сознаніи. Такимъ образомъ мы предписываемъ природѣ законы, а не она даетъ намъ ихъ. Вообще, мы осуществляемъ природу только при помощи нашихъ законовъ.

Разумъ стремится выйти къ безусловному, за предѣлы разсудочнаго познанія, на которомъ тяготѣетъ конечное и условное.

Онъ образуетъ идею души, какъ неразрушимой субстанціи, міра,—какъ безпредѣльнаго причиннаго ряда, и Бога,—какъ безусловной совокупности всѣхъ совершенствъ или какъ „наиреальнѣйшаго существа". Если эти идеи прилагаются къ объектамъ, находящимся по ту сторону всякаго возможнаго опыта, то у нихъ нѣтъ теоретическаго значенія, а если оно имъ приписывается догматической метафизикой, то это происходитъ посредствомъ обманчивой логики призрачности или діалектики. Психологическій паралогизмъ смѣшиваетъ единство я, котораго никогда нельзя представлять, какъ предикатъ, а всегда только, какъ субъектъ, съ простотою и безусловною устойчивостью психической субстанціи. Космологія ведетъ къ антиноміямъ, у которыхъ оба другу другу противорѣчащіе члена можно доказать только косвеннымъ путемъ, когда предполагается реальность пространства, времени и категорій. А съ устраненіемъ этого неправильнаго предположенія оба члена отпадаютъ. Раціональное богословіе, пытающееся доказать бытіе Бога при помощи онтологическаго, космологическаго и физикотеологическаго доказательства, запутывается въ цѣлый рядъ хитросплетеній. Однако эти идеи цѣнны въ двоякомъ отношеніи: 1. въ теоретическомъ отношеніи, если онѣ имѣютъ значеніе не конститутивныхъ принциповъ, путемъ которыхъ можно бы пріобрѣсть дѣйствительное познаніе вещей въ себѣ, а только регулятивныхъ, которые говорятъ, что, какъ бы далеко ни зашло эмпирическое изслѣдованіе, никогда не надо считать кругъ предметовъ возможнаго опыта совершенно законченнымъ, а всегда должно изслѣдовать еще дальше; 2. въ практическомъ отношеніи, въ той степени, въ какой эти идеи даютъ возможность мыслить предположенія, къ которымъ съ нравственною необходимостью ведетъ практическій разумъ. Отъ этого рушится догматическая метафизика, хотя она и основана въ естественномъ предрасположеніи человѣческаго разума, и метафизика можетъ имѣть притязанія на права науки, только если она соединяется съ критикой.

Такъ Кантъ разрѣшилъ вопросъ: какъ возможна метафизика вообще и какъ наука?

Въ Метафизическихъ основоначалахъ естествознанія Кантъ, сводя матерію на силы, пытается обосновать динамическое объясненіе природы.

О философіи Канта вообще и особенно о его теоретической философіи въ безчисленныхъ сочиненіяхъ говорятъ кантіанцы, полукантіанцы и антикантіанцы. Многіе изъ нихъ будутъ приведены ниже въ качествѣ философовъ. Ср. объ этомъ особенно Geschichte des Kantianismus Розенкранца (XII. т. сочиненій Канта). Отчетъ о занятіяхъ Кантомъ за послѣднее время даетъ J. B. Meyer въ изданіи Флейшера Vierteljahrsbericht über die gesammten Wissenschaften und Künste, I, 1882, 175—197. О German Kantian Bibliography Адикеса см. выше стр. 223. Библіографія Канта за много лѣтъ до 1889 г. составлена Рейке (за 1882 г. вмѣстѣ съ Файгингеромъ) съ большою точностью въ Altpreussische Monatsschrift. Очень цѣнны годовые отчеты о явленіяхъ въ области исторіи новѣйшей философіи, помѣщаемые въ Archiv für Geschichte der Philosophie со времени появленія этого

журнала (1888); отчеты о докантовскомъ періодѣ составляетъ, обыкновенно, Б. Эрдманъ, а относящіеся къ Канту почти всегда Файгингеръ. Послѣдній даетъ также много литературныхъ указаній въ своихъ комментаріяхъ къ Критикѣ чистаго разума. Кромѣ историковъ философіи, упомянутыхъ выше, стр. 1—2 и 221: Гегель, Мишле, Эрдманъ, Куно Фишеръ (соч. Фишера перев. на англ. John P. Mahaffy, Lond. 1866), Халибеусъ, Ульрици, Бидерманъ, Баршу де Пенгоенъ, А. Оттъ, Ф. А. Ланге (Исторія матеріализма), Вильмъ, Целлеръ, Виндельбандъ, Гармсъ и др., мы приведемъ слѣдующихъ, имѣя въ виду нѣкоторую полноту только за послѣднее время, когда философія Канта особенно оживилась. Сочиненія, касающіяся этики, эстетики и телеологіи, названы ниже.

1) Приверженцы Канта изъ прежняго времени:

J. Schulze *), Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft, Kgsb. 1785 и 1791; Prüfung der kantischen Kritik der reinen Vernunft, 2 тт., Kgsb. 1789—1792. C. L. Reinhold, Briefe über die Kantische Philosophie (изъ Teutsch. Merkur Виланда 1786—1787), Leipz. 1790—1792: Ueber die bisherigen Schicksale der Kantischen Philosophie, въ Merkur Виланда 1789. C. Chr. E. Schmid. Kritik der reinen Vernunft im Grundrisse, Jena 1786, 3 изд. 1794; Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften, Jena 1788, 4. изд. 1798. Объ эти книги все еще не потеряли цѣны. Neues philosophisches Magazin zur Erläuterung des Kantchen Systems, издали J. H. Abicht и Fr. G. Born, 2 тт., Leipz. 1789—1791. G. S. A. Mellin, Marginalien und Register zu Kants Kritik des Erkenntnissvermögens, 2 тт., Züllichau 1794—1795 (2. ч. касается Основоположенія къ метафизикѣ нравовъ, Критики практическаго разума и силы сужденія); Kunstsprache der kritischen Philosophie oder Sammlung aller Kanstwörter derselben, Jena und Leipz. 1798: Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie, 6 тт., Zülichau и Leipzig 1797—1803 (все еще цѣнно). L. Bendavid, Vorlesungen über die Kritik der reinen Vernunft, Wien 1795, 2. изд. 1802. J. G. C. Chr. Kiesewetter, Versuch einer fasslichen Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der neuen Philosophie für Uneingeweihte, 2 тт., Berl. 1795—1803 (во 2. т. говорится о Критикѣ силы сужденія), 4. изд. съ біографіею автора, составл. Флиттнеромъ, Berl. 1824. Еще до сихъ поръ пригодно его же Prüfung der Herderschen Metakritik, 2 тт., Berl. 1799 и 1800. A. Metz, Kurze und deutliche Darstellung des Kantschen Systems, Bamb. 1795. M. Reuss. Vorlesungen über die theoretische und praktische Philosophie, 2 тт., Würzb. 1797. Th. A. Suabedissen, Resultate der philosophischen Forschungen über die Natur der menschlichen Erkenntniss von Plato bis Kant, Marb. 1805.—Ch. Villers, Philosophie de Kant, Metz 1801, также Utrecht 1830 (изложено общедоступно). F. A. Nitsch, View of Kants principles, Lond. 1796. A. F. M. Willich, Elements of the critical philosophy, Lond. 1798.

2) Противники Канта изъ прежняго времени.

G. U. Brastberger, Untersuchungen über Kants Kritik der reinen Vernunft, Jena 1796. I. A. Эбергардъ въ издававшихся имъ философскихъ журналахъ: Phil. Magazin, Halle 1788—1792; Philos. Archiv, Halle 1792—1795. Philosophische Bibliothek, изд. Федеръ и Мейнеръ, Götting. 1788—1791. B. Stattler (профессоръ теологіи въ Ингольштадтѣ), Anti-Kant, 3 тт., München 1788; извлеченіе отсюда: Kurzer Entwurf der unausstehlichen Ungereimtheiten der Kantischen Philosophie etc. 1791; Wahres Verhältniss der Kantschen Philosophie zur christlichen Religion und Moral, 1794. J. Chr. Zwanziger, Commentar über Herrn Professor Kants Kritik der reinen Vernunft, Leipz. 1792. Dietr. Tiedemann, Theätet, ein Beitrag zur Vernunftkritik, Frf. 1794.

О полемическихъ сочиненіяхъ прежняго времени, также и о Метакритикѣ Гердера см. ниже § 29. Цѣнна критика кантовой философіи у Шопенгауера въ приложеніи къ 1. тому „Міръ какъ воля и представленіе“. Шопенгауеръ, хотя и почитатель Канта, судитъ его однако очень строго.

3. Сочиненія изъ новаго и новѣйшаго времени:

E. Beneke, Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit, Berl. 1832. Vict. Cousin, Leçons sur la philosophie de Kant (читан. въ 1820), Par. 1842, 4. изд. 1864, на англійскій яз. перевелъ Henderson, съ очеркомъ жизни и сочиненій

*) Также Schultz, о правописаніи см. примѣчаніе къ § 29.

Канта, Lond. 1870. Mirbt, Kant und seine Nachfolger, Jena 1841. Alfonso Testa, della ragion pura di Kant, Lugano 1841. A. Saintes, Histoire de la vie et de la philosophie de Kant, Par. et Hamb. 1844. Chr. H. Weisse, in welchem Sinne die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientiren hat, Leipz. 1847. Prihonsky, Neuer Antikant, Bautzen 1850.

J. Rupp, Im. Kant, über den Charakter seiner Philosophie und das Verhältniss. derselben zur Gegenwart, Kgsb. 1857. E. Maurial, le scepticisme combattu dans ses principes, analyse et discussion des principes du scepticisme, Par. 1857. J. Jacoby, Kant und Lessing, рѣчь въ день рожденія Канта, Kgsb. 1859. T. Sträter, de principiis philos. K., диссертація, Боннъ 1859.

J. B. Meyer, О критизизмѣ, особенно у Канта, Zeitschr. für Philos., т. 37, 1860, стр. 226—263, и т. 39, 1861, стр. 46—66. B. Spaventa, la filosofia di Kant, Torino 1860. Сочиненіе безъ подписи (принца В. Г. ф. Нейвида, ум. 1864): Ein Ergebniss aus der Kritik der kantischen Freiheitslehre, von dem Verfasser der Schrift: das unbewusste Geistesleben und die göttliche Offenbarung, Lpz. 1861. L. Noack, I. Kants Auferstehung aus dem Grabe, seine Lehre urkundlich dargestellt, Leipz. 1861; mit oder ohne romantischen Zopf? во 2. т. изданія Оппенгейма Deutsch. Jahrb. für. Polen und Litt. 1862. Michelis, Философія Канта и ея вліяніе на развитіе новѣйшаго естествознанія, въ Natur und Offenbarung, т. VIII, Münster 1862: Kant vor und nach dem Jahre 1770, Braunsb. 1871 (1870).

J. Jaekel, de K. phaenomeno et noumeno, диссерт., Vratisl. 1862. K. F. E Thrandorff, Аристотель и Кантъ, или что такое разумъ? въ Zeitschr. f. die lutherische Theologie und Kirche 1863, стр. 92—125. J. Heidemann, Platonis de ideis doctrinam quomodo Kantius et intellexerit et excoluerit, диссерт., Берл. 1863. J. Richter, die kantischen Antinomien, Mannheim 1863. Klingberg, Kants Kritik af Leibnizianismen, Upsala 1863. J. Huber, Лессингъ и Кантъ въ отношеніи къ религіозному движенію 18. в., въ Deutsche Vierteljahrsschr., іюль—сент. 1864, стр. 244—295. Th. Merz, О значеніи философіи Канта для настоящаго времени, въ Protest. Monatsbl. (издается Г. Гельцеромъ), т. 24, 1864, стр. 375—388.

O. Liebmann, Kant und die Epigonen, Stuttg. 1865. E. Saisset, le scepticisme, Aenésidème, Pascal, Kant, Par. 1865, 2. изд. 1867. H. Bach, über die Beziehung der kantschen Philosophie zur französischen und englischen des 18. Jahrhund., диссертація, Боннъ 1866. E. Röder, das Wort a priori, новая критика кантовской философіи, Frankf. a. M. 1866. M. B. W. Bolton, Kant and Hamilton, Lond. 1866, также 1869.

Trendelenburg, über eine Lücke in Kants Beweis von der ausschliesenden Subjectivität des Raumes und der Zeit, ein kritisches und antikritisches Blatt, въ Historische Beiträge, III, 1867, стр. 215—276. Kuno Fischer und sein Kant, eine Entgegnung, Leipz. 1869. Kuno Fischer, Logik und Metaphysik, 2. изд., стр. 153 сс.; Anti-Trendelenburg, eine Duplik, Jena 1870. Къ этому ср. Кима (см. ниже) и Quäbicker, въ Philos. Monatsh. IV, 1870, стр. 408—413; далѣе E. Bratuschek, тамъ же V, 1870, стр. 279—323; C. Grapengiesser, Kants Lehre v. Raum und Zeit, Kuno Fischer und A. Trendelenburg, Jena 1870 (написано съ апельтовской точки зрѣнія), E. Arnoldt, Трансцендентальная идеальность пространства и времени у Канта, за Канта противъ Тренделенбурга, въ Altpreussische Monatsschrift, VII, 3. 5—6; VIII, 1. 5—6; H. Cohen, Къ спору между Тренделенбургомъ и Фишеромъ, Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, VII, 239—296: J. Gottschick, „Пробѣлъ“ въ кантовскомъ доказательствѣ трансцендентальной идеальности пространства и времени, въ Zeitschr. f. Philos. und philos. Kr., т. 79, 1881, стр. 152—156. F. Masci см. среди сочиненій 1873 года. A. Tiebe среди сочин. 1890. г.: см. также H. Vaihinger, Споръ между Тренделенбургомъ и Фишеромъ, въ его Comment. zur Kritik der reinen Vernunft, стр. 290—326. Литература объ этомъ спорѣ тамъ же, стр. 545—548.

W. Pflüger, über Kants transscendentale Aesthetik, диссертація, Марбургъ 1867. S. Levy, Kants Kritik der reinen Vernunft in ihrem Verhältniss zur Kritik der Sprache, диссерт., Боннъ 1868. G. Knauer, Conträr und contradictorisch, nebst convergirenden Lehrstücken, festgestellt und Kants Kategorientafel berichtigt, Halle 1868.

H. Fortlage, über die kantische Philosophie, въ Sechs philosophische Vorträge, Jena. V. Silla, Kant e Rosmini, Torino. Sjöholm, het historiska zusammenhanget mellan Humes Skepticism och Kants Kriticism, Akad. Afhandl. Upsala. G. Thiele, Wie sind die synthetischen Urtheile a priori der Mathematik möglich? диссертація, Галле. F. Ueberweg, Основная мысль кантовскаго критицизма относительно времени ея происхожденія и ея научной цѣнности, въ Altpreussische Monatsschrift, VI, 1869, 215—224. A. Müller, Основы философіи Канта съ точки зрѣнія естество-

знанія, тамъ же стр. 368—421. C. Hebler, Kantiana, въ Philosophische Aufsätze' Lpz. Hodgson, Time and space (разборъ ученія Канта), Lond. G. Biedermann, Kants Kritik der reinen Vernunft und die hegelsche Logik in ihrer Bedeutung für die Begriffswissenschaft, Prag. E. Wickenhagen, die Logik bei Kant, диссертація, Iena. O. Stäckel, der Begriff der Idee bei Kant im Verhältniss zu den Ideen bei Platon, диссерт., Ростокъ. O. Hohenberg, über das Verhältniss der kantschen Philosophie zur platonischen Ideenlehre, ростокская диссерт., Jena. A. T. R. Braune, der einheitliche Grundgedanke der drei Kritiken Kants, диссертація, Ростокъ. F. Herbst, Locke und Kant, ростокская диссертація, Штеттинъ. M. Kissel, de ratione, quae inter Lockii et Kantii placita intercedat, commen., Rostochii. Всѣ эти труды относятся къ 1869.

J. B. Meyer, Kants Psychologie, Berl. R. Quäbicker, Kritisch-philosophische Untersuchungen: I. Основные метафизическіе взгляды Гербарта и Канта на сущность души, Berl. R. Hippenmeyer, О кантовой критикѣ раціональной психологіи, въ Ztschrft. f. Phil., Neue Folge, т. 56, стр. 86—127. H. Wolff, die metaphysische Grundanschauung Kants, ihr Verhältniss zu der Naturwissenschaft und ihre philosophischen Gegner, Leipz. F. R. E. Zelle, de discr. inter Aristotelicam et K. logices rationem intercedente, диссертація изъ Галле (и понѣм., Берл.). W. F. Schultze, Hume und Kant über den Causalbegriff, диссертація, Ростокъ. R. Tombo, über Kants Erkenntnisslehre, диссертація, Ростокъ. Lengfehlner, das Princip der Philosophie, der Wendepunkt in Kants Dogmatismus und Kriticismus, программа, Landshut. Всѣ изъ 1870.

E. v. Hartmann, das Ding an sich und seine Beschaffenheit, kantsche Studien zur Erkenntnisstheorie und Metaphysik, Berl., 2. и 3. изд. подъ заглавіемъ: Kritische Grundlegung des transscend. Realismus. Гартманъ хочетъ, чтобы пошли дальше по проложенному уже Кантомъ направленію, которое даетъ болѣе острую критику и ограничиваетъ утвержденія трансцендентальной эстетики, тогда какъ непосредственные преемники Канта пошли дальше по противоположному пути, крайнимъ слѣдствіемъ котораго бываетъ „абсолютный иллюзіонизмъ". E. Montgomery, die kantsche Erkenntnisslehre, widerlegt vom Standpunkte der Empirie, München. K. Zimmermann, über Kants mathematisches Vorurtheil und dessen Folgen, Wien. F. Frederichs, der phänomenale Idealismus Barkeleys und Kants, Berlin. H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, Berl., 2. передѣланное изданіе 1885. C. Grapengiesser, Erklärung und Vertheidigung von Kants Kritik der reinen Vernunft wider die „sogenannten" Erläuterungen des Herrn J. H. v. Kirchmann, eine Bekämpfung des modernen Realismus in der Philosophie, Jena. Его же, Трансцендентальный идеализмъ Канта и вещь въ себѣ Гартмана, въ Zeitschrift Фихте, 61, 191—247; 62, 30—70, 232—285; 63, 145—200. Объясненія Кирхмана съ его реалистической точки зрѣнія вышли въ цѣломъ рядѣ тетрадей издаваемой имъ „Философской библіотеки", но имѣютъ мало цѣны.—G. Scherer, Kritik über Kants Subjectivität und Apriorität des Raumes und der Zeit, диссертація, Франкф. н. М. Всѣ изъ 1871.

L. Ballauf, Кантовскій идеализмъ, въ Pädag. Arch., стр. 241—295. Ch. Sarchi, Examen de la doctrine de Kant, Par. Barach, Kant als Anthropolog, въ Mittheilungen антропологическаго общества въ Вѣнѣ. Burmeister, die Erkenntnisslehre Kants, программа, Wrietzen. E. Fleischl, eine Lücke in Kants Philosophie und E. v. Hartmann, Wien. Jagielski, Wie hat Kant den Begriff der Materie aufgefasst? программа, Ostrowo. J. Quaatz, Kants kosmologische Ideen, ihre Ableitung aus den Kategorien, die Antinomie und deren Auflösung, программа, Берлинъ. R. Zimmermann, über Kants Widerlegungen des Idealismus von Berkeley (изъ (Sitzungsberichte академіи наукъ, фил.-истор. отд.), Wien. Всѣ вышли въ 1872 г.

E. Arnoldt, Metaphysik die Schutzwehr der Religion, Rede, Kgsb. (изъ Altpreuss. Monatssch. X, 289—306). Benno Erdmann, die Stellung des Dinges an sich in Kants Aesthetik und Analytik, диссертація, Berl. H. Cohen, die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihren Verhältnissen zu kritischem Idealismus, Berl. A. Hölder, Darstellung der kantschen Erkenntnisstheorie mit besonderer Berücksichtigung der verschiedenen Fassungen der transscendentalen Deduction der Kategorien, Тюбинъ. G. Knauer, Можно ли съ точки зрѣнія Канта вставить понятіе цѣли въ таблицу категорій? Tafel einzustellen? въ Philos. Monatshefte, IX, 361—366. T. Mamiani, Kant e l'ontologia, Firenze. F. Masci, una polemica su Kant, трансцендентальная эстетика и антиноміи, Неаполь. J. Volkelt, Kants Stellung zum unbewussten Logischen, въ Philos. Monatshefte, IX, 49—57, 113—124. F. Schmidt, de origine termini Kantiani „transcendens", диссертація, Марб. P. Asmus, das Ich und das Ding an sich, исторія ихъ развитія въ понятіяхъ новѣйшей философіи, Галле. Всѣ эти сочиненія относятся къ 1873.

S. F. de Dominicis, Galilei e Kant, Bologna. W. H. S. Monck, an introduction

to the critical philosophy, Dublin. J. Pommer, zur Abwehr einiger Angriffe auf Kants Lehre von der synthetischen Natur mathematischer Urtheile, Wien. J. Witte, Beiträge zum Verständniss Kants, Berl. Rob. Zimmermann, Kant und die positive Philosophie (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, philosophisch-historische Classe), Wien. Всѣ относятся къ 1874.

G. Spicker, Kant, Hume und Berkeley, Berlin. F. G. Hann, über den Ausgangspunkt, für die metaphysische Einsicht nach Kant, Innsbruck. F. Schultze, Kant und Darwin Jena. D. Nolen, la critique de Kant et la métaphysique de Leibniz. Paris. P. Ragnisco, la critica della ragione pura di Kant, Napoli. Сочиненія Паульсена и Риля см. выше, стр. 223. Всѣ относятся къ 1875.

G. Schenke, die logischen Voraussetzungen und ihre Folgerungen in Kants Erkenntnisslehre, диссертація, Jena. C. Stommel, die Differenz Kants und Hegels in Bezug auf die Antinomien, диссертація, Галле. J. Jacobson, die Auffindung des Apriori; его же, die Beziehungen zwischen Kategorien und Urtheilsformen, Kgsbg. 1877. E. Laas, Kants Analogien der Erfahrung, Berlin. F. v. Wangenheim, Vertheidigung Kants gegen Fries, диссертація, Галле. G. Zahn, über die kantsche Unterscheidung von Sinn, Verstand und Vernunft, Jena. M. Desdouits, la philosophie de Kant d'après les trois critiques, Paris. E. Caird, the philosophy of Kant, explained and examined with a historical introduction, London. B. Alexander, Kants Lehre vom Erkennen, лейпцигская диссертація, Budapest. J. Weisz, Kants Lehre von Raum und Zeit, лейпцигская диссертація, Budapest. R. Steffen, Kants Lehre vom Dinge an sich, диссертація, Lpz. W. Ostermann, über Kants Kritik der rationalen Theologie, Jena. G. Thiele, Kants intellectuelle Anschauung als Grundbegriff seines Kriticismus dargestellt, Halle. A. Stadler, die Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie in der kantschen Philosophie, Lpz. Всѣ изъ 1876.

K. Dieterich, Kant und Newton, Tübing. A. v. Leclair, Kritische Beiträge zur Kategorienlehre Kants, Prag. L. Smolle, Kants Erkenntnisstheorie vom psychologischen Standpunkt aus betrachtet, Znaim. E. Schmidtborn, Darlegung und Prüfung der kantschen Kritik des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes, Wiesb. T. Pesch, die Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft, критика кантовской критики разума, Freib. i. Breisgau. R. Biese, die Erkenntnisslehre des Aristoteles und Kants in Vergleichung ihrer Grundprincipien, Berlin. J. Theodor, der Unendlichkeitsbegriff bei Kant und Aristoteles, Breslau. E. Caird, a critical account of the philosophy of Kant. W. Windelband, О различныхъ фазахъ кантовскаго ученія о вещи въ себѣ, въ Vierteljahrsschrift f. wis. Philos, I, стр. 224—266. Всѣ изъ 1877.

C. Grapengiesser, Aufgabe und Charakter der Vernunftkritik, Jena. C. Ueberhorst, Kants Lehre von dem Verhältniss der Kategorien zu der Erfahrung, Göttingen. K. Dieterich, Kant und Rousseau, Tübingen (вмѣстѣ съ сочиненіемъ: Kant und Newton, вышло во 2. изд. подъ заглавіемъ: die kantsche Philosophie in ihrer inneren Entwickelungsgeschichte, 2 чч., Freib. i. Br. 1885). R. Lehmann, Kants Lehre vom Ding an sich, Berl. P. S. Neide, die kantsche Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, диссертація, Галле. C. Ritter, Kant und Hume, диссертація, Галле. M. Steckelmacher, die formale Logik Kants in ihren Beziehungen zur transscendentalen, Breslau. J. Nathan, Kants logische Ansichten und Leistungen, диссертація, Jena. F. v. Bärenbach, Вещь въ себѣ, какъ критическое предѣльное понятіе, Zeitschr. f. Philos. und philos. Krit., т. 72, стр. 65—80. T. Mamiani, della psicologia di Kant, Roma. A. Krause, Kant und Helmholtz über den Ursprung und die Bedeutung der Raumanschauung und der geometrischen Axiome, Lahr. R. Kühne, über das Verhältniss der humeschen und kantschen Erkenntnisstheorie, ростокская диссертація, Берлинъ. Всѣ относятся къ 1878. B. Erdmann, Критицизмъ Канта, см. выше стр. 239.

E. Last, Mehr Licht! Die Hauptsätze Kants und Schopenhauers in allgemein verständlicher Darlegung, Berlin. M. Peschel, Aphorismen zur kantschen Philosophie, nebst Andeutung eines positiven metaphysischen Standpunktes, Basel. J. Janitsch, Kants Urtheile über Berkeley, Strassb. i. E. C. Cantoni, Em. Kant, т. I: философія теоретическая, Milano; т. II: философія практическая, 1883; т. III: философія религіи, критика сужденія и мелкія ученія, 1884. J. Frohschammer, über die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kants und Spinozas, München. J. Volkelt, I. Kants Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt, Leipz. R. Zimmermann, Kant und der Spiritismus, Wien (Цѣльнеръ полагалъ, что открылъ у Канта спиритизмъ). R. Falckenberg, über den intelligiblen Charakter, къ критикѣ кантовскаго ученія о свободѣ, Halle. V. Kiy, die kantschen Kategorien und ihr Verhältniss zu den aristotelischen mit Rücksicht auf den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft, въ Festschrift zur Begrüssung der 35. Versammlung deutscher Philologen, Trier. Всѣ относятся къ 1879.

Rob. Adamson, Ueber Kants Philosophie, übersetzt von C. Schaarschmidt, Leipz. W. Schuppe, das Verhältniss zwischen Kants formaler und transscendentaler Logik, въ Philos. Monatshefte, стр. 513—528. F. Tocco, l'Analitica transcendentale e

i suoi recenti espositori, estratto della Filosofia delle Scuole Italiane. M. Heinze, E. Platner als Gegner Kants, университетская программа, Leipz. M. Runze, Kants Kritik an Humes Scepticismus, диссертація, Берлинъ. A. Meydenhauer, Kant oder Laplace? Marb. F. Chiappelli, Kant e la psicologia contemporanea, Napoli. G. Barzelotti, la critica della conoscenza e la metafisica dopo il Kant, въ la filosofia delle Scuole Italiane, т. 20. E. von Hartmann, Кантъ, какъ основатель пессимизма, въ Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus, стр. 1—64. Всѣ эти труды относятся къ 1880.

Къ столѣтнему юбилею Критики чистаго разума въ 1881 г. вышло большое число отдѣльныхъ сочиненій и статей. Изъ нихъ здѣсь можно упомянуть только самыя важныя. Точный списокъ всѣхъ печатныхъ вещей этого года, относящихся къ Канту, находится въ Altpreussische Monatsshr., 1882, стр. 506—512. Сочиненія изъ 1882, относящіяся къ юбилею, тамъ же 1883, стр. 505—511. J. Witte, Примиреніе принципіальныхъ противоположностей въ Кантовой критикѣ чистаго разума и ея виртуальный апріоризмъ, въ Philos. Monatsh., стр. 602—613. F. Tocco, Философія Канта, въ la Filosofia delle Scuole Italiane, т. 22. и 23. G. Herbst, Kant als Naturforscher, Philosoph und Mensch (Sammlung wissenschaftlicher Vorträge), Berlin. J. Mainzer, die kritische Epoche in der Lehre von der Einbildungskraft aus Humes und Kants theoretischer Philosophie nachgewiesen, Jena. K. Werner, Kant in Italien, Wien E. Pfleiderer, Kantischer Kriticismus und englische Philosophie. Beleuchtung des deutsch-englischen Neu-Empirismus, Halle (отдѣльный оттискъ изъ Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik). J. Walter. zum Gedächtniss Kants, торжественная рѣчь, Leipz. M. Runze, Kants Bedeutung auf Grund der Entwickelungsgeschichte seiner Philosophie, торжеств. рѣчь, Berlin. E. Höhne, Kants Pelagianismus und Nomismus, Lpz. J. Watson, Kant and his english critics, a comparison of critical and empirical philosophy. Glasgow-London; его же, the method of Kant, въ Mind, т. 5, стр. 528—548. A. Krause, Populäre Darstellung von Kants Kritik der reinen Vernunft, Lahr, 2. изд. Fr. Paulsen, Чѣмъ намъ можетъ быть Кантъ? въ Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos., стр. 1—96. E. Westerburg, Шопенгауерова критика ученія Канта о категоріяхъ; въ Zeitschr. für Philos. u. philos. Kr. т. 78, стр. 106—140, 249—278. A. Weis, the critical philosophy of Kant, London. J. Hutchinson Stirling, Text-book to Kant. The Critique of pure Reason: Aesthetic, Categories, Schematism, Translation, Reproduction, Commentary, Index, Edinb.-Lond. B. Alexander, Kant (жизнь, развитіе и философія Канта), т. 1. Budapest (повенгерски). F. Bernd, die Logik nach Aristoteles und Kant, программа терезіанской академіи въ Вѣнѣ. B. Erdmann, Идея Кантовой критики чистаго разума, въ Deutsche Rundschau, VIII, стр. 253—273. S. Turbiglio, Analisi, storia critica della Critica della Ragion Pura, otto lezioni estr. del Corso di storia della filosofia, Roma. G. Krause, Kants Erkenntnisslehre als Grundlage unserer Erkenntniss, ч. 1, программа, Marienwerder, ч. 2, 1882. H. v. Meltzl, Kantiana Hungarica, Festgabe zum Centenarium etc., съ мадьярской библіографіей о Кантѣ II. Герече, Kolozsvar, London. H. Vaihinger, Commentar zur Kritik der reinen Vernunft, 1. т., Stuttg. 1881, 2. т., Stuttg., Berl., Lpz. 1892. Все сочиненіе разсчитано на 5 тт. Два вышедшихъ тома, содержащіе комментаріи на предисловіе перваго изданія, на введенія къ первому и второму изданію и на трансцендентальную эстетику, написаны съ чрезвычайною точностью, знаніемъ дѣла и осмотрительностью и обнаруживаютъ правильное, непредубѣжденное сужденіе. Изъ болѣе длинныхъ статей можно указать на новое изложеніе отношенія Канта къ Юму, на „методологическій анализъ Критики чистаго разума“, на изслѣдованіе о воздѣйствующихъ предметахъ, изслѣдованіе объ отношеніи понятія апріорности къ понятію прирожденности, споръ между Тренделенбургомъ и Фишеромъ, методологическій анализъ трансцендентальной эстетики, историческое возникновеніе ученія Канта о времени и пространствѣ, Кантъ и Берклей.—Особенно надо упомянуть здѣсь еще, что въ іюльской и октябрской тетрад. Journal of Speculative Philosophy ed. by William T. Harris, New-York, появился цѣлый рядъ статей къ празднованію юбилея: J. W. Mears. the Kant Centennial; W. T. Harris, Kant and Hegel in the History of Philosophy; G. S. Morris, Kants Transscendental Deduction of Categories; J. W. Howe, the Results of the Kantian Philosophy; J. Watson, the Critical Philosophy in its relation to Realism and Sensationalism; J. Royce, Kants Relation to modern philosophic progress; L. F. Ward, Kants Antinomies in the light of modern science; W. T. Harris, Kants Refutation of the Ontological Proof of the Existence of God.

J. Kreyenbühl, Нравственная свобода у Канта, въ Philos. Monatsh., стр. 129—161. J. Baumann, Къ пониманію Канта, въ Philos. Monatsh., стр. 257—286. Th. Weber, Къ критикѣ ученія Канта о познаніи, въ Zeitschrift f. Philos. und philos. Kr., 1881, т. 79, стр. 161—210; 1882, т. 80, стр. 1—52, и отдѣльно Halle 1882. W. Münz, die Grundlagen der kantschen Erkenntnlsstheorie, Breslau, 2. изд. 1885. A.

Huther, Versuch einer Darlegung der Auffassung Kants von dem Wesen und der Bedeutung des Schlusses, sowie ihres Werthes und Verhältnisses zu früheren Theorien, ростокская диссертація, Schönebeck. F. H. Foster, the doctrine of the transcendent use of the principle of causality in Kant, Herbart and Lotze, диссертація, Лейпцигъ. E. Laas. Kants Stellung in der Geschichte des Conflicts zwischen Glauben und Wissen, Berl. G. Thiele, die Philosophie Kants nach ihrem systematischen Zusammenhang und ihrer logisch historischen Entwickelung, I, 1: докритическое ученіе о природѣ у Канта, Halle 1882 I, 2: докритическое ученіе о познаніи у Канта, тамъ же 1887. G. S. Morris, Kants Critique of pure reason, a critical exposition, Chicago (London) 1882 (Griggs's German philosophical Classics, т. I. См. объ этомъ предпріятіи the Journal of Speculative Philosophy, іюль 1881, стр. 325с., и 1885, стр. 329сс.). E. Wille, Ученіе Канта о первоначально синтетическомъ единствѣ апперцепціи, Philos. Monatshefte. стр. 449—460. W. Wallace, Kant. Oxf., Edinb. и Lond., въ Blakwoods Philosophical Classics by W. Knight. A. Bolliger, Anti-Kant oder Elemente der Logik, der Physik und der Ethik, 1. т., Basel. O. Kuttner, Значеніе Критики чистаго разума для настоящаго времени, въ Jahrbücher f. prot. Theol., стр. 577—592. Hugo Sommer, die Neugestaltung unserer Weltansicht durch die Erkenntniss der Idealität des Raumes und der Zeit, общепонятное изложеніе, Berl. Всѣ относятся къ 1882.

Betz, Spinoza en Kant's Gravenhage. L. Noiré, die Lehre Kants und der Ursprung der Vernunft, Mainz. Kurd Lasswitz, die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit im Zusammenhange mit seiner Kritik des Erkennens allgemeinverständlich dargestellt, Berl. (соч. на премію). C. F. Jeppel, Kants ontologische Beweisversuche für das Dasein Gottes, диссерт., Галле. F. Staudinger, Еще разъ синтетическое единство апперцепціи у Канта, Philos. Monatsh., стр. 321—343. E. Feuerlein, Кантъ и піетизмъ, въ Philos. Monatsh., стр. 449—463. E. v. Hartmann, Въ какомъ смыслѣ Кантъ былъ пессимистомъ? тамъ же стр. 463—470, перепечатано въ Philosophische Fragen der Gegenwart V, 19. J. Schwertschlager, Kant und Helmholtz erkenntnisstheoretisch verglichen, Frbg. i. B. O. Schneider, die psychologische Entwickelung des Apriori mit Rücksicht auf das Psychologische in Kants Kritik der reinen Vernunft, Bonn. R. Eucken, Объ образахъ и сравненіяхъ у Канта, Zeitschr. f. Philos. und philos Kritik, стр. 161—193. H. Cohen, von Kants Einfluss auf die deutsche Cultur, рѣчь, Берлинъ. L. Ducros, Quando et quomodo Kantium Humius e dogmatico somno excitaverit, Bordeaux. M. Engelmann, Kritik der kantschen Lehre vom Ding an sich und ihre Prämissen vom Standpunkt der heutigen Wissenschaft, диссертація, Галле. H. Hänsel, Wie kommt nach Kant Erfahrung zu Stande? программа, Geestemünde. H. Sidgwick, Критицизмъ критической философіи, Mind VIII, стр. 69—91, 313—337. J. Geluk, Kant, Amsterd. B. Gutzeit, Descartes' angeborene Ideen, verglichen mit Kants Anschauungs- und Denkformen a priori, программа, Bromberg. B. Hercher, zur Grundlage der transcendentalen Logik Kants, insbesondere seiner Kategorienlehre, диссертація, Jena. R. Zimmermann, über Humes Stellung zu Berkeley und Kant, Wien. Изъ 5. т. Исторіи новой философіи Куно Фишера вышло въ видѣ отдѣльнаго оттиска: Kritik der kantschen Philosophie, München. Всѣ относятся къ 1883.

R. Lehmann, О психологической основѣ ученія Канта о категоріяхъ, въ Philos. Monatshefte, стр. 98—120. W. Windelband, Кантъ, рѣчь, въ Präludien, Frb. и Tüb., стр. 112—145. A. Bilharz, Erläuterungen zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Wiesbaden. F. Staudinger, Noumena. Die „transscendentalen" Grundgedanken und die „Widerlegung des Idealismus", Darmst. E. König, Нѣсколько мыслей для эстетики Канта противъ эмпиризма и реализма, Philos. Monatsh., стр. 233—250. H. Wolff, Wegweiser für das Studium der kantischen Philosophie, Lpz. C. Th. Michaelis, über Kants Zahlbegriff, шарлоттенбургская программа, Берлинъ. O. Riedel, die monadologischen Bestimmungen in Kants Lehre vom Dinge an sich, Hamb. H. Vaihinger, Опроверженіе идеализма Кантомъ, въ Strassburger Abhandlungen zur Philosophie, Ed. Zeller zu seinem siebzigjährigen Geburtstag, Fr. in B., стр. 65—164. O. Michalsky, Критика чистаго разума Канта и Метакритика Гердера, диссерт., Breslau б. г. (1883), продолженіе въ Ztschrft. f. Philos. und philos. Kr., 84, стр. 1—41, 161—193; 85, стр. 1—29. J. Witte, Общій характеръ ученія Канта въ свѣтѣ новѣйшей критики Куно Фишера, тамъ же, 84, стр. 291—311. G. Cesca, Storia e dottrina del criticismo, Verona. A. Thilo, Къ критикѣ теоретическихъ взглядовъ Канта, Ztschrft. f. exacte Philos., XIII, стр. 225—275, 337—373. J. H. Stirling, Кантъ не отвѣчалъ Юму, Mind, IX, стр. 531—547; X, стр. 45—72. J. Mc. Cosh, a Criticism of the critical philosophy, New-York. J. Dewey, Кантъ и философскій методъ, Journal of speculative philosophy, 18, стр. 162—174. M. Jahn, Вліяніе кантовской психологіи на педагогику, какъ науку, Jahrbücher für Philologie und Pädagogik, 130, стр. 404—427, 492—514, и отдѣльно, Lpz. 1885. O. Kuttner, Кантіанизмъ и реализмъ, Jahrbücher für protestantische Theologie, X, стр. 353—367. E. Laas,

Нѣсколько замѣчаній къ трансцендентальной философіи, Strassburger Abhandl., Ed. Zeller zu seinem 70. Geburtstag, стр. 61—84. E. Last, die realistische und idealistische Weltanschauung, entwickelt an Kants Idealität von Zeit und Raum, Lpz. Neuber, Kants transscendentale Ideen, I. Ihre erkenntnisstheoretische Ableitung, программа, Essen. H. Grosch, Kants Lehre vom Ideal der reinen Vernunft, Halle. G. Markull, über Glauben und Wissen, im Anschluss an Kants Kritik der reinen Vernunft, программа, Danzig. Всѣ относятся къ 1884 г.

Koppelmann, Ученіе Канта объ аналитическомъ сужденіи, Philos. Monatsh., стр. 65—101. M. W. Drobisch, Kants Dinge an sich und sein Erfahrungsbegriff, Lpz. Къ этому см. G. Knauer, Вещи въ себѣ, „внѣ насъ", „данное" для нашего познанія и нашъ опытъ, Philos. Monatshefte, 21, стр. 479—491. J. Mourly Vold, A. Krauses Darstellung der kantischen Raumtheorie und der kantischen Lehre von den Gegenständen, Christiania. R. Zimmermann, Kant und Comte in ihrem Verhältniss zur Metaphysik, Wien. G. Cesca, la dottrina Kantiana dell'a priori, Padova-Verona. A. Chiappelli, Nuove osservazioni sulle attinenze fra il criticismo kantiano a la psicologia inglese e tedesca, въ La filosofia della Scuole Italiane, т. 31. C. E. Adam, Essai sur le jugement esthétique, Thèse, Par. Mariano Amador, Изложеніе и критика ученія Канта, Revista contemporanea, Madrid. H(elene) Bender, Объ идеальности пространства и времени, вкладъ въ главу о трансцендентальной эстетикѣ, Ztschrft. f. Philos. und philos. Kr., т. 87, стр. 1—48. A. Bendixon, Kritiska studier till Kants transscend. ästetik, akad. afhandling, Stockh. Luigi Credaro, Кантовскіе вопросы, La filosofia delle Sc. Ital., т. 32. A. Döring, По поводу ученія Канта о понятіи и задачѣ философіи, Preussische Jahrbücher, т. 56, стр. 464—481. A. Henrich, Kants Deduction der reinen Verstandesbegriffe, программа, Emmerich. O. Kuttner, Значеніе регулятивныхъ идей Канта, Altpreussische Monatsschrift, 22, стр. 59—75; его же, Коперниканство Канта въ приложеніи къ понятіямъ необходимости и свободы, тамъ же, стр. 618—636. A. Naumann, Spencer wider Kant, разъясненіе противоположностей реализма и критицизма, Hamb. W. Wundt, Космологическія антиноміи Канта и проблема безконечности, Philosophische Studien, т. 2, стр. 495—538. См. также M. Brasch, die Klassiker der Philosophie и нѣсколько статей того же автора въ Gesammelte Essays und Charakterköpfe, т. II, Lpz. Всѣ эти труды относятся къ 1885 г.

J. Krohn, die Auflösung der rationalen Psychologie durch Kant, дисс., Breslau. B. Kuhse, Begriff und Bedeutung des Selbstbewusstseins bei Kant, диссертація, Halle. C. Mencke, Immanente Kritik des kantischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsurtheils, диссертація, Halle. N. M. Butler, Проблема критики чистаго разума Канта, Journal of spec. philos., стр. 54—73. A. Rau, Кантъ и естествознаніе, Kosmos, т, 1 и 2, пять статей, Halle. M. N. du Marchie van Voorthuysen, Nagelaten Geschriften eerste Deel: De theorie der kenntnis van Em. Kant, Arnheim. Всѣ относятся къ 1886.

F. Grung, Понятіе достовѣрности въ философіи Канта, Philos. Monatsh., стр. 35—57. Vallet, le Kantisme et le Positivisme, этюдъ объ основахъ человѣческаго сознанія, Par. R. Manno, die Stellung des Substanzbegriffs in der kantschen Erkenntnisstheorie, диссертація, Боннъ. E. Adickes, Kants Systematik als systembildender Factor, Berlin H. Romundt, die drei Fragen Kants, Berlin. B. Erdmann, Кантъ и Юмъ около 1772, Archiv für Geschichte der Philos, I, стр. 62—77, 216—230. B. Rein, der transscendentale Idealismus bei Kant und bei Schopenhauer, дисс., Rudolstadt. Всѣ относятся къ 1887.

F. Erhardt, Kritik der kantschen Antinomien, Lpz. A. Böhringer, Kants erkenntnisstheoretischer Idealismus, Frb. i. Br. R. Seydel, Синтетическія сужденія a priori Канта, особенно въ математикѣ, Zeitschr. f. Philos. und philos. Kr. 1889, т. 94. R. Manno, Сущность и значеніе синтеза въ философіи Канта, тамъ же 94, стр. 29—88, 182—210. J. Witte, Мгновенная аппрегензія у Канта, тамъ же, стр. 255—274. G. von Gizycki, Kant und Schopenhauer, Lpz. W. Jansen, die Theorie der Möglichkeit in Kants Kritik der reinen Vernunft, Strassb. A. Classen, Ueber den Einfluss Kants auf die Theorie der Sinneswahrnehmung und die Sicherheit ihrer Ergebnisse, Lpz. G. Dieckert, Ueber das Verhältniss des berkeleyschen Idealismus zur kantschen Vernunftkritik, прогр., Conitz. W. Reichardt, Ученіе Канта объ априорныхъ синтетическихъ сужденіяхъ и значеніе его для математики, Philosophische Studien, IV, стр. 595—639. F. Thedinga, der Begriff der Idee bei Kant, прогр., Hagen. C. du Prel, Kants Vorlesungen über Psychologie herausgeg., съ введеніемъ „Мистическое міровоззрѣніе Канта", Lpz. Ср. P. von Lind, „Kants mystische Weltanschauung", ein Wahn der modernen Mystik, Münch. 1892. Всѣ относятся къ 1888.

E. Caird, The critical philosophy of I. Kant, 2 тт., Lond. J. P. Mahaffy, Kants critical philosophy for english readers, 2 тт., Lond., дополненное изд. сочиненія, упомянутаго на стр. 245. O. Grundke, Kants Entwickelung vom Realismus aus nach dem subjectiven Idealismus hin, дисс., Breslau. Frank, Кантъ и догматика, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, стр. 257—280. Всѣ относятся къ 1889.

I. Stimpfl, Ist die metaphysische Grundlage von Kants Erkenntnisstheorie

idealistisch oder realistisch aufzufassen, дисс., Basel. Th. von Varnbüler, Widerlegung der Kritik der reinen Vernunft, Prag und Lpz. Marian Massonius, Ueber Kants transscendentale Aesthetik, Lpz. W. Koppelmann, Kant und die Grundlagen der christlichen Religion, Gütersloh. Otto Stock, Kantianismus und Kriticismus. I, das Problem der Kritik der reinen Vernunft, Stargard. H. Gisevius, Kants Lehre vom Raum und Zeit, kritisch beleuchtet vom Standpunkte des gemeinen Menschenverstandes aus, Hannov. Pietro d. Nardi, Fonti logiche del soggetivismo teoretico di E. Kant, Firenze. Emil Wille, Поправка нѣкоторыхъ мѣстъ въ Критикѣ чистаго разума Канта, Philosophische Monatshefte, 26, стр. 399—403. Max Siebourg, Kants Lehre von der Causalität nach seiner zweiten Analogie der Erfahrung, прогр., Crefeld. A. Tiebe, die Angriffe Trendelenburgs gegen Kants Lehre von der ausschliessenden Subjectivität des Raumes und der Zeit, юбилейное сочиненіе, Stettin. Всѣ относятся къ 1890.

Mc. Kay Donald, Critical philosophy, дисс., Freib. 1891. A. Fouillée, Происхожденіе нашего умственнаго и мозгового склада, I, кантіанство, Revue philosoph., 32, стр. 433—466. E. Güttler, die Entropie des Weltalls und der Kantschen Antinomien, Zeitschrift für Philosophie, 99, стр. 41—80. W. J. Dotzer, Ueber Schopenhauers Kritik der kantschen Analytik, дисс., Erlangen. Всѣ относятся къ 1891 г.

O. Hansen, Untersogelser vedrorende Grundlaget for Kants Erkendelsesteorie, Kopenh. W. Wundt, Чѣмъ Кантъ не долженъ быть для насъ? Philosophische Studien, 7, стр. 1—49. R. Behm, Vergleichung der kantschen und schopenhauerschen Lehren in Ansehung der Causalität, дисс., Hdlb. M. Zang, Ueber das Verhältniss der Anschauung zum Verstande in Kants Kritik der reinen Vernunft, дисс., Giessen. P. Carus, Есть-ли вещи въ себѣ? Monist, II. E. Dreher, Критическія замѣчанія и дополненія къ антиноміямъ Канта, Zeitschrift für Philosophie, 100, стр. 248—255. R. Schellwien, Теорія познанія Канта, Zeitschrift für Philosophie, 100, стр. 226—232. Всѣ относятся къ 1892 г.

J. G. Schurmann, Критическая проблема Канта: бытіе въ себѣ и для насъ, Philosoph. Review, II, стр. 129—166. Andrew Seth, Теорія познанія Локка и Канта, Philos. Review 1893. L. Busse, Къ ученію Канта о вещи въ себѣ, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 102, стр. 74—113, 171—232. C. Radulescu-Motru, Zur Entwickelung von Kants Theorie der Naturcausalität, дисс., Leipz. P. Lorentz, Объ установленіи постулатовъ, какъ философскомъ методѣ Канта, Philos. Monatshefte, 29, стр. 402—433. L. Triemel, die Aufgabe der Kantschen Metaphysik und deren Lösung innerhalb der Kritik der reinen Vernunft, прогр., Coblenz. H. Gartelmann, Sturz der Metaphysik als Wissenschaft, критика трансцендентальнаго идеализма Канта, Berl. Gordon Clark, Тайна Канта, Journ. of Philosophy 22, 1893, стр. 368—395. G. Wegner, Kantlexicon, для любителей философіи Канта, Berl. (не имѣетъ значенія). Gallosch, die Grundlagen der Algebra im Sinne Kants, прогр., Wien. Carl Fuchs, die Idee bei Plato und Kant, прогр., Wiener Neustadt. Th. Hill Green, Чтенія о философіи Канта, Works of Green, изд. Nettleship, т. 2, Lond. Всѣ относятся къ 1893.

Emil Arnoldt, Kritische Excurse im Gebiet der Kantforschung, Kgsb., изъ Altpreussische Monatsschr. Отдѣльныя части этой работы приведены уже раньше, кромѣ статьи: Нѣсколько замѣтокъ для оцѣнки отношенія Канта къ Лессингу, стр. 193—268. W. T. Harris, Третья антиномія Канта, Philos. Review. O. Kohlschmidt, Kants Stellung zur Teleologie und Physicotheologie, дисс., Jena 1894. K. Vorländer, Незамѣченная до сихъ поръ еще связь Канта съ Шиллеромъ, Philosoph. Monatshefte, 30, стр. 57—62. A. Wernicke, Kant und kein Ende? прогр., Brschw. G. Schröder, Kants Lehre vom Raum, къ критикѣ трансцендентальной эстетики, юбилейн. сочин., Halle. Hans Larsson, Kants transscendentale deduction of kategoriema, I. Akad. afhandl., Lund. H. H. Williams, Ученіе Канта о схематизмѣ, the Monist, IV, стр. 375—384. R. Eisler, die Weiterbildung der Kantschen Aprioritätslehre bis zur Gegenwart, дисс., Lpz. E. von Hartmann, Kants Erkenntnisstheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwickelung, Lpz. Har. Höffding, Постепенность философскаго развитія Канта, Archiv für Geschichte der Philosophie VII, стр. 173—192, 376—402, 449—485. A. Döring, Ueber Zeit und Raum, филос. рѣчь, изд. берлинскимъ философскимъ обществомъ, Berl. R. Schellwien, О понятіи опыта на основаніи ученій Юма и Канта, Zeitschrift für Philosophie, 103, стр. 122—141. Matthias Menn, I. Kants Stellung zu J. J. Rousseau, дисс., Freib. E. Ferber, der philosophische Streit zwischen Kant und J. A. Eberhard, дисс., Giessen. Всѣ относятся къ 1894.

Max Apel, Kants Erkenntnisstheorie und seine Stellung zur Metaphysik, введеніе въ изученіе Критики чистаго разума, Berl. R. Hoar, der angebliche Mysticismus Kants, дисс., Bern. J. Hacks, Ueber Kants synthetische Urtheile a priori, прогр., Kattowitz. C. Müller, Ueber Kants Stellung zum Idealismus, прогр., Berl. Er. Adickes, Kant-Studien, Kiel und Leipz. (I. Къ исторіи развитія теоріи познанія Канта. II. О времени сочиненія Критики чистаго разума). H. Romundt, Ein

Band der Geister, Entwurf einer Philosophie in Briefen, Lpz. Ромундтъ находитъ, что связью между науками служитъ географія, на основаніи широкаго опредѣленія ея, даннаго Кантомъ въ расписаніи его лекцій на зимн. семестръ 1765—66. A. Marty, Ученіе Юма и Канта о реальномъ сужденіи, Vierteljahrsschrift für wissensch. Philosophie, 19, стр. 19—32. Всѣ относятся къ 1895.

О кантовой философіи природы говорятъ: L. Bendavid, Vorlesungen über die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Wien 1798. Schwab, Prüfung der kantschen Begriffe von der Undurchdringlichkeit, der Anziehung und einer Zurückstossung der Körper, nebst einer Darstellung der Hypothese des Lesage *) über die mechanische Ursache der allgemeinen Gravitation, 1807. F. G. Busse, Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft in ihren Gründen widerlegt, Dresden 1828. Reuschle, Кантъ и естествознаніе, Deutsche Vierteljahrsschrift, апрѣль—іюнь, 1868, 50—102, и въ особенности о динамической теоріи матеріи Канта, тамъ же, 57—62. A. Stadler, Кантъ о принципѣ сохраненія силы, Philos. Monatshefte, 1879, стр. 577—589; онъ же, Законъ постоянства у Канта, тамъ же 1880, стр. 577—596. O. Kuttner, Historisch-genetische Darstellung von Kants verschiedenen Ansichten über das Wesen der Materie, диссертація, Берлинъ 1881. A. Stadler, Kants Theorie der Materie, Lpz. 1883. A. Stöhr, Analyse der reinen Naturwissenschaft Kants, Wien 1884; см. объ этомъ J. Witte, Kantscher Kriticismus gegenüber unkrit. Dilletantismus, Bonn 1885, и въ свою очередь Штеръ, Replik gegen Witte, защита моего сочиненія „Анализъ“ и пр., Wien 1885. P. Tannery, Теорія матеріи по Канту, въ Revue philos. 19, 1885, стр. 26—46. R. Abendroth, das Problem der Materie, вкладъ въ критику познанія и натуръ-философію, I, Lpz. 1889. H. Keferstein, die philosophische Grundlage der Physik nach Kants metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft und dem Manuscript „Uebergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik“, Hamb. 1892. A. Drews, Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems, Berl. 1894. P. von Lind, Кантъ и Ал. Гумбольдтъ, Zeitschrift für Philosophie, 106, 1895, стр. 51—79, 252—279, 107, 1895, стр. 28—47. Ср. также цитованное выше, стр. 231, сочиненіе Г. Зиммеля.

С. Гогоцкій, Критическій взглядъ на философію Канта, Кіевъ 1847, см. также его Философскій лексиконъ III, 41—89. П. Д. Юркевичъ, Разумъ по ученію Платона и опытъ по ученію Канта, Ученыя зап. моск. унив. 1866 и отдѣльно. А. А. Козловъ, Генезисъ теоріи пространства и времени Канта, Кіевъ 1884 (печаталось въ Кіев. унив. изв. 1882—1884 гг.). Архіеп. Никаноръ, Позитивная философія и сверхчувственное бытіе, т. III, Спб. 1888 (весь томъ посвященъ Канту). А. Волынскій, Критическіе и догматическіе элементы въ философіи Канта, Сѣверн. Вѣстн. 1889, 7, 9—12. Алексѣй Введенскій, Ученіе Канта о пространствѣ, Богосл. Вѣст. 1895, 7 и 8. Вл. Соловьевъ, Кантъ, Энцикл. слов. Брокгауза и Ефрона, т. 14, стр. 321—339. М. Каринскій, Объ истинахъ самоочевидныхъ, вып. 1, Спб. 1893, первоначально въ Журн. Мин. Нар. Просв. за 1893 г. Этотъ трудъ сталъ предметомъ рѣзкой полемики между авторомъ его и Александр. И. Введенскимъ, см. ниже въ параграфѣ о русской философіи. М. Филипповъ, Кантъ, его жизнь и философская дѣятельность, Спб. 1893.

Подъ „догматизмомъ метафизики“ Кантъ понимаетъ общее довѣріе ея къ своимъ началамъ безъ предшествующей критики самой способности разума, только вслѣдствіе удачи (Кантъ противъ Эбергарда, Объ открытіи и пр., P. и Ш. I, 452), другими словами, догматическій (строго аргументирующій изъ философскихъ понятій) пріемъ разума безъ предшествующей критики его собственной спо-

*) Лесажъ (род. въ Женевѣ 1724 и умеръ тамъ же 1803), частію по примѣру современниковъ Ньютона, принялъ, что крайне малыя тѣльца движутся по всему пространству во всевозможныхъ направленіяхъ съ очень большими скоростями, и что толчекъ, производимый этими тѣльцами, вызываетъ явленія, которыя обыкновенно приписываются силѣ тяжести. Совокупность этихъ тѣлецъ онъ называетъ le fluide gravifique. Тѣло, которое покоится, подвергается равномѣрнымъ толчкамъ со всѣхъ сторонъ; а если его двинуть, то въ направленіи движенія оно толкается менѣе, нежели въ другихъ направленіяхъ. Однако движеніе этихъ тѣлецъ такъ быстро, что, напротивъ, всякое другое является почти исчезающе малымъ. Два тѣла служатъ себѣ взаимной опорой противъ этихъ тѣлецъ,—именно (приблизительно) пропорціонально массамъ и съ геометрическою необходимостью въ обратномъ отношеніи къ квадрату разстояній, откуда получается ньютоновскій законъ. См. W. Stosz, Le Sage als Vorkämpfer der Atomistik, диссертація, Галле 1884. Лесажу принадлежитъ статья въ Journal des Savants, апр. 1764, Lucrèce neutonien въ берлинскихъ мемуарахъ 1782, Physique mécanique (частію обнародована Прево 1818). Много рукописей Лесажа хранится въ публичной библіотекѣ въ Женевѣ.

собности (Пред. къ 2. изд. Крит. ч. раз. стр. XXXV, у Влад. стр. XXVIII). Самымъ выдающимся представителемъ этого догматизма онъ называетъ Вольфа. Подъ скептицизмомъ, именно какъ его представляетъ Юмъ, Кантъ разумѣетъ всеобщее недовѣріе противъ чистаго разума, принятое безъ предшествующей критики, только вслѣдствіе неудачи его утвержденій (Р. и Ш. I, 452). Кантъ полагаетъ, что съ эмпирической точки зрѣнія нельзя доказать бытія Бога и безсмертія души, такъ какъ то и другое лежитъ совершенно внѣ границъ возможнаго опыта. Онъ находитъ въ локковомъ опытѣ доказательства непослѣдовательность (Кр. ч. р., 2. изд. стр. 127 и 822 с., у Влад. стр. 88 и 588 с.), такъ что скептицизмъ для него является, какъ необходимое слѣдствіе эмпиризма. Чистый разумъ въ своемъ догматическомъ употребленіи долженъ явиться передъ критическимъ окомъ высшаго разума, чинящаго судъ и расправу (тамъ же 767, у Влад. 554); критика чистаго разума—настоящее судебное мѣсто для всѣхъ споровъ разума (тамъ же 779, у Влад. 561). Критицизмъ въ обращеніи со всѣмъ тѣмъ, что принадлежитъ метафизикѣ, есть правило всеобщаго недовѣрія противъ всѣхъ синтетическихъ положеній метафизики, пока не нашлось всеобщаго основанія ея возможности въ существенныхъ условіяхъ нашихъ познавательныхъ способностей (противъ Эбергарда, Р. и Ш. I, 452). Подъ критикой чистаго разума Кантъ разумѣетъ испытаніе способности разума вообще относительно всѣхъ познаній, къ которымъ разумъ можетъ стремиться независимо отъ всякаго опыта, слѣдовательно—рѣшеніе возможности или невозможности метафизики вообще и опредѣленіе какъ источниковъ, такъ объема и границъ ея, и все это изъ началъ (Пред. къ 1. изд. Кр. ч. р.). Разумъ для Канта—способность, содержащая начала познанія a priori, чистый разумъ—способность началъ познавать что-нибудь просто a priori. Критика чистаго разума, обсуждающая его источники и границы, есть предварительное условіе системы чистаго разума или всѣхъ чистыхъ понятій a priori *).

Противъ кантовскаго предпріятія критики разума возражали: мышленіе можно разбирать только посредствомъ мышленія. Поэтому браться за разборъ мышленія до начала самаго мышленія значитъ желать мыслить прежде мышленія или какъ бы желать выучиться плавать, не идя въ воду (Гегель). Но это возраженіе опровергается различеніемъ докритическаго и критико-философскаго мышленія. Докритическое мышленіе, конечно, должно предшествовать критикѣ разума, но затѣмъ должно вступить въ свои права разслѣдованіе его, которое относится къ докритическому мышленію такъ, какъ оптика относится къ видѣнію. Но, установивъ путемъ критической рефлексіи происхожденіе и объемъ познанія и выяснивъ мѣру и смыслъ значенія познаній, можно пойти отсюда къ дальнѣйшему философскому мышленію. (Ср. Ueberweg, Syst. der Logik § 31).

Генезисъ своей критики разума Кантъ сводитъ къ вліянію, которое онъ получилъ отъ Юма. Со времени опытовъ о человѣческомъ разумѣніи Локка и Лейбница,—говоритъ онъ (Пролегом., введ.),—болѣе того, со времени возникновенія метафизики, не появлялось въ этой области ничего болѣе значительнаго, чѣмъ скепсисъ Юма.—Юмъ „не внесъ свѣта въ этомъ родѣ познанія, но онъ однако высѣкъ искру, изъ которой можно было бы, пожалуй, зажечь огонь, если-бъ она попала на горючій матеріалъ“. „Откровенно сознаюсь, напоминаніе Давида Юма (противъ значенія понятія причины) много лѣтъ тому назадъ прервало догматическую дремоту и дало совершенно иное направленіе моимъ изслѣдованіямъ въ области умозрительной философіи. —Прежде всего я попробовалъ, нельзя-ли представить возраженіе Юма въ общемъ видѣ, и вскорѣ нашелъ, что понятіе связи причины и дѣйствія далеко не единственное понятіе, которымъ разсудокъ мыслитъ a priori связи вещей, а скорѣе, что вся метафизика сполна состоитъ изъ такихъ понятій. Я попытался

*) Аристотелевско-вольфовское ученіе о способностяхъ души Кантъ усвоилъ только въ основныхъ чертахъ, а въ отдѣльныхъ отношеніяхъ онъ его преобразовалъ, но не подвергъ принципіальной критикѣ.

удостовѣриться въ ихъ числѣ, и когда это мнѣ удалось и притомъ такъ, какъ я желалъ, именно посредствомъ одного единственнаго принципа, то я приступилъ къ вывыденію этихъ понятій, относительно которыхъ я съ этихъ поръ былъ увѣренъ, что они не выведены изъ опыта, какъ полагалъ Юмъ, а произошли изъ чистаго разсудка".

Трансцендентальнымъ Кантъ называетъ не всякое познаніе a priori, а только познаніе, что извѣстныя представленія (воззрѣнія или понятія) прилагаются или возможны исключительно a priori, и какъ они прилагаются и возможны. Въ отличіе отъ трансцендентальнаго познанія Кантъ называетъ трансцендентнымъ употребленіемъ понятій такое употребленіе, которое переходитъ за всякій возможный опытъ. Критика разума, трансцендентальная сама по себѣ, показываетъ, что нельзя допускать никакого трансцендентнаго употребленія разума.

Ходъ изслѣдованія въ Критикѣ чистаго разума таковъ. Во введеніи Кантъ старается доказать наличность такихъ познаній, которыя онъ называетъ „синтетическими сужденіями a priori", и задаетъ вопросъ, какъ они возможны. Онъ находитъ, что возможность ихъ обусловливается извѣстными чисто субъективными формами воззрѣнія, именно пространствомъ и временемъ, и такими же формами разсудка, которыя онъ называетъ категоріями. Изъ категорій должны происходить и идеи разума. Затѣмъ Кантъ дѣлитъ весь составъ своихъ изслѣдованій на трансцендентальное элементарное ученіе и на трансцендентальное ученіе о методѣ (примыкая къ ходячему въ его время дѣленію формальной логики). Трансцендентальное ученіе объ элементахъ трактуетъ о матеріалахъ, трансцендентальное ученіе о методѣ—о планѣ или формальныхъ условіяхъ полной совокупности всѣхъ познаній чистаго спекулятивнаго разума. Трансцендентальное ученіе объ элементахъ Кантъ дѣлитъ на трансцендентальную эстетику и логику. Эстетика имѣетъ дѣло съ чистыми воззрѣніями чувственности, пространствомъ и временемъ, логика—съ чистыми разсудочными познаніями. Часть трансцендентальной логики, которая излагаетъ элементы чистаго разсудочнаго познанія и начала, безъ которыхъ нигдѣ нельзя мыслить предмета, есть трансцендентальная аналитика и вмѣстѣ—логика истины. А вторая часть трансцендентальной логики есть трансцендентальная діалектика, т. е. критика разсудка и разума относительно ихъ гиперфизическаго употребленія, критика діалектической призрачности. Эта призрачность возникаетъ, если чистыя познанія разсудка и разума относить не къ предметамъ опыта, а пользоваться ими безъ даннаго субъекта за предѣлами опыта и такимъ образомъ изъ просто формальныхъ принциповъ чистаго разсудка дѣлать матеріальное употребленіе. Трансцендентальное ученіе о методѣ имѣетъ четыре отдѣла, которые носятъ такія заглавія: дисциплина чистаго разума, канонъ чистаго разума, архитектоника чистаго разума и исторія чистаго разума. Въ элементарномъ ученіи Кантъ держится порядка метафизики Вольфа и Баумгартена; онтологіи соотвѣтствуетъ въ общемъ его трансцендентальная эстетика и аналитика, тремъ остальнымъ частямъ—трансцендентальная діалектика съ раціональною психологіею, космологіею и естественною теологіею.

Трансцендентальная эстетика имѣетъ дѣло особенно съ возможностью чистой математики, аналитика — съ возможностью чистаго естествознанія, діалектика — съ возможностью метафизики вообще, ученіе о методѣ — съ возможностью метафизики какъ науки.

Всякое наше познаніе, говоритъ Кантъ во введеніи, начинается съ опыта, но не всякое познаніе возникаетъ изъ опыта. Опытъ есть непрерывное сложеніе (спитезъ) воспріятій. Опытъ — первый продуктъ, который производитъ нашъ разсудокъ, обдѣлывая сырой матеріалъ чувственныхъ ощущеній. Затѣмъ Кантъ утверждаетъ *): „хотя

*) Перенося положеніе, имѣющее значеніе для обособленнаго опыта и для самой элементарной формы индукціи per enumerationem simplicem, на всякую логическую комбинацію опытовъ.

опытъ и говоритъ намъ, что есть, но не говоритъ, что оно должно быть необходимо такъ, а не иначе. Именно потому онъ и не даетъ намъ истинной всеобщности"; „что заимствовано изъ опыта, то имѣетъ только сравнительную всеобщность, именно чрезъ индукцію". Необходимость и строгая (не просто „сравнительная") всеобщность имѣютъ для Канта значеніе вѣрныхъ признаковъ неэмпирическаго познанія *). Познаніе, происходящее не изъ опыта, Кантъ обозначаетъ какъ „познаніе a priori" **). Познаніе a priori независимо отъ опыта, даже если оно доходитъ до сознанія только черезъ посредство опыта. Основаніе оно имѣетъ въ природѣ нашей способности познанія. Кантъ различаетъ (по примѣру Ламберта, Org. § 639, который, однако, оставляетъ въ сторонѣ существованіе „чисто" апріорнаго, послѣ того какъ Юмъ отвергъ существованіе ideas, которыя происходятъ не изъ impressions): обыкновенно говорятъ о нѣкоторыхъ познаніяхъ, выведенныхъ изъ опытныхъ источниковъ, что мы къ нимъ способны или имѣемъ a priori, такъ какъ мы выводимъ ихъ не непосредственно изъ опыта, но изъ всеобщаго правила, которое мы сами все же заимствовали изъ опыта. Но въ дальнѣйшемъ мы будемъ понимать подъ познаніями a priori не такія, которыя имѣютъ мѣсто независимо отъ того или иного опыта, но которыя просто независимы отъ всякаго опыта. Имъ противоположны эмпирическія познанія или такія, которыя возможны только a posteriori, т. е. путемъ опыта. Изъ познаній a priori тѣ называются чистыми, къ которымъ не примѣшано совсѣмъ ничего эмпирическаго ***).

---

*) Эти положенія для Канта стояли твердо, несмотря на то, что онъ никогда не подвергалъ ихъ разбору. Изъ нихъ съ большою (хотя и не абсолютною) послѣдовательностью вырастаетъ все зданіе „критицизма". Правда, уже строго всеобщій и однако, какъ признается Кантъ, почерпнутый изъ опыта принципъ тяготѣнія является свидѣтельствомъ противъ него. Чѣмъ проще объектъ науки, тѣмъ достовѣрнѣе всеобщность ея основоположеній, полученныхъ индуктивно. Вотъ почему, если идти отъ ариѳметики (количество) до геометріи (количество съ движеніемъ и формой), механики (количество, форма и движеніе, время, тяжесть) и пр., то получается постепенность въ мѣрѣ достовѣрности, а вовсе не безусловная разница, какъ хочетъ Кантъ, здѣсь строгой, а тамъ только „сравнительной" всеобщности. Эмпирическую основу геометріи признаютъ такіе выдающіеся математики-философы, какъ Риманъ и Гельмгольцъ. У Римана, „О гипотезахъ, лежащихъ въ основѣ геометріи" (Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen и отдѣльно 1867, написано 1854), стр. 2, говорится: „свойства, которыми пространство отличается отъ другихъ мыслимыхъ величинъ, имѣющихъ протяженіе по тремъ измѣреніямъ, могутъ быть заимствованы только изъ опыта". Гельмгольцъ, „О фактахъ, лежащихъ въ основѣ геометріи" (Nachrichten der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1868, 3. іюня, стр. 193—221). Аподиктически достовѣрно то, что строго доказано, т. е. тѣ положенія, которыя выводятся изъ посылокъ. А называть аксіомы аподиктически достовѣрными значитъ злоупотреблять словами.

**) „Познаніе a priori" значитъ въ смыслѣ, употребительномъ съ Аристотеля: „познаніе изъ реальныхъ причинъ", и съ этимъ родомъ познанія, конечно, связывается необходимость или аподиктическое значеніе. Въ теченіе 18. столѣтія, когда рѣдко брались за аристотелевскія сочиненія, это значеніе мало-помалу затерялось и часто замѣнялось выраженіемъ: „познаніе посредствомъ умозаключенія".

***) Но этимъ искажается точка зрѣнія, съ которой это дѣленіе обосновано Аристотелемъ. Подъ познаніемъ a priori онъ понималъ познаніе изъ причинъ, подъ познаніемъ a posteriori—познаніе изъ дѣйствій. Это аристотелевское употребленіе удерживаетъ еще Лейбницъ. Въ Epistola ad J. Thomasium 1669 (у Эрдмана стр. 51) онъ говоритъ: constructiones figurarum sunt motus; jam ex constructionibus affectiones de figuris demonstrantur, ergo ex motu et per consequens a priori et ex causa. И позже повсюду connaître a priori отожествляется съ connaître par les causes, и только по временамъ вмѣсто него ставится выраженіе par des démonstrations; но при этомъ, конечно, надо думать о демонстраціяхъ изъ реальнаго основанія, ср. цитованныя въ Логикѣ Ибервега § 73 мѣста. Отбрасывая послѣднее ограниченіе и допуская еще большую неточность, Вольфъ приравниваетъ eruere veritatem a priori къ elicere nondum cognita ex aliis cognitis ratiocinando, а потому eruere veritatem a posteriori къ eruere solo sensu. Къ нему примкнулъ Баумгартенъ, а къ нему въ свою очередь Кантъ, но онъ съ своей стороны прибавляетъ различеніе безусловнаго и относительнаго a priori.

Съ дѣленіемъ познаній на апріорныя и эмпирическія Кантъ связываетъ второе дѣленіе ихъ на аналитическія и синтетическія. Подъ аналитическими, разъяснительными, сужденіями Кантъ разумѣетъ такія, у которыхъ предикатъ B принадлежитъ къ субъекту A, какъ нѣчто, что скрытымъ образомъ уже содержится въ этомъ понятіи A, напр., всѣ тѣла (протяженныя непроницаемыя субстанціи)—протяженны; а подъ синтетическими, расширяющими, сужденіями такія, у которыхъ предикатъ B лежитъ внѣ понятія субъекта A, хотя и стоитъ съ нимъ въ связи, напр., всѣ тѣла (протяженныя непроницаемыя субстанціи)—тяжелы. (Я долженъ взять три линіи, чтобы составить треугольникъ. Это аналитическое положеніе. Но двѣ изъ нихъ, вмѣстѣ взятыя, должны быть больше третьей, — это синтетическое положеніе). Въ аналитическихъ сужденіяхъ связь предиката съ субъектомъ мыслится посредствомъ тожества, въ синтетическихъ — безъ тожества. Аналитическія сужденія основываются на законѣ противорѣчія, синтетическія—нуждаются въ другомъ принципѣ *).

Такое различеніе совершенно не соотвѣтствуетъ первоначальному употребленію слова. Познаніе a priori въ аристотелевскомъ смыслѣ не есть приблизительно независимое отъ опыта познаніе, къ которому другое, независимое отъ всякаго опыта, могло бы относиться, какъ чистое къ нечистому, но скорѣе основывается на высшей полнотѣ логически переработанныхъ опытовъ и независимо только отъ опыта, направленнаго на содержаніе самого заключительнаго положенія. Напр., вычисленіе напередъ какого-нибудь астрономическаго явленія, хотя и независимо отъ опыта именно надъ этимъ явленіемъ, но основывается частію на многихъ другихъ эмпирически установленныхъ данныхъ, частію на лежащемъ въ основѣ вычисленія ньютоновомъ принципѣ тяготѣнія, который почерпнутъ, какъ признаетъ самъ Кантъ, изъ опыта надъ паденіемъ тѣла на землю и надъ обращеніями луны и планетъ. Независимое отъ всякаго опыта сужденіе, если бы вообще оно было возможно, не имѣло бы не только высшей степени достовѣрности, но и совсѣмъ никакой достовѣрности и было бы простымъ предразсудкомъ. Безо всякаго опыта мы вообще совершенно не въ состояніи пріобрѣсти какое бы то ни было познаніе, не говоря уже, какъ хочетъ Кантъ, объ аподиктическомъ. Подобно тому какъ машины, при помощи которыхъ мы минуемъ результаты простой ручной работы, дѣлаются не безъ рукъ, какимъ-нибудь колдовствомъ, но производятся только съ помощію рукъ, такъ и доказательство, которымъ мы перескакиваемъ результаты обособленнаго опыта и познаемъ необходимость, осуществляется не независимо отъ всякаго опыта посредствомъ субъективныхъ „формъ непонятнаго происхожденія“, а только посредствомъ логической комбинаціи опытовъ по индуктивному и дедуктивному методу на основаніи порядка, имманентнаго самимъ вещамъ.

Хотя опытъ и долженъ основываться на субъективныхъ психическихъ условіяхъ, предшествующихъ самому опыту (трупъ не дѣлаетъ опыта), но это по крайней мѣрѣ въ такой же степени имѣетъ значеніе и для воспріятія колебаній воздуха, какъ тоновъ, вибрацій эѳира, какъ цвѣтовъ и т. д. Болѣе того, на сколько эти формы завѣдомо только субъективны, о нихъ можно говорить это съ бо́льшимъ правомъ, нежели о воззрѣніи времени. Во всей совокупности математическихъ операцій, въ воспріятіи, отвлеченіи, построеніи изъ послѣднихъ отвлеченій (точка и пр.), въ гипотетическомъ идеализированіи посредствомъ предположенія абсолютнаго значенія аксіомъ, въ выведеніи теоремъ и сравненіи выведеннаго съ фактическимъ при дѣйствительномъ построеніи, заключена достовѣрность, и если ее относить въ „апріорное“ происхожденіе воззрѣнія пространства, то это нѣчто въ родѣ миѳологіи, которая уже пробиваетъ дорогу мистическому элементу въ кантово понятіе свободы. Да кромѣ того, такое апріорное происхожденіе ничего не объясняетъ, такъ какъ бездоказательныя утвержденія, касающіяся субъективныхъ условій познанія и почерпнутыя изъ самонаблюденія, носятъ на себѣ не болѣе, какъ ассерторическій характеръ.

*) Это употребленіе выраженій аналитическій и синтетическій самъ Кантъ вѣрно различаетъ отъ обычнаго употребленія. Обыкновенно принимаютъ, что методъ, въ которомъ путемъ расчлененія даннаго идутъ къ познанію условій и—самое большее—принциповъ, называется аналитическимъ, а методъ, въ которомъ дѣлается выводъ отъ принциповъ къ познанію условій,—синтетическимъ. Кантъ предпочитаетъ назвать первый методъ регрессивнымъ, второй—прогрессивнымъ. Кантово понятіе аналитическаго сужденія расширяетъ понятіе тожественнаго сужденія. Въ тожественномъ сужденіи предикатъ дается цѣлымъ понятіемъ субъекта, въ аналитическомъ—или цѣлымъ понятіемъ субъекта, или же какой-нибудь

Аналитическими сужденіями наше познаніе не расширяется, а только разъясняется понятіе, которое у насъ есть. А при синтетическихъ сужденіяхъ помимо понятія субъекта у меня должно быть еще нѣчто другое = x, на что опирается разсудокъ, чтобы познать, что предикатъ, который не лежитъ въ этомъ понятіи, однако принадлежитъ къ нему. При эмпирическихъ или опытныхъ сужденіяхъ, которыя, какъ таковыя, всѣ до одного синтетическія, съ этимъ нѣтъ ровно никакой трудности. Ибо этотъ x есть полный опытъ надъ предметомъ, который я мыслю въ понятіи A, составляющемъ только часть этого опыта. Но при синтетическихъ сужденіяхъ a priori этого вспомогательнаго средства совсѣмъ нѣтъ. Что такое этотъ x, на который опирается разсудокъ, когда находитъ, какъ онъ думаетъ, внѣ понятія A чуждый ему предикатъ, который однако же (и именно съ необходимостью) съ нимъ связанъ? Другими словами: *какъ возможны синтетическія сужденія a priori?* Это — основной вопросъ Критики чистаго (независимаго отъ опыта) разума.

Кантъ полагаетъ, что можно показать наличность трехъ родовъ синтетическихъ сужденій a priori, именно—математическія, естествовѣдныя и метафизическія. Безспорное всеобщее и аподиктическое познаніе содержатъ *математика и естествознаніе*: спорное—содержитъ метафизика, поскольку еще вопросъ, возможна-ли вообще метафизика. Но по своей тенденціи и всѣ собственно метафизическія положенія—синтетическія сужденія a priori.

Математическія сужденія, говоритъ Кантъ,—всѣ до одного синтетическія (хотя Кантъ и признаетъ нѣкоторыя математическія основоположенія, какъ a=a, a+b > a, дѣйствительно аналитическими положеніями, но они должны служить только звеньями въ методѣ, а не принципами). Можно бы, правда,—говоритъ Кантъ,—сначала думать, что положеніе 7 + 5 = 12 — просто аналитическое положеніе, которое получается изъ понятія суммы 7 и 5 по закону противорѣчія. Но этимъ понятіемъ еще не мыслится, какое именно одно только число обнимаетъ оба эти числа. Надо выйти за эти понятія, призывая на помощь воззрѣніе, соотвѣтствующее какому-нибудь изъ этихъ чиселъ,—ну, пожалуй, свои пять пальцевъ или пять точекъ, — и такимъ образомъ прибавляя мало-по-малу единицы пятерки, данной въ воззрѣніи, къ понятію семи *).

Также мало, говоритъ Кантъ, является аналитическимъ и любое положеніе чистой геометріи. Прямая линія между двумя точками короче всѣхъ,—это синтетическое положеніе. Ибо мое понятіе прямого не содержитъ ничего касающагося величины, а только качество; надо взять на помощь воззрѣніе, въ силу котораго только и возможенъ синтезъ **). Съ этимъ связанъ вопросъ: *какъ возможна чистая математика?*

частью. Однако здѣсь ново не столько понятіе, сколько его терминъ. Еще Аристотель и другіе философы различали сужденія отчасти тожественныя и вполнѣ тожественныя.

*) Но на дѣлѣ это дидактическое вспомогательное средство вовсе не является научной необходимостью. Достаточно просто сослаться на опредѣленія: два есть сумма одного и одного, три—сумма двухъ и одного и пр., далѣе на опредѣленіе десятичной системы и на вытекающее изъ понятія суммы (какъ совокупнаго числа съ отвлеченіемъ порядка) положеніе, что порядокъ слагаемыхъ для суммы безразличенъ. Эмпирически дана наличность однородныхъ объектовъ, которые можно подвести подъ одно и то же понятіе, да кромѣ того доступность ихъ счету. Но изъ ариѳметическихъ основныхъ понятій слѣдуютъ затѣмъ въ качествѣ аналитическихъ положеній ариѳметическія основоположенія, а изъ нихъ силлогистически—прочія положенія.

**) Правда, геометрія состоитъ не изъ однихъ только опредѣленій и выводовъ изъ простыхъ опредѣленій, но содержитъ большею частію положенія, предикатъ которыхъ выходитъ за простое понятіе субъекта, другими словами (говоря съ Гельмгольцемъ: „О фактическихъ основахъ геометріи“, въ Heidelb. Jahrb. 1868, стр. 733)—„истины фактическаго значенія“. Но геометрическія основоположенія этого рода, напр., что пространство имѣетъ три измѣренія, что между двумя точками бываетъ только одна прямая линія, имѣютъ ассерторическую достовѣрность, а не аподиктическую. Геометръ признаетъ три измѣренія пространства только

Естествовѣдѣніе, говоритъ далѣе Кантъ, содержитъ въ себѣ синтетическія сужденія a priori, напр.: во всѣхъ измѣненіяхъ тѣлеснаго міра количество матеріи остается неизмѣннымъ; при всякой передачѣ движенія дѣйствіе и противодѣйствіе должны постоянно равняться другъ другу; далѣе законъ косности и т. д. *). Съ этимъ связанъ вопросъ: какъ возможно чистое естествовѣдѣніе?

Въ метафизикѣ, утверждаетъ Кантъ, хотя бы на нее смотрѣть какъ на науку, которую до сихъ поръ только пытались установить, но которая вслѣдствіе природы человѣческаго разума все же необходима, должны содержаться синтетическія познанія a priori; напр., міръ долженъ имѣть начало; все, что въ вещахъ составляетъ субстанцію, устойчиво. Метафизика — по крайней мѣрѣ, по своей цѣли—состоитъ только изъ синтетическихъ положеній a priori. Съ этимъ связанъ вопросъ: какъ возможна метафизика (a. какъ природное предрасположеніе, b. какъ наука)?

Въ трансцендентальной эстетикѣ, наукѣ о принципахъ чувственности a priori, Кантъ пытается доказать апріорность пространства и времени. Въ „метафизическомъ разъясненіи этого понятія“, гдѣ должно заключаться то, что представляетъ понятіе, какъ данное a priori, мы находимъ слѣдующія четыре положенія:

1. Пространство не есть эмпирическое понятіе, которое отвлечено отъ внѣшнихъ опытовъ; ибо представленіе пространства должно уже лежать въ основѣ всякой конкретной локализаціи **).

2. Пространство есть необходимое представленіе a priori, которое лежитъ въ основѣ всѣхъ внѣшнихъ воззрѣній; ибо никогда нельзя составить себѣ представленія о томъ, что нѣтъ пространства, хотя, конечно, можно представить себѣ, что въ немъ нѣтъ никакихъ предметовъ ***).

какъ фактъ и не умѣетъ указать основанія, почему необходимо, чтобъ оно имѣло какъ разъ три, а не два или четыре измѣренія. Но это ассерторическое значеніе достигается посредствомъ абстракціи, индукціи и другихъ логическихъ операцій, которыя покоятся на основѣ многочисленныхъ опытовъ надъ пространственными отношеніями. Сказывающійся въ основоположеніяхъ порядокъ пространственныхъ образовъ, который философски можно свести на принципъ независимости формы отъ величины, подкрѣпляетъ ихъ значеніе. Но этотъ порядокъ обоснованъ въ объективной природѣ самого пространства. Ничто не доказываетъ, что онъ носитъ на себѣ только субъективный характеръ. Изъ основоположеній силлогистически слѣдуютъ прочія геометрическія положенія. Они имѣютъ аподиктическое значеніе, а не только эмпирическое, поскольку они доказаны изъ основныхъ положеній и не основаны на непосредственномъ опытѣ. Въ этомъ, но только въ этомъ, смыслѣ геометрія является аподиктической и, по аристотелевскому употребленію этого слова,—апріорною наукою. Но согласно кантовскому словоупотребленію, геометрію никакъ нельзя назвать апріорной наукой. Да и основныя положенія (аксіомы и постулаты) сами въ себѣ—ассерторическія положенія и, если дѣло идетъ объ абсолютной точности,—гипотезы. Только въ той степени, въ какой этотъ порядокъ обнаруживается съ извѣстною непосредственностію безъ геометрической демонстраціи, допустимо предположеніе, что уже аксіомы имѣютъ мѣру достовѣрности, выходящую за ассерторическій характеръ обособленнаго опыта.

*) Но исторія естествовѣдѣнія показываетъ, что эти всеобщія положенія,—къ нимъ можно прибавить законъ сохраненія силы и пр.,—получились, какъ поздніе отвлеченія изъ научно переработанныхъ опытовъ и никоимъ образомъ не стояли прочно, какъ научныя положенія a priori, до всякаго опыта или же независимо отъ всякаго опыта. Только въ той степени, въ какой уже потомъ сказывается въ нихъ извѣстный порядокъ, который, повидимому, дѣлаетъ возможнымъ философское выведеніе ихъ изъ еще болѣе общихъ принциповъ, напр., изъ относительности пространства, въ такой они получаютъ апріорный характеръ въ аристотелевскомъ, но опять-таки не въ кантовскомъ смыслѣ.

**) Это, конечно, заколдованный кругъ.

***) Но это не доказываетъ субъективности и апріорности пространства. И представленіе, выработанное по психическимъ законамъ изъ эмпирически даннаго, можетъ быть неуничтожимымъ. Кромѣ того, Кантъ исходитъ при этомъ изъ точки зрѣнія готоваго сознанія, не обращая вниманія на слагающееся сознаніе. Нельзя также представить себѣ пространство совсѣмъ безъ качествъ.

3. Пространство не есть дискурсивное или всеобщее понятіе объ отношеніяхъ вещей вообще, но чистое воззрѣніе; ибо можно представить себѣ только одно единственное пространство, частями котораго являются всѣ такъ называемыя пространства *).

4. Пространство представляется какъ безконечная данная величина. Но ни одного понятія нельзя мыслить такъ, какъ будто бы оно содержало безконечное множество представленій в ъ с е б ѣ. Значитъ, первоначальное представленіе о пространствѣ есть воззрѣніе a priori, а не понятіе **).

Въ „трансцендентальномъ разъясненія понятія о пространствѣ", подъ которымъ Кантъ разумѣетъ объясненіе его, какъ принципа, изъ котораго можно бы увидѣть возможность другихъ синтетическихъ познаній a priori, Кантъ приводитъ утвержденіе, что представленіе пространства должно быть воззрѣніемъ a priori, если только возможно, чтобы геометрія опредѣляла его свойства синтетически и однако a priori. „Не будь пространство (а также и время) простой формой вашего воззрѣнія, которое содержитъ условія a priori,—только при нихъ вещи и могутъ быть для васъ внѣшними предметами, которые безъ этихъ субъективныхъ условій сами по себѣ ничто,—вы не были бы въ состояніи синтетически ничего ровно подѣлать a priori съ внѣшними предметами" ***).

Посему пространство имѣетъ для Канта значеніе воззрѣнія a priori, которое уже находится въ насъ до всякаго воспріятія предмета, и именно какъ формальное

---

*) Странно, что Кантъ въ заглавіи называетъ пространство „понятіемъ", что, повидимому, исключается третьимъ и четвертымъ пунктами. Но понятіе въ широкомъ смыслѣ обнимаетъ у Канта два класса: понятіе въ тѣсномъ смыслѣ или общее представленіе и, съ другой стороны, единичное представленіе или воззрѣніе. Конечно, только къ понятію въ тѣсномъ смыслѣ этого слова надо относить опредѣленіе въ критикѣ разума: „понятіе есть познаніе, которое относится къ предмету посредственно при помощи признака, который можетъ быть общимъ нѣсколькимъ вещамъ". Нельзя, конечно, допустить, что тутъ разумѣется только родовое понятіе (именно воззрѣніе a priori), подъ которое падаетъ пространство. Ибо смыслъ тотъ, что надо разъяснить представленіе пространства, чтобы получить понятіе, подъ которое оно падаетъ, а не тотъ, что надо выяснить природу родового понятія, подъ которое падаетъ пространство. Да и въ отдѣлѣ „о высшемъ основоположеніи всѣхъ синтетическихъ сужденій" пространство и время прямо называются „понятіями".

**) Утвержденіе, что никакое понятіе не можетъ содержать безконечнаго множества частныхъ представленій, произвольно, поскольку дѣло идетъ о потенціальной содержимости частныхъ представленій въ понятіи. Но актуально наше представленіе пространства содержитъ не безконечность раздѣленныхъ частей, и актуально пространство, которое мы себѣ представляемъ, простирается также не въ безконечность, а только самое большее до созерцаемаго небеснаго с в о д а. Безконечность протяженія заключается только въ томъ соображеніи, что, какъ бы далеко мы ни зашли, мы могли бы идти еще и далѣе; значитъ, что нѣтъ границы, которой нельзя было бы перейти. Но отсюда никоимъ образомъ не слѣдуетъ, что пространство есть только субъективное воззрѣніе.

***) Кантъ не доказалъ ни того, въ какомъ же родѣ изъ предположенной апріорности воззрѣнія пространства слѣдуетъ достовѣрность геометрическихъ основныхъ положеній (которыя, хотя бы пространство, какъ воззрѣніе a priori, и было первоначально, съ своей стороны въ насъ не такъ первоначальны), и гдѣ ихъ граница относительно теоремъ; ни того, что изъ объективно обоснованнаго и эмпирически полученнаго воззрѣнія пространства не могутъ слѣдовать приведенныя положенія. Съ пространственными объектами какъ вещами въ себѣ нельзя было бы „ничего подѣлать a priori синтетически". Но даже и при предположеніи апріорности воззрѣнія пространства это не доказывало бы, что нѣтъ пространственныхъ вещей въ себѣ, къ которымъ прилагаются тѣ же положенія, какъ и къ пространственнымъ образамъ въ нашемъ воззрѣніи. Кантъ также недостаточно оправдалъ двойное употребленіе, которое онъ дѣлаетъ изъ пространства, времени и категорій. Они имѣютъ для него значеніе съ одной стороны—п р о с т ы х ъ ф о р м ъ или способовъ связи эмпирически даннаго матеріала, и однако, съ другой, Кантъ безспорно даетъ имъ значеніе чего-то м а т е р і а л ь н а г о, именно матеріи и содержанія мышленія, откуда мы образуемъ синтетическія сужденія a priori.

качество духа подвергаться дѣйствію со стороны объектовъ, или какъ форма внѣшняго чувства вообще *).

Пространственность по Канту вовсе не форма существованія предметовъ самихъ по себѣ. Такъ какъ мы, говоритъ Кантъ, особенныя условія чувственности можемъ сдѣлать не условіями возможности вещей, а только ихъ явленій, то мы, конечно, можемъ сказать, что пространство обнимаетъ всѣ вещи, которыя могутъ являться намъ извнѣ, но не всѣ вещи сами по себѣ—будь онѣ созерцаемы или нѣтъ, какимъ угодно субъектомъ. О пространствѣ, о протяженныхъ существахъ и т. д. мы можемъ говорить только съ точки зрѣнія человѣка. Если мы откажемся отъ субъективнаго условія, подъ которымъ мы только и можемъ получить внѣшнее воззрѣніе, и посмотримъ, какъ въ такомъ случаѣ могли бы дѣйствовать на насъ предметы, то представленіе пространства ровно ничего не означаетъ. Этотъ предикатъ прилагается къ вещамъ только въ такой степени, въ какой онѣ намъ являются, т. е. бываютъ предметами чувственности. Пространство имѣетъ эмпирическую реальность, т. е. объективное значеніе, относительно всего, что можетъ намъ встрѣтиться извнѣ какъ предметъ, а идеальность—относительно вещей, если онѣ разсматриваются разумомъ сами по себѣ, не принимая въ разсчетъ особенности нашей чувственности. — Пространство, говоритъ Кантъ, вовсе не представляетъ свойства какихъ бы то ни было вещей въ себѣ или ихъ самихъ по отношенію другъ къ другу, не представляетъ никакого опредѣленія ихъ, которое было бы нераздѣльно съ самими предметами и которое осталось бы, хотя бы и отвлечь всѣ условія воззрѣнія. Ибо ни абсолютныя, ни относительныя опредѣленія не могутъ созерцаться до бытія вещей, которымъ они присущи, а слѣдовательно, не могутъ созерцаться a priori **).

Совершенно аналогичнымъ метафизическимъ и трансцендентальнымъ разъясненіемъ понятія времени Кантъ пытается доказать и его эмпирическую реальность и трансцендентальную идеальность. Время такъ же мало, какъ и пространство, есть нѣчто такое, что существовало бы о себѣ или было присуще вещамъ, какъ объективное опредѣленіе порядка, что, слѣдовательно, оставалось бы, если отвлечь отъ всѣхъ субъективныхъ условій воззрѣнія. Время есть не что иное, какъ форма внутренняго чувства, т. е. созерцанія насъ самихъ и нашего внутренняго состоянія; оно опредѣляетъ отношеніе представленій въ нашемъ внутреннемъ состояніи. А такъ какъ всѣ представленія, хотя бы они и имѣли предметомъ внѣшнія вещи, однако сами по себѣ, какъ опредѣленія духа, относятся къ внутреннему состоянію, формальное условіе котораго—время, то время косвенно является формальнымъ условіемъ a priori внѣшнихъ явленій. Само по себѣ, внѣ субъекта, время—ничто. Его нельзя

---

*) Что пространство есть только форма внѣшняго, а не внутренняго чувства, время, напротивъ,—форма внутренняго, а косвенно и внѣшняго чувства, надо, по мнѣнію Канта, допустить, слѣдуя природѣ внѣшняго и внутренняго опыта. Но на дѣлѣ пространственность неотъемлема, конечно, и отъ „явленій внутренняго чувства“, отъ образованія воспріятій какъ такихъ, отъ представленій по воспоминанію. Неотъемлема она и отъ понятій, поскольку конкретныя представленія, отъ которыхъ они отвлечены, составляютъ ихъ нераздѣльную основу, а потому и отъ комбинированныхъ изъ нихъ сужденій, поскольку то, чего касается сужденіе, составляетъ предметъ нагляднаго представленія, и пр.

**) Въ этомъ, даже допуская „апріорность“, все еще заключалось бы только то доказательство, что мы не въ правѣ на основаніи нашего „апріорнаго“ воззрѣнія приписывать пространственность вещамъ въ себѣ. Мы созерцаемъ, какъ „опредѣленія“ вещей, то, что мы на основаніи этого созерцанія въ правѣ относить къ самимъ предметамъ. Все это мы созерцаемъ, конечно, вмѣстѣ съ этими вещами и такимъ же самымъ образомъ, другими словами при помощи возбужденія нашихъ чувствъ, и не до вещей или независимо отъ нихъ, значитъ a posteriori, а не a priori. Но если мы не въ правѣ приписывать, если мы не можемъ сказать (не смѣемъ сказать на основаніи самого воззрѣнія), что пространственность присуща вещамъ въ себѣ, что она есть (абсолютное и относительное) „опредѣленіе“ ихъ, то отсюда никакъ не слѣдуетъ, какъ это дѣлается у Канта, право отвергать, право утверждать, что пространственность не есть опредѣленіе вещей въ себѣ, что она имъ не присуща. См. также далѣе.

причислять къ предметамъ въ себѣ, безъ ихъ отношенія къ нашему воззрѣнію; ему нельзя здѣсь приписывать ни самобытности, ни пребываемости въ чемъ-нибудь другомъ. Время имѣетъ эмпирическую реальность относительно внутренняго опыта. Но если бы я самъ или другое существо было въ состояніи созерцать меня безъ этого условія чувственности, то тѣ самыя опредѣленія, которыя мы теперь представляемъ какъ измѣненія, дали бы познаніе, въ которомъ совсѣмъ не встрѣтилось бы представленія времени, а слѣдовательно, и измѣненій. Возражаютъ, будто дѣйствительность перемѣны нашихъ представленій доказываетъ дѣйствительность времени. Кантъ отражаетъ это возраженіе замѣчаніемъ, что и объекты „внутренняго чувства“ принадлежатъ только къ явленію, у котораго во всякое время есть двѣ стороны, — одна, гдѣ предметъ разсматривается самъ по себѣ, а другая, гдѣ обращается вниманіе на его форму воззрѣнія, которую надо искать не въ предметѣ самомъ по себѣ, а въ субъектѣ, которому онъ является *).

Кантъ объявляетъ ложнымъ положеніе лейбнице-вольфовой философіи, что наша чувственность есть только смутное представленіе вещей и того, что присуще вещамъ самимъ по себѣ. Онъ отвергаетъ у человѣка „интеллектуальное воззрѣніе“, которое будто бы познаетъ безъ воздѣйствія извнѣ или извнутри и безъ чисто субъективныхъ формъ (пространства и времени) объекты, какъ они существуютъ сами по себѣ.

Результатъ трансцендентальной эстетики Кантъ формулируетъ такъ (въ общемъ замѣчаніи къ трансцендентальной эстетикѣ, 1. изд. стр. 42, 2. изд. стр. 52, у Роз. II, 49, у Влад. стр. 43): „вещи, которыя мы созерцаемъ, сами по себѣ не то, за что мы ихъ принимаемъ въ созерцаніи, и ихъ отношенія сами по себѣ не таковы, какъ они намъ являются, и если бы мы уничтожили нашъ субъектъ или даже только субъективное свойство чувствъ вообще, всякое такое свойство, всякія отношенія объектовъ въ пространствѣ и во времени, болѣе того — само пространство и время исчезли бы, и могли бы существовать какъ явленія не сами по себѣ, а только въ насъ. Что тамъ съ предметами о себѣ и независимо отъ всякой воспріимчивости нашей чувственности, намъ остается совершенно невѣдомымъ“. Что мы называемъ внѣшними предметами, въ томъ Кантъ находитъ только представленія нашей чувственности.

По мнѣнію Тренделенбурга, Кантъ не доказалъ, что „апріорное“, имѣющее чисто субъективное происхожденіе, также вполнѣ субъективно и въ отношеніи своего значенія, т. е. приложимо только къ явленіямъ, а не къ вещамъ въ себѣ или трансцендентнымъ объектамъ. Рядомъ съ „чисто объективнымъ“ и съ „чисто субъективнымъ“, по его мнѣнію, существуетъ, какъ третій возможный случай, „субъективное и объективное вмѣстѣ“ (при этомъ „объективное“ означаетъ не эмпирически-объективное или эмпирически-реальное, а объективное въ абсолютномъ смыслѣ этого слова, на что въ спорѣ противъ Тренделенбурга не обращали вниманія); по Тренделенбургу, Кантъ, упустивъ изъ виду точное обсужденіе этой третьей возможности, оставилъ пробѣлъ въ своей аргументаціи, вслѣдствіе чего она недоказательна. Несмотря на

---

*) „Внутреннее чувство“ не прибавляетъ формы времени къ тому, что само по себѣ не имѣетъ времени. Самопостиженіе обусловлено только извѣстнымъ родомъ ассоціаціи представленій. Но допустимъ, что „внутреннее чувство“ дѣйствительно существуетъ въ томъ родѣ, какъ его принимаетъ Кантъ. И тогда различеніе Канта все-таки не годится, такъ какъ при психологическомъ самонаблюденіи субъектъ, которому являются внутреннія состоянія, тожественъ съ объектомъ, которому они принадлежатъ. Въ такомъ случаѣ на теченіе представленій нельзя было бы смотрѣть, какъ на невѣрное отображеніе внутреннихъ состояній, лишенныхъ времени и оказывающихъ дѣйствіе на внутреннее чувство, но пришлось бы видѣть въ этихъ представленіяхъ результатъ, который сталъ дѣйствительнымъ при помощи возбужденія въ душѣ или въ я, и который принадлежитъ сущему, какъ такому, а не только явленію. Другими словами, это теченіе было бы не только средствомъ, но и въ свою очередь объектомъ самопостиженія, и именно объектомъ, подверженнымъ измѣненію.

защиту Канта со стороны Куно-Фишера, Арнольдта и многихъ другихъ, несмотря на то, что, по мнѣнію нѣкоторыхъ, космологическія антиноміи заполняютъ этотъ пробѣлъ, нужно признать, что Тренделенбургъ правильно указалъ на него. Хотя Кантъ самъ въ другихъ мѣстахъ имѣетъ въ виду эту третью возможность, все же доказательство апріорности пространства и времени, даже и при полномъ согласіи съ нимъ, вовсе не исключаетъ реальности пространства самого по себѣ или абсолютнаго пространства. Между прочимъ, подобное возраженіе уже задолго до Тренделенбурга, въ прошломъ столѣтіи выставляли противники Канта, напр., Эбергардъ, Маасъ, Шульце и др. См. объ этомъ Vaihinger, Commentar zur Kritik der reinen Vernunft.

Къ однородному результату Кантъ приходитъ и относительно формъ разсудка въ трансцендентальной логикѣ.

Способность души получать представленія, поскольку она какимъ бы то ни было образомъ подвергается воздѣйствію, есть чувственность, а самопроизвольность познаванія, сказывающаяся въ произведеніи самыхъ представленій, есть разсудокъ. Мысли безъ воззрѣнія пусты, а воззрѣнія безъ понятій слѣпы. Разсудокъ ничего не въ состояніи созерцать, чувства ничего не могутъ мыслить. Всѣ воззрѣнія основываются на аффектаціяхъ, а понятія—на функціяхъ. Функція есть единство дѣйствія, при которомъ различныя представленія подводятся подъ одно общее. Посредствомъ этихъ функцій разсудокъ образуетъ сужденія, которыя являются косвенными познаніями предметовъ. На различныхъ коренныхъ понятіяхъ разсудка или категоріяхъ основываются разныя формы сужденій, и наоборотъ—изъ формъ сужденій, какъ ихъ излагаетъ общая (формальная) логика, мы можемъ посредствомъ обратнаго заключенія узнать категоріи. Кантъ опредѣляетъ категоріи, какъ понятія о предметѣ вообще, при помощи которыхъ его воззрѣніе опредѣляется относительно одной изъ логическихъ функцій сужденія (какъ, напр., тѣло опредѣляется посредствомъ категоріи субстанціи, какъ субъектъ въ сужденіи: всѣ тѣла дѣлимы). Онъ выставляетъ слѣдующую таблицу формъ сужденія *) и соотвѣтствующихъ категорій **):

Логическая таблица сужденій.

По количеству.	По качеству.	По отношенію.	По модальности.
Единичныя.	Утвердительныя.	Категорическія. (Безусловныя).	Проблематическія. (Возможныя).
Особенныя (частныя и множественныя).	Отрицательныя.	Гипотетическія. (Условныя).	Ассерторическія. (Дѣйствительныя).
Всеобщія.	Безконечныя или ограничительныя.	Дизъюнктивныя. (Раздѣлительныя).	Аподиктическія. (Необходимыя).

*) Число три, къ которому Кантъ стремился въ каждомъ классѣ формъ сужденія, не повсюду оправдано.

**) Категоріями, которыя касаются формъ „предмета“ или объективной дѣйствительности и, какъ такія, обусловливаютъ вмѣстѣ и извѣстныя функціи сужденія, являются только такъ называемыя Кантомъ категоріи отношенія. Различія качества и различія модальности основываются не на разныхъ формахъ объективнаго существованія, которыя бы отражались въ субъективномъ актѣ сужденія, но на разныхъ способахъ отношенія субъективнаго къ объективному, т. е. на видахъ отношенія комбинаціи представленій, составленной въ сужденіи, къ тому реальному, которое должно представляться этой комбинаціею. Значитъ, въ основѣ количества и модальности не лежатъ разныя категоріи. Но „количество“ основывается болѣе на возможности обнимать нѣсколько сужденій, субъекты которыхъ падаютъ подъ одно и то же понятіе, въ одно сужденіе, такъ что предикатъ утверждается (или отрицается) или обо всемъ объемѣ понятія субъекта, или о части его. Оно не включаетъ никакого отношенія къ формѣ объективной дѣйствительности, свойственнаго сужденію какъ такому.

Трансцендентальная таблица разсудочныхъ понятій.

По количеству.	По качеству.	По отношенію.	По модальности.
Единство.	Реальность.	Самобытность и пребываніе.	Возможность и невозможность.
Множественность.	Отрицаніе.	Причинность и зависимость.	Бытіе и небытіе.
Цѣлость.	Ограниченіе.	Общность и взаимодѣйствіе.	Необходимость и случайность.

Сюда примыкаетъ таблица синтетическихъ сужденій a priori, основывающихся на этихъ понятіяхъ разсудка. Кантъ называетъ ихъ:

Чистая физіологическая таблица всеобщихъ основоположеній естествовѣдѣнія.

Аксіомы воззрѣнія.	Предваренія воспріятія.	Аналогіи опыта.	Постулаты эмпирическаго мышленія вообще.

Полная система трансцендентальной философіи, говоритъ Кантъ, должна бы содержать и тѣ понятія, которыя выведены изъ чистыхъ коренныхъ понятій, категорій или предикаментовъ. Поэтому они тоже апріорныя или чистыя понятія разсудка. Эти выводныя понятія Кантъ называетъ предикабиліями, напр., сила, дѣйствіе, страданіе, которыя слѣдуютъ изъ понятія причинности, или уничтоженіе, возникновеніе, которыя подчинены категоріямъ модальности. Перечислить ихъ было бы полезнымъ и не непріятнымъ усиліемъ, но здѣсь, гдѣ идетъ дѣло не о полнотѣ системы, а о полнотѣ принциповъ для системы, было бы излишнимъ. (Позже, правда, Кантъ полагаетъ, что самое существенное изъ всей трансцендентальной философіи онъ уже далъ въ Критикѣ чистаго разума). Въ своихъ лекціяхъ по метафизикѣ девяностыхъ годовъ онъ дѣлаетъ попытку вывести и перечислить эти предикабиліи по порядку количества, качества, отношенія и модальности (см. Heinze, Vorlesungen Kants über Metaphysik, стр. 599сс.).

Относительно этихъ категорій Кантъ, между прочимъ, замѣчаетъ, что ихъ въ каждомъ классѣ три, тогда какъ въ другихъ случаяхъ всякое дѣленіе a priori по понятіямъ должно быть дихотоміей (A и не-A); третья категорія возникаетъ постоянно изъ соединенія второй съ первой своего класса. (Въ Критикѣ силы сужденія, введ., послѣднее примѣчаніе, Кантъ эту дихотомію называетъ аналитическимъ дѣленіемъ a priori, которое совершается по закону противорѣчія: а всякое синтетическое дѣленіе a priori, которое должно вестись не изъ воззрѣнія, соотвѣтствующаго понятію, какъ въ математикѣ, а изъ понятій a priori, непремѣнно содержитъ три части: 1. условіе, 2. условленное, 3. понятіе, которое возникаетъ изъ соединенія условленнаго съ своимъ условіемъ). Цѣлость есть множество, разсматриваемое какъ единство, ограниченіе—реальность въ соединеніи съ отрицаніемъ, общность—взаимная причинность между субстанціями, необходимость—существованіе, данное самою возможностью. Но соединеніе требуетъ особаго акта разсудка, и потому-то третье понятіе должно также имѣть значеніе основного понятія разсудка. Въ этомъ замѣчаніи Канта лежитъ зародышъ фихтевой и гегелевой діалектики.

Объективное значеніе категорій (о которомъ Кантъ говоритъ въ трудной главѣ о „трансцендентальномъ выведеніи категорій“) основывается на томъ, что черезъ нихъ только и возможенъ по формѣ мышленія опытъ. Онѣ необходимымъ образомъ и a priori относятся къ предметамъ опыта, такъ какъ вообще только черезъ посредство нихъ возможно мыслить какой-нибудь предметъ опыта.

Возможны, говоритъ Кантъ, только два случая, при которыхъ синтетическое

представленіе и его предметы могутъ сходиться, относиться другъ къ другу необходимымъ образомъ и какъ бы встрѣчаться другъ съ другомъ. Или когда только предметъ дѣлаетъ возможнымъ представленіе, или когда только представленіе дѣлаетъ возможнымъ предметъ.

Въ первомъ случаѣ отношеніе—эмпирическое, и представленіе такимъ образомъ возможно не a priori. Наши представленія a priori направляются не по объектамъ, такъ какъ въ противномъ случаѣ они были бы эмпирическими и не апріорными. Только то, что въ явленіяхъ принадлежитъ къ ощущенію (такъ называемая Кантомъ, 1. изд. стр. 20 и 50, 2. изд. стр. 34 и 74, у Влад. стр. 24 и 53, матерія чувственнаго познанія), направляется по объектамъ, однако же не совершенно совпадая съ ними. Вещи въ себѣ или трансцендентальные объекты дѣйствуютъ на наши чувства (1. изд. стр. 190, 2. изд. 235, у Влад. 177; Пролег. § 32). Путемъ этого воздѣйствія происходитъ ощущеніе цвѣта, запаха и т. д., но эти ощущенія не однородны съ неизвѣстнымъ въ вещахъ въ себѣ, которое вызываетъ въ насъ ощущенія. А пространственность, временность, субстанціальность, причинность и т. д. основывается по Канту не на этомъ воздѣйствіи, такъ какъ въ противномъ случаѣ всѣ эти формы были бы эмпирическими и безъ необходимости; онѣ принадлежатъ исключительно субъекту, который посредствомъ ихъ образуетъ ощущенія и такимъ образомъ производитъ явленія, другими словами—свои представленія; онѣ ведутъ начало не отъ вещей въ себѣ.

Другой случай не можетъ имѣть мѣста въ томъ смыслѣ, что наше представленіе вызываетъ свой предметъ къ бытію. Положимъ, воля, но все же не представленіе какъ такое, проявляетъ причинность въ бытіи предметовъ. Но познаніе предмета или явленіе, конечно, можетъ направляться по нашимъ апріорнымъ представленіямъ. Это послѣднее предположеніе Кантъ сравниваетъ съ астрономической теоріей Коперника, которая объясняетъ кажущееся вращеніе небеснаго свода изъ реальнаго движенія обитателей земли, по которому это явленіе направляется.

Но область или весь предметъ возможныхъ опытовъ составляютъ воззрѣнія. Понятіе a priori, которое не относилось бы къ нимъ, было бы только логической формой для понятія, но не самимъ понятіемъ, которымъ что-нибудь мыслится. Хотя чистыя понятія a priori и не могутъ содержать ничего эмпирическаго, но все же, чтобы имѣть объективное значеніе, они должны быть только условіями a priori для возможнаго опыта.

Воспріимчивость души можетъ дѣлать возможными познанія только въ соединеніи съ самопроизвольностью. Самопроизвольность бываетъ основою троякаго синтеза, именно—воспріятія представленій въ воззрѣніи, воспроизведенія ихъ—въ воображеніи, и узнаванія ихъ—въ понятіи (1. изд. стр. 97 сс., у Влад. стр. 95 сс.).

Пробѣжать разнообразное въ воззрѣніи и охватить его въ единство—вотъ синтезъ воспріятія. Безъ него мы не могли бы имѣть представленій пространства и времени. Воспроизводительный синтезъ силы воображенія также основанъ на принципахъ a priori *). Теряй я постоянно при синтезѣ частей линіи, промежутка времени, числа прежнія части изъ мысли и не воспроизводи ихъ, переходя къ слѣдующимъ, никогда не возникло бы цѣлаго представленія, болѣе того—не возникло бы чистѣйшихъ и первыхъ основопредставленій пространства и времени. А безъ сознанія, что то, что мы мыслимъ, есть какъ разъ то же самое, что мы мыслили за минуту передъ тѣмъ, было бы тщетно всякое воспроизведеніе въ ряду представленій. Понятіе объединяетъ

*) Въ 1. изд., стр. 100сс.; стр. 117с. и 123, а также 2. изд. стр. 152, у Влад. стр. 96сс., 116с., 126 и 113, различается опредѣленнѣе отъ воспроизводительной силы воображенія, которая основывается на условіяхъ опыта, производительная—какъ условіе a priori сложенія разнообразнаго въ познаніи; во 2. изд., пр. м., Кантъ говоритъ, что воспроизводительная сила ничуть не помогаетъ для объясненія возможности познанія a priori и относится не къ трансцендентальной философіи, а къ психологіи; во 2. изд. онъ уже не говоритъ о ней, какъ и объ „узнаваніи въ понятіи".

въ одно представленіе разнообразіе, которое было предметомъ постояннаго созерцанія и затѣмъ воспроизводится сразу.

Въ познаніи разнообразнаго душа сознаетъ тожество своего отправленія, посредствомъ котораго она выполняетъ синтезъ. Всякая связь и единство въ познаваніи предполагаетъ то единство сознанія, которое предшествуетъ всѣмъ даннымъ воззрѣній. Только въ отношеніи къ этому единству и возможно всякое представленіе о предметахъ. Это чистое, первоначальное, неизмѣнное самосознаніе Кантъ называетъ трансцендентальной апперцепціей. Онъ отличаетъ ее отъ эмпирической апперцепціи или отъ измѣнчиваго эмпирическаго самосознанія въ потокѣ внутреннихъ явленій, объятыхъ внутреннимъ чувствомъ. Трансцендентальная апперцепція есть первоначальный синтетическій актъ, а эмпирическое самосознаніе утверждается на анализѣ, который имѣетъ предположеніемъ этотъ первоначальный синтезъ. Синтетическое единство апперцепціи есть высшая точка, отъ которой зависитъ всякое употребленіе разсудка. На этомъ единствѣ основывается „я мыслю“, которое должно быть въ состояніи сопровождать всѣ мои представленія. Даже и объективное единство пространства и времени возможно только чрезъ отношеніе воззрѣній къ этой трансцендентальной апперцепціи.

Категоріи суть условія мышленія въ возможномъ опытѣ; въ одной позднѣйшей лекціи Кантъ называетъ ихъ „реализованными логическими функціями“. Возможность и необходимость категорій основывается на отношеніи, которое вся чувственность, а съ нею и всѣ возможныя явленія имѣютъ къ первоначальной апперцепціи. Все разнообразіе въ воззрѣніи должно соотвѣтствовать условіямъ повсюднаго единства самосознанія, первоначально-синтетическаго единства апперцепціи, другими словами— находиться подъ общими функціями синтеза по понятіямъ. Синтезъ воспріятія, который является эмпирическимъ, долженъ сообразоваться съ синтезомъ апперцепціи, который содержится въ категоріяхъ интеллектуально и совершенно a priori. Всякій предметъ въ возможномъ опытѣ находится подъ необходимыми условіями синтетическаго единства разнообразнаго въ воззрѣніи. Поэтому условія возможности опыта вообще (формальныя условія воззрѣнія a priori, синтезъ воображенія и необходимое единство ихъ въ трансцендентальной апперцепціи) являются вмѣстѣ и условіями возможности предметовъ опыта (т. е. явленій) и на этомъ основаніи имѣютъ объективное значеніе въ синтетическомъ сужденіи a priori. Такимъ же образомъ, съ другой стороны, для насъ невозможно никакое познаніе a priori, кромѣ единственнаго познанія о предметахъ возможнаго опыта.

Вещамъ самимъ въ себѣ была бы необходимо присуща ихъ закономѣрность и внѣ разсудка, который ихъ познаетъ. Но явленія суть представленія вещей, которыя не познаны со стороны того, что онѣ такое сами по себѣ. Но какъ простыя представленія, онѣ вовсе не подчинены какому-нибудь другому закону связи, кромѣ того, который предписывается связующей способностью. Связь, говоритъ Кантъ, есть не въ предметахъ, она не можетъ быть заимствована отъ нихъ, напр., путемъ воспріятія, и такимъ только образомъ принята въ разсудокъ. Напротивъ, эта связь—только устройство разсудка, который самъ есть не что иное, какъ способность связывать a priori и подводить все разнообразіе данныхъ представленій подъ единство апперцепціи. А это основоположеніе — высшее основоположеніе во всемъ человѣческомъ познаніи. А такъ какъ отъ синтеза воспріятія зависитъ всякое возможное впечатлѣніе, а этотъ эмпирическій синтезъ въ свою очередь зависитъ отъ трансцендентальнаго, другими словами—отъ категорій, то, слѣдовательно, всѣ возможныя впечатлѣнія, а значитъ— и все, что можетъ дойти до эмпирическаго сознанія, т. е. всѣ явленія природы, по ихъ связи, должны подчиниться категоріямъ. Природа, разсматриваемая просто какъ природа вообще, зависитъ отъ этихъ категорій, какъ отъ первоначальной основы своей необходимой закономѣрности. *)

*) Для познанія частныхъ законовъ, такъ какъ они касаются эмпирически опредѣленныхъ явленій, долженъ по Канту привзойти опытъ. Однако въ этой

Въ видѣ дополненія (Кр. чис. раз., 2. изд. 167с., у Влад. стр. 130с.) Кантъ упоминаетъ кромѣ двухъ путей, которыми можно мыслить необходимое согласіе опыта съ понятіями о его предметахъ (именно, что или опытъ дѣлаетъ возможнымъ эти понятія, или эти понятія — опытъ), еще про средній путь, которымъ также можно бы пойти. Именно Кантъ предполагаетъ, что категоріи не эмпирическіе, а субъективные задатки къ мышленію. Они насаждены въ насъ вмѣстѣ съ нашимъ существованіемъ и такъ устроены нашимъ Создателемъ, что ихъ употребленіе въ точности совпадаетъ съ законами природы, по которымъ идетъ опытъ. Онъ говоритъ, что это предположеніе (въ сущности оно согласуется съ лейбницевой теоріей предустановленной гармоніи, но самимъ Кантомъ въ Пролег., примѣч. къ § 36, приписывается Крузіусу) есть нѣчто въ родѣ преформаціонной системы чистаго разума, но объявляетъ себя противъ него, такъ какъ въ такомъ случаѣ категоріямъ не доставало бы необходимости, которая принадлежитъ къ ихъ понятію, какъ его существенный признакъ. *)

Чистыя разсудочныя понятія совершенно не однородны съ эмпирическими воззрѣніями, и однако во всѣхъ подведеніяхъ предмета подъ понятіе представленіе предмета должно быть однородно съ понятіемъ. Чтобы было возможно приложеніе категоріи къ явленію, должно быть нѣчто третье, что однородно какъ съ категоріей, такъ и съ явленіемъ. Такое посредствующее представленіе, произведенное трансцендентальнымъ синтезомъ воображенія, Кантъ называетъ трансцендентальной схемой раз-

---

теоріи Канта заключается не одно внутреннее противорѣчіе. Противорѣчіе частію уже въ томъ, что вещи въ себѣ должны дѣйствовать на насъ, а дѣйствіе включаетъ въ себѣ временность и причинность, за которыми, какъ формами a priori, съ другой стороны, Кантъ признаетъ значеніе только въ предѣлахъ міра явленій, а не по ту сторону его. Затѣмъ тутъ кроется то противорѣчіе, что это воздѣйствіе, съ одной стороны, должно доставить совершенно безформенный, хаотическій матеріалъ, чтобы онъ не находился ни подъ какимъ закономъ, не поддающимся апріорному закону связи, съ другой, однако—воздѣйствіе должно доставить упорядоченный матеріалъ, чтобы не всякій отдѣльный матеріалъ былъ безъ отношенія ко всякой отдѣльной формѣ, не всякое опредѣленіе слѣдовало только извнутри,—что уничтожало бы различіе эмпирическаго отъ апріорнаго,— но чтобы можно было опредѣлить все эмпирически единичное въ явленіи и даже каждый частный законъ. А если для частныхъ формъ и законовъ надо найти основаніе въ дѣйствительномъ свойствѣ объектовъ, дѣйствующихъ на насъ, или „вещей въ себѣ“, то можно далѣе показать, что способъ и слѣдованіе воздѣйствій носитъ на себѣ такой порядокъ, какой можетъ вытекать только изъ того, что въ объективной дѣйствительности именно эти „вещи въ себѣ“ надѣлены временностью, пространственностью, причинностью и пр. Отъ этого рушится субъективизмъ Канта (ср. Ибервегъ, Система логики § 41, и цитованную выше, стр. 252с, статью объ основной мысли кантовскаго критицизма). Это доказательство основывается на выводимости закона тяготѣнія изъ трехъ измѣреній пространства. Закону, связанному съ тремя измѣреніями пространства, могутъ подчиняться явленія, если они обусловлены чисто субъективно, т. е. причинностью, имманентною одному только субъекту, чего нѣтъ по собственному ученію Канта о воздѣйствіи. Они не могли бы подчиняться этому закону, если бы вещи въ себѣ, дѣйствующія на насъ, носили другой порядокъ. Значитъ, остается только предположеніе, что эти вещи имѣютъ порядокъ, однородный порядку пространства въ нашемъ воззрѣніи.

*) Если нельзя доказать необходимости приложенія категорій къ объективности въ трансцендентальномъ смыслѣ, то отсюда не слѣдуетъ, конечно, что онѣ не могутъ имѣть значенія и для этой объективности. Поэтому „доказательство“ далеко не строго. Затѣмъ, правда, какъ думалъ Кантъ, непрямое доказательство исключительной субъективности всего апріорнаго, какъ формъ воззрѣнія— пространства и времени, такъ и категорій, заключается въ антиноміяхъ. Объ этомъ говорится нѣсколько дальше, 1. изд. стр. 506, 2. изд. стр. 534, у Роз. и Шуб. II, 399, у Владисл. стр. 407. И будь это доказательство принудительно, оно пополнило бы „пробѣлъ“, о которомъ говорилъ Тренделенбургъ. Но оно этого не дѣлаетъ, такъ какъ доказательства для антиномій имѣютъ силу только тогда, когда основныя мысли Канта уже предполагаются имѣющими значеніе. См. цитованныя выше полемическія сочиненія Тренделенбурга, Куно-Фишера и другихъ.

судка и ученіе объ этомъ—схематизмомъ чистыхъ понятій разсудка. Ну, а время, какъ форма a priori, однородно съ категоріей, а какъ форма чувственности—съ явленіемъ. Между частями времени въ воззрѣніи даны тѣ самыя отношенія, которыя допускаются понятіями разсудка только въ „абстрактной формѣ“ между разными частями познавательнаго содержанія. Оттого возможно приложеніе категоріи къ явленіямъ посредствомъ трансцендентальнаго опредѣленія временемъ *).

Схемы по порядку категорій (количество, качество, отношеніе, модальность) касаются временнаго ряда, временнаго содержанія, временнаго порядка и временной совокупности. Схемой количества является число. Схема реальности—бытіе во времени, схема отрицанія—небытіе во времени. Схема субстанціи—устойчивость реальнаго во времени, схема причинности—послѣдовательность разнообразнаго, поскольку она подчинена правилу, схема общности или взаимной причинности субстанцій относительно ихъ случайностей—совмѣстное бытіе опредѣленій одной съ опредѣленіями другой по всеобщему правилу. Схема возможности есть согласіе синтеза различныхъ представленій съ условіями времени вообще, другими словами—опредѣленіе представленія вещи въ извѣстное время, схема дѣйствительности—бытіе въ опредѣленное время, схема необходимости—бытіе предмета во всякое время.

Отношеніе категорій къ возможному опыту должно составлять все чистое познаніе разсудка a priori. Основоположенія чистаго разсудка—правила объективнаго употребленія категорій. Изъ категорій количества и качества вытекаютъ математическія основоположенія, отличающіяся интуитивной достовѣрностью, а изъ категорій отношенія и модальности—динамическія основоположенія, отличающіяся дискурсивной достовѣрностью.

Принципъ аксіомъ воззрѣнія такой: всѣ воззрѣнія—протяженныя величины. Принципъ предваренія восприятія такой: во всѣхъ явленіяхъ реальное, являющееся предметомъ ощущенія, имѣетъ интенсивную величину, т. е. степень. Принципъ аналогій опыта такой: опытъ возможенъ только при помощи представленія необходимой связи воспріятій. Изъ этого принципа вытекаетъ основоположеніе устойчивости субстанціи: при всякой смѣнѣ явленій субстанція остается, и количество ея въ природѣ ни увеличивается, ни уменьшается. Основоположеніе временной послѣдовательности по закону причинности: всѣ измѣненія происходятъ по закону связи причины и дѣйствія. Основоположеніе совмѣстнаго бытія по закону взаимодѣйствія или общности: всѣ субстанціи, поскольку ихъ можно воспринимать въ пространствѣ совмѣстно, находятся въ повсюдномъ взаимодѣйствіи. Постулаты эмпирическаго мышленія: что совпадаетъ съ формальными условіями опыта (по воззрѣнію и по понятіямъ), то возможно; что связано съ матеріальными условіями опыта (ощущеніемъ), то дѣйствительно, а то, связь чего съ дѣйствительностью опредѣлена по всеобщимъ условіямъ опыта,—необходимо.

Къ доказательству второго постулата, который доказываетъ дѣйствительность, Кантъ во 2. изд. прибавилъ „опроверженіе (матеріальнаго) идеализма“. Оно основывается на положеніи, что внутренній опытъ вообще, въ наличности котораго нельзя сомнѣваться, возможенъ только черезъ внѣшній опытъ вообще, значитъ, только при предположеніи бытія предметовъ въ пространствѣ внѣ насъ. Основаніе для доказательства Кантъ находитъ въ томъ, что опредѣленіе времени, которое лежитъ въ эмпирически опредѣленномъ сознаніи моего собственнаго бытія, предполагаетъ нѣчто стойкое въ воспріятіи. Это стойкое должно быть отлично отъ моихъ представленій, чтобы по немъ можно было измѣрять перемѣну. Такимъ образомъ оно возможно только посредствомъ вещи внѣ меня **).

---

*) Нѣтъ надобности въ особомъ „схематизмѣ“, такъ какъ, вѣдь, уже образованіе чувственно даннаго вещества посредствомъ обѣихъ формъ воззрѣнія вообще подготовляетъ его къ дальнѣйшему образованію посредствомъ категорій. А если схематизмъ нуженъ, то, повидимому, на тѣхъ же самыхъ основаніяхъ, какъ и время, его можетъ и должно доставить также и пространство.

**) Уже въ 1. изд., стр. 376, у Роз. и Шуб. II, стр. 301, у Влад. стр. 320, Кантъ пытался „опровергнуть эмпирическій идеализмъ, какъ ученіе, неправильно

Хотя наши понятія допускаютъ дѣленіе на чувственныя и интеллектуальныя, нельзя однако же дѣлить предметы на объекты чувствъ или феномены и предметы разсудка или ноумены въ положительномъ смыслѣ. Ибо понятія разсудка прилагаются только къ объектамъ чувственнаго воззрѣнія. Безъ воззрѣнія они безпредметны, и нечувственнаго или интеллектуальнаго воззрѣнія у человѣка нѣтъ. Но понятіе ноумена допустимо въ отрицательномъ смыслѣ, когда мы понимаемъ подъ нимъ вещь, поскольку она не объектъ нашего чувственнаго воззрѣнія. Въ этомъ смыслѣ вещи въ себѣ—ноумены, но ихъ не надо мыслить при помощи категорій разсудка, а только какъ нѣчто неизвѣстное *). И Кантъ полагалъ, что „вещи въ себѣ“ необходимо существуютъ, чтобы осуществить опытъ вообще. Это ясно изъ многихъ мѣстъ его Критики чистаго разума. И

сомнѣвающееся въ объективной реальности нашихъ внѣшнихъ воспріятій“. Именно объ замѣчаетъ, что внѣшнее воспріятіе прямо доказываетъ дѣйствительность въ пространствѣ, что безъ воспріятія были бы невозможны выдумка и сновидѣніе, значитъ,—наши внѣшнія чувства, судя по даннымъ, изъ которыхъ можетъ возникать опытъ, имѣютъ дѣйствительные соотвѣтственные предметы въ пространствѣ. Но внѣшніе предметы въ пространствѣ, какъ постоянно повторяетъ Кантъ, нельзя считать за вещи въ себѣ. Они называются внѣшними, потому что связаны съ внѣшнимъ чувствомъ, воззрѣніе котораго есть пространство. Пространство есть не что иное, какъ то, что въ немъ представляется, такъ какъ само пространство есть не что иное, какъ представленіе. „Соотвѣтственный“ здѣсь значитъ только: соотвѣтствующій въ качествѣ объекта явленія (хотя и въ этомъ заключается осязательная слабость кантовскаго предположенія) нашимъ (также входящимъ въ явленіе) чувствамъ. Подъ „пребывающимъ въ воспріятіи“ Кантъ можетъ разумѣть только устойчивое явленіе въ пространствѣ, непроницаемую протяженную субстанцію. Ср. также Пролегомены § 49. „Опроверженіе“ должно, по выраженію Канта во 2. изд., коснуться прежде всего „проблематическаго идеализма“ Декарта, который объявляетъ дѣйствительность внѣшнихъ вещей только недоказуемой, а вмѣстѣ съ тѣмъ и догматическаго идеализма Беркли, который ее отрицаетъ. Противъ Декарта, считающаго внутреннее воспріятіе вѣрнѣе внѣшняго, Кантъ пытается доказать, что внѣшнее не уступаетъ внутреннему. Это съ точки зрѣнія Канта можетъ только значить, что то и другое удостовѣряетъ намъ эмпирическую реальность явленій. Такъ отражается картезіанское предпочтеніе внутренняго чувства. Но ошибка думать, что это именно косвенно поразило и идеализмъ Беркли. Ибо выраженіе, что явленія и комплексы идей—дѣйствительныя вещи, такъ какъ они въ насъ нѣчто реальное, находится у Беркли, такъ же какъ и у Канта, и само собою разумѣется, что явленіе дерева, горы, звѣзды и пр. лежитъ внѣ явленія нашего собственнаго тѣла, и что въ этомъ смыслѣ можно говорить о „вещахъ въ пространствѣ внѣ насъ“. Ошибка Канта, будто его аргументація вмѣстѣ съ тѣмъ идетъ и противъ Беркли, объясняется изъ легко напрашивающагося неточнаго пониманія ученія Беркли, будто бы оно оспариваетъ дѣйствительность вещей въ пространствѣ и эти вещи считаетъ простыми „фантазіями“. См. объ этомъ приведенное выше, стр. 254, сочиненіе Янича.

*) Преемники Канта дѣлали выводъ, что такъ какъ вещь въ себѣ не есть въ пространствѣ и времени, то она должна быть въ „мірѣ мыслей“. Такой выводъ съ точки зрѣнія Канта, какъ видно изъ сказаннаго, недопустимъ. Если подъ тѣмъ, что находится въ мірѣ мыслей, разумѣть нѣчто имманентное нашему мышленію, значитъ,—понятіе или мысль, то это вовсе не приложимо къ вещи въ себѣ. А если разумѣть подъ этимъ трансцендентальный объектъ нашего мышленія, то о „вещи въ себѣ“ это имѣетъ значеніе только въ той степени, въ какой мы вообще должны допустить ея бытіе, но не въ томъ смыслѣ, что категоріи нашего мышленія могутъ здѣсь прилагаться. Понятіе ноуменовъ возникло на почвѣ платоновскаго круга мыслей. Хотя Кантъ и оговаривается, что оно имѣетъ значеніе только въ отрицательномъ смыслѣ, все же онъ относитъ это понятіе къ вещамъ въ себѣ, и это безспорно уже у самого Канта вызвало сумятицу. При помощи понятія ноуменовъ въ понятіе вещей въ себѣ внесенъ чуждый элементъ, особенно опредѣленія цѣнности. Вещи въ себѣ, лишенныя пространства, времени и причинности и дѣйствующія на насъ, суть нѣчто лучшее и высшее, нежели явленія. Это по меньшей мѣрѣ произвольное предположеніе, но оно получаетъ мнимую опору при помощи платоновскаго термина, именно въ противоположеніи homo noumenon, homo phaenomenon, и такимъ образомъ вводится въ этику.

*

Пролегомены говорятъ за это. Такъ, напр., тамъ говорится § 32: „въ самомъ дѣлѣ, считая, какъ и слѣдуетъ, предметы чувствъ за простыя явленія, мы однако вмѣстѣ съ тѣмъ признаемъ, что въ основѣ ихъ лежитъ вещь сама по себѣ, хотя мы познаемъ не ее самое, а только ея явленіе, т. е. способъ, какимъ это неизвѣстное нѣчто дѣйствуетъ на наши чувства. Такимъ образомъ разсудокъ, принимая явленія, тѣмъ самымъ признаетъ и бытіе вещей въ себѣ; такъ что мы можемъ сказать, что представленіе такихъ сущностей, лежащихъ въ основѣ явленій, т. е. чистыхъ умственныхъ сущностей, не только допустимо, но и неизбѣжно“ *). Ср. также примѣчаніе къ § 13 Пролегоменъ.

Отъ смѣшенія эмпирическаго употребленіи разсудка съ трансцендентальнымъ происходитъ амфиболія понятій рефлексіи. Понятія рефлексіи такія: одинаковость и различіе, согласіе и противорѣчіе, внутреннее и внѣшнее, опредѣлимое и опредѣленіе (матерія и форма). Трансцендентальное размышленіе (reflexio) есть дѣйствіе, посредствомъ котораго я подчиняю сравненіе представленій вообще познавательной силѣ, въ которой оно происходитъ, и различаю, сравниваются-ли они между собою, какъ принадлежащія къ чистому разсудку или къ чувственному воззрѣнію. Кантъ находитъ источникъ лейбницевой системы, которая подчиняетъ явленія только интеллекту, въ амфиболіи понятій, которой Лейбницъ не видѣлъ. При сравненіи представленій Лейбницъ неправильно отнесъ употребленіе разсудка къ объектамъ въ себѣ и принялъ понятіе ноумена въ положительномъ смыслѣ. Чувственность онъ считалъ только за смутное представленіе и полагалъ, что познаетъ внутреннее свойство вещей, сравнивая всѣ предметы только посредствомъ разсудка и отрывочныхъ формальныхъ понятій своего мышленія. Естественно, такъ онъ не нашелъ никакихъ другихъ различій, кромѣ тѣхъ, которыми разсудокъ отличаетъ свои чистыя понятія одно отъ другого. Отсюда у него получились положенія, что неразличимое по понятію просто не различимо или тожественно; что реальности, какъ чистыя утвержденія, не могутъ уничтожить реально одна другую противоположными стремленіями, такъ какъ между ними нѣтъ никакого логическаго противорѣчія; что мы не въ правѣ приписывать субстанціямъ никакого иного внутренняго состоянія, кромѣ состоянія представленій, и можемъ мыслить ихъ общеніе только какъ предустановленную гармонію; наконецъ, что пространство надо мыслить, какъ порядокъ въ совокупности субстанцій, и время,—какъ динамическое слѣдованіе ихъ состояній. Кантъ желаетъ, чтобы эти понятія сравненія прилагались къ міру явленій, только принимая въ разсчетъ различія, связанныя съ чувственнымъ воззрѣніемъ (оно имѣетъ свои особенныя формы и является не только смутнымъ постиженіемъ), но чтобы вообще не прилагались къ вещамъ въ себѣ (или ноуменамъ).—Амфиболіей понятій рефлексіи оканчивается трансцендентальная аналитика.

А трансцендентальная діалектика имѣетъ задачей раскрыть призрачность трансцендентныхъ сужденій и даже предостеречь, что она обманываетъ. Но діалектика не въ силахъ сдѣлать такъ, чтобы призрачность совершенно исчезла, какъ исчезаетъ логическая призрачность, которая бываетъ только по недостатку внимательности къ логическимъ правиламъ и вообще перестаетъ быть призрачностью. Здѣсь

*) Новѣйшіе писатели, какъ А. Краузе, К. Ласвицъ (см. выше стр. 255с.), излагаютъ ученіе Канта такъ, что при опытѣ вовсе не можетъ быть рѣчи о вещи въ себѣ, какъ одномъ изъ факторовъ. Если для этого пониманія подчеркиваютъ, что простой ноуменъ не можетъ дѣйствовать, то забываютъ, что выраженіемъ ноуменъ (см. Пролег. § 32) Кантъ примыкаетъ къ греческимъ философамъ, которые приписывали полную дѣйствительность только умственнымъ существамъ. Вовсе нѣтъ ничего нелѣпаго, если это дѣлаетъ и Кантъ. Другой вопросъ, не становится-ли онъ, принимая умственныя существа, въ противорѣчіе со своимъ остальнымъ ученіемъ. См. объ этомъ спорномъ вопросѣ R. Seydel, Къ толкованію Канта, въ Grenzboten, 1883, II, стр. 582—595, и возраженіе А. Классена, являющагося представителемъ пониманія Краузе, тамъ же, стр. 650—662, а также нѣсколько статей послѣдняго въ томъ же журналѣ за 1881 и 1882 гг. См., впрочемъ, ниже примѣч. къ стр. 279.

естественная и неизбѣжная иллюзія. Трансцендентальная діалектика имѣетъ дѣло съ разумомъ, какъ аналитика—съ разсудкомъ. Но у разума есть не только формальное, т. е. логическое употребленіе, когда разумъ не обращаетъ вниманія на содержаніе познанія, но и реальное—когда онъ самъ содержитъ начало извѣстныхъ понятій и основоположеній, которыхъ у него нѣтъ ни отъ чувствъ, ни отъ разсудка. Такъ, разумъ бываетъ какъ логическою, такъ и трансцендентальною способностью, и такимъ образомъ надо для него искать высшаго понятія, которое обнимаетъ подъ собою ту и другую. Конечно, по аналогіи съ понятіями разсудка можно ожидать, что логическое понятіе дастъ вмѣстѣ съ тѣмъ и ключъ къ трансцендентальному понятію, и таблица функцій логическихъ понятій дастъ лѣстницу для понятій разума.

Если разсудокъ есть способность единства явленій посредствомъ правилъ, то разумъ есть способность единства правилъ разсудка по принципамъ или способность принциповъ. Разумъ въ своемъ логическомъ употребленіи ищетъ всеобщаго условія своего сужденія (заключительнаго положенія), а для этого условія снова ищется разумомъ условіе, и т. д. Потому основоположеніе, свойственное разуму въ логическомъ употребленіи, будетъ такое: найти къ условному познанію разсудка безусловное. Эта логическая максима можетъ сдѣлаться принципомъ чистаго разума не иначе, какъ оттого, что принимаютъ: если дано обусловленное, то данъ также и цѣлый рядъ другъ другу подчиненныхъ условій, который, слѣдовательно, самъ безусловенъ. Если познаніе разсматривается какъ обусловленное, то разумъ принужденъ разсматривать рядъ условій оконченнымъ въ восходящей линіи и даннымъ въ ихъ совокупности, и весь этотъ рядъ долженъ быть безусловно истиннымъ, если обусловленное, которое считается слѣдствіемъ, вытекающимъ отсюда, должно имѣть значеніе истиннаго. Основоположенія, происходящія изъ этого высшаго принципа, будутъ трансцедентны относительно всякаго явленія. Изъ нихъ никогда нельзя будетъ сдѣлать адекватнаго эмпирическаго употребленія.

Идеей, далѣе, Кантъ называетъ необходимое понятіе разума, для котораго въ чувствахъ не можетъ быть дано никакого соотвѣтствующаго предмета. Чистый разумъ никогда не относится прямо къ предметамъ, но къ разсудочнымъ понятіямъ о нихъ. Способъ синтеза воззрѣній былъ заключенъ въ сужденіи, и изъ формы сужденій можно было заимствовать разсудочныя понятія. Точно такъ же и трансцендентальныя понятія разума можно заимствовать изъ умозаключеній разума. Умозаключенія бываютъ или категорическія, или гипотетическія, или раздѣлительныя. То, что есть общаго во всякомъ отношеніи, которое могутъ имѣть наши представленія, бываетъ также троякаго рода: 1. отношеніе къ субъекту, 2. отношеніе къ объектамъ, 3. отношеніе или къ объектамъ, какъ явленіямъ, или какъ къ предметамъ мышленія вообще, т. е. ко всѣмъ вещамъ вообще. Сообразно съ этимъ есть три трансцендентальныя понятія разума: безусловное 1. категорическаго синтеза въ субъектѣ, 2. гипотетическаго синтеза членовъ ряда, 3. раздѣлительнаго синтеза частей въ системѣ. Первое изъ этихъ понятій разума есть понятіе души, какъ абсолютнаго единства мыслящаго субъекта, второе—понятіе міра, какъ абсолютнаго единства ряда условій явленія, третье—понятіе божества, какъ абсолютнаго единства всѣхъ предметовъ мышленія вообще, или какъ существа, обнимающаго въ себѣ всю реальность (ens realissimum). Соотвѣтственно этимъ тремъ идеямъ есть три діалектическія умозаключенія, которыя являются хитросплетеніями не человѣка, а самого чистаго разума. Эта иллюзія связана съ человѣческимъ разумомъ такъ же „неотразимо“, какъ нѣкоторые оптическіе обманы связаны съ зрѣніемъ и, подобно имъ, хотя и можетъ быть объяснена и обезврежена критикою, но не можетъ быть устранена совсѣмъ. Идеи души, какъ простой субстанціи, касается психологическій паралогизмъ, къ міровому цѣлому относятся космологическія антиноміи, всереальнѣйшаго существа, наконецъ, какъ идеала чистаго разума, касаются попытки доказательствъ бытія Божія.

Раціональная психологія основывается на простомъ сознаніи мысля-

щаго я о себѣ самомъ. Ибо если бы мы захотѣли взять на помощь *) также наблюденія надъ теченіемъ нашихъ мыслей и законы природы мыслящаго я, которые можно отсюда почерпнуть, то возникла бы эмпирическая психологія. Она была бы не въ состояніи доказать такихъ свойствъ, которыя совсѣмъ не принадлежатъ къ возможному опыту, какъ, напр., простота, и не могла бы имѣть притязанія на аподиктическое значеніе. Изъ сознанія я раціональная психологія пытается доказать, что душа существуетъ какъ субстанція (и именно—нематеріальная), что она, какъ простая субстанція,—неразрушима, какъ интеллектуальная субстанція,—постоянно тожественна сама себѣ, другими словами, она—личность, находится въ возможной связи съ тѣломъ и безсмертна. Но заключенія раціональной психологіи (въ изложеніи ихъ Кантъ, повидимому, примкнулъ прежде всего къ той формѣ, которую они имѣли у Кнуцена, О нематеріальной природѣ души, у Реймаруса, Главнѣйшія истины естественной религіи, и у Мендельсона, Федонъ) включаютъ недопустимое приложеніе понятія субстанціи къ я, какъ трансцендентальному объекту, тогда какъ это понятіе предполагаетъ воззрѣніе и имѣетъ значеніе только для объектовъ явленія. Мыслящее я въ мышленіи должно имѣть значеніе всегда только субъекта и чего-то, что связано съ мышленіемъ не просто какъ предикатъ. Это аподиктическое и даже тожественное положеніе. Но оно не утверждаетъ, что я, какъ объектъ,—само по себѣ пребывающее существо или субстанція. Такимъ же образомъ уже въ понятіи мышленія заключается, что я апперцепціи обозначаетъ логически простой субъектъ (это—аналитическое положеніе). Но это не значитъ, что мыслящее я есть простая субстанція, что было бы синтетическимъ положеніемъ. Тожество меня самого при всемъ разнообразіи, которое я сознаю, есть въ свою очередь аналитическое положеніе; но изъ этого не слѣдуетъ тожества мыслящей субстанціи при всякой смѣнѣ состояній. Наконецъ, я отличаю свое существованіе, какъ мыслящаго существа, отъ другихъ вещей внѣ меня, куда принадлежитъ и мое тѣло. Это—аналитическое положеніе. Но отсюда я вовсе не знаю, возможно-ли это сознаніе меня самого безъ вещей внѣ меня и, слѣдовательно, могу-ли я существовать также безъ тѣла. Діалектическая призрачность въ раціональной психологіи основывается на томъ, что возможность отвлеченія отъ моего эмпирически опредѣленнаго существованія—этимъ отвлеченіемъ я получаю неопредѣленное во всѣхъ частяхъ понятіе мыслящаго существа вообще—смѣшивается съ возможностью отдѣльнаго существованія моего мыслящаго я.

Объяснить общеніе души съ тѣломъ становится труднѣе вслѣдствіе того, что между ними предполагается разнородность, такъ какъ душа существуетъ только во времени, а тѣло—также и въ пространствѣ. Но если принять въ разсчетъ, говоритъ Кантъ (2. изд. стр. 427с., у Влад. стр. 333), что оба эти рода предметовъ различаются въ этомъ другъ отъ друга не извнутри, но только въ той степени, въ какой одинъ является другому извнѣ, слѣдовательно, что лежитъ въ основѣ явленія матеріи, какъ вещь въ себѣ, можетъ быть и не такъ разнородно, то эта трудность исчезаетъ, и не остается никакой другой трудности кромѣ той, какъ вообще возможно общеніе субстанцій. Рѣшеніе этой трудности лежитъ совсѣмъ внѣ области психологіи и всего человѣческаго познанія. Намѣченная здѣсь вкратцѣ мысль о возможной однородности между реальнымъ, которое лежитъ въ основѣ явленій внѣшняго чувства, и тѣмъ, что лежитъ въ основѣ явленій внутренняго, развита дальше въ 1. изд. Въ психологіи дуализмъ имѣетъ значеніе въ эмпирическомъ разсудкѣ, по отношенію къ явленіямъ; а въ трансцендентальномъ разсудкѣ не имѣетъ значенія ни дуализмъ, ни пневматизмъ (спиритуализмъ), ни матеріализмъ. Всѣ они принимаютъ различіе въ способѣ представленій предметовъ, которые намъ остаются непзвѣстными сами по себѣ, за различіе самихъ этихъ вещей. „Трансцендентальный объектъ, лежащій въ основѣ внѣшнихъ явленій, а также и то, что лежитъ въ основѣ

*) Приблизительно въ такомъ же родѣ, какъ позже Гербартъ попытался основать на взаимной связи представленій доказательство, что душа имѣетъ простоту точки.

внутренняго воззрѣнія, не есть ни матерія, ни мыслящее существо въ себѣ, но неизвѣстная основа явленій, которыя даютъ поводъ къ эмпирическому понятію какъ о первомъ, такъ и о второмъ родѣ“ (1. изд. стр. 379, у Роз. II, 303, у Влад. стр. 322). „Я, конечно, могу допустить, что субстанціи, которой по отношенію къ нашему внѣшнему чувству присуще протяженіе, самой въ себѣ пріурочены мысли, которыя она можетъ сознательно представлять при помощи ея собственнаго внутренняго чувства; такимъ образомъ какъ разъ то, что въ одномъ отношеніи называется тѣлеснымъ, въ другомъ было бы мыслящимъ существомъ, мыслей котораго мы, правда, не можемъ созерцать, однако можемъ созерцать ихъ знаки въ явленіи“ (тамъ же стр. 359, у Влад. стр. 307). Это послѣднее предположеніе, намѣченное здѣсь только какъ возможное, близко къ лейбницевой монадологіи. Вѣдь, по Лейбницу, нашимъ чувствамъ является протяженной вещью, хотя и не единичная монада, но все же комплексъ монадъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ эта совокупность монадъ содержитъ въ себѣ самой существа, имѣющія представленія, и можетъ содержать существа, имѣющія сознательныя представленія и мысли. Еще ближе это предположеніе ко взгляду, развитому Кантомъ въ Физической монадологіи. Въ другомъ смыслѣ оно соприкасается съ спинозизмомъ, который приписываетъ единой субстанціи мышленіе и протяженіе, правда,— какъ реальные аттрибуты. Во 2. изд. Критики разума Кантъ не отрицалъ этой возможности, а скорѣе снова указалъ на нее выше цитованнымъ положеніемъ, но воздержался отъ ближайшаго выясненія *).

*) По содержанію въ этомъ нѣтъ измѣненія въ мысли Канта. Однако формально обнаруживается бо́льшая строгость въ приложеніи критическаго принципа. Кантъ съ этихъ поръ предпочитаетъ не развивать недоказуемыхъ догматическихъ предположеній даже и въ качествѣ гипотезъ, но ограничиваться самымъ краткимъ намекомъ. Впрочемъ, эта гипотеза, очевидно, касается не того, что трансцендентальный субстратъ внѣшнихъ явленій тожественъ съ нашимъ мыслящимъ я, или что это только мысль я, но она говоритъ, что нѣтъ ничего невѣроятнаго, если этотъ субстратъ есть само мыслящее существо, и отъ того онъ можетъ быть однороднымъ съ трансцендентальнымъ субстратомъ внутренняго чувства. Это нѣсколько напоминаетъ систему Лейбница, гдѣ всѣ монады однородны другъ другу, а еще больше тѣ „физическія монады“, которыя однородны между собой, и которыя принимаетъ Кантъ, преобразуя лейбницевское ученіе о монадахъ въ своей Monadologia physica 1756. И только потому, что мы по Канту ничего болѣе опредѣленнаго не можемъ знать о трансцендентальномъ субстратѣ, нельзя, оставаясь послѣдовательнымъ, опровергнуть и другихъ предположеній, какъ, напр., упомянутаго взгляда о тожествѣ, если только они выступаютъ въ качествѣ простыхъ гипотезъ. Весьма несправедливо было бы приравнивать предположеніе, на которое Кантъ отважился здѣсь (въ отдѣлѣ о психологическомъ паралогизмѣ), къ субъективизму Фихте. Правда, что выраженія Канта о трансцендентальномъ объектѣ имѣютъ нѣчто шаткое. Но эта шаткость находится (какъ естественное слѣдствіе неотдѣлимаго отъ кантовой доктрины противорѣчія, что трансцендентальный объектъ долженъ быть причиной явленій и однако не можетъ быть причиной) уже и въ 1. изд. и никоимъ образомъ (какъ утверждали Шопенгауеръ и др.) только во 2. изд. Ср., напр., въ обоихъ изданіяхъ (по Розенкранцу) съ одной стороны II, 235, съ другой—II, 391, строчка 9 сверху и слѣд. (у Влад. стр. 258 и 400); также Пролегом. § 57, у Розенкр. III, 124. Положимъ, выраженія, въ которыхъ Кантъ подчеркиваетъ наше незнаніе природы трансцендентальнаго объекта, попадаются чаще въ 1. изд., а позже, когда онъ во избѣжаніе недоразумѣній старался сдѣлать яснѣе различіе своего взгляда отъ идеализма Беркли, чаще прокидываются выраженія, въ которыхъ онъ выдвигаетъ необходимость предположенія вещей въ себѣ, какъ трансцендентальной основы міра явленій; все же въ сущности взглядъ Канта остался тѣмъ же. Надо по Канту допустить, что существуютъ трансцендентальные объекты или вещи въ себѣ (въ чемъ каждому относительно своего собственнаго бытія въ себѣ ручается уже трансцендентальная апперцепція, въ которой я, какъ говоритъ Кантъ, сознаю самого себя, не какъ я себѣ являюсь, но и не какъ я существую самъ по себѣ, но только, что я существую. Но неизвѣстно, какъ существуетъ трансцендентальный объектъ или вещь въ себѣ. Въ 1. изд. стр. 105, у Влад. стр. 102, Кантъ все же говоритъ только, что для насъ этотъ предметъ—ничто, и стр. 109, у Влад. стр. 108, онъ считаетъ его, какъ x, постоянно одинаковымъ. Но было бы рѣшительно не вѣрно, впадая въ догматизмъ, отожествлять трансценденталь-

Если первый родъ умничающихъ заключеній касался безусловнаго единства субъективныхъ условій всѣхъ представленій вообще (субъекта или души) въ соотвѣтствіе съ категорическими умозаключеніями, верхняя посылка которыхъ, какъ принципъ, высказываетъ отношеніе предиката къ субъекту, то второй родъ діалектическаго аргумента по аналогіи съ гипотетическими умозаключеніями будетъ касаться безусловнаго единства объективныхъ условій въ явленіи. Здѣсь образуются четыре космологическія идеи по четыремъ заглавіямъ категорій: 1. абсолютная полнота сложенія даннаго цѣлаго всѣхъ явленій (абсолютное тожество въ отношеніи къ пространству и времени); 2. абсолютная полнота дѣленія даннаго цѣлаго въ явленіи (законченное дѣленіе матеріи, въ результатѣ котораго получается ничто, или нѣчто простое, что уже не матерія); 3. безусловная полнота возникновенія явленія вообще; 4. безусловная полнота зависимости бытія того, что въ явленіи измѣнчиво.

Трансцендентальный паралогизмъ вызываетъ только одностороннюю призрачность относительно идеи субъекта нашего мышленія, и изъ понятій разума нельзя привести ни малѣйшаго довода противъ. А здѣсь, когда мы прилагаемъ разумъ къ объективному синтезу явленій, обнаруживается совершенно естественная антитетика, въ которую разумъ попадаетъ самъ собой, неизбѣжно и такимъ образомъ хотя оберегаетъ отъ односторонней призрачности воображаемаго убѣжденія, но вмѣстѣ подвергается соблазну или предаться скептической безнадежности, или съ догматическимъ упрямствомъ упереться на одномъ утвержденіи, не оцѣнивая основаній противъ.

Такъ изъ космологическихъ идей вытекаютъ четыре антиноміи, т. е. положенія, противорѣчащія другъ другу. Если міръ явленій считается реальнымъ въ трансцендентальномъ смыслѣ, то онѣ получаются изъ этого предположенія съ одинаково строгою послѣдовательностію. (Ср. кромѣ критики Гербарта, Гегеля, Шопенгауера и др., въ особенности прив. выше, стр. 252, статью І. Рихтера).

Къ количеству міра относится первая антиномія. Тезисъ: міръ имѣетъ начало во времени и границы въ пространствѣ. Антитезисъ: міръ—безначаленъ и безграниченъ въ пространствѣ.

Съ качествомъ міра имѣетъ дѣло вторая антиномія. Тезисъ: всякая сложная субстанція въ мірѣ состоитъ изъ простыхъ частей. Антитезисъ: нѣтъ ничего простого.

Причиннаго отношенія касается третья антиномія. Тезисъ: есть свобода въ трансцендентальномъ смыслѣ, какъ способность абсолютно безпричиннаго начала ряда дѣйствій. Антитезисъ: все въ мірѣ происходитъ исключительно по законамъ природы.

Съ модальностью связана четвертая антиномія. Тезисъ: къ міру принадлежитъ (будь то какъ часть или какъ причина) просто необходимое существо. Антитезисъ: нѣтъ ничего просто необходимаго.

Доказательства Кантомъ повсюду ведутся косвенно. Чтобы доказать тезисъ, оспаривается утверждаемая въ антитезисѣ безконечность движенія впередъ, такъ какъ его нельзя выполнить, а для доказательства антитезиса граница, принятая въ тезисѣ, отвергается, такъ какъ она произвольна и ее всегда можно перейти.—При антитезисахъ замѣтенъ по Канту принципъ эмпиризма. Напротивъ, утвержденія тезиса кладутъ въ основу, кромѣ того, еще интеллектуальныя начала и обнаруживаютъ догматизмъ. За него сказывается нѣкоторый практическій интересъ разума: что міръ имѣетъ начало, что мое мыслящее я простой и нетлѣнной природы, что оно вмѣстѣ съ тѣмъ свободно въ своихъ произвольныхъ дѣйствіяхъ и устранено отъ принужденія природы, и что, наконецъ, весь порядокъ вещей, которыя составляютъ міръ,

---

ный объектъ внѣшняго или внутренняго чувства, ноумены или „вещи въ себѣ“, отъ которыхъ Кантъ производитъ въ обоихъ изданіяхъ Критики разнообразіе дѣйствій внѣшняго и внутренняго чувства (съ этими дѣйствіями связывается различіе эмпирическаго отъ апріорнаго), съ „единствомъ сущности въ разнообразіи явленій“.

происходитъ отъ первосущества, отъ котораго все заимствуетъ свое единство и цѣлесообразную связь,—все это краеугольные камни нравственности и религіи. Антитезисъ лишаетъ насъ этихъ столповъ, или по крайней мѣрѣ намъ кажется, что онъ лишаетъ ихъ. И спекулятивный интересъ разума выражается за эту сторону. Ибо путемъ тезиса можно понять выведеніе условнаго, когда начинать съ безусловнаго. А антитезисъ этого не дѣлаетъ.

Антиноміи Кантъ разрѣшаетъ тѣмъ, что различаетъ явленіе и вещь въ себѣ. По отношенію къ міру, какъ трансцендентальному объекту или ноумену или умопостигаему міру, въ обѣихъ первыхъ или математическихъ антиноміяхъ ложны какъ тезисъ, такъ и антитезисъ. Умопостигаемый міръ не подпадаетъ подъ представленіе пространственнаго и временнаго, которое поставлено выше обоихъ предикатовъ: ограниченность въ пространствѣ и во времени и безконечное протяженіе въ пространствѣ и во времени. То же самое имѣетъ значеніе и относительно простоты и сложности. Такимъ образомъ этотъ міръ не можетъ имѣть ни того, ни другого предиката. Изъ негодности одного нельзя заключать къ годности другого. Противорѣчивая по формѣ противоположность между тезисомъ и антитезисомъ на дѣлѣ оказывается только видимой, „діалектическою оппозиціею“. Но какъ регулятивный принципъ нашего изслѣдованія, должно имѣть значеніе требованіе не принимать никакой границы за безусловно послѣднюю. Въ обѣихъ послѣднихъ или динамическихъ антиноміяхъ въ отношеніи къ міру умопостигаемому тезисъ заключаетъ истину, а въ отношеніи къ феноменальному міру остается въ силѣ антитезисъ. Поэтому для третьей антиноміи разрѣшеніе гласитъ: всѣ явленія обусловлены другими съ необходимостью природы; но въ вещахъ самихъ въ себѣ заключена свобода. Для четвертой: въ явленіи нѣтъ безусловной причины, но внѣ цѣлаго ряда явленій, какъ трансцендентальная основа ихъ, лежитъ безусловное.

Совокупность всѣхъ реальностей или совершенствъ, мыслимая какъ первообразъ или трансцендентальный прототипъ in concreto и даже in individuo, есть теологическій идеалъ. Теоретическія доказательства бытія Божія таковы: онтологическое, космологическое и телеологическое или физико-теологическое.

Онтологическое доказательство заключаетъ отъ понятія Бога, какъ всереальнѣйшаго существа, къ его существованію, такъ какъ существованіе, именно—необходимое существованіе, принадлежитъ къ реальностямъ и оттого содержится въ понятіи всереальнѣйшаго существа. Кантъ оспариваетъ предположеніе, будто бытіе о бокъ съ другими предикатами есть реальный предикатъ, который можетъ привзойти къ нимъ и тѣмъ увеличить сумму реальностей. Сравненіе между существомъ, которое хотя и имѣетъ другіе предикаты, но не имѣетъ бытія, и существомъ, которое съ этими предикатами соединяетъ еще бытіе и оттого на бытіе больше, совершеннѣе или реальнѣе, чѣмъ то, другое существо, нелѣпо. Бытіе есть полаганіе объекта со всѣми его предикатами. Это полаганіе составляетъ неизбѣжное предположеніе каждаго заключенія изъ понятія объекта къ его предикатамъ. Поэтому при заключеніи къ бытію Бога, если бытіе слѣдуетъ вывести, какъ предикатъ, его пришлось бы уже предполагать. Это привело бы насъ только къ жалкой тавтологіи. Эта тавтологія была бы тожественнымъ, а потому аналитическимъ положеніемъ, а утвержденіе „Богъ есть“ есть, какъ всякое положеніе существованія, синтетическое положеніе и оттого не можетъ быть доказано a priori по отношенію къ ноумену.

Космологическое доказательство заключаетъ изъ того, что что-нибудь вообще существуетъ, къ существованію просто необходимаго существа, которое затѣмъ съ помощью онтологическаго доказательства приравнивается божеству, какъ ens realissimum или perfectissimum. Кантъ, напротивъ, не согласенъ, чтобы принципы употребленія разума давали намъ право продолжать цѣпь причинъ за предѣлы всякаго опыта. А если доказательство и дѣйствительно привело къ внѣміровой и просто необходимой причинѣ, то однако еще не доказано, что она—безусловно совершенное существо. Обращаться же за помощью къ онтологическому доказательству, вслѣдствіе доказанной негодности его, нельзя.

Телеологическое доказательство заключаетъ отъ цѣлесообразности природы къ безусловной мудрости и могуществу ея виновника. Кантъ съ уваженіемъ называетъ этотъ аргументъ вслѣдствіе его общедоступной убѣдительности, но отказываетъ ему въ научномъ значеніи. Понятіе цѣли по Канту такъ же мало, какъ и понятіе причины, можетъ дать право къ заключеніямъ, которыя выводятъ насъ за міръ явленій вообще. Ибо оно также происходитъ изъ я, вносится человѣкомъ въ вещи, но не имѣетъ никакого значенія для трансцендентальнаго объекта. Но если бы телеологическое заключеніе и привело къ внѣміровому виновнику міра, то онъ все же оказался бы только міроустроителемъ съ высокимъ могуществомъ и мудростью соотвѣтственно цѣлесообразности, открывающейся въ мірѣ, а не всемогущимъ и премудрымъ творцомъ. А дополнительное прибѣжище къ онтологическому доказательству было бы и тутъ снова не у мѣста.

Теоретическое значеніе идеалъ разума имѣетъ такъ же, какъ вообще трансцендентальныя понятія разума, только въ той степени, въ какой онъ въ качествѣ регулятивнаго принципа долженъ руководить разсудкомъ къ тому, чтобы во всякомъ эмпирическомъ познаніи искать систематическаго единства. Трансцендентальныя идеи не конститутивные принципы, посредствомъ которыхъ можно бы познать извѣстные объекты, лежащіе по ту сторону опыта, но требуютъ только принципіальной полноты въ опытномъ употребленіи разсудка. По правильной максимѣ философіи природы мы должны воздержаться отъ всякаго теологическаго и вообще трансцендентнаго объясненія устройства природы. Но при практическомъ употребленіи разума идеалъ разума долженъ служить въ качествѣ мыслительной формы для высшаго предмета нравственно-религіозной вѣры.

Кантъ полагаетъ, что въ своей трансцендентальной діалектикѣ уничтожилъ старинную метафизику съ ея главными частями—раціональной космологіей, психологіей и теологіей, хотя онъ видитъ, что основаніе этой метафизики заложено въ самомъ разумѣ. Въ названныхъ областяхъ онъ хочетъ устранить знаніе, чтобы дать мѣсто вѣрѣ. Всѣмъ возраженіямъ противъ нравственности и религіи на будущее время долженъ быть положенъ конецъ въ высшей степени яснымъ доказательствомъ невѣдѣнія противниковъ. Чтобы удалить всякое вредное вліяніе, надо заткнуть источникъ ошибокъ. Правда, метафизика дѣйствительно дана въ природныхъ задаткахъ человѣческаго разума, но сама по себѣ она бываетъ діалектическою и обманчивою и отъ того по сію пору не существуетъ какъ наука. Чтобы она могла предъявить притязаніе на званіе науки, надо взяться за критику, которая содержитъ весь запасъ понятій a priori, дѣленіе ихъ по различнымъ источникамъ, все—въ полной системѣ. Критика относится къ старинной метафизикѣ школъ, какъ химія къ алхиміи, какъ астрономія—къ астрологіи. Позже Кантъ полагалъ даже, что эта система содержится въ его Критикѣ чистаго разума. См. выше стр. 270.

Изъ ученія о методѣ достаточно привести здѣсь нѣсколько положеній. Въ немъ Кантъ даетъ много цѣнныхъ замѣчаній для метафизики, какъ науки, обусловленной критикою разума, но не расширяетъ существеннымъ членомъ ученія объ отношеніи нашего мышленія къ объективной реальности. Изъ положеній, полученныхъ раньше, извлекаются только методологическія слѣдствія. Въ отдѣлѣ о дисциплинѣ разума въ полемическомъ употребленіи говорится: „крайне несообразно ожидать отъ разума проясненія и все же предписывать ему напередъ, въ какую сторону оно должно пойти“.

Въ Канонѣ чистаго разума Кантъ объединяетъ весь интересъ разума, какъ практическаго, такъ и теоретическаго, въ трехъ вопросахъ: 1. что я могу знать? 2. что я обязанъ дѣлать? 3. на что я смѣю надѣяться? Первый вопросъ—чисто спекулятивный. Конечная цѣль, къ которой въ концѣ концовъ идетъ умозрѣніе разума въ трансцендентальномъ употребленіи, касается свободы воли, безсмертія души и бытія Бога. А сами они имѣютъ въ свою очередь болѣе отдаленную цѣль, именно—что надлежитъ дѣлать, если воля свободна, если есть Богъ и загробный міръ? Посему послѣднее намѣреніе природы, мудро промышляющей о насъ, при

устройствѣ нашего разума собственно сводится къ нравственному.—Третій вопросъ: на что я смѣю надѣяться?—есть практическій и въ то же время теоретическій. Его можно формулировать и такъ: если я таковъ, что не недостоинъ счастья, то смѣю-ли я тогда надѣяться получить его? Теоретически необходимо принять, что всякій можетъ надѣяться на счастье въ той мѣрѣ, въ какой онъ дѣлаетъ себя въ своемъ поведеніи достойнымъ этого счастья. Поэтому система нравственности нераздѣльно связана съ системой счастія, но только въ идеѣ чистаго разума, и Богъ, и будущая жизнь разсматриваются какъ два предположенія, которыхъ нельзя отдѣлить отъ обязательности, налагаемой на насъ разумомъ.

Къ Критикѣ чистаго разума и особенно къ трансцендентальной эстетикѣ и аналитикѣ примыкаетъ кантова философія природы *).

Метафизическія основоначала естествовѣдѣнія Кантъ даетъ въ четырехъ отдѣлахъ. Первый изъ нихъ разсматриваетъ движеніе, какъ чистое quantum, и называется Кантомъ форономіей; второй—разбираетъ его, какъ принадлежащее къ качеству матеріи, подъ именемъ первоначально движущей силы, и называется динамикой; третій, механика, разсматриваетъ матерію съ этимъ качествомъ въ ея движеніи относительно своихъ частей; четвертый, наконецъ, опредѣляетъ ея движеніе или покой только въ отношеніи къ способу представленія или модальности и называется Кантомъ феноменологій.

Въ форономіи Кантъ опредѣляетъ матерію, какъ подвижное въ пространствѣ, и въ особенности выводитъ положеніе, что всякое движеніе можно уничтожить только другимъ движеніемъ того же самаго подвижнаго въ противоположномъ направленіи. Въ динамикѣ онъ опредѣляетъ матерію какъ подвижное, поскольку оно наполняетъ пространство, и выставляетъ теорему: матерія наполняетъ пространство не

*) Если философія природы должна объяснить явленія природы изъ того, что лежитъ въ основѣ ихъ въ качествѣ трансцендентальнаго объекта или вещи въ себѣ, то она не возможна на критической точкѣ зрѣнія, которая ограничиваетъ насъ познаніемъ явленій, составляющихъ наши представленія. „Метафизическія основоначала естествовѣдѣнія“ могутъ содержать только систематическое сопоставленіе положеній, которыя Кантъ считаетъ апріорными основоположеніями естествознанія. Однако, если дѣлается шагъ за явленіе, особенно если матерія сводится на силы, то эта сила, лежащая за явленіемъ, находится въ странной срединѣ между феноменомъ и ноуменомъ, явленіемъ и вещью въ себѣ. По Критикѣ чистаго разума безпространственная и безвременная вещь въ себѣ дѣйствуетъ на наши (также безпространственныя и безвременныя) чувства такъ, что отъ этого въ насъ возникаютъ ощущенія, которыя вставляются посредствомъ я въ апріорныя формы воззрѣнія и мышленія. Въ „Метафизическихъ основоначалахъ естествовѣдѣнія“ Кантъ говоритъ: „только посредствомъ движенія могутъ получать воздѣйствія внѣшнія чувства“. По смыслу Критики чистаго разума это положеніе можетъ обозначать только: когда само воздѣйствіе снова становится явленіемъ (когда мы не только испытываемъ воздѣйствіе, но и въ свою очередь воспринимаемъ процессъ воздѣйствія у другихъ ощущающихъ существъ или у насъ самихъ, напр., видимъ ударъ, который поражаетъ наше чувство, воспринимаемъ колебаніе струны, которое дѣйствуетъ на наше ухо, посредствомъ зрѣнія или также посредствомъ осязанія и пр.), тогда безвременное и безпространственное отношеніе, которое въ самомъ дѣлѣ обусловливаетъ процессъ образованія ощущенія, должно являться намъ движеніемъ. Но это ограниченіе, въ которомъ положеніе о воздѣйствіи посредствомъ движенія могло бы имѣть значеніе только по принципамъ критики разума, все болѣе и болѣе отступаетъ въ философіи природы, построенной на немъ. Такимъ образомъ эта философія природы колеблется въ неясной срединѣ между апріорной теоріей (находящихся только въ нашемъ сознаніи) явленій и теоріей (существующей независимо отъ сознанія ощущающихъ существъ, а, можетъ быть, бывшей уже до существованія организмовъ и обусловливающей возникновеніе ощущеній) реальности, которая лежитъ въ основѣ всѣхъ явленій природы. При чтеніи „Метафизическихъ основоначалъ естествознанія“ надо въ нѣкоторомъ отношеніи забыть, а въ другомъ отношеніи помнить, что по послѣдовательности системы мы имѣемъ дѣло съ процессами, которые находятся только внутри нашего сознанія, значитъ, психически уже обусловлены и не могутъ лежать въ качествѣ условія въ основѣ существованія ощущающихъ и представляющихъ существъ.

просто своимъ существованіемъ, а особенною движущею силою. Онъ приписываетъ матеріи силу притяженія, какъ ту движущую силу, при помощи которой матерія можетъ быть причиной приближенія къ ней другой матеріи, и отталкивательную силу, какъ ту силу, при помощи которой матерія можетъ быть причиной для удаленія отъ себя другой матеріи, и опредѣляетъ силу, которою матерія наполняетъ пространство, ближе, чѣмъ силу отталкиванія: матерія наполняетъ свои пространства отталкивательными силами всѣхъ своихъ частей, т. е. своею собственною силою протяженія, имѣющею опредѣленную степень, выше которой можно мыслить меньшія или бо́льшія силы до безконечности. Поэтому эластичность, какъ экспансивная сила, съ самаго начала свойственна всякой матеріи. Матерія дѣлима до безконечности, и именно на части, изъ которыхъ каждая въ свою очередь есть матерія. Это слѣдуетъ изъ безконечной дѣлимости пространства и отталкивательной силы каждой части матеріи. Отталкивательная сила убываетъ въ обратномъ отношеніи кубовъ, сила притяженія, напротивъ, въ обратномъ отношеніи квадратовъ разстояній. Въ механикѣ Кантъ опредѣляетъ матерію, какъ подвижное, поскольку оно какъ такое имѣетъ движущую силу, и выводитъ отсюда въ особенности механическіе основные законы: при всѣхъ измѣненіяхъ тѣлесной природы количество матеріи въ цѣломъ остается тѣмъ же самымъ, неувеличеннымъ и неуменьшеннымъ; всякое измѣненіе матеріи имѣетъ внѣшнюю причину (законъ пребыванія въ покоѣ и движеніи или законъ косности); при всякой передачѣ движенія, дѣйствіе и противодѣйствіе равны другъ другу. Въ феноменологіи Кантъ опредѣляетъ матерію, какъ подвижное, поскольку оно, какъ такое, можетъ быть предметомъ опыта, и выводитъ теоремы: прямолинейное движеніе матеріи относительно эмпирическаго пространства, въ отличіе отъ противоположнаго движенія пространства, есть только возможный предикатъ (но безъ всякаго отношенія къ матеріи внѣ движенія, слѣдовательно, мыслимое какъ безусловное движеніе,—нѣчто невозможное): круговое движеніе матеріи, въ отличіе отъ противоположнаго движенія пространства, есть дѣйствительный предикатъ ея (а съ виду противоположное движеніе относительнаго пространства—чистая призрачность); во всякомъ движеніи тѣла, когда оно бываетъ движущимъ относительно другого тѣла, необходимо такое же противоположное движеніе этого послѣдняго. Первый изъ этихъ феноменологическихъ законовъ опредѣляетъ модальность движенія относительно фороно́міи, второй—опредѣляетъ ее относительно динамики, третій—относительно механики.

Переходъ отъ Метафизическихъ основоначалъ естествовѣдѣнія къ физикѣ образуетъ метафизика природы, соподчиненная „Метафизикѣ нравовъ“, обнимающей въ себѣ ученіе о правѣ и добродѣтели. Метафизика природы трактуетъ о движущихъ силахъ матеріи и дѣлится Кантомъ на „элементарную систему“ и „міровую систему“. Рукопись осталась неоконченной. См. объ этомъ стр. 243с.

§ 27. Какъ въ Критикѣ чистаго разума Кантъ исходитъ изъ противоположности, которую онъ находитъ между эмпирическимъ познаніемъ и познаніемъ a priori, такъ основу его Критики практическаго разума составляетъ такая же противоположность между чувственнымъ влеченіемъ и закономъ разума. Всѣ цѣли, къ которымъ только можетъ направляться наше желаніе, для Канта являются эмпирическими и потому чувственными и эгоистическими основами, по которымъ опредѣляется воля. Ихъ можно свести на начало собственнаго счастья; а это начало, по непосредственному свидѣтельству нашего нравственнаго сознанія, совершенно противоположно нравственности. Кантъ выдѣляетъ всѣ матеріальныя основанія, по которымъ опредѣляется воля, и у него остается въ качествѣ опредѣляющаго основанія нравственной воли только форма возможной всеобщности того закона, который опредѣляетъ волю.

Начало нравственности по Канту заключается въ требованіи: „поступай такъ, чтобы правило твоей воли могло служить вмѣстѣ и началомъ всеобщаго законодательства". Этотъ „основной законъ практическаго разума" носитъ форму заповѣди, такъ какъ человѣкъ является не чистымъ существомъ разума, но вмѣстѣ и чувственнымъ существомъ, и такъ какъ чувственность всегда противится разуму. Но это не условная заповѣдь, какъ правила мудрости, которыя имѣютъ только гипотетическое значеніе, именно при томъ предположеніи, что нѣкоторыя цѣли должны быть достигнуты. Это—безусловная и вмѣстѣ единственно безусловная заповѣдь, категорическій императивъ. Сознаніе этого основного закона является фактомъ разума, но отнюдь не эмпирическимъ фактомъ. Это единственный фактъ чистаго разума, который вслѣдствіе этого является изначала предписывающимъ законы. Эта заповѣдь вытекаетъ изъ автономіи воли, а всѣ матеріальныя начала, основывающіяся на эвдемонизмѣ,—изъ гетерономіи произвола. Внѣшняя закономѣрность есть не что иное, какъ легальность, а правильные поступки ради нравственнаго закона не что иное, какъ нравственность. Съ нравственнымъ самоопредѣленіемъ связано наше нравственное достоинство. Человѣкъ, какъ разумное существо или вещь въ себѣ, даетъ самому себѣ, какъ нравственному существу или явленію, законъ. Въ этомъ, какъ учитъ Кантъ, заключается начало долга. Долгъ есть необходимость дѣйствія изъ уваженія къ закону. Тутъ Кантъ понимаетъ теоретическое различіе вещи въ себѣ и явленія практически, какъ различіе въ цѣнности.—Понятіе долга выступаетъ у Канта на первый планъ, и его нравственность есть главнымъ образомъ ученіе о долгѣ.

На нравственномъ сознаніи основываются три нравственно необходимыя убѣжденія, которыя Кантъ называетъ постулатами чистаго практическаго разума. И прежде всего убѣжденіе въ нравственной свободѣ, вслѣдствіе котораго необходимо надо допустить опредѣляемость самого себя, какъ чувственнаго существа, самимъ собой, какъ разумнымъ существомъ, согласно положенію: ты можешь, ибо ты обязанъ. Далѣе—убѣжденіе въ безсмертіи, такъ какъ наша воля въ состояніи только безконечно приближаться къ нравственному закону. Наконецъ, убѣжденіе въ бытіи Бога, какъ властителя въ царствѣ разума и природы, который создаетъ между нравственнымъ достоинствомъ и счастіемъ гармонію, требующуюся нравственнымъ сознаніемъ.

Философское ученіе о религіи Кантъ развиваетъ въ сочиненіи: „Религія въ предѣлахъ одного только разума". Основная мысль Канта заключается въ томъ, что религія сводится на нравственное сознаніе. Заискиваніе у Бога посредствомъ религіозныхъ дѣйствій, предписываемыхъ уставами и отличающихся отъ

нравственныхъ заповѣдей, не что иное, какъ идолопоклонство. Истинно религіозное настроеніе заключается въ познаніи всѣхъ нашихъ обязанностей, какъ божественныхъ заповѣдей. Кантъ старается намѣтить границы между тѣмъ, что въ религіи, принимаемой за откровеніе, можно познать путемъ разума и чего нельзя, и сводитъ церковные догматы къ положеніямъ философской нравственности, прибѣгая къ аллегорическому толкованію.

Кромѣ литературы, приведенной въ предыдущихъ параграфахъ, и мѣстъ у Ф. Г. Якоби, Шлейермахера, Шеллинга, Гегеля, Гербарта, Бенеке, Шопенгауера и др., гдѣ разбираются этическія ученія Канта, слѣдуетъ упомянуть: G. U. Brastberger, Untersuchungen über Kants Kritik der praktischen Vernunft, Jena 1792. J. Ch. Zwanziger, Commentar über die Kritik der praktischen Vernunft, Lpz. 1794. L. Bendavids Vorlesungen über die Kritik der praktischen Vernunft вмѣстѣ съ рѣчью о цѣли критической философіи, Wien 1796. Wegscheider, Vergleichung stoischer und kantischer Ethik, Hamb. 1797. Garve, Изложеніе и критика кантовскаго ученія о нравственности, во введеніи къ его переводу аристотелевской Этики, Bresl. 1798, стр. 183—394, и пр.

Изъ новѣйшаго времени назовемъ слѣдующія сочиненія: F. W. Förster, der Entwickelungsgang der kantschen Ethik bis zur Kritik der reinen Vernunft, Berl. 1894. O. Thon, Die Grundprinzipien der kantischen Moralphilosophie in ihrer Entwickelung, дисс., Berl. 1895. Weber, über das Verhältniss von Kants Erkenntnisstheorie zu den Grundprincipien seiner praktischen Philosophie, росслебенская прогр., 1886. A. Fouillée, Критическая замѣтка о приматѣ практическаго разума по Канту, Revue philosoph. 1889, апрѣль. O. Riedel, die Bedeutung des Dings an sich in der kantschen Ethik, Stolp 1888. H. Spencer, Этика Канта, съ англ. перев. Vetter, Zeitschrift für Philosophie 95, 1889, стр. 57—82. A. Hegler, die Psychologie in Kants Ethik, Frb. i. Br. 1891 (Геглеръ указываетъ на то, что Кантъ, принципіально исключая изъ своей этики психологію, не можетъ однако обойтись безъ психологическихъ понятій, правда, выясненныхъ очень неточно). Объ основѣ этики у Канта и Шопенгауера говоритъ въ премированномъ сочиненіи E. M. Fr. Zange, Lpz. 1872. A. Dorner, über die Principien der kantschen Ethik, Halle 1875 (оттискъ изъ Ztschrift. für Phil. und phil. Kr.), F. Frederichs, über Kants Princip der Ethik, программа, Берлинъ 1875. H. Cohen, Kants Begründung der Ethik, Berlin 1877. E. Zeller, über das kantische Moralprincip und den Gegensatz formaler und materialer Moralprincipien, изъ Abhandlungen берлинской академіи, Berl. 1880; ср. J. P. Becker, Возраженіе Шеллера противъ этическаго принципа Канта, Philosoph. Monatshefte, 24, 1888, стр. 529—540. Otto Lehmann, Kants Principien der Ethik und Schopenhauers Beurtheilung derselben, Berlin 1880. J. Gould Schurman, Kantian Ethics and the Ethics of evolution, London 1881. Alfr. Fouillée, въ Rev. philos., 1881, т. II, стр. 337—369, 598—625. Ad. Bartsch, die Grundprincipien der kantschen Ethik und des Christenthums, программа гимназіи въ Copay 1884. Noah Porter, Kants Ethics, a critical exposition, Chicago 1886. R. Giessler, Ethica Spinozae doctrina cum Kantiana comparata, диссертація, Halle 1887. K. Vorländer, die kantische Begründung des Moralprincips, прогр., Solingen 1889; его же, der Formalismus der kantschen Ethik in seiner Nothwendigkeit und Fruchtbarkeit, дисс., Marb. 1893; его же, Этическій ригоризмъ и нравственная красота, особенно съ точки зрѣнія Канта и Шиллера, Philosoph. Monatshefte, 30, 1894, стр. 225—280, 371—405, 534—577. Normann Wilde, Отношеніе Канта къ утилитаризму, Philos. Review 1894, стр. 289—304. Max Brennekam, Ein Beitrag zur Kritik der kantschen Ethik, дисс., Greifsw, 1895. E. Kühnemann, Этика нѣмецкаго идеализма, Zeitschrift für Philos., 106, 1895, стр. 161—175. Ср. J. Rowland, an essay intended to interpret and develop unsolved ethical questions in Kants „Groundwork of the Metaphysics of Ethics", London 1871. A. Oncken, A. Smith und I. Kant, 1. отд.: этика и политика, Leipzig 1877. F. W. D. Krause, die kant-herbartsche Ethik, критическое изслѣдованіе 1889. Объ отношеніи кантовской этики къ аристотелевской сравни, кромѣ отдѣльныхъ статей Брикнера и др., приведенныхъ въ Grundriss I, § 50, въ особенности также Ueberweg, Объ этическихъ принципахъ Аристотеля, Канта и Гербарта, Zeitschrift für Philosophie, 24, 1854, стр. 71сс., далѣе Trendelenburg, Разногласіе между Кантомъ и Аристотелемъ въ Этикѣ, Historische Beiträge zur Philosophie, III. т., Berl. 1867, стр. 171—214. R. Beyrich, Vergleichende Darstellung und Beurtheilung der sittlichen Principien bei Plato und Kant, дисс., Lpz. 1889.

Ученіе Канта о добрѣ и злѣ разбираетъ A. Mastier, quid de recti pravique discrimine senserit Kantius thesis, Paris 1882; о категорическомъ импе-

ративѣ—G. Schramm, Bamberg 1873. Joh. Volkelt, Kants kategorischer Imperativ und Gegenwart, Vortrag, Wien 1875; W. Koppelmann, Kants Lehre vom kategorischen Imperativ dargestellt und beurtheilt, Lpz. 1888; P. Deussen, der kategorische Imperativ, рѣчь, Kiel 1891; Max Limbourg, Kants kategorischer Imperativ, Abhand. aus den Jahrbüchern der Leo-Gesellschaft, Wien 1894. Его понятіе о долгѣ разбираетъ A. v. Oettingen, рѣчь, Dorpat 1864; M. Trautmann, Darstellung und Beurtheilung des kantischen Pflichtbegriffs, дисс., Erlangen 1888; P. Ewh, die Begriffe Pflicht und Tugend in der Sittenlehre Kants und Schleiermachers, дисс., Erlang. 1891: объ его ученіи о совѣсти говоритъ J. Quaatz, de conscientiae apud Kantium notione, Halle 1867, Joh. Liess, Züllichau 1676, Wilh. Wohlrabe, Gotha 1880; о его взглядахъ на свободу человѣческой воли O. Kohl, диссертація, Leipzig 1868; W. Bolin (акад. Afhandl.), Helsingfors 1868, Sam. Brandt, лейпцигская диссертація, Bonn 1872, Melzer, die Lehre von Autonomie der Vernunft in den Systemen Kants und Günthers, Neisse 1879, съ нѣсколько измѣненнымъ заглавіемъ—1882, Fritz Max Matthiolius, über Gesetz und Freiheit, ein Beitrag zur Erläuterung der kantschen Freiheitslehre, диссертація, Berlin 1880, F. Frederichs, der Freiheitsbegriff Kants und Fichtes, въ Festschrift des Lehrercollegiums zum 50-jährigen Jubiläum des Dorotheenstädtischen Realgymnasiums, Berlin 1886, Karl Gerhard, Ученіе Канта о свободѣ, въ Philosophische Monatshefte 1886, стр. 1—59, вышло и отдѣльно (въ дополненномъ видѣ), G. Knauer, Weiteres zur kantschen Lösung des Problems der Freiheit, въ Philosophische Monatshefte 1886, стр. 482—500, J. Schanz, das Freiheitsproblem bei Kant und Schopenhauer, дисс., Leipz. 1889, K. G. Sievel, die Lehre von der Freiheit bei Kant und Schopenhauer, дисс., Erlangen 1889, P. Salitz, I. Kants Lehre von der Freiheit, дисс., Jena 1894. Jul. Duboc, Кантъ и эвдемонизмъ, въ Ztschr. für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, т. 14, стр. 261—280, см. также стр. 280—289 и 473—476. Wilh. Elsmann, über den Begriff des höchsten Gutes bei Kant und Schleiermacher, диссертація, Halle 1887. Объ идеяхъ Канта о высшемъ благѣ говоритъ Em. Arnoldt въ Altpreussische Monatsschr., т. XI, 1874, стр. 193—218, также отдѣльно, Kgsbg.

Carl. Vict. Fricker, zu Kants Rechtsphilosophie, университетская программа, Leipzig 1885. G. Krause, Ученіе Канта о государствѣ, Nord und Süd, 1890, т. 92, стр. 77—88. Schoeler, Ueber Kants philosoph. Entwurf „Zum ewigen Frieden", прогр., Münster 1892. F. Rühl, Кантъ—о вѣчномъ мирѣ, рѣчь, Altpreuss. Monatsschrift 1892, стр. 213—227. G. Sodeur, Vergleichende Untersuchung der Staatsidee Kants und Hegels, дисс., Erlang. 1894. O. Plantiko, Rousseaus, Herders und Kants Theorie vom Zukunftsideal der Menschheitsgeschichte, дисс., Greifsw. 1895. M. Aiguiléra, L'idée du droit en Allemagne depuis Kant jusqu'à nos jours, Par. 1893. H. Seeger, die Strafrechtstheorien Kants und seiner Nachfolger im Verhältniss zu den allgemeinen Grundsätzen der kritischen Philosophie, рѣчь, Tüb. 1892. J. Jaurès, De primis socialismi germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel, дисс., Par. 1892.

О философіи религіи Канта особенно говорятъ: Ch. A. Thilo въ Zeitschr. für exacte Philosophie, т. V, Leipzig 1865, стр. 276—312; 353—397, Otto, Verhältniss der philosophischen Religionslehre Kants zu den Lehren der Kritik der reinen Vernunft, программа, Nordhus. 1870, Wilh. Bender, О понятіи религіи у Канта, въ Ztschr. für Philosophie Фихте, т. 61, 1872, стр. 39—69, 157—191, Carl Düwell, Kants Religionsphilosophie in ihrem Verhältniss zur christlichen Erlösungslehre, программа, Fürstenwalde 1872, Jul. Kaftan, die religionsphilosophische Anschauung Kants in ihrer Bedeutung für die Apologetik, Basel 1874, G. Ch. Bernh. Pünjer, die Religionslehre Kants im Zusammenhange seines Systems, Jena 1874, J. Hildebrand, die Grundlinien der Vernunftreligion Kants, Cleve 1875. Ph. Bridel, la philosophie de la religion de Kant, 1876. См. также D. Nolen, Критика Канта и религія, въ Rev. phil. 1880, т. 9, стр. 648—668. E. W. Mayer, das Verhältniss der kantschen Religionsphilosophie zum Ganzen des kantschen Systems, диссертація, Halle 1879. G. Bauernfeind, Wie verhält sich in Kants Religionslehre das theoretische Element zum praktischen? Rost. 1875. Carl v. Flothow, Aus Kants kritischen Religionslehren, дисс., Königsb. 1894. C. Schrempf, die christliche Weltansschauung und Kants sittlicher Glaube, Götting. 1891. G. Lorenz, Объ установленіи постулатовъ, какъ философскомъ методѣ Канта, Philosophische Monatshefte, 29, 1893, стр. 412—433. Schirotzky, Къ сочиненію Канта „die Religion innerhalb" etc., Philosophisches Jahrbuch 7, 1894. E. Katzer, der moralische Gottesbeweis nach Kant und Herbart, диссертація, Leipzig 1877. J. Gottschick, Kants Beweis für das Dasein Gottes, гимназическая программа, Torgau 1878. H. Stehr, über Im. Kant, изслѣдованіе перваго отдѣла „Религіи въ предѣлахъ одного только разума" Канта, Hannover 1883. H. Romundt, die Herstellung der Lehre Jesu durch Kants Reform der Philosophie, Bonn 1883. G. v. Fellenberg, über das Verhältniss von Offenbarung und Vernunftreligion bei Kant und Lessing, Erlangen 1884.

Ученіе Канта о коренномъ злѣ разбираютъ L. Paul, Halle, 1865, и Paul

Schultheis, іенская диссертація, Leipzig 1873. Ученіе Канта о Сынѣ Божіемъ, какъ идеалѣ въ представленіи людей, говоритъ Paul въ Jahrbücher für deutsche Theologie, т. 11, 1866, стр. 624—639, ученія Канта объ идеальномъ Христѣ касается Paul, Kiel 1869; ср. K. Kalich, Cantii, Schellingii, Fichtii de filio divino sententiam expos. nec non dijudicavit, Lips. 1870. Katzer, Ученіе Канта о церкви, въ Jahrb. für protestantische Theologie 1886, стр. 29—85; его же, Ученіе Канта о церкви, тамъ же, 15, 1889, стр. 134—160, 195—225, 396—429, 553—577; 16, 1890, стр. 1—37. F. Matthies, Wie verhält sich Kants „Religion innerhalb etc." zu der lutherischen Kirchenlehre? Neust. a. d. O. 1888. G. Frank, Кантъ и догматизмъ, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 22, 1889, стр. 257—280. Koppelmann, I. Kant und die Grundlagen der christlichen Religion, Gütersloh 1891. Emil Arnoldt, Нѣсколько замѣтокъ для оцѣнки отношенія Канта къ Лессингу, Kritische Excurse im Gebiete der Kant-Forschung, Königsb. 1894, стр. 193—268. См. также отдѣлы въ упомянутыхъ выше, стр. 2, трудахъ Пюнйера и Пфлейдерера.

Ученіе Канта о воспитаніи разбираютъ: Strümpell, die Pädagogik der Philosophen Kant, Fichte, Herbart, Braunschweig 1843, см. его же, die Pädagogik Kants und Fichtes, Pädagogische Abhandlungen, тетр. 2, Lpz. 1894. A. Richter, Kants Ansichten über Erziehungslehre, гимназическая программа, Halberstadt 1865. W. Hollenbach, Darstellung und Beurtheillung der Pädagogik Kants, Jena 1881. A. Burger, Ueber die Gliederung der Pädagogik Kants, Jena 1891. O. Böhmel, der principielle Gegensatz in den pädagogischen Anschauungen Kants und Herbarts, прогр., Marb. 1892. G. Dumesnil, De tractatu Kantii paedagogico, дисс., Par. 1892. Ernst Temming, Beitrag zur Darstellung und Kritik der moralischen Bildungslehre Kants, дисс., Braunschw. 1892. Carl Felsch, das Verhältniss der transscendentalen Freiheit bei Kant zur Möglichkeit moralischer Erziehung, Pädagogische Bibliothek, т. 17, Hannov. 1894. Paul Duproix, Kant et Fichte et le problème d'éducation, Genève 1895, см. также статью Проша выше стр. 243.

Н. П. Ляпидевскій, Правовыя идеи Эммануила Канта, Моск. унив. изв. 1870, № 2, стр. 14—44 (въ приложеніи). (Скворцовъ), Критическое обозрѣніе Кантовой религіи въ предѣлахъ одного разума, Ж. М. Н. П., ч. 17, и отдѣльно, Спб. 1837. Вл. Соловьевъ, Критика отвлеченныхъ началъ, М. 1880. Кириловичъ, Ученіе Канта о радикальномъ злѣ, Вѣр. и Раз. 1891, № 15 и 16. М. Муретовъ, Герменевтическая теорія Канта, Богосл. Вѣстн. 1892. А. Кириловичъ, Разборъ ученія Канта объ оправданіи, Бог. Вѣст. 1893, 11 и 1894, 3. См. къ этому Архим. Антоній, Нравственное обоснованіе важнѣйшаго христіанскаго догмата, приложеніе къ разбору ученія Канта объ оправданіи, Богосл. Вѣст. 1894, 3.

Послѣ того, какъ Кантъ въ шестидесятыхъ годахъ оставилъ разсудочную мораль Вольфа и обратился къ морали чувства англичанъ и Руссо, онъ сталъ сейчасъ же заботиться о томъ, чтобы найти прочныя основанія добра, такъ какъ онъ самъ привыкъ дѣйствовать по правиламъ, такъ что „вся его жизнь сдѣлалась цѣпью правилъ". Вскорѣ онъ сталъ менѣе удовлетворяться моралью чувства, такъ какъ стремился обосновать обязательность нравственности безъ отношенія къ преходящимъ склонностямъ и смѣняющимся цѣлямъ подобно тому, какъ въ теоретической области онъ вывелъ всеобщее и необходимое изъ разума. Правда, еще въ шестидесятыхъ годахъ онъ сдѣлалъ попытку получить всеобщіе нравственные законы на эвдемонистическомъ основаніи (Reicke, Lose Blätter, I, 9—16, см. сочиненіе Ф. В. Фёрстера); не удовлетворившись и имъ, онъ началъ выводить изъ самого разума непосредственно моральныя обязанности, возвращая такимъ образомъ человѣку свободу.— Изъ многихъ выраженій Канта видно, что практической и религіозной области проявленій онъ придавалъ больше значенія, чѣмъ чисто теоретической; на какое мѣсто онъ ставилъ вѣру въ сравненіи съ знаніемъ, видно изъ того, что онъ, по его словамъ, долженъ былъ уничтожить знаніе (сверхчувственнаго) для того, чтобы очистить мѣсто вѣрѣ, см. выше стр. 282.

Главному своему сочиненію о практической философіи Кантъ далъ заглавіе не Критика чистаго практическаго разума, а Критика практическаго разума, такъ какъ дѣло идетъ о критикѣ всей практической способности, съ тѣмъ намѣреніемъ, чтобы дать доказательство того, что есть чистый практическій разумъ. Если онъ есть, то онъ вовсе не нуждается, подобно чистому спекулятивному разуму, въ критикѣ, которая выступила бы противъ перехода его границъ, ибо этотъ разумъ самимъ дѣломъ доказываетъ свою реальность и реальность своихъ понятій.

Основныя понятія критики практическаго разума обстоятельнѣе всего Кантъ разъяснилъ въ предпосланномъ главному сочиненію „Основоположенію къ метафизикѣ нравовъ“.

Кантъ опредѣляетъ максиму, какъ субъективный принципъ хотѣнія. Напротивъ, объективный принципъ, обоснованный въ самомъ разумѣ, онъ называетъ практическимъ закономъ. Онъ служилъ бы всѣмъ разумнымъ существамъ также и субъективно практическимъ принципомъ, если бы разумъ имѣлъ полную власть надъ способностью желанія (Основ. къ мет. нрав., 1. отд., примѣч.; Кр. пр. раз. § 1). Онъ аргументируетъ: всѣ практическіе принципы, которые предполагаютъ объектъ (матерію) способности желанія, какъ основу, по которой опредѣляется воля, всѣ до одного—эмпирическіе и не могутъ дать никакихъ практическихъ законовъ (Кр. пр. раз. § 2). Всѣ до одного матеріальные практическіе принципы какъ такіе—одного и того же рода и принадлежатъ къ всеобщему принципу себялюбія или собственнаго счастья. Подъ счастьемъ Кантъ разумѣетъ „сознаніе разумнымъ существомъ пріятностей жизни, которыя непрерывно сопровождаютъ все его существованіе“. Принципъ, дѣлать счастье высшимъ основаніемъ опредѣленія произвола, для Канта является принципомъ себялюбія (тамъ же § 3). А такъ какъ Кантъ всему эмпирическому отказываетъ въ необходимости, которая требуется для закономѣрности, а всякая матерія желанія, т. е. всякій предметъ воли, какъ основа опредѣленія ея, носитъ эмпирическій характеръ, то отсюда слѣдуетъ, что если разумное существо должно мыслить себѣ свои максимы, какъ практическіе всеобщіе законы, оно можетъ мыслить ихъ только, какъ такіе принципы, которые не по матеріи, а только по формѣ, въ виду которой они годятся для всеобщаго законодательства, содержатъ основаніе опредѣленія воли (тамъ же § 4). Воля, опредѣляемая чистою законодательною формою, независима отъ закона природы чувственныхъ явленій, значитъ—свободна (тамъ же § 6), какъ и наоборотъ—свободная воля можетъ быть опредѣляема только чистою формою или пригодностію максимы для всеобщаго закона (тамъ же § 6). А мы сознаемъ, что наша воля подлежитъ закону, который просто дѣйствителенъ. Значитъ, она должна быть опредѣлимой чистой формой, слѣдовательно — свободной. Чистый разумъ самъ по себѣ — практическій и даетъ человѣку всеобщій законъ, который мы называемъ нравственнымъ закономъ (тамъ же § 7). Этотъ основной законъ чистаго практическаго разума или категорическій императивъ Кантъ въ Основоположеніи къ метафизикѣ нравовъ приводитъ къ троякой формулѣ: 1. дѣйствуй по такимъ максимамъ, о которыхъ ты можешь хотѣть, чтобы онѣ служили всеобщими законами, или: такъ, какъ будто максима твоего поведенія должна путемъ твоей воли стать всеобщимъ закономъ природы. 2. Основу для возможнаго категорическаго императива, т. е. для практическаго закона, можетъ составить только то, существованіе чего само по себѣ имѣетъ безусловную цѣну, является цѣлью само по себѣ. А это бываетъ у человѣка и вообще у всякаго разумнаго существа. Отъ этого получается матеріальное опредѣленіе, и формула въ такомъ случаѣ гласитъ: дѣйствуй такъ, чтобы пользоваться человѣчествомъ какъ въ твоемъ лицѣ, такъ и въ лицѣ всякаго другого, во всякое время какъ цѣлью, а никогда только какъ средствомъ. Изъ соединенія обѣихъ первыхъ формулъ получается затѣмъ, какъ принципъ дѣйствія: 3. Поступай по идеѣ воли всякаго разумнаго существа, какъ воли, дающей всеобщіе законы. Въ Критикѣ практическаго разума онъ ограничивается одной формулой (§ 7): поступай такъ, чтобы максима твоей воли постоянно могла имѣть значеніе вмѣстѣ и принципа всеобщаго законодательства. Если максима, подъ которую подпадаетъ поступокъ, возведенная на степень всеобщаго закона, уничтожаетъ себя только внутреннимъ противорѣчіемъ, то неисполненіе такого поступка есть „совершенный долгъ“. Если мы по крайней мѣрѣ не можемъ желать и чтобы максима была всеобщимъ закономъ, такъ какъ въ такомъ случаѣ выгода, которой мы тѣмъ хотѣли бы достичь для насъ, превратилась бы въ ущербъ, то неисполненіе есть „несовершенный долгъ“. Самоопредѣленіе по категорическому императиву Кантъ называетъ „автономіей воли“. А всякое обоснованіе практическаго закона на какой бы то ни было „мате-

ріи хотѣнія“, т. е. на какихъ бы то ни было цѣляхъ, составляющихъ предметъ стремленія, въ особенности на цѣли (собственнаго или всеобщаго) счастья, для него имѣетъ значеніе „гетерономіи произвола“ *).

Поступокъ по долгу, слѣдовательно, нравственный — не только сообразный съ долгомъ или легальный—долженъ совершенно исключать вліяніе склонности, а съ нею и всякій предметъ воли, такъ что для воли не остается ничего опредѣляющаго, кромѣ закона съ объективной стороны и чистаго почтенія къ этому практическому закону—съ субъективной. Значитъ, для воли остается максима оказывать повиновеніе такому закону даже въ разрѣзъ со всѣми склонностями. Правда, уваженіе есть чувство, но пробужденное понятіемъ разума, и посему оно специфически отличается отъ всѣхъ чувствъ, основывающихся на склонности или страхѣ. Оно есть сознаніе подчиненія моей воли закону безъ посредства другихъ вліяній. Опредѣляется воля помимо уваженія къ закону еще чѣмъ-нибудь другимъ, положимъ,—удовольствіемъ отъ дѣйствія, сладкой радостью благотворенія, то поступокъ хотя и можетъ выйти сообразнымъ съ долгомъ, но онъ происходитъ не по долгу. Прекрасно дѣлать добро людямъ изъ любви и участливаго благорасположенія къ нимъ, или быть справедливымъ изъ любви

*) Легко видѣть, что Кантъ при этой борьбѣ противъ „эвдемонизма“ низводитъ понятіе его на низшую ступень, ограничивая его удовлетвореніемъ чувственныхъ и эгоистическихъ намѣреній, и затѣмъ, прикидывая этотъ принципъ къ болѣе чистому и нравственному сознанію, находитъ его недостаточнымъ и зазорнымъ. Когда уже установлено, что такое сообразное съ долгомъ, то оно должно быть исполняемо именно на тѣхъ основаніяхъ, по которымъ оно сообразно съ долгомъ, а не изъ какихъ-нибудь другихъ „эвдемонистическихъ“ побочныхъ цѣлей. Это истинное положеніе надо очень хорошо различать отъ ложнаго, что само сообразное съ долгомъ основывается не на цѣляхъ. Только эти побочныя цѣли обосновываютъ дѣйствительную гетерономію. Кантъ пріобрѣлъ себѣ очень существенную заслугу, такъ какъ очистилъ и изощрилъ непосредственное нравственное сознаніе, и особенно такъ какъ онъ поднялъ стремленіе къ нравственной самостоятельности. Но онъ заблуждается, приравнивая ступени перваго освобожденія отъ побочныхъ цѣлей посредствомъ уваженія закона къ сущности нравственности. Онъ совершенно правъ, когда превозноситъ уваженіе къ праву людей, какъ безусловный долгъ, надъ „сладкимъ чувствомъ благотворенія“, когда отвергаетъ беззаконный произволъ. Все это идетъ противъ того толкованія понятія собственнаго и общаго блага, будто можно какъ разъ самые благородные и высшіе интересы свободнаго духа приносить въ жертву чувственному довольству, односторонне истолкованному общественному благополучію, сохраненію внѣшняго спокойствія и порядка. Но полемика Канта не затрогиваетъ истиннаго, болѣе глубокаго пониманія эвдемонизма, именно въ томъ видѣ, какъ его обосновалъ Аристотель, признающій существенное отношеніе удовольствія къ дѣятельности и утверждающій этику на іерархіи функцій. Въ своей полемикѣ Кантъ упускаетъ изъ виду особенно то, что и изъ эвдемонистическаго принципа для сожитія людей слѣдуетъ необходимость всеобщихъ законовъ и ихъ безпрекословнаго исполненія. Посредствующее понятіе, которымъ Кантъ обосновалъ низведеніе даже самыхъ благородныхъ духовныхъ цѣлей на степень объектовъ эгоистическаго желанія, а потому и исключеніе ихъ изъ нравственнаго принципа, есть понятіе ихъ эмпирическаго характера. Въ качествѣ эмпирическихъ цѣлей онѣ должны обходиться безъ необходимости, принадлежать міру чувственныхъ явленій, чистой природѣ, а не свободѣ, зависѣть только отъ принципа собственнаго чувственнаго счастья. Все болѣе благородное и высокое должно лежать по ту сторону эмпирически даннаго. На самомъ же дѣлѣ къ (внѣшнему и внутреннему) опыту относится какъ благородное, такъ и неблагородное, какъ любовь, такъ и своекорыстіе. Противоположность въ цѣнности совершенно отлична отъ противоположности между доступнымъ опыту и недоступнымъ ему. Отрицаніе Кантомъ происхожденія нравственнаго закона изъ реальныхъ цѣлей самымъ точнымъ образомъ соотвѣтствуетъ его отрицанію происхожденія аподиктичности изъ эмпирическихъ познаній, которое въ Критикѣ чистаго разума примыкаетъ къ его перетолковыванію понятія познанія a priori. Отсюда вытекаетъ двоякій ущербъ: 1. высшее посему вступаетъ въ рѣзкую незаполнимую противоположность къ низшему, и мысль о послѣдовательности устраняется; 2. высшее понимается исключительно формалистически, выводится не изъ порядка, нераздѣльнаго съ самимъ содержаніемъ, но мыслится какъ форма, непонятнымъ образомъ произведенная безъ всякаго времени посредствомъ я и внесенная въ безформенное само по себѣ веще-

къ порядку, но это не исполненіе долга. Въ такомъ случаѣ склонности дѣйствующаго лица бываютъ даже въ тягость, если онѣ предшествуютъ размышленію, что такое долгъ, и потому должны быть подавлены. Тутъ сказывается ригоризмъ кантовской этики, противъ котораго былъ Шиллеръ. Высшее, чего можно достичь, это то, чтобы уваженіе къ всеобщему закону мало-по-малу превратилось въ радость отъ подчиненія. Проведенное вполнѣ, это было бы *святостію*, которой однако смертное твореніе никогда не достигаетъ.

Категорическій императивъ служитъ Канту въ Критикѣ практическаго разума принципомъ выведенія способности *свободы*. Въ нравственномъ законѣ Кантъ видитъ законъ причинности путемъ свободы и потому законъ возможности „сверхчувственной природы". Отъ этого ничего не должно прибавиться къ умозрительному разуму относительно его пониманія, только дается прочная основа его понятію свободы, принятому (въ космологическихъ антиноміяхъ) въ качествѣ возможнаго. Для этого понятія создается здѣсь объективная, хотя только практическая, реальность. Понятіе причины употребляется тутъ только въ практическихъ видахъ, причемъ основаніе для опредѣленія воли отодвигается въ умопостигаемый порядокъ вещей. Но все-таки нельзя опредѣлить понятія, которое разумъ, какъ ноуменъ, составляетъ себѣ о своей причинности, и именно опредѣлить теоретически по отношенію къ познанію ея сверхчувственнаго существованія. Причинность, какъ свобода, присуща человѣку, поскольку онъ — существо въ себѣ (ноуменъ), причинность, какъ механизмъ природы, присуща ему, поскольку онъ принадлежитъ царству явленій (феноменовъ). Объективная реальность, присущая понятію причинности въ области сверхчувственнаго въ практическихъ видахъ, сообщаетъ и всѣмъ прочимъ категоріямъ такую же практически приложимую реальность, поскольку онѣ стоятъ въ необходимой связи съ основаніемъ для опредѣленія чистой воли, именно—съ нравственнымъ закономъ. Такъ, Кантъ въ Критикѣ практическаго разума въ практическихъ видахъ снова пріобрѣтаетъ то, что въ Критикѣ чистаго спекулятивнаго разума онъ оставилъ въ теоретическомъ отношеніи. Чистому практическому разуму Кантъ приписываетъ *первенство* передъ спекулятивнымъ, т. е. ставитъ его интересъ выше интереса спекулятивнаго разума, въ томъ смыслѣ, что спекулятивный разумъ не въ правѣ упорно слѣдовать своему собственному обособленному интересу, но долженъ пытаться соединить положенія практическаго разума, которыя для него не подъ силу (хотя ему и не противорѣчатъ),

---

ство. Въ ученіи о нравственности Кантъ смѣшиваетъ порядокъ цѣлей по цѣнности съ логической формой возможной всеобщности и, только обращая вниманіе на разумныя существа, какъ самоцѣли, получаетъ мимоходомъ дѣйствительную нравственную норму. Но нравственная задача индивидуализированія дѣйствія не признается и приносится въ жертву пустой формѣ возможной всеобщности. Кантъ неправильно смотрѣлъ на форму логическаго отвлеченія, которая обусловливаетъ возможность юридическаго и военнаго порядка, какъ на первоначальную форму нравственности. Правда, что ни одна простая цѣль, разсматриваемая сама по себѣ, не есть нѣчто нравственное или безнравственное, что нравственность требуетъ не благотворенія урывками, а вѣрности нравственному закону, сообразной съ долгомъ, и основывается на сообразности воли съ сужденіемъ о волѣ, основанномъ на признаніи всеобщаго порядка. Правда также и то, что ни одинъ простой обособленный опытъ, разсматриваемый самъ по себѣ не включаетъ аподиктичности, но всякая аподиктичность основывается на внесеніи въ цѣпь познанія, обусловленную принципами. Но не правда, что порядокъ въ познаваніи и дѣйствіи слѣдуетъ прибавить къ безпорядочной самой по себѣ „матеріи" только посредствомъ разума субъекта. Этотъ порядокъ основывается на томъ, что объективно наличный порядокъ принимается въ наше познаваніе и дѣйствіе. Логическія нормы вытекаютъ изъ отнесенія нашего восприиманія и мышленія къ пространственно-временному и причинному порядку объектовъ познанія природы и духа, а нравственныя нормы—изъ отнесенія нашего хотѣнія и дѣйствія къ порядку по цѣнности, заключенному въ цѣляхъ природы и духа. Какъ аподиктичность въ познаваніи относится къ реальной необходимости въ познаваемыхъ процессахъ природы и духа, такъ нравственный порядокъ относится къ реальному порядку по цѣнности въ природныхъ и духовныхъ функціяхъ.

*

со своими понятіями, какъ чужую собственность, перенесенную къ нему (Кр. пр. р., Р. и III. VIII, 258сс., у Смирнова стр. 137сс.*).

Какъ независимый и свободный отъ механизма всей природы, человѣкъ имѣетъ личность и принадлежитъ царству самоцѣлей или ноуменовъ. Но эта свобода есть способность существа, которое подчинено особеннымъ чистымъ практическимъ законамъ, даннымъ его собственнымъ разумомъ, другими словами, лицо, принадлежа къ чувственному міру, подчинено своей собственной личности, поскольку она въ то же время принадлежитъ къ умопостигаемому міру. Въ этомъ-то и заключается происхожденіе нравственнаго долга. Кантъ превозноситъ долгъ, какъ возвышенное великое имя, которое не заключаетъ въ себѣ ничего излюбленнаго, что несло бы съ собою заискиваніе, но требуетъ подчиненія, однако не выказываетъ никакихъ угрозъ которыя возбуждали бы въ душѣ естественное отвращеніе и страхъ, чтобы подвинуть волю, но выставляетъ только законъ, который самъ собой находитъ доступъ въ душу и пріобрѣтаетъ самъ себѣ противъ воли почитаніе, хотя и не всегда повиновеніе, передъ которымъ нѣмѣютъ всѣ склонности, хотя тайкомъ онѣ ему и противодѣйствуютъ (Роз. и Шуб., VIII, стр. 214, у Смирнова стр. 92). Въ подобномъ же смыслѣ онъ говоритъ: „двѣ вещи наполняютъ душу все новымъ и новымъ возрастающимъ удивленіемъ и благоговѣніемъ, и тѣмъ больше, чѣмъ чаще и продолжительнѣе занято ими размышленіе,—звѣздное небо надо мной и нравственный законъ во мнѣ“ (Роз. и Шуб. VIII, стр. 312, Смирновъ стр. 190). Нравственный законъ святъ (не нарушимъ). Хотя человѣкъ и не достаточно святъ, но человѣчество въ его лицѣ должно быть для него свято.

Нравственное основоположеніе есть законъ, а свобода—постулатъ чистаго практическаго разума. Постулаты не теоретическіе догматы, но предположенія, необходимыя въ практическомъ отношеніи. Они не расширяютъ спекулятивнаго познанія, а даютъ въ общемъ объективную реальность идеямъ спекулятивнаго разума посредствомъ ихъ отношенія къ практическому и уполномочиваютъ его къ такимъ понятіямъ, на которыя онъ въ противномъ случаѣ не могъ бы имѣть притязанія, и возможности которыхъ не смѣлъ бы даже и утверждать. Другими словами: это теоретическія, но какъ такія—недоказуемыя положенія, поскольку они нераздѣльно связаны съ практическимъ закономъ, безусловно имѣющимъ значеніе a priori. Помимо свободы есть еще два другіе постулата чистаго практическаго разума,—именно безсмертіе человѣческой души и бытіе Бога.

Постулатъ безсмертія вытекаетъ изъ практически необходимаго условія, чтобы продолжительность соотвѣтствовала полнотѣ исполненія нравственнаго закона. Нравственный законъ требуетъ святости, т. е. полнаго соотвѣтствія воли нравственному закону. А всякое нравственное совершенство, до котораго можетъ дойти человѣкъ, какъ разумное существо, принадлежащее и чувственному міру, всегда бываетъ только добродѣтелью, т. е. закономѣрнымъ настроеніемъ изъ почтенія къ закону. При этомъ никогда не исчезаетъ совершенно сознаніе безпрестаннаго стремленія къ нарушенію или, по крайней мѣрѣ, къ нечистотѣ, т. е. примѣшиванію ненастоящихъ, ненравственныхъ побудительныхъ основаній для слѣдованія закону. Изъ этого противорѣчія между нравственнымъ требованіемъ, предъявляемымъ къ человѣку, и нравственною способностью человѣка слѣдуетъ постулатъ безсмертія души. Ибо противорѣчіе можно устранить только безконечнымъ приближеніемъ къ этому полному соотвѣтствію настроенія.—Въ ученіи о методѣ въ Критикѣ чистаго разума постулатъ безсмертія ставится въ связь съ счастіемъ. Чувственный міръ не даетъ намъ необходимаго соединенія добродѣтели и счастья, а потому мы должны ожидать этого соединенія въ будущей жизни. См. выше стр. 283.

Постулатъ бытія Бога слѣдуетъ изъ отношенія нравственности къ счастію. Къ нравственности принадлежитъ счастье. Ибо жаждать счастья, хотя и быть достой-

*) При этомъ Кантъ не выходитъ за предѣлы шаткаго смѣшенія теоретическаго значенія съ практическимъ.

нымъ, но не имѣть его—совсѣмъ не можетъ вязаться съ совершеннымъ хотѣніемъ разумнаго существа, у котораго вмѣстѣ съ тѣмъ и вся власть. Нравственный законъ повелѣваетъ, какъ законъ свободы, при помощи основаній для опредѣленія, которыя должны быть совсѣмъ независимы отъ природы и отъ согласія ея съ нашей пожелательной способностью, какъ побудительными пружинами. Значитъ, въ этой способности нѣтъ ни малѣйшаго основанія для необходимой связи между нравственностью и пропорціональнымъ ей счастіемъ. Между нравственностью и счастіемъ нѣтъ аналитической, а только синтетическая связь. Употребленіе правильныхъ средствъ для упроченія возможно большей пріятности бытія, есть мудрость, но не (какъ думаютъ эпикурейцы) нравственность. Съ другой стороны, сознаніе нравственности не достаточно (какъ хотятъ стоики) для счастія. Ибо счастіе, какъ состояніе въ мірѣ разумнаго существа, у котораго все въ цѣломъ его существованіи идетъ по завѣтнымъ желаніямъ, основывается на согласіи природы со всею его цѣлью и съ существеннымъ основаніемъ для опредѣленія его воли, а дѣйствующее разумное существо въ мірѣ, какъ зависимое существо, бываетъ причиною этой природы не по своей волѣ и можетъ ее вести къ этому согласію не собственными силами. Однако въ практической задачѣ разума постулируется такая связь, какъ необходимая: мы должны стремиться содѣйствовать этому согласію между добродѣтелью, которая есть высшее благо (supremum bonum), и счастіемъ; въ этомъ только согласіи и заключается совершенное благо (summum bonum, какъ bonum consummatum или bonum perfectissimum). Такимъ образомъ постулируется бытіе причины всей природы, причины, которая отлична отъ самой природы и въ силу причинности, сообразной съ нравственнымъ настроеніемъ, значитъ, при помощи разсудка и воли, содержитъ основаніе этой связи, именно точнаго согласія между счастіемъ и нравственностію, другими словами,—постулируется бытіе Бога.

Предположеніе бытія высочайшей интеллигенціи въ отношеніи только къ теоретическому разуму—простая гипотеза, а въ отношеніи къ чистому практическому разуму—вѣра и именно, такъ какъ ея источникъ—чистый разумъ, чистая вѣра разума *). Имѣй мы доказательства бытія Божія, Богъ и вѣчность съ ихъ страшнымъ величіемъ были бы непрестанно передъ нашими глазами, мы исполняли бы въ такомъ случаѣ законъ изъ страха или въ надеждѣ, но не по долгу, и такимъ образомъ мы не поступали бы нравственно. Оттого „неисповѣдимая мудрость, благодаря которой мы существуемъ, достойна почитанія не менѣе въ томъ, въ чемъ она намъ отказала, нежели въ томъ, что она намъ дала въ удѣлъ“. Только когда есть теологія, можетъ возникнуть религія, въ которой разумная вѣра вліяетъ на внутреннюю жизнь человѣка. Если нѣтъ физикотеологіи, а есть только нравственная теологія, то и религія должна стоять въ тѣснѣйшей связи съ нравственностью, но не совсѣмъ

*) Постулатъ свободы приписываетъ я, какъ вещи въ себѣ, вліяніе на міръ явленій, которое можетъ быть только причиннымъ. А если я, какъ ноуменъ, въ состояніи оказывать дѣйствія, то не видно, почему оно не можетъ также и испытывать дѣйствія, и именно—какъ отъ другихъ ноуменовъ, такъ и отъ явленій. Хотя сознаніе нравственной отвѣтственности и предполагаетъ свободу въ смыслѣ господства внутренняго надъ внѣшнимъ, особенно въ смыслѣ опредѣлимости, посредствомъ сознанія, отношеніями цѣнности, но не въ смыслѣ безпричинности. Постулатъ безсмертія предполагаетъ, что понятіе индивидуальнаго единства приложимо и къ ноуменамъ, которые однако должны существовать безъ пространства, времени, причинности и субстанціи, и все же по Критикѣ чистаго разума категоріи единичности, множественности, всецѣлости, такъ же какъ и прочія формы мышленія и воззрѣнія, суть только формы феноменовъ. Положеніе, что вѣра должна имѣть значеніе только въ практическихъ видахъ, устранило бы противорѣчіе только тогда, когда это было бы серьезно, и когда требовалось бы само нравственное отношеніе, а не выходящее за него убѣжденіе. Въ практическомъ отношеніи противъ аргументаціи Канта можно выставить основоположеніе: ultra posse nemo obligatur. Совсѣмъ невозможнаго для даннаго существа нельзя по праву требовать отъ него. Аргументація для постулата бытія Божія обусловлена ригоризмомъ въ пониманіи Кантомъ нравственнаго закона.

совпадаетъ съ ней. Она также учитъ насъ понимать нравственный законъ, какъ заповѣдь Бога. Въ ученіи о добродѣтели Кантъ основываетъ вѣру въ Бога на совѣсти, какъ сознаніи внутренняго судилища въ человѣкѣ. Человѣкъ долженъ мыслить себя въ видѣ двоякой личности, какъ обвиненнаго и какъ судью. Обвинитель долженъ мыслить другого, какъ самого себя, существо, надъ всѣмъ имѣющее власть, т. е. Бога, какъ судью, „будь этотъ другой дѣйствительнымъ или только идеальнымъ лицомъ, которое разумъ создаетъ самому себѣ".

„Религія въ предѣлахъ одного только разума" содержитъ изложеніе разумной вѣры въ ея отношеніи къ церковной вѣрѣ. При этомъ Кантъ чрезчуръ исключительно признаетъ нравственную сторону, отодвигая на второй планъ эстетическую и интеллектуальную потребность, но въ то же время усиленно подчеркиваетъ нравственныя отношенія въ ихъ чистомъ видѣ, хотя и не безъ преувеличенія противоположности между природой и свободой, склонностью и долгомъ. Это сочиненіе имѣетъ четыре отдѣла: 1. о водвореніи злого начала вмѣстѣ съ добрымъ или о коренномъ злѣ въ человѣческой природѣ; 2. о борьбѣ добраго начала со злымъ изъ-за власти надъ человѣкомъ; 3. побѣда добраго начала надъ злымъ и основаніе царства Божія на землѣ; 4. о служеніи и лжеслуженіи подъ властію добраго начала или о религіи и поповствѣ.

1. Въ человѣческой природѣ Кантъ находитъ влеченіе къ извращенію нравственнаго порядка въ побудительныхъ пружинахъ дѣйствія. Именно человѣкъ хотя и принимаетъ въ свою максиму нравственный законъ на ряду съ закономъ самолюбія, но въ то же время склоненъ дѣлать пружину самолюбія и свои склонности условіемъ слѣдованія нравственному закону. Это влеченіе нравственно дурно, такъ какъ его въ концѣ концовъ все же надо искать въ свободномъ произволѣ, и это зло является кореннымъ, потому что оно портитъ основу всякой максимы. Съ этимъ пониманіемъ основанія безнравственности въ индивидуумѣ можно сравнить кантово историко-философское объясненіе ея изъ противорѣчія между природой и культурой. Такое объясненіе Кантъ даетъ въ статьѣ 1786 о вѣроятномъ началѣ человѣческой исторіи (Р. и Ш. VII, 1, стр. 363—383). Здѣсь стр. 374 сл. онъ приводитъ въ видѣ примѣра для спора между стремленіемъ человѣчества къ его нравственному опредѣленію и между неизмѣннымъ слѣдованіемъ законамъ, заложеннымъ для грубаго и животнаго состоянія въ его природу,—въ особенности также разладъ между моментомъ физической зрѣлости и самостоятельности, возможной въ гражданскомъ состояніи. А этого промежутка въ первобытномъ состояніи нѣтъ, теперь же онъ обыкновенно наполненъ пороками и ихъ слѣдствіемъ, разнаго рода человѣческими бѣдствіями. Сами по себѣ природныя наклонности и влеченія хороши, но такъ какъ онѣ были поставлены для природнаго состоянія, то онѣ терпятъ ущербъ отъ развивающейся культуры и наносятъ ей уронъ, пока совершенное искусство не станетъ снова природой, въ чемъ заключается идеалъ культуры.

2. Доброе начало есть человѣчество (разумное міровое существо вообще) въ его полномъ нравственномъ совершенствѣ. Только это совершенство и можетъ сдѣлать міръ предметомъ божественнаго рѣшенія и цѣлью человѣческаго творчества. Непосредственное слѣдствіе этого же совершенства, какъ высшаго условія, въ волѣ высочайшаго существа есть счастіе. Этого человѣка, который одинъ только угоденъ Богу, надо образно представлять какъ сына Божія. Въ приложеніи къ нему Кантъ толкуетъ предикаты, которые придаются Христу въ библейскихъ сочиненіяхъ и церковномъ ученіи. Вѣрить въ Христа значитъ стремиться къ осуществленію въ себѣ угоднаго Богу человѣка. Въ практической вѣрѣ въ этого Сына Божія человѣкъ можетъ надѣяться стать угоднымъ Богу, а вслѣдствіе этого и блаженнымъ, т. е. не недостоинъ божественнаго благорасположенія тотъ, кто сознаетъ такое нравственное настроеніе, что можетъ вѣрить и полагаться на себя, что при такихъ искушеніяхъ и страданіяхъ, какія (въ Евангеліи о Христѣ) дѣлаются пробнымъ камнемъ этой идеи, онъ остался бы неизмѣнно привязаннымъ къ прообразу человѣчества и, вѣрно слѣдуя ему, явился бы подобнымъ его примѣру. Прообраза надо всегда искать только

въ разумѣ. Ни одинъ примѣръ во внѣшнемъ опытѣ не адекватенъ ему, такъ какъ внѣшній опытъ не вскрываетъ внутренняго настроенія, да и внутренній опытъ не вполнѣ позволяетъ намъ разсмотрѣть глубины собственнаго сердца. Однако мы можемъ представить для подражанія примѣръ угоднаго Богу человѣка, если внѣшній опытъ, на сколько отъ него можно желать, доставляетъ этотъ примѣръ.

3. Этическое общество подъ божественнымъ нравственнымъ законодательствомъ есть церковь. Незримая церковь есть простая идея о соединеніи всѣхъ честныхъ людей подъ божественнымъ нравственнымъ міроправленіемъ, какъ оно служитъ прообразомъ для всякаго правленія, которое основываетъ человѣкъ. Видимая церковь есть дѣйствительное соединеніе людей въ цѣлое, которое согласуется съ указаннымъ идеаломъ. Устройство всякой церкви постоянно идетъ отъ какой-нибудь фактически данной (откровенной) или канонической (исторической) вѣры, предъявляющей притязаніе на божественное происхожденіе. Слабость человѣческой природы виной того, что на чистой религіозной вѣрѣ нельзя основать общины. Отсюда надо объяснять множество видимыхъ церквей и различіе между правовѣрными и еретиками; потому-то исторія и свидѣтельствуетъ о борьбѣ между исторической вѣрой и вѣрой разума. Постепенный переходъ церковной вѣры къ самодержавію чистой религіозной или разумной вѣры есть приближеніе царства Божія.

4. Въ преобладаніи канонического элемента заключается лжеслуженіе и поповство. Лжеслуженіемъ совершенно извращается нравственный порядокъ, и то, что бываетъ только средствомъ, предлагается, какъ будто бы оно было цѣлью. Коль скоро явилось служеніе, которое будто бы угодно Богу, и которое въ крайнемъ случаѣ даже примиряетъ его, не отличаясь однако чистой нравственностью, то въ способѣ этого какъ бы механическаго служенія нѣтъ никакой разницы. „Ходитъ-ли пустосвятъ въ церковь, какъ это предписано канонами, или предпринимаетъ благочестивое путешествіе къ святынямъ въ Лорето или Палестинѣ, возноситъ-ли онъ своп молитвенныя формулы къ небеснымъ властямъ губами или ногами,—это все равно“, такъ какъ важно только слѣдовать или не слѣдовать нравственному принципу. Гдѣ царитъ поповщина, тамъ идолопоклонство. Идолопоклонствомъ является также и моленіе, если его понимать какъ настоящее внутреннее служеніе Богу, а потому—какъ средство благодати. Напротивъ, настроеніе, сопровождающее всѣ наши поступки, какъ будто бы они произошли въ угоду Богу, является духомъ молитвы, который можетъ и долженъ бывать въ насъ „непрестанно“. Чудеса противорѣчатъ законамъ опыта и ничуть не помогаютъ исполненію нашихъ обязанностей.

Послѣ изслѣдованій Арнольдта (см. литературу) можно считать твердо установленнымъ, что Кантъ въ своемъ сочиненіи „Религія“ и т. д. во многихъ случаяхъ имѣетъ въ виду взгляды Лессинга, все равно соглашается-ли онъ съ ними или борется противъ нихъ. Онъ не называетъ при этомъ Лессинга, по мнѣнію указаннаго изслѣдователя, потому, что тогда пришлось бы точнѣе обосновывать свое согласіе и несогласіе, а это слишкомъ отклонило бы его отъ собственной цѣли.

Обязанности права и добродѣтели. Кантъ развиваетъ въ метафизическихъ основоначалахъ ученія о правѣ и добродѣтели, которое онъ обнимаетъ подъ заглавіемъ „Метафизика нравовъ“. Метафизика нравовъ есть система чистыхъ (независимыхъ отъ всякаго условія воззрѣнія) понятій практическаго разума. Принципъ права—ограничивать свободу каждаго условіями, при которыхъ она можетъ существовать вмѣстѣ со свободой всякаго другого по всеобщему закону. Государство (civitas) есть соединеніе множества людей подъ правовыми законами. Государство въ идеѣ, какъ оно должно быть по чистымъ (слѣдующимъ изъ самого понятія права) правовымъ принципамъ, служитъ нормой всякому дѣйствительному соединенію въ общество. Правовое отношеніе государствъ между собою—цѣль историческаго развитія. Нравственно-практическій разумъ высказываетъ ему свое безповоротное veto: не должно быть войны, ни той, которая бываетъ между мною и тобою въ первобытномъ состояніи, ни той, которая бываетъ между нами, какъ государствами, которыя хотя извнутри и находятся въ законномъ состояніи, однако извнѣ, по отношенію другъ къ другу,—въ безза-

конномъ. Ибо такимъ способомъ никто не долженъ искать своего права. Положимъ, что мы обманываемся и въ нашемъ теоретическомъ сужденіи о вѣчномъ мірѣ, однако мы должны поступать такъ, какъ будто вещь есть то, что, можетъ быть, она не есть. Если исполненіе намѣренія остается только благочестивымъ желаніемъ, то мы навѣрно не обманываемся въ допущеніи максимы, требующей отъ насъ, чтобы мы непремѣнно поступали именно такъ; ибо она есть долгъ.—Добродѣтель есть устойчивость максимы человѣка въ слѣдованіи своему долгу, согласіе воли со всякимъ долгомъ, основанное на сложившемся настроеніи, самопринужденіе по принципу внутренней свободы, слѣдовательно—при помощи простого представленія своего долга по формальному его закону. Добродѣтель пріобрѣтается путемъ разсмотрѣнія достоинства разумнаго закона и путемъ упражненія. Обязанности добродѣтели касаются цѣлей, имѣть которыя можетъ быть всеобщимъ закономъ для каждаго. Вотъ эти цѣли: собственное совершенство и чужое счастіе. Собственнаго совершенства касаются обязанности къ намъ самимъ, чужого счастія—обязанности къ другимъ. Къ обязанностямъ по отношенію къ себѣ самимъ принадлежитъ, какъ „совершенный долгъ“, повиновеніе запрещенію самоубійства, какъ „несовершенный долгъ“—повиновеніе запрещенію лѣности въ употребленіи таланта. Къ обязанностямъ по отношенію къ другимъ, какъ „совершенный долгъ“—воздержаніе отъ лжи и обмана, какъ „несовершенный долгъ“—положительная забота о другихъ. Содѣйствіе нашему собственному счастію—дѣло склонности, значитъ, не долга, такъ какъ долгъ есть принужденіе къ цѣли, намѣченной противъ воли. А содѣйствіе совершенству другого есть лишь его собственный долгъ, такъ какъ только онъ самъ можетъ достичь этого совершенства, ибо его совершенство состоитъ какъ разъ въ томъ, что онъ самъ въ силахъ полагать себѣ свою цѣль по своимъ собственнымъ понятіямъ о долгѣ. Мой долгъ относительно нравственнаго благосостоянія другого состоитъ только въ томъ, чтобы ничего не дѣлать, что могло бы повести его къ тому, чѣмъ потомъ можетъ мучиться его совѣсть, т. е. не наталкивать его на скандалъ *).

Характерны для типа кантовой нравственности, въ противоположность тому, что имѣло высшее значеніе для средневѣковой морали, предписанія, которыя онъ основываетъ на обязанности самооцѣнки человѣка, какъ разумнаго существа, сознающаго возвышенность своихъ нравственныхъ задатковъ при всемъ сознаніи и чувствѣ ничтожности его нравственной цѣны въ сравненіи съ закономъ. Вотъ эти предписанія: не позволяйте безнаказанно попирать ногами ваше право. Не дѣлайте долговъ, для которыхъ вы не даете полнаго обезпеченія. Не принимайте благодѣяній, безъ которыхъ вы можете обойтись, не будьте приживальщиками или льстецами или даже нищими, что отъ предыдущаго отличается, конечно, только степенью. Оттого будьте экономны, чтобы вамъ не стать нищенски бѣдными. Подхалимство не достойно чело-

*) Положительное воздѣйствіе на нравственное совершенствованіе другихъ принадлежитъ безъ сомнѣнія къ нравственнымъ обязанностямъ воспитателя. Отрицаніе Кантомъ этой цѣли безспорно заключаетъ въ себѣ преувеличеніе понятія нравственной самостоятельности индивидуума и содержитъ только ту истину, что прогрессъ къ нравственной порядочности возможенъ не безъ собственнаго содѣйствія. Съ другой стороны, собственнаго счастія нельзя будетъ исключить изъ нравственной цѣли, взятой во всей ея совокупности, если понятіе счастія понимать въ болѣе глубокомъ (аристотелевскомъ) смыслѣ и если не находить необходимаго противорѣчія между долгомъ (какъ тѣмъ, что предлагается нравственнымъ закономъ) и склонностью. Въ кантовскомъ обоснованіи права не безъ причины порицали слишкомъ исключительное превознесеніе понятія свободы, такъ какъ, вѣдь, свобода составляетъ только одинъ моментъ всего правового порядка. И правовой порядокъ надо понять изъ отношенія ко всей нравственной задачѣ человѣчества (именно какъ отграниченіе сферъ свободнаго самоопредѣленія отдѣльныхъ лицъ для осуществленія нравственныхъ цѣлей). Отдѣленіе Кантомъ формы права отъ нравственной цѣли (такъ же какъ въ другихъ областяхъ его отдѣленіе формы отъ содержанія), говоря относительно, справедливо, если имѣть въ виду наивное смѣшеніе ихъ, но не создаетъ вполнѣ удовлетворяющаго пониманія.

вѣка. Кто дѣлается червемъ, тотъ потомъ не можетъ жаловаться, что его попираютъ ногами. Обязанность уважать моего ближняго содержится въ максимѣ—не унижать другого человѣка, какъ простое средство для моихъ цѣлей, не желать, чтобы другой унижалъ себя для служенія моей цѣли. Обязанность любви къ ближнему есть обязанность дѣлать цѣли другихъ, если только эти цѣли не безнравственны,—моими собственными. Она должна мыслиться, какъ максима благожеланія, которое имѣетъ своимъ слѣдствіемъ благотвореніе. Какъ чувства, любовь и уваженіе не могутъ считаться нравственными. Ибо, чтобы имѣть чувства, къ этому можетъ и не быть никакого обязательства черезъ другихъ. Неисполненіе простыхъ обязанностей любви есть грѣхъ (peccatum), а неисполненіе обязанности, вытекающей изъ должнаго уваженія ко всякому человѣку вообще, есть порокъ (vitium). Ибо отъ небреженія обязанностями любви не оскорбляется ни одинъ человѣкъ, а черезъ неисполненіе долга происходитъ для человѣка ущербъ въ отношеніи его законом*ѣ*рнаго притязанія. Этическая гимнастика не есть монашеское подвижничество, а состоитъ только въ борьбѣ съ природными влеченіями, которая приводитъ къ тому, чтобы быть въ состояніи сдѣлаться надъ ними господиномъ въ любомъ случаѣ, угрожающемъ опасностью нравственности; значитъ, эта гимнастика дѣлаетъ бодрымъ и веселымъ въ сознаніи своей пріобрѣтенной свободы.

§ 28. Къ критикѣ чистаго спекулятивнаго и практическаго разума примыкаетъ у Канта критика силы сужденія. При помощи ея теоретическая и практическая часть соединяется въ одно цѣлое. Силу сужденія вообще Кантъ опредѣляетъ, какъ способность, при помощи которой частное можно мыслить содержащимся въ общемъ. Если дано общее (правило, принципъ, законъ), то сила сужденія, подводящая подъ него частное, является опред*ѣ*ляющей, а если дано частное, и если къ нему она должна найти общее, то сила сужденія является рефлектирующей. Рефлектирующей силѣ сужденія нуженъ принципъ, чтобы отъ частнаго въ природѣ подняться къ общему. По Критикѣ чистаго разума, всеобщіе законы природы имѣютъ основаніе въ нашемъ разсудкѣ, который предписываетъ ихъ природѣ; а частные законы природы являются эмпирическими, слѣдовательно—случайными, какъ ихъ понимаетъ нашъ разсудокъ. Но, чтобы быть законами, они необходимо должны разсматриваться по принципу единства разнообразнаго, хотя этотъ принципъ и неизвѣстенъ намъ. А принципъ рефлектирующей силы сужденія тотъ, что частные эмпирическіе законы относительно того, что въ нихъ остается неопредѣленнымъ общими законами, слѣдуетъ разсматривать по такому единству, какъ будто бы ихъ далъ разсудокъ, хотя и не нашъ, но для нашихъ способностей познанія, чтобы сдѣлать возможной систему опыта по частнымъ законамъ природы. Въ единствѣ разнообразія эмпирическихъ законовъ заключается цѣлесообразность природы. Однако этой цѣлесообразности нельзя приписывать самимъ произведеніямъ природы, но это только понятіе a priori, которое имѣетъ начало исключительно въ рефлектирующей силѣ сужденія, а не въ разсудкѣ, какъ категоріи. Вслѣдствіе цѣлесообразности природы законосообразность ея формы согласуется и съ возможностью цѣлей, которыя осуществляются въ

ней по законамъ свободы. Понятіе единства сверхчувственнаго, лежащаго въ основѣ природы, вмѣстѣ съ тѣмъ, что практически содержится въ понятіи свободы, дѣлаетъ возможнымъ переходъ отъ чистой теоретической къ чистой практической философіи.

Рефлектирующая сила сужденія бываетъ частью эстетическою, частью телеологическою силою сужденія. Эстетическая сила сужденія имѣетъ дѣло съ субъективной или формальной цѣлесообразностью, телеологическая—съ объективной или матеріальной. Въ томъ и другомъ отношеніи понятіе цѣли является только регулятивнымъ, а не конститутивнымъ принципомъ.

Прекрасное есть то, что пробуждаетъ безкорыстное всеобщее и необходимое удовольствіе при помощи своей формы, гармонирующей съ человѣческой способностью познанія. Возвышенное есть просто великое, которое вызываетъ въ насъ идею безконечнаго и непосредственно нравится своимъ противорѣчіемъ интересу чувствъ.

Телеологическая сила сужденія разсматриваетъ органическую природу согласно той цѣлесообразности, которая есть въ ней. Что для умопостигаемыхъ существъ является закономъ нравственности, то для существъ природы является органическою цѣлью. Механическое и телеологическое объясненіе природы основывается на томъ, что объекты природы можно разсматривать частію, какъ предметы чувствъ, частію—какъ предметы разума. Интуитивный разсудокъ, котораго, однако, у человѣка нѣтъ, познаетъ, можетъ быть, тожество механическихъ причинъ и цѣлепричинъ.

F. W. D. Snell, Darstellung und Erläuterung der kantschen Kritik der Urtheilskraft, 2 чч., Mannheim 1791—1792. L. Bendavid, über die Kritik der Urtheilskraft, Wien 1796. C. T. Michaelis, Zur Entstehung von Kants Kritik der Urtheilskraft, 1. часть, прогр., Berl. 1892.

Ученія Канта о прекрасномъ и возвышенномъ развиты дальше Шиллеромъ въ его эстетическихъ статьяхъ, затѣмъ Шеллингомъ и др. Гердеръ нападалъ на нихъ въ своей Каллигонѣ; ср. въ особенности Эстетику Фишера, Исторію эстетики Циммермана, Исторію новѣйшей нѣмецкой эстетики Лоце, затѣмъ L. Friedländer, Кантъ въ его отношеніи къ искусству и изящной природѣ, Preussische Jahrbücher XX, 1867, стр. 113—128. R. Maennel, Was ist nach Kant schön? Gera 1872. A. Stadler, Kants Teleologie und ihre erkenntnisstheoretische Bedeutung, Berlin 1874. H. Fenner, die Aesthetik Kants, Bützow 1875. A. Richter, Кантъ какъ эстетикъ, Ztschrft. f. Philos. und philos. Kr., т. 69, 1876, стр. 18—43. J. Palm, Vergleichende Darstellung von Kants und Schillers Bestimmungen über das Wesen des Schönen, диссертація, Jena 1878. P. Schmidt, Kant, Schiller, Vischer über das Erhabene, Halle 1880. J. Mourly Vold, Телеологія Канта, Philosophische Monatshefte, 1882, стр. 542—567. Bordihn, Kant als Aesthetiker, программа, Deutsch-Krone 1882. T. B. Vehlen, Кантова критика силы сужденія, The Journal of Philosophy, XVIII, стр. 246—260. H. Baumgart, über Kants Kritik der ästhetischen Urtheilskraft, zum 22. Apr. 1886, въ Altpreussische Monatsschrift, 23, 1886, стр. 258—282. H. Cohen, Kants Begründung der Aesthetik, Berl. 1889. W. Nicolai, Ist der Begriff des Schönen bei Kant consequent entwickelt? дисс., Kiel 1889. F. Blencke, die Trennung des Schönen vom Angenehmen in Kants Kritik der ästhetischen Urtheilskraft, Lpz. 1889. A. Seidl, zur Geschichte des Erhabenheitsbegriffs seit Kant, Lpz. 1889. Hugo Falkenheim, die Entstehung der kantschen Aesthetik, Berl. 1890. K. Grundmann, die Entwickelung der Aesthetik Kants, изложено особенно на основаніи нѣкоторыхъ источниковъ, до сихъ поръ не привлекавшихъ вниманія, дисс., Lpz. 1893. G. Candrea, der Begriff des Erhabenen bei Burke und Kant, дисс., Strassb. 1894. E. Kühnemann, Kants und Schillers Begründung der Aesthetik, Münch. 1895. J. Goldfriedrich, Kants

Aesthetik, исторія, критическое толкованіе и изложеніе, единство формы и содержанія, философское значеніе, Lpz. 1895. Otto Schöndörfer, Кантовское опредѣленіе генія, рѣчь, Altpreussische Monatsschr. 30, 1893, стр. 278—291.

Телеологія Канта оказала существенное вліяніе на философію Шеллинга и Гегеля; ср. объ этомъ взгляды Розенкранца въ его Исторіи кантовской философіи, затѣмъ Мишле, Эрдманъ, Куно-Фишеръ и др. J. H. Tufts, The sources and development of Kants Teleology, дисс., Frbrg. 1892.

Во многихъ отношеніяхъ критика силы сужденія образуетъ посредствующее звено между критикой чистаго и практическаго разума. Критика чистаго разума признала только за разсудкомъ конститутивные принципы, критика практическаго разума признала, что идеи разума даютъ рѣшительное направленіе поступкамъ. А между разумомъ и разсудкомъ сила сужденія составляетъ средній членъ. Между познаваніемъ и пожеланіемъ психологически стоитъ чувство удовольствія и неудовольствія. А къ этому чувству относится сила сужденія въ своемъ эстетическомъ употребленіи, давая ему правило a priori. Между областью понятія природы, какъ чувственнымъ, и областью понятія свободы, какъ сверхчувственнымъ, по Канту необозримая пропасть, такъ что отъ одной къ другой невозможно никакого перехода при помощи теоретическаго употребленія разума, какъ будто это разные міры, изъ которыхъ одинъ не можетъ имѣть никакого вліянія на другой. Все же, однако, одинъ долженъ имѣть вліяніе на другой, именно понятіе свободы должно осуществлять въ чувственномъ мірѣ цѣль, поставленную его законами, слѣдовательно, природу приходится мыслить такъ, что въ ней можно осуществлять цѣли по законамъ свободы. Понятіемъ цѣлесообразности природы сила сужденія составляетъ переходъ отъ области понятій природы къ области понятія свободы.

На предметѣ, данномъ въ опытѣ, можно представить цѣлесообразность или изъ чистаго субъективнаго основанія, какъ согласіе его формы въ постиганіи (apprehensio) его до всякаго понятія—со способностью познанія, чтобы воззрѣніе соединить съ познаніемъ вообще, или изъ объективнаго основанія, какъ согласіе его формы съ возможностью самой вещи, по понятію о ней, которое предшествуетъ и содержитъ основаніе этой формы. Представленіе цѣлесообразности перваго рода основывается на непосредственномъ удовольствіи отъ формы предмета въ чистой рефлексіи о ней, представленіе цѣлесообразности второго рода имѣетъ дѣло не съ чувствомъ удовольствія отъ вещей, но съ разсудкомъ въ обсужденіи вещей, такъ какъ она относитъ форму объекта не къ способностямъ познанія субъекта при постиженіи ея, но къ опредѣленному познанію предмета подъ даннымъ понятіемъ. Приписывая природѣ какъ бы взглядъ назадъ на нашу способность познанія по аналогіи цѣли, мы можемъ смотрѣть на красоту природы, какъ на изображеніе (олицетвореніе) понятія формальной или чисто субъективной цѣлесообразности, а на цѣли природы,—какъ на изображеніе понятія реальной или объективной цѣлесообразности. Красоту природы мы обсуждаемъ эстетически, посредствомъ чувства удовольствія, вкусомъ, цѣли природы—логически, по понятіямъ, разсудкомъ и разумомъ. На этомъ основывается дѣленіе критики силы сужденія на критику эстетической и критику телеологической силы сужденія.

Способность обсужденія прекраснаго есть вкусъ. Чтобы различить, прекрасно-ли что-нибудь или нѣтъ, мы относимъ представленія не разсудкомъ на объектъ познанія, но силой воображенія (быть можетъ, въ связи съ разсудкомъ) на субъектъ и на чувство его удовольствія или неудовольствія. Вкусовое сужденіе оттого бываетъ не логическимъ, а эстетическимъ.

Удовольствіе отъ прекраснаго, по своему качеству, безъинтересно *).

*) Въ этомъ опредѣленіи понятія, которое характеризуетъ прекрасное посредствомъ его дѣйствія на субъектъ, Кантъ употребляетъ признакъ этого дѣйствія, выдвинутый уже Мендельсономъ. Въ своихъ Утреннихъ часахъ (Сочиненія II, 294с., цит. Kanngysser, die Stellung Mendelssohns in der Aesthetik, стр. 114) Мендельсонъ говоритъ: „обыкновенно всѣ дѣлятъ способность души на способность познавательную и способность пожелательную и ощущеніе удовольствія и неудо-

Интересъ есть удовольствіе, которое мы связываемъ съ представленіемъ существованія предмета. Интересъ постоянно имѣетъ отношеніе вмѣстѣ и къ пожелательной способности, или какъ основаніе для ея опредѣленія, или оттого, что находится въ необходимой связи съ основаніемъ для ея опредѣленія. Съ интересомъ связано удовольствіе отъ пріятнаго и хорошаго. Пріятно то, что чувствамъ нравится въ ощущеніи. Хорошо то, что нравится посредствомъ разума при помощи простого понятія. Прекрасно то, что нравится безъ всякаго интереса, или то, представленіе чего сопровождается во мнѣ удовольствіемъ, какъ бы я ни былъ равнодушенъ къ существованію предмета этого представленія. Пріятное услаждаетъ, прекрасное нравится. Хорошее цѣнится (хорошему приписывается объективная цѣнность). Пріятность имѣетъ значеніе и для неразумныхъ животныхъ, красота—только для людей, т. е. для животныхъ, но вмѣстѣ и разумныхъ существъ, а хорошее—для всякаго разумнаго существа вообще. Какъ удовольствіе чувствъ, такъ и удовольствіе разума вынуждаетъ одобреніе, а удовольствіе вкуса отъ прекраснаго есть свободное удовольствіе. Удовольствіе отъ пріятнаго основывается на склонности, отъ прекраснаго—на расположеніи, отъ хорошаго—на уваженіи *).

Удовольствіе отъ прекраснаго, по своему количеству, всеобще. Удовольствіе отъ прекраснаго, такъ какъ оно безъинтересно и свободно, можетъ быть основано не на частныхъ условіяхъ (какъ удовольствіе отъ пріятнаго), а только на томъ, что судящій можетъ предполагать и во всякомъ другомъ. Но значеніе для всякаго при эстетическомъ сужденіи можетъ возникнуть не изъ понятій (какъ при этическомъ). Значитъ съ нимъ связано притязаніе не на объективную, а на субъективную всеобщность.

По отношенію цѣлей, которыя принимаются въ разсчетъ въ сужденіяхъ вкуса, красота есть форма цѣлесообразности предмета, поскольку она воспринимается въ немъ безъ представленія цѣли. Цвѣтокъ, напр., тюльпанъ, считается прекраснымъ, такъ какъ въ его воспріятіи мы видимъ извѣстную цѣлесо-

---

вольствія причисляютъ уже къ пожелательной способности. Но мнѣ сдается, что между познаваніемъ и пожеланіемъ лежитъ одобреніе, удовольствіе души, которое собственно очень отдалено отъ пожеланія. Мы смотримъ на красоту природы и искусства безъ малѣйшаго возбужденія желанія съ удовольствіемъ и наслажденіемъ. Скорѣе надо видѣть особенный признакъ красоты въ томъ, что она разсматривается со спокойнымъ наслажденіемъ, что она нравится, когда мы ею и не обладаемъ и слишкомъ далеки отъ желанія пользоваться ею. Только тогда, когда мы разсматриваемъ прекрасное въ отношеніи къ себѣ и смотримъ на обладаніе имъ какъ на благо, тогда лишь пробуждается у насъ желаніе имѣть, принести къ себѣ, обладать,—желаніе, которое очень сильно отличается отъ наслажденія красотой". Въ „способности одобренія" Мендельсонъ находитъ переходъ отъ познаванія къ пожеланію. Но кантово понятіе незаинтересованности далеко выходитъ за простое нежеланіе обладанія.

*) Въ искусствѣ нельзя строго провести отдѣленіе раздраженія, какъ пріятнаго, которое нравится въ ощущеніи, отъ прекраснаго (напр., въ живописи—краски отъ рисунка). Съ такимъ же основаніемъ, съ какимъ Кантъ признаетъ цвѣта въ картинѣ за прибавку, безъ которой можно обойтись, и которая пробуждаетъ и возвышаетъ вниманіе къ самому предмету только своимъ раздраженіемъ, онъ могъ бы сказать то же самое и о размѣрѣ, ритмѣ и риѳмѣ въ поэзіи. Однако самъ Кантъ съ полнымъ основаніемъ не допускаетъ поэзіи безъ риѳмы и безъ метра. Въ эстетической области, такъ же какъ и въ теоретической и практической (см. выше стр. 264сс. и стр. 293), Кантъ не призналъ восходящей постепенности отъ чувственнаго къ духовному, но дуалистически отдѣлилъ то и другое. Напротивъ, онъ справедливо отдѣляетъ „безъинтересное удовольствіе", которое связывается съ простымъ воззрѣніемъ, отъ практическаго интереса. Безъинтересное удовольствіе связывается уже съ простымъ образомъ предмета, а не съ отношеніями самого объекта къ нашей собственной жизни. Но безъинтересное удовольствіе имѣетъ объективную основу, которую Кантъ, оставаясь послѣдовательнымъ своему одностороннему субъективизму, тщетно старается устранить. Эта основа лежитъ въ существѣ созерцаемаго объекта, и эстетически удовлетворяющая форма не есть что-нибудь самостоятельное, а только подходящій способъ отпечатлѣнія этой сущности въ явленіи (въ томъ, что Кантъ неправильно называетъ „свободной красотой").

образность, которая такъ, какъ мы ее обсуждаемъ, не отнесена ни къ какой цѣли. Кантъ различаетъ свободную и зависимую красоту. Свободная красота (pulchritudo vaga) не предполагаетъ понятія о томъ, чѣмъ долженъ быть предметъ. Чисто зависимая красота (pulchritudo adhaerens) предполагаетъ такое понятіе и совершенство предмета сообразно этому понятію. Удовольствіе отъ разнообразнаго въ вещи по отношенію къ внутренней цѣли, которая опредѣляетъ ея возможность, основано на понятіи; а удовольствіе отъ (свободной) красоты не предполагаетъ понятія, а непосредственно связано съ представленіемъ, посредствомъ котораго данъ предметъ (а не посредствомъ котораго онъ мыслится). Если предметъ объявляютъ прекраснымъ подъ условіемъ опредѣленнаго понятія, если, слѣдовательно, сужденіе вкуса о красотѣ ограничивается сужденіемъ разума о совершенствѣ или внутренней цѣлесообразности, то сужденіе уже не есть свободное и чистое сужденіе вкуса. Только въ обсужденіи свободной красоты сужденіе вкуса вполнѣ чисто.

По модальности прекрасное имѣетъ необходимое отношеніе къ удовольствію. Эта необходимость не теоретическая и объективная, да и не практическая, но она, какъ необходимость, мыслимая въ эстетическомъ сужденіи, можетъ мыслиться только въ видѣ примѣра, т. е. это необходимость опредѣленія всѣхъ къ сужденію, на которое смотрятъ, какъ на примѣръ всеобщаго правила, котораго нельзя указать. Эстетическое общее чувство, какъ дѣйствіе, вытекающее изъ свободной игры нашихъ познавательныхъ силъ, есть идеальная норма. При предположеніи ея можно составить себѣ за правило сужденіе, которое согласно съ ней, и удовольствіе отъ объекта, выраженное въ немъ, не безъ основанія можно сдѣлать правиломъ для всякаго, такъ какъ принципъ является хотя и субъективнымъ, но субъективно всеобщимъ, онъ— идея, необходимая для всякаго.

Прекрасное нравится съ притязаніемъ на сочувствіе всякаго другого, какъ символъ нравственно хорошаго, и потому вкусъ есть въ сущности способность, обсуждающая олицетвореніе нравственныхъ идей.

Возвышено то, что непосредственно нравится противодѣйствіемъ интересу чувствъ. Объектъ природы можетъ годиться только для изображенія возвышенности, но не можетъ быть собственно возвышеннымъ, хотя многіе объекты природы позволительно назвать прекрасными. Ибо собственно возвышенное не можетъ содержаться ни въ какой чувственной формѣ, но касается только идей разума, которыя, хотя соотвѣтственное имъ изображеніе и невозможно, возбуждаются и призываются въ душу именно этимъ несоотвѣтствіемъ, которое можно представить чувственно. Возвышенность заключается, напр., не столько въ взволнованномъ бурями океанѣ, сколько въ чувствѣ, на которое душа должна настроиться, созерцая океанъ и побуждаемая оставить чувственность и заняться идеями, которыя содержатъ высшую цѣлесообразность. Для прекраснаго въ природѣ мы должны искать основаніе внѣ насъ, а для возвышеннаго—только въ насъ и въ томъ способѣ мышленія, который вноситъ возвышенность въ представленіе природы. Удовольствіе отъ возвышеннаго, такъ же какъ и удовольствіе отъ прекраснаго, по количеству должно быть всеобщимъ, по качеству— безъ интереса, по отношенію—дѣлать субъективную цѣлесообразность доступной представленію, и по модальности—представлять эту цѣлесообразность необходимою.

Кантъ различаетъ два класса возвышеннаго, именно—математически и динамически возвышенное. Все возвышенное ведетъ за собою движеніе духа, связанное съ обсужденіемъ предмета, тогда какъ вкусъ въ прекрасномъ предполагаетъ и сохраняетъ духъ въ спокойномъ созерцаніи. А на это движеніе надо смотрѣть, какъ на субъективно цѣлесообразное; оно относится силою воображенія или къ познавательной, или къ пожелательной способности. Въ первомъ случаѣ настроеніе силы воображенія бываетъ математическимъ, связаннымъ съ оцѣнкой величинъ, въ другомъ—динамическимъ, происходящимъ изъ сравненія силъ. Но въ обоихъ случаяхъ приписывается одинаковый характеръ объекту, который вызываетъ этотъ голосъ силы воображенія. Если мы при сравненіи величинъ постоянно идемъ впередъ, переходя, напримѣръ, отъ высоты взрослаго человѣка къ высотѣ горы, отсюда—къ

земному діаметру, къ діаметру земной орбиты, млечнаго пути и системъ туманныхъ пятенъ, и достигаемъ все бо́льшихъ и бо́льшихъ единицъ, то все великое въ природѣ всегда кажется намъ опять малымъ, а на самомъ дѣлѣ—только наша сила воображенія во всей ея безграничности, да съ нею и природа, исчезающе малы относительно идеи разума. Потому математически возвышенное, на которое сила воображенія безплодно тратитъ всю свою объединяющую способность, велико свыше всякой мѣрки чувствъ. Чувство возвышеннаго включаетъ чувство неудовольствія отъ несоразмѣрности силы воображенія при эстетической оцѣнкѣ величинъ, а вмѣстѣ и удовольствія—находить всякую мѣрку чувственности несоразмѣрной идеямъ разума. Динамически возвышена природа въ эстетическомъ сужденіи, какъ сила, не имѣющая надъ нами власти. Хотя природа и страшна намъ, какъ чувственнымъ существамъ, но она пробуждаетъ нашу силу, отличную отъ природы. Эта сила заставляетъ насъ смотрѣть на предметъ нашихъ заботъ, какъ на нѣчто мелкое, и оттого видѣть въ могуществѣ природы не одну власть, передъ которой мы должны бы склоняться, если бы дѣло касалось утвержденія или отрицанія нашихъ высшихъ основоположеній. Такимъ образомъ душа замѣчаетъ возвышенность своего опредѣленія относительно природы. Возвышенное, какъ просто великое, заключается только въ собственномъ опредѣленіи субъекта.

Хотя непосредственное удовольствіе отъ прекраснаго въ природѣ предполагаетъ и развиваетъ извѣстную вольность въ способѣ мышленія, т. е. независимость удовольствія отъ простого чувственнаго наслажденія, все же свобода представляется тутъ больше во время игры, нежели при законномъ занятіи, которое является настоящимъ свойствомъ нравственности человѣка, гдѣ разумъ долженъ дѣлать насиліе чувственности. Въ эстетическомъ сужденіи о возвышенномъ эта власть представляется такъ, какъ будто бы она выполнялась самой силой воображенія, какъ орудіемъ разума; оттого настроеніе духа, связанное съ чувствомъ возвышеннаго въ природѣ, сходно съ нравственнымъ настроеніемъ.

Сужденія вкуса не основываются на опредѣленныхъ понятіяхъ, а только на одномъ, хотя и неопредѣленномъ, именно—на понятіи о сверхчувственномъ субстратѣ явленій.

Искусство есть созданіе черезъ посредство свободы. Механическое искусство предпринимаетъ дѣйствія, сообразныя познанію возможнаго предмета, чтобы дать ему дѣйствительность; эстетическое искусство имѣетъ непосредственнымъ намѣреніемъ чувство удовольствія и именно или какъ простое ощущеніе (пріятное искусство), или при обсужденіи—какъ удовольствіе отъ прекраснаго (изящное искусство). Произведеніе изящнаго искусства должно являться въ то же время и дѣломъ свободы, но, однако, настолько свободнымъ отъ всякаго принужденія произвольныхъ правилъ, какъ будто бы оно было продуктомъ простой природы. Геній есть талантъ (природное дарованіе), который даетъ искусству правило. Изящное искусство есть искусство генія.

Эстетическая цѣлесообразность субъективна и формальна. Прекрасныя вещи цѣлесообразны только относительно нашего пониманія. Есть объективная и интеллектуальная цѣлесообразность, которая только формальна. Она проявляется въ томъ, что геометрическія фигуры годятся для разрѣшенія многихъ проблемъ по одному началу. Разумъ познаетъ, что извѣстная фигура подходитъ для производства многихъ намѣченныхъ образовъ. Къ понятію объективной и матеріальной цѣлесообразности, т. е. къ понятію цѣли природы, опытъ приводитъ нашу силу сужденія тогда, когда надо обсудить отношеніе причины къ дѣйствію. Это отношеніе мы можемъ понять подъ видомъ закона только оттого, что разсматриваемъ идею дѣйствія, какъ условіе возможности дѣйствія, лежащее въ основѣ причинности его причины, и въ такомъ видѣ приписываемъ эту идею причинности самой причинѣ. Мы обсуждаемъ природу телеологически, поскольку мы усвоиваемъ понятію объ объектѣ, какъ будто оно заложено въ природѣ, причинность относительно объекта, или скорѣе по аналогіи такой причинности, какую мы находимъ въ

себѣ, представляемъ возможность предмета, слѣдовательно, мыслимъ природу технически собственною способностью. Пожелай мы приписывать природѣ намѣренно дѣйствующія причины, то этимъ былъ бы положенъ въ основу теологіи не только регулятивный принципъ для простого обсужденія явленій,—можно мыслить природу по ея особеннымъ законамъ подчиненной этому принципу,—но и конститутивный принципъ выведенія ея продуктовъ изъ ихъ причинъ. А тогда понятіе цѣли природы сдѣлалось бы присущимъ уже не рефлектирующей, а опредѣляющей силѣ сужденія, а на дѣлѣ вовсе не принадлежало бы тогда силѣ сужденія особенно, но, какъ понятіе разума, ввело бы въ естествовѣдѣніе новую причинность, которую мы, однако, заимствуемъ отъ насъ самихъ и придаемъ другимъ существамъ, не желая все-таки принимать, что они однородны съ нами.

Цѣлесообразность природы бываетъ частію внутренняя, частію внѣшняя или относительная, смотря по тому, смотримъ-ли мы на дѣйствіе или непосредственно какъ на цѣль, или какъ на средство къ цѣлесообразному употребленію для другихъ существъ. Послѣдняго рода цѣлесообразность называется полезностью (для людей) или также пригодностью (для всякаго другого созданія). На относительно цѣлесообразное для (внѣшней) цѣли природы можно смотрѣть только подъ тѣмъ условіемъ, что существованіе того, для чего оно пригодно прежде всего или отдаленнымъ образомъ, само по себѣ есть цѣль природы. Вещи, какъ цѣли природы, суть организованныя существа, т. е. такія произведенія природы, въ которыхъ всѣ части можно мыслить не только существующими одна ради другой и ради цѣлаго, но и взаимно производящими одна другую, слѣдовательно, организованныя существа—произведенія природы, въ которыхъ все цѣль, но все взаимно и средство. Организованное существо такимъ образомъ есть не только машина, ибо она имѣетъ исключительно движущую силу, но оно обладаетъ въ себѣ образующей силой, и именно такой, которую она передаетъ веществамъ, у которыхъ ея нѣтъ, слѣдовательно, организованное существо обладаетъ распространяющейся образовательной силой, которой нельзя объяснить одной только способностью движенія (механизмомъ).

Въ неизвѣстной намъ внутренней основѣ природы физически-механическое соединеніе и соединеніе цѣли, можетъ быть, связаны на однѣхъ и тѣхъ же вещахъ въ одномъ принципѣ. Но нашъ разумъ не въ состояніи соединить ихъ въ такомъ принципѣ. По свойству нашего разсудка на реальное цѣлое природы надо смотрѣть, какъ на дѣйствіе сталкивающихся движущихъ силъ въ частяхъ. Интуитивный разсудокъ могъ бы представить возможность частей по ихъ свойству и связи, обоснованной въ цѣломъ. Въ дискурсивномъ способѣ познанія, къ которому прикованъ нашъ разсудокъ, было бы противорѣчіемъ мыслить цѣлое, какъ основаніе возможности связи частей. Дискурсивный разсудокъ можетъ мыслить только представленіе цѣлаго, какъ основаніе возможности его формы и относящейся сюда связи частей. Оттого для него цѣлое имѣетъ значеніе продукта, представленіе котораго есть причина его возможности, т. е. цѣлое для него имѣетъ значеніе цѣли. Посему это только слѣдствіе изъ особеннаго свойства нашего разсудка, если мы смотримъ на произведенія природы по другому способу причинности, нежели механическая причинность законовъ матеріи, именно по телеологической причинности конечныхъ причинъ (causae finales). Мы не въ правѣ утверждать ни того, что всякое произведеніе матеріальныхъ вещей возможно по чисто механическимъ законамъ, ни того, что нѣкоторое произведеніе ихъ не возможно по чисто механическимъ законамъ. Но обѣ максимы, какъ регулятивные принципы, могутъ и должны существовать совмѣстно: всякое произведеніе матеріальныхъ вещей и ихъ формъ надо обсуждать возможнымъ только по механическимъ законамъ, и обсужденіе нѣкоторыхъ продуктовъ матеріальной природы требуетъ совсѣмъ другого закона причинности, именно—закона конечныхъ причинъ. Я долженъ вездѣ, сколько могу, изслѣдовать механизмъ природы и мыслить все, что принадлежитъ къ природѣ, какъ бы связаннымъ съ ней также по механическимъ законамъ. Это не исключаетъ того, что о нѣкоторыхъ формахъ природы и по ихъ поводу даже обо всей природѣ я рефлектирую по

принципу цѣлепричинъ. Существованіе ихъ мы представляемъ себѣ возможнымъ только при предположеніи цѣли;—онѣ являются превосходнѣйшимъ доказательствомъ случайности мірового цѣлаго и какъ для обыкновеннаго разсудка, такъ и для философа составляютъ единственный доводъ въ пользу зависимости и происхожденія мірового цѣлаго отъ существа, пребывающаго внѣ міра и именно вслѣдствіе этой цѣлесообразности надѣленнаго разсудкомъ. Такимъ образомъ телеологія находитъ удовлетворительное довершеніе только въ теологіи. Но правда, что это высшее существо доказано не объективно, а только субъективно для употребленія нашей силы сужденія въ ея размышленіи надъ цѣлями въ природѣ, которыя мы можемъ мыслить не иначе, какъ при предположеніи намѣренной причинности, какъ высшей причины.—Кантъ спрашиваетъ также, не могла-ли природа, какъ цѣлое, быть произведенной безсознательной цѣлесообразностью, и пускается даже въ представленія о высшемъ духѣ, который долженъ быть будто бы совсѣмъ непохожъ на нашъ духъ, однако не отваживается говорить объ этомъ что-нибудь утвердительное.

Въ аналогіи формъ разныхъ классовъ организмовъ Кантъ находитъ *) основаніе для предположенія дѣйствительнаго сродства ихъ въ происхожденіи отъ общей праматери. Гипотезу, будто различныя по виду существа возникли другъ отъ друга, напр., изъ водяныхъ животныхъ—болотныя, изъ нихъ послѣ нѣсколькихъ рожденій — земноводныя, онъ называетъ „отважнымъ приключеніемъ разума“. Онъ радуется хотя и слабому лучу надежды, что здѣсь, повидимому, кое-что можно сдѣлать принципомъ механизма природы, а безъ этого принципа нѣтъ естественной науки. Но онъ подчеркиваетъ, что и при этомъ предположеніи форму цѣли продуктовъ животнаго и растительнаго царства надо мыслить по ея возможности только такъ, что общей матери всѣхъ этихъ организмовъ приписывается организація, цѣлесообразно подогнанная къ нимъ. Слѣдовательно, говоритъ Кантъ, основаніе для объясненія только отодвинуто дальше, а порожденіе растительнаго и животнаго царства не сдѣлано независимымъ отъ условія конечныхъ причинъ. (См. впрочемъ Антропологію Канта, 1. изд., стр. 325, прим., J. Brock, Отношеніе Канта къ трансформизму, Biolog. Central-Blatt, 1889, 21, стр. 641—648). По свойству нашей познавательной способности мы должны мыслить, что механизмъ природы, являясь какъ бы орудіемъ, подчиненъ цѣлямъ намѣренно дѣйствующей причины. Нашъ разумъ не постигаетъ возможности подобнаго соединенія двухъ совершенно различныхъ родовъ причинности, природы въ ея всеобщей закономѣрности съ идеей, которая ограничиваетъ ее особенною формою, для чего она сама по себѣ не содержитъ ровно никакого основанія. Эта возможность лежитъ въ сверхчувственномъ субстратѣ природы. О немъ мы не въ состояніи ничего опредѣлить утвердительно, кромѣ того, что это—существо въ себѣ, о которомъ мы знаемъ только явленія **).

Собственно конечною цѣлью надо признать человѣка, какъ нравственное существо. Вмѣстѣ съ тѣмъ у насъ есть основаніе смотрѣть на міръ, какъ на цѣлое, связанное по цѣлямъ, и какъ на систему конечныхъ причинъ. У насъ есть также основаніе мыслить принципъ, природу и свойства разумной міровой причины, какъ

*) Какъ впослѣдствіи Ламаркъ, род. 1744, въ своей Philosophie zoologique 1809, новѣйшее изданіе Мартена, Par. 1873, да уже и Гёте, позже Окенъ и другіе философы природы, на которыхъ вліялъ Шеллингъ, во Франціи противникъ Кювье—Жофруа Сентъ Илеръ, въ Англіи въ новѣйшее время Чарльзъ Дарвинъ, а до него его дѣдъ Эразмъ Дарвинъ, 1731 — 1802, именно въ своей Zoonomia or the laws of organic life, Lond. 1794 — 98, см. о немъ K. Krause, Erasmus Darwin und seine Stellung in der Geschichte der Descendenztheorie, mit seinem Lebens- und Characterbilde von Charles Darwin, Leipz. 1880.

**) Изъ кантовой идеи интуитивнаго разсудка, который въ сверхчувственномъ субстратѣ являющейся природы познаетъ основу связи между механизмомъ природы и цѣлесообразностью и понимаетъ цѣлое, какъ основу возможности связи частей, развилась позже шеллингова философія природы. Но она, не считая исключительно субъективнымъ пространственно-временное внѣбытіе, должна была существенно преобразовать эту идею. Въ извѣстномъ смыслѣ съ нею соприкасается и ученіе Шопенгауера.

высшаго основанія въ царствѣ природы и цѣлей, и опредѣлять понятіе этого принципа. Мы должны представлять его всевѣдущимъ, чтобы отъ него не скрылось даже святая святыхъ образа мыслей, всемогущимъ, чтобы онъ былъ въ состояніи всю природу пригнать къ высшей цѣли, всеблагимъ, справедливымъ, вѣчнымъ, вездѣсущимъ. Тутъ мы имѣемъ этикотеологію.

Таблица, изъ которой получаются различныя дисциплины по отдѣльнымъ способностямъ души, причемъ привлекаются различныя стороны высшей познавательной способности, постоянно пускаются въ ходъ особенные принципы a priori и указываются произведенія, получающіяся отсюда, находится во введеніи къ Критикѣ силы сужденія, а обстоятельнѣе изложена въ статьѣ „О философіи вообще“. Эту таблицу можно еще привести здѣсь въ заключеніе изложенія кантовой философіи.

Способности души.	Высшія познавательныя способности.	Принципы a priori.	Произведенія.
Познавательная способность.	Разсудокъ.	Закономѣрность.	Природа.
Чувство удовольствія и неудовольствія.	Сила сужденія.	Цѣлесообразность.	Искусство.
Пожелательная способность.	Разумъ.	Обязательность.	Нравы.

§ 29. Среди многочисленныхъ приверженцевъ кантовской философіи особенное значеніе имѣютъ слѣдующіе: Іоганъ Шульцъ, какъ самый ранній комментаторъ критики разума, Карлъ Леонардъ Рейнгольдъ, какъ увлекавшійся и успѣшно дѣйствовавшій апостолъ новаго ученія, который, впрочемъ, впослѣдствіи пытался исправить философію Канта, и Фридрихъ Шиллеръ, какъ философъ-поэтъ. Шиллеръ сдѣлалъ общимъ достояніемъ всѣхъ образованныхъ людей этическія и эстетическія основныя ученія при помощи увлекательнаго и возвышеннаго изложенія. Въ то же время онъ существенно развилъ эти ученія дальше, признавая, что въ нравственности и искусствѣ возможно преодолѣть противоположность между природою и духомъ, между реальностью и идеальностью. На поступательное развитіе умозрѣнія имѣли вліяніе доводы для сомнѣнія, выставленные противникомъ Канта Готлобомъ Эрнстомъ Шульце (Энезидемъ).

Одаренный многосторонней воспріимчивостью и критическимъ взоромъ, но неспособный и вовсе несклонный къ образованію собственной системы, философъ вѣры Фридрихъ Генрихъ Якоби видѣлъ въ спинозизмѣ послѣднее слѣдствіе всякаго философскаго мышленія. Своимъ противорѣчіемъ интересу чувства это слѣдствіе принуждаетъ къ вѣрѣ, какъ непосредственному убѣжденію въ Богѣ и божественныхъ вещахъ. Онъ доказалъ, какъ кантіанство уничтожаетъ само себя внутреннимъ противорѣчіемъ, а также, что нельзя найти доступа къ критикѣ разума безъ реалистическаго предположенія причинной связи, соединяющей субъектъ съ (трансцендентальной) объективностью, но что при этомъ предположеніи нельзя также оставаться въ критикѣ разума. Направленію Якоби

было сродни положительно христіанское направленіе его друга Гамана. Къ Гаману во многомъ примкнулъ Гердеръ. Онъ существенно двинулъ впередъ философію исторіи, былъ рѣшительнымъ противникомъ кантовскаго дуализма, но со своими нападками на Канта не имѣлъ никакого успѣха.

Сливъ воззрѣнія Якоби съ философіей Канта, Яковъ Фризъ пришелъ къ ученію, что чувственное является объектомъ знанія, сверхчувственное—объектомъ вѣры (и именно разумной вѣры), а проявленіе или откровеніе сверхчувственнаго въ чувственномъ—объектомъ гаданія. Мы познаемъ вещи не такъ, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ, а только, какъ явленія. Но незаконченное въ нашемъ познаніи указываетъ намъ на идеи законченнаго, и такимъ образомъ мы приходимъ къ безусловному, составляющему содержаніе вѣры. Вѣра идетъ своею дорогою, не встрѣчая помѣхи со стороны научныхъ результатовъ. Критику разума Фризъ старался обосновать психологически и такимъ образомъ училъ антропологизмъ, который еще и теперь имѣетъ приверженцевъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ признаетъ за философской эстетикой гораздо больше значенія для философіи религіи, нежели Кантъ, и такимъ образомъ обосновываетъ эстетическій раціонализмъ.

Саломонъ Маймонъ и подобнымъ же образомъ Яковъ Сигизмундъ Бекъ перетолковали ученіе Канта, устранивъ вещь въ себѣ. Въ этомъ они были близки къ ученію Фихте о я, тогда какъ Христоферъ Готфридъ Бардили, сдѣлавъ попытку развить раціональный реализмъ, до нѣкоторой степени былъ сродни умозрѣнію Шеллинга и Гегеля.

Въ ненѣмецкихъ странахъ критическая философія, несмотря на усилія отдѣльныхъ лицъ, нашла мало сочувствія, больше всего—въ Голландіи.

Литература до 1793, относящаяся къ Канту, довольно точно приведена, по большей части съ указаніемъ содержанія, въ Materialien zur Geschichte der kritischen Philosophie (K. Glob. Hausius), 3 сборника, Lpz. 1793, 1. сборникъ стр. III—XCVI: здѣсь отмѣчено 243 отдѣльныя сочиненія и статьи; съ стр. XCVII—CLXXII очеркъ исторіи кантовой или критической философіи. Остальное содержаніе этихъ матеріаловъ составляютъ напечатанныя ранѣе статьи и рецензіи разныхъ авторовъ.—О приверженцахъ и противникахъ Канта до конца 18. столѣтія говоритъ W. L. G. Freiherr v. Eberstein во 2. т. своего Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik bei den Deutschen von Leibniz an, Halle 1799. И съ новѣйшей исторіей кантіанства имѣютъ дѣло Розенкранцъ въ 12. т. полнаго собранія сочиненій Канта, Lpz. 1840, и Эрдманъ въ его вышеприведенной Исторіи новѣйшей философіи, III, 1, Lpz. 1848. A. Seth, the development from Kant to Hegel (published by the Hibbert trustees), Lond. 1882. Ср. Куно Фишеръ, die beiden kantischen Schulen in Jena, въ Deutsche Vierteljahrsschrift, т. 25, 1862, стр. 348—366, и отдѣльно, Stuttg. 1862. О К. Л. Рейнгольдѣ, Г. Э. Шульце, Маймонѣ, С. Бекѣ и Якоби см. также его Исторію новѣйшей философіи, т. 5, 3. изд., стр. 115—234.

Между противниками Канта на локковой точкѣ зрѣнія стояли именно медикъ и философъ Хр. Гот. Зелле *), 1748—1800, и Адамъ Вейсгауптъ **),

*) Chr. Got. Selle, Philosophische Gespräche. Berl. 1780; Grundsätze der reinen Philosophie, Berl. 1788.

**) Главнѣйшія сочиненія по философіи у A. Weishaupt'a: über Materialismus

1748—1830, первый свѣтскій преподаватель церковнаго права въ Ингольштадтѣ, съ 1785 жившій въ Готѣ, вслѣдствіе свободомыслія и какъ основатель космополитическаго ордена иллюминатовъ подвергавшійся многимъ нападкамъ, отчасти также эклектики І. Геор. Генр. Федеръ (см. выше стр. 194) и Г. А. Титтель *), 1739—1816, а также историкъ философіи Тидеманъ (см. выше стр. 194). Въ своемъ Теэтетѣ онъ защищаетъ объективно-реальное значеніе познанія. Однако аргументы этихъ трехъ философовъ содержатъ и лейбницевы мысли. Къ самымъ самостоятельнымъ критикамъ кантовскаго критицизма принадлежитъ Гарве (см. выше стр. 193), написавшій упомянутую стр. 239 рецензію для Göting. gelehrte Anzeigen. Позже онъ подвергъ (при своемъ переводѣ аристотелевской Этики) кантову нравственную философію обстоятельной и еще нынѣ замѣчательной критикѣ. См. A. Stern, über die Beziehungen Chr. Garves zu Kant, съ приложеніемъ ненапечатанныхъ писемъ Канта, Федера и Гарве, диссертація, Lpz. безъ года.

Между лейбниціанцами, выступившими противъ Канта, самые значительные: Эбергардъ (см. выше стр. 192), противъ котораго защищался самъ Кантъ въ статьѣ „Объ открытіи“ и т. д. (см. E. O. Ferber, der philosoph. Streit zwischen I. Kant und J. A. Eberhard, дисс., Giessen 1894), и Іог. Христоф. Швабъ (1743—1821), авторъ увѣнчаннаго берлинской академіей сочиненія на вопросъ: „какіе успѣхи сдѣлала метафизика со времени Лейбница и Вольфа въ Германіи?“ Оно издано академіей вмѣстѣ съ премированными сочиненіями кантіанцевъ Рейнгольда и Абихта, Берл. 1796. Также историкъ Эберштейнъ, названный въ литературѣ къ этому параграфу, полемизируетъ съ лейбнице-вольфовской точки зрѣнія противъ кантіанства. Здѣсь слѣдуетъ опять упомянуть Эрнста Платнера (см. выше стр. 192), которымъ въ новѣйшее время слишкомъ много занимаются. Въ области теоретической онъ относился къ Канту скептически отрицательно, за исключеніемъ нѣкоторыхъ взглядовъ его, особенно, относящихся къ апріорнымъ понятіямъ, тогда какъ въ области морали онъ скорѣе стоялъ на его сторонѣ.

Метакритика Гердера, при несправедливой рѣзкости тона и при своемъ непониманіи новыхъ проблемъ и всего значенія Канта, обратила на себя мало вниманія и едва-ли болѣе—его Каллигона, направленная противъ Критики силы сужденія. Противъ Метакритики писалъ Кизеветтеръ, см. выше стр. 251. Гердеръ былъ раздраженъ рецензіей Канта на „Идеи къ философіи исторіи человѣчества“, появившейся въ Jenaer Litteraturzeitung.

Скептикъ Шульце **), 1761—1833, въ своихъ сочиненіяхъ подвергъ остроумной критикѣ ученіе Канта и Рейнгольда. Самый сильный изъ его аргументовъ сходится съ выставленнымъ ранѣе Якоби, что понятіе аффекціи, необходимое для кантовой системы, невозможно именно по этой системѣ. Позже Шульце все болѣе и болѣе приблизился къ Якоби.

Изъ приверженцевъ Канта и представителей его ученія придворный проповѣдникъ и профессоръ математики въ Кенигсбергѣ Іог. Шульцъ ***) обна-

---

und Idealismus, Nürnb. 1786; Zweifel über die kantischen Begriffe von Zeit und Raum, Nürnb. 1787; über die Gründe und Gewissheit der menschlichen Erkenntniss, Nürnb. 1788; über Wahrheit und sittliche Vollkommenheit, 3 тт., Regensb. 1793—97.

*) G. A. Tittel, Erläuterungen der theoretischen und praktischen Philosophie nach Feders Ordnung, 6 чч., Frkf. a. M. 1783—86; über Kants Moralreform, Frkf. u. Leipz. 1786; Kantische Denkformen oder Kategorien, Frkf. a. M. 1787.

**) Got. Ern. Schulze, Grundriss der philosophischen Wissenschaften, 2 тт., Wittenb. и Zerbst 1788 и 1790; Aenesidemus oder über die Fundamente der von Reinhold gelieferten Elementarphilosophie съ защитой скептицизма противъ притязаній критики разума, 1792 (вышла безъ подписи; когда сталъ извѣстенъ авторъ, то его назвали Энезидемомъ Шульце); Kritik der theoretischen Philosophie, 2 тт., Hamb. 1811. Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, Götting. 1824; über die menschliche Erkenntniss, Gött. 1832.

***) Начертаніе имени этого кантіанца колеблется между Schultz и Shulze. На заглавномъ листѣ Объясненій стоитъ Schulze; самъ же онъ пользовался первымъ начертаніемъ. Въ письмѣ къ Боровскому отъ 10. мая 1799 (оно теперь на-

родовалъ Объясненія къ Критикѣ чистаго разума, нашедшія полное одобреніе со стороны Канта (пофр. перевелъ Тиссо, Пар. 1865), и позже Разборъ Кантовой Критики чистаго разума (см. выше стр. 251).

Якобъ *) съ точки зрѣнія критицизма Канта оспаривалъ мендельсоновы теоретическія доказательства бытія Божія. К. Хр. Э. Шмидъ (1761—1812), впослѣдствіи составившій цѣлый рядъ учебниковъ, издалъ 1786 Очеркъ критики чистаго разума вмѣстѣ съ словаремъ для легчайшаго употребленія кантовыхъ сочиненій. Въ позднѣйшихъ изданіяхъ словаря Шмидъ защищаетъ ученіе Канта противъ возраженія Якоби, заимствованнаго изъ „аффекціи", замѣчаніемъ, что при этомъ надо „отложить въ сторону все мѣстное и пространственное". Это хотя и вѣрно, но должно имѣть значеніе также и о временности и причинности, а этимъ тогда совершенно уничтожается понятіе аффекціи. Посему возраженіе Якоби остается неопровергнутымъ.

О К. Л. Рейнгольдѣ говоритъ его сынъ Эрнстъ Рейнгольдъ, Jena 1825. R. Reicke, de explicatione, qua Reinholdus gravissimum in Kantii criticam rationis purae locum epistolis suis illustraverit, диссертація, Кенигсбергъ 1856.

К. Л. Рейнгольдъ родился 1758 въ Вѣнѣ, воспитывался сначала у іезуитовъ, затѣмъ былъ сотрудникомъ Виланда въ Deutscher Merkur, позже зятемъ Виланда, съ 1787 профессоромъ въ Іенѣ и, наконецъ, въ Килѣ, умеръ 1823. Черезъ посредство его популярныхъ Писемъ о кантовой философіи (сначала въ Deutscher Merkur 1786—87, въ новомъ дополн. изд. Lpz. 1790—92) критицизмъ нашелъ доступъ въ сознаніе болѣе широкихъ круговъ: приглашеніе Рейнгольда профессоромъ философіи въ Іену сдѣлало Іену центральнымъ пунктомъ занятій кантовой философіей. Jenaische Allgemeine Litteraturzeitung (основанная 1785 подъ редакціей Шюца и Гуфеланда) скоро сдѣлалась самымъ вліятельнымъ органомъ кантіанства. Въ своемъ Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, Jena 1789 (къ нему приложена статья, незадолго передъ тѣмъ напечатанная въ Нѣмецкомъ Меркуріи, „О судьбахъ кантовой философіи до сего дня"), Рейнгольдъ пытается представить оба ствола познанія, какъ вѣтви одной способности представленія, и получить новое основаніе для кантовскаго ученія. Позже однако онъ самъ призналъ это основаніе, какъ и положеніе Шопенгауера: нѣтъ объекта безъ субъекта (см. ниже § 37), недостаточнымъ. Онъ находитъ это основаніе въ положеніи, выражающемъ сознаніе: „въ сознаніи представленіе отличается отъ представляющаго и представляемаго и относится къ тому и другому". На различіи и связи между тремя составными частями сознанія можно основать понятіе о представленіи и изъ него вывести всю критическую философію такъ, что то, что у Канта является основаніемъ и доказательствомъ, окажется слѣдствіемъ. Оставивъ точку зрѣнія „элементарной философіи", какъ онъ называлъ свое ученіе, такъ какъ оно должно было дать фундаментъ знанія, онъ приблизился къ ученію Бардили, которое, однако, онъ скоро также оставилъ.

Главнымъ образомъ въ области эстетики оказалъ большія услуги Бутервекъ **), 1766—1828. Въ своей Аподиктикѣ онъ выставилъ систему абсолютнаго „виртуализма". Самопознаніемъ мы постигаемъ себя, какъ волящихъ существъ, т. е. какъ живыя силы. Такимъ же образомъ мы должны разсматривать и вещи внѣ насъ.

ходится въ рукахъ Рейке) онъ подписался J. Schultz. Здѣсь онъ благодаритъ Боровскаго за сообщенія по поводу спора объ атеизмѣ Фихте и высказываетъ такое пожеланіе Фихте: „да поможетъ ему нашъ Богъ, которому мы оба будемъ вѣрить и впредь, ибо его богъ никуда не годится!" Въ кенигсбергскомъ университетскомъ альбомѣ имъ записаны лѣтомъ 1802 студенты rectore academiae Ioanne Schultz, S. R. M. concionatore aulico Mathematum Professore ordinario.

*) Ldw. Hnr. Jakob, Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden, Leipz. 1786. Учебники Якоба по разнымъ философскимъ дисциплинамъ въ началѣ этого столѣтія издавались въ Россіи Главнымъ Правленіемъ Училищъ, см. ниже въ параграфѣ о философіи въ Россіи.

**) Fr. Bouterweck, Idee einer Apodiktik, Halle 1799; Aesthetik, Lpz. 1806; Religion der Vernunft, Götting. 1824.

Безусловное, въ которомъ мы находимся, есть виртуальное единство всѣхъ силъ. Позже въ Религіи разума онъ приблизился къ воззрѣніямъ Якоби.

Въ области философіи религіи имѣютъ значеніе: Гейденрейхъ *), 1764—1801, Тифтрункъ **), 1760—1837; рѣшительные раціоналисты Ю. А. Л. Вегшейдеръ, Павлусъ ***), Реръ и др. Богословскій раціонализмъ вышелъ изъ смѣшенія кантовскихъ воззрѣній со взглядами просвѣщенія. Въ области философіи права надо назвать: Абихтъ (1762 — 1804), Гейденрейхъ, Гофбауеръ (1766—1827), Кругъ и др.; въ области логики: Кизеветтеръ, Кругъ, Гофбауеръ, Фризъ, Маасъ (1766—1823) и др.; въ области психологіи: Маасъ, Фризъ, Гофбауеръ; въ области исторіи философіи—Теннеманъ и Буле.

Кругъ, ****) 1770 — 1842, оказалъ заслуги особенно популяризаціей кантовыхъ философемъ. 1805—1809 онъ преподавалъ въ Кенигсбергѣ, затѣмъ въ Лейпцигѣ. Въ своемъ „Органѣ философіи“ онъ развивалъ трансцендентальный синтетизмъ, по которому въ нашемъ сознаніи есть первоначальный трансцендентальный синтезъ между идеальнымъ и реальнымъ, между мыслящимъ субъектомъ и противостоящимъ ему внѣшнимъ міромъ, между знаніемъ и бытіемъ. Этотъ синтезъ надо признать, но нельзя дальше объяснить. Ибо, чтобы его объяснить, надо было бы начать съ одного или съ другого и тѣмъ уничтожить синтезъ.

О философіи Шиллера особенно говорятъ: W. Hemsen, Schillers Ansichten über Schönheit und Kunst im Zusammenhange gewürdigt, диссертація, Göttingen 1853. Kuno Fischer, Schiller als Philosoph, Frankfurt am Main 1858, 2. изд. въ „Schillerschriften“ Фишера, Heidelb. 1890—91. W. Drobisch, über die Stellung Schillers zur kantischen Ethik, въ Berichte über die Verhandlungen der Königlich-Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, 5. Folge, т. XI, 1859, стр. 176—194. R. Zimmermann, Шиллеръ какъ мыслитель, въ Abhandlungen der Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, т. XI, Prag 1859, напечатано также въ Studien und Kritiken Циммермана; ср. его Исторію эстетики, Wien 1858, стр. 483—544. K. Tomaschek, Schiller und Kant, Wien 1857; Schiller in seinem Verhältniss zur Wissenschaft, тамъ же 1862. K. Twesten, Schiller in seinem Verhältniss zur Wissenschaft, Berlin 1863. A. Kuhn, Schillers Geistesgang, Berlin 1863. Ср. Hoffmeister, Grün, Julian Schmidt, Palleske и другихъ біографовъ Шиллера, историковъ нѣмецкой литературы, затѣмъ Danzel, über den gegenwärtigen Zustand der Philosophie der Kunst, и нѣкоторыя рѣчи, появившіяся въ печати по поводу шиллеровскаго торжества 1859; заглавія этихъ рѣчей находятся въ Bibliotheca philologica 1859 и 1860, издаваемой Шмидтомъ; затѣмъ F. Ueberweg, über Schillers Schicksalsidee, въ Prot. Monatsbl. Гельцера, 1864, стр. 154—169. Fr. Biese, Rede über Schiller, гимназическая программа, Putbus 1869. A. Sommer, über die Beziehung der Ansichten Schillers vom Wesen und der geistigen Bedeutung der Kunst zur kantischen Philosophie, программа, Halle 1869. Arth. Jung, Schiller und der Pessimismus, программа, Meseritz 1877. J. Palm, Vergleichende Darstellung von Kants und Schillers Bestimmungen über das Wesen des Schönen, диссертація, Jena 1878. Fr. Schnedermann, Ist die Ethik Schillers eine andere nach als vor dem Kantstudium des Dichters? диссертація, Leipzig 1878. Chr. Meurer, das Verhältniss der schillerschen zur kantschen Ethik, Freiberg i. Br. 1880, 2. изд. 1886. Paukstadt, der Begriff des Schönen bei Schiller, программа, Charlottenb. 1883. Fr. Ueberweg, Schiller als Historiker und Philosoph, изд. М. Брашъ, Leipzig 1884. A. Frank, über Schillers Begriff des Sittlich-Schönen, Wien 1886. Helene Lange, Schillers philosophische Gedichte, чтенія 1886. Howe, über den vermeintlichen Wechsel in Schillers Ansicht

*) K. Hnr. Heydenreich, Natur und Gott nach Spinoza, Leipz. 1788; Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion, 2 тт., Leipz. 1790—91; System des Naturrechts nach kritischen Principien, 2 тт., Leipz. 1794—95. См. о немъ K. G. Schelle, Heydenreichs Charakteristik, Leipz. 1802.

**) Joh. Hnr. Tieftrunk пытался въ Denklehre in rein deutschem Gewande, 2 тт., Halle и Leipz. 1825—27, помочь философіи очисткой философскаго языка.

***) См. K. A. v. Reichlin-Meldegg, H. E. G. Paulus und seine Zeit, 2 тт., Штутг. 1853.

****) W. Traug. Krug, Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, Leipz. 1827—34, 2. изд. 1832—38; Organon der Philosophie, Meissen 1801; Grundlage zu einer Theorie der Gefühle (рец. Бенеке, Wiener Jahrb. XXXII, стр. 127); Handbuch der Philosophie (рецензія Гербарта въ Jenaer Litteraturzeitung 1822, № 27 и 28).

vom Verhältniss des Aesthetischen zum Sittlichen, прогр., Dirschau 1886. G. Geil, Schillers Ethik und ihr Verhältniss zu der kantischen, Strassb. 1888; System von Schillers Ethik, Strassb. 1890. K. Gneisse, Untersuchung zu Schillers Aufsätzen и т. д., вкладъ къ изученію шиллеровской теоріи трагедіи, прогр., Weissenb. 1889; его же, Schillers Lehre von der ästhetischen Wahrnemung, Berl. 1893. Liebrecht, Schillers Verhältniss zu Kants ethischen Weltansichten, Hamb. 1889. Em. Kühnemann, die kantischen Studien Schillers, Marb. 1890; его-же, Kants und Schillers Begründung der Aesthetik, Münch. 1895. Jul. Thikötter, Ideenlehre und Leben nach Schiller und Kant, Brem. 1892. Karl Berger, die Entwickelung von Schillers Aesthetik, Weimar 1893. A. Foà, l'ideale estetico di F. Schiller, Parma 1892. F. Montargis, L'esthétique de Schiller, Par. 1892. E. Reinitz, Schillers Gedankendichtung in ihrem Verhältniss zur Lehre Kants, прогр., Ratibor 1894. G. Heine, das Verhältniss der Aesthetik zur Ethik bei Schiller, дисс., Lpz. 1894. Здѣсь сейчасъ же можно привести нѣкоторыя работы, касающіяся философскихъ воззрѣній Гете: E. Melzer, Goethes philosophische Entwickelung, Neisse 1884; Goethes ethische Ansichten, Neisse 1890. A. Harpf, Goethes Erkenntnissprincip, въ Philosophische Monatshefte, 1883, стр. 1—39; его же, Schopenhauer und Goethe, ein Beitrag zur Entwickelungsgeschichte der Schopenhauerschen Philosophie, въ Philosophische Monatshefte, 1885, стр. 450—478. R. Steiner, Grundlinien einer Entwickelungstheorie der goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller, Stuttgart 1886. O. Harnack, Goethe in der Epoche seiner Vollendung (1805—1832), опытъ изложенія его образа мыслей и міросозерцанія, Lpz. 1886. W. Dilthey, Къ философіи природы Гёте, Archiv für Geschichte der Philosophie, II, стр. 45—48. Th. Vogel, Goethes Selbstzeugnisse über seine Stellung zur Religion, Lpz. 1889. E. Caird, Гёте и философія, въ Essays on litterature and philosophy, Glasgow 1892. A. Classen, Goethes naturwissenschaftliche Schriften (особенно обращается вниманіе на отношеніе Гёте къ Канту), Grenzboten 1884, т. 2, стр. 544—552. Сочиненія объ отношеніи Гёте къ Спинозѣ см. выше стр. 125. Куно Фишеръ, Фаустъ Гёте, возникновеніе и составъ поэмы, пер. И. Городецкаго, М. 1885. А. Шаховъ, Гёте, и его время, Спб. 1891. Бельшовскій, Жизнь и произведенія Гёте, пер. подъ ред. П. И. Вейнберга, т. I, Спб. 1898.

П. Каленовъ, Ученіе Шиллера о красотѣ и эстетическомъ наслажденіи. Вопр. филос. 1891, кн. 7, стр. 1—20.

Самымъ даровитымъ изъ всѣхъ кантіанцевъ былъ поэтъ Фридрихъ Шиллеръ (род. 11. ноября 1759, ум. 9. мая 1805).

Шиллеръ рано познакомился съ философскими сочиненіями, въ особенности англійскихъ моралистовъ и Руссо. Философское обученіе къ школѣ Карла въ Штутгартѣ, бывшее въ вѣдѣніи эклектика Абеля (см. о немъ Fritz Aders, J. F. Abel als Philosoph, Berl. 1893), основывалось главнымъ образомъ на лейбницe-вольфовой доктринѣ. Въ своемъ раннемъ сочиненіи „Теософія Юлія“ Шиллеръ приблизилъ лейбницевскій оптимизмъ къ пантеизму. Однако здѣсь нельзя принимать вліянія Спинозы. Послѣднее изъ „Философскихъ писемъ“, въ которомъ сказывается вліяніе Канта, написалъ не Шиллеръ, а Кернеръ (1788). 1787 Шиллеръ прочелъ въ Berl. Monatsschrift статьи Канта, относящіяся до философіи исторіи, и усвоилъ изъ нихъ идею телеологическаго взгляда на исторію. Эта идея существенно повліяла на его историческія работы. Только съ 1791 Шиллеръ занялся главными сочиненіями Канта, и именно прежде всего Критикой силы сужденія. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ пониманіи кантовой доктрины его подвинули впередъ споры съ ярыми кантіанцами. Нѣкоторое, однако относительно незначительное, вліяніе пріобрѣло на него уже 1794 умозрѣніе Фихте. Предисловіе къ „Мессинской невѣстѣ“ содержитъ отзвукъ ученія Шеллинга, особенно въ положеніи: поэтическое лежитъ въ точкѣ безразличія идеальнаго и чувственнаго; однако это положеніе по существу основывается на шиллеровомъ пониманіи „эстетическаго состоянія“ въ его „Письмахъ объ эстетическомъ воспитаніи“. Шиллеръ былъ склоненъ полагать, что Шеллингъ двинулъ философію впередъ, однако сознавался (въ письмѣ къ Шеллингу 12. мая 1801), прочтя первыя положенія „трансцендентальнаго идеализма“, что нашелъ счастливо устраненными только догматическія заблужденія, но не подозрѣвалъ, какъ Шеллингъ положительно извлечетъ свою систему изъ закона безразличія. Между философскими статьями Шиллера изъ его кантіанскаго періода къ самымъ значительнымъ принадлежитъ статья „О привлекательности и достоинствѣ“ 1793, гдѣ въ видѣ дополненія ставится о бокъ съ нравственнымъ достоинствомъ, какъ возвышеніемъ духа надъ природой,—нрав-

ственная привлекательность, какъ гармонія между духомъ и природой, долгомъ и склонностью. Здѣсь онъ борется съ суровостью, съ которою Кантъ училъ идеѣ долга, такъ какъ эта строгость отпугиваетъ отъ нея всѣхъ грацій и легко можетъ соблазнить слабый разсудокъ искать нравственнаго совершенства въ мрачномъ монашескомъ подвижничествѣ. Противъ этого Кантъ защищается тѣмъ, что, если обращать вниманіе на граціи, которыя находятся въ свитѣ добродѣтели, то совсѣмъ легко можетъ прокрасться эвдемонизмъ (въ одномъ примѣчаніи къ „Религіи въ предѣлахъ одного разума"). „Письма объ эстетическомъ воспитаніи", обработанныя 1793—95, рекомендуютъ эстетическое образованіе, какъ самый пригодный путь для подъема къ нравственному настроенію. Эмпирическій человѣкъ долженъ реализовать идеальнаго, имманентнаго ему. Государство, высшая форма, въ которой это можетъ произойти, не достаточно для этого безъ искусства, которое осуществляетъ прекрасное. Въ одной только красотѣ удовлетворяются притязанія духовнаго и чувственнаго человѣка. Влеченіе къ забавѣ, т. е. художественная дѣятельность, связываетъ низшее, вещественное влеченіе, чувственное желаніе, съ высшимъ, формальнымъ влеченіемъ, и человѣкъ забавляется только тамъ, гдѣ онъ въ полномъ значеніи слова является человѣкомъ, и онъ только тамъ бываетъ вполнѣ человѣкомъ, гдѣ забавляется. Такимъ образомъ прекрасное соединяетъ оба основныя влеченія въ гармонію. Статья „О наивномъ и сантиментальномъ творчествѣ" (1795—96) связываетъ эстетику съ философіей исторіи. Здѣсь Шиллеръ характеризуетъ при помощи понятій: естественная гармонія, подъемъ къ идеѣ и пріобрѣтенное снова единство идеальнаго съ реальностью, духа и культуры съ природой,—какъ различныя формы творчества вообще и направленій поэтовъ (какъ эти направленія нашли себѣ представителей въ лицѣ Гёте и самого Шиллера), такъ и форму образованія эллинской древности и новаго времени, въ особенности же типъ античнаго и современнаго творчества.

Въ своихъ философскихъ стихотвореніяхъ Шиллеръ относитъ, правда, царство идеальнаго, гдѣ обитаютъ чистыя формы, въ область фантазіи, но приписываетъ ему силу, преодолѣвающую земное, и въ возвышеніи до него видитъ нѣчто въ родѣ „эстетическаго искупленія". При этомъ онъ считаетъ вѣру въ извѣстные идеи и идеалы необходимою. „Ты долженъ вѣрить, долженъ имѣть отвагу": „человѣкъ созданъ свободнымъ, онъ свободенъ,—и добродѣтель не пустой звукъ,— Богъ существуетъ, живетъ святая Воля.—Если все кружится въ вѣчной смѣнѣ, среди нея остается въ покоѣ духъ". Наоборотъ, обманчива мысль, „что когда-либо земному разсудку явится истина.—Существуетъ, однако, прекрасное, истинное! Оно не внѣ, тамъ его ищетъ глупецъ; оно въ тебѣ, ты вѣчно обнаруживаешь его".

Fr. Heinr. Jacobi. Werke, Leipz. 1812—25. Кромѣ 1. и 3. тома его сочиненій письма обнародованы еще въ Auserlesener Briefwechsel Ф. Ротомъ, Leipz. 1825—27 (съ очеркомъ его жизни во введеніи), переписка между Гёте и Якоби—Максомъ Якоби, Leipz. 1846, между Гердеромъ и Якоби—Дюнцеромъ въ Herders Nachlass, т. II, стр. 248—322, между Гаманомъ и Якоби—Гильдемейстеромъ, Gotha 1868, какъ 5. т. Hamanns Leben und Schriften, письма Якоби къ Бутервеку 1800—1819 гг.—Мейеромъ, Göttg. 1868, еще другія письма Цеприцомъ, Aus Jacobis Nachlass, Leipz. 1869.

О Якоби говорятъ: Schlichtegroll, von Veiller und Thiersch, Jacobis Leben, Lehre und Wirken, München 1819. J. Kuhn, Jacobi und die Philosophie seiner Zeit, Mainz 1834. C. Roessler, de philosophandi ratione F. H. Jacobi, Jenae 1848. Fer. Deycks, F. H. Jacobi im Verhältnisse zu seinen Zeitgenossen, besonders zu Goethe, Frankfurt am Main 1849. H. Fricker, die Philosophie des F. H. Jacobi, Augsburg 1854. F. Ueberweg, О Якоби, въ Prot, Monatsbl. Гельцера, іюль 1858. F. Wiegand, zur Erinnerung an den Denker F. H. Jacobi und seine Weltansicht, Worms, программа 1863. Chr. A. Thilo, Взгляды Якоби на божескія вещи, Zeitschrift für exacte Philosophie, т. VII, Leipz. 1866, стр. 113—173. Eberhard Zirngiebl, F. H. Jacobis Leben, Dichtung und Denken, ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Litteratur und Philosophie, Wien 1867. F. Harms, über die Lehre von F. H. Jacobi, Berlin 1876. Jul. Lachmann, F. H. Jacobis Kantkritik, диссертація, Halle 1881. W. Busch, die Erkenntnisstheorie F. H. Jacobis, дисс., Erlang. 1892. A. Beyer, die Philosophie Jacobis nach seiner Schrift: D. Hume über den Glauben, прогр., Bremen 1892. L. Lévy-Bruhl, Якоби и спинозизмъ, Rev. philosoph., 1894; его же, la philosophie de Jacobi, Par. 1894. N. Wilde, F. H. Jacobi, дисс., New-York. 1894.

Фр. Генр. Якоби родился 25. января 1743 г. въ Дюссельдорфѣ, образованіе получилъ въ Женевѣ, особенно подъ вліяніемъ физика Лесажа, и рано познакомился съ ученіемъ Спинозы. Онъ былъ купцомъ, чиновникомъ и президентомъ академіи наукъ въ Мюнхенѣ, гдѣ и умеръ 10. марта 1819 г. Этотъ философъ вѣры пытается въ противность философскому мышленію, образующему системы, выдвинуть непосредственность вѣры. Онъ самъ сознается: „никогда не было моей цѣлью выставлять систему для школы; мои сочиненія вышли изъ самаго нутра моей жизни, они получили историческую послѣдовательность, я творилъ ихъ нѣкоторымъ образомъ не самъ, не какъ угодно, но увлекаемый высшей непреодолимой для меня силой". О настоящемъ объективномъ обоснованіи у него не можетъ быть и рѣчи, такъ какъ его философія имѣетъ чисто личный характеръ. Въ философскихъ романахъ Якоби „Переписка Альвиля" и „Вольдемаръ" разбирается, кромѣ теоретическаго вопроса о познаніи внѣшняго міра, въ особенности нравственный вопросъ объ отношеніи права и долга индивидуума къ общепринятому нравственному правилу. Далѣе слѣдуетъ отмѣтить сочиненіе объ ученіи Спинозы въ Briefe an M. Mendelssohn, Breslau 1785 и ч., гдѣ Якоби сообщаетъ свой разговоръ съ Лессингомъ, происходившій 6. и 7. іюля 1780, въ которомъ Лессингъ будто бы признался въ своей склонности къ спинозизму (см. выше § 21); D. Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus, Bresl. 1787, гдѣ Якоби высказываетъ свое сужденіе о кантіанствѣ; das Sendschreiben an Fichte, Hamb. 1799; über das Unternehmen des Kriticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen, въ 3. тетради рейнгольдовыхъ Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19. Jahrhunderts, Hamb. 1802; von den göttlichen Dingen, Leipz. 1811 (противъ Шеллинга, котораго Якоби упрекаетъ въ лицемѣрномъ употребленіи теистическихъ и христіанскихъ словъ въ пантеистическомъ смыслѣ).

Якоби считаетъ спинозизмъ единственно послѣдовательною системой, но полагаетъ, что ее надо отвергнуть, такъ какъ она противорѣчитъ непреоборимымъ потребностямъ духа. Всякое доказательство ведетъ только къ міровому цѣлому, а не къ внѣміровому виновнику міра. Ибо доказывающій разсудокъ можетъ постоянно достигать только отъ условнаго къ условному, а не къ безусловному. Доказать бытіе Бога значило бы показать его основаніе. А отъ этого Богъ сталъ бы конечнымъ существомъ. При этомъ, правда, Якоби оставляетъ неразъясненнымъ значеніе непрямого доказательства, которое можетъ вести отъ познанія дѣйствій къ познанію причинъ. Какъ ни близокъ этотъ взглядъ Якоби къ Канту, который уступаетъ практическому разуму съ его постулатами первенство передъ теоретическимъ, который не въ состояніи познавать вещей въ себѣ, все же Кантъ (въ статьѣ „Что значитъ ориентироваться въ мышленіи?" Р. и Ш. I, стр. 386с.) возражаетъ противъ этого: конечно, важно вѣрить въ то, чего теоретическій разумъ не въ силахъ ни доказать, ни опровергнуть, а не въ то, противоположность чего, какъ полагаютъ, онъ можетъ доказать; критицизмъ и вѣра въ Бога соединимы, а спинозизмъ и вѣра въ Бога— несоединимы. Съ другой стороны, Якоби не могъ одобрительно отнестись къ тому, какъ Кантъ обосновываетъ границы теоретическаго познанія. Онъ ясно намѣтилъ дилемму, смертельную для кантовскаго критицизма: аффекція, при помощи которой мы принимаемъ эмпирически данный матеріалъ воспріятія, должна исходить или отъ явленій, или отъ вещей въ себѣ. Но первое нелѣпо, такъ какъ явленія въ смыслѣ Канта сами только представленія, слѣдовательно, прежде всякихъ представленій уже должны бы быть налицо представленія. Второе предположеніе Кантъ дѣйствительно допускаетъ и высказываетъ его, какъ въ первомъ, такъ и въ слѣдующихъ изданіяхъ „Критики чистаго разума", въ сочиненіи противъ Эбергарда и др. Но оно противорѣчитъ критической доктринѣ, что отношеніе причины и дѣйствія имѣетъ значеніе только въ предѣлахъ міра явленій и не имѣетъ никакого отношенія къ вещамъ въ себѣ. Начало и продолженіе критики уничтожаютъ другъ друга (статья о Юмѣ, Соч., т. II, 301сс.).

Самъ Якоби не считаетъ себя въ силахъ доказать бытіе предметовъ, дѣйствующихъ на насъ, но непосредственно убѣжденъ въ этомъ въ силу чувственнаго

воспріятія. Объекты чувственнаго воспріятія для него не просто явленіе, т. е. представленія, связанныя одно съ другимъ по категоріямъ, а реальные объекты, но конечные и обусловленные объекты. Только такихъ касается познаніе разсудка, которое посему Якоби въ согласіи съ Кантомъ ограничиваетъ областью возможнаго опыта, хотя и не въ томъ смыслѣ, какъ Кантъ. И теоретическій разумъ, поскольку ему приписывается функція доказательства, не выводитъ за эту область. Тутъ Якоби опять соглашается съ Кантомъ. Якоби не одобряетъ безсодержательнаго формализма кантовскаго нравственнаго принципа; онъ хочетъ, чтобы на ряду съ нравственной рефлексіей признали непосредственность нравственнаго чувства, и на ряду съ абстрактнымъ правиломъ—индивидуализующее опредѣленіе соотвѣтственной нравственной задачи. Онъ не хвалитъ кантовскихъ доказательствъ значенія постулатовъ въ Критикѣ практическаго разума. Эти доказательства не имѣютъ силы, такъ какъ мнѣніе съ чисто практическимъ намѣреніемъ (простая вѣра, вызываемая потребностью) уничтожаетъ само себя. Якоби полагаетъ, что есть непосредственное убѣжденіе въ сверхчувственномъ, котораго касаются кантовы постулаты практическаго разума, такъ же какъ и убѣжденіе въ бытіи чувственныхъ объектовъ. Это убѣжденіе онъ называетъ вѣрой. Въ болѣе позднихъ сочиненіяхъ способность непосредственнаго постиженія и чутья сверхчувственнаго онъ называетъ разумомъ. Чей духъ можетъ удовлетвориться на спинозизмѣ, тому никакъ нельзя доказать противоположнаго убѣжденія; его мышленіе вполнѣ послѣдовательно, и философская справедливость должна его оставить въ покоѣ. Но ему пришлось бы, какъ полагаетъ Якоби, отказаться отъ самаго благороднаго содержанія духовной жизни. Якоби признаетъ философскую послѣдовательность у Фихте въ его сведеніи вѣры въ Бога на вѣру въ нравственный міропорядокъ. Но онъ не удовлетворяется этой чистой послѣдовательностью разсудка. Онъ не хвалитъ Шеллинга за то, что тотъ хочетъ прикрыть спинозистическую послѣдовательность. Самъ Якоби, правда, не вполнѣ удовлетворилъ той точкѣ зрѣнія, которая стремится уничтожить это отдѣленіе реальности отъ идеальности и познать конечное, какъ будто оно наполнено вѣчнымъ содержаніемъ, а въ обособляющемъ и антропоморфизирующемъ пониманіи идеальнаго не можетъ видѣть высшаго познаванія, но только поэзію, имѣющую свое основаніе. Якоби возвышается надъ сферой, въ которой остается прикованнымъ разсудокъ, посредствомъ вѣры въ Бога и въ божественныя вещи. Въ насъ, говоритъ онъ, живетъ духъ непосредственно отъ Бога, который составляетъ самое отличительное существо человѣка. Какъ этотъ духъ присущъ человѣку въ его высшемъ, глубочайшемъ и существеннѣйшемъ сознаніи, такъ податель этого духа, самъ Богъ, присущъ человѣку черезъ сердце, подобно тому какъ природа присуща ему черезъ внѣшнее чувство. Никакой чувственный предметъ не можетъ представляться духу такъ разительно и, какъ истинный предметъ, такъ непреоборимо, какъ абсолютные предметы, а именно—истинное, доброе, прекрасное и возвышенное. Ихъ можно зрѣть только духовнымъ окомъ. Мы въ правѣ отважиться на смѣлое слово, что мы вѣримъ въ Бога потому, что мы его зримъ, хотя его и нельзя видѣть глазами нашего тѣла. Эти предметы открываются разумной душѣ человѣка. Тутъ отличительный признакъ человѣка, сокровище нашего рода. Съ святымъ трепетомъ обращаетъ человѣкъ свой взоръ въ тѣ сферы, изъ которыхъ только и падаетъ свѣтъ въ земную тьму. Но Якоби признается также: свѣтъ находится въ моемъ сердцѣ, но какъ скоро я хочу перенести его въ разсудокъ, онъ гаснетъ. Какая изъ двухъ истинъ вѣрная—истина разсудка, которая хотя и имѣетъ прочные образы, но за ними показываетъ пропасть, или истина сердца, которая хотя и свѣтитъ заманчиво впередъ, но не даетъ опредѣленнаго познаванія? Вслѣдствіе этой розни Якоби называетъ себя „язычникомъ съ разсудкомъ, христіаниномъ съ сердцемъ“.

Сущность христіанства Якоби находитъ въ теизмѣ, вѣрѣ въ личнаго Бога, а также и въ нравственную свободу и вѣчность человѣческой личности. Христіанство, „понятое въ этой чистотѣ“ и основанное на непосредственномъ свидѣтельствѣ собственнаго сознанія, для него выше всего. Эту раціональную черту его философіи религіи съ нимъ въ существенномъ раздѣляютъ Фр. Кеппенъ, Кайетъ ф. Вей-

леръ, Салатъ *), 1766—1851, много боровшійся противъ обскурантизма въ католической церкви, а также противъ шеллинговой философіи, Хр. Вейсъ, Іог. Неебъ, Ансильонъ и др. Въ противоположность имъ другъ и приверженецъ Якоби—Виценманъ **), что касается источника вѣры, держится Библіи, а потому относительно содержанія вѣры—также спеціально христіанскихъ догматовъ. Въ нихъ же находитъ опору и утѣшеніе для своей непостоянной растерзанной грѣхомъ и нуждой души Гаманъ (род. 1730 въ Кенигсбергѣ, былъ тамъ же управляющимъ товарнаго склада, умеръ во время путешествія въ Мюнстерѣ 1788), „сѣверный магъ", бывшій пріятелемъ Канта, а также Гердера и Якоби. Онъ находитъ удовольствіе въ остроумныхъ, но, однако, часто переходящихъ въ изысканное и причудливое проблескахъ мыслей возстановлять честь таинствъ или pudenda христіанской религіи. Для этой цѣли ему служитъ въ особенности principium coincidentiae oppositorum Джіордано Бруно. Эти таинства надо пережить и испытать, ихъ нельзя показать. На мѣсто знанія должна вступить индивидуальная достовѣрность вѣры. Раздѣляющій разсудокъ по Гаману часто вызываетъ односторонности, которыхъ нельзя допускать. Именно путемъ такого раздѣленія произошли два ствола познавательной способности человѣка у Канта. Простой фактъ языка опровергаетъ этотъ взглядъ Канта. Ибо въ языкѣ разумъ получаетъ чувственное существованіе ***).

Философскія сочиненія Гердера: Abhandlung über den Ursprung der Sprache, Berl. 1772, 2. изд. 1789; Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit, Riga 1774; vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele, Riga 1778; Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Riga 1784—91, 4. чч. (не окончены); съ введеніемъ и примѣчаніями изд. Ю. Шмидтъ въ Bibliothek der deutschen Nationallitter. des 18. Jahrh., т. 23—25. Lpz. 1869; Gott, einige Gespräche, Gotha 1787, въ заглавіи 2. изд. 1800 стоитъ: Gespräche über Spinozas System; Briefe zur Beförderung der Humanität, 1793—97; Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache, eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft, Leipz. 1799; Kalligone, Leipz. 1800; Adrastea 1809.

Полное собраніе сочиненій Гердера вышло въ 45 тт., Stuttgart 1805—1820; 3. отдѣленіе въ 15 тт., по философіи и исторіи, издавалось затѣмъ еще два раза тамъ же. Въ послѣднее время они издаются Б. Суфаномъ 1877—1889, 31 тт. Избранныя сочиненія Гердера изд. Суфана и Редлиха, Berl., т. 1—4, 1884—1887. Прекрасную біографію Гердера написалъ Р. Гаймъ: Herder nach seinem Leben und seinen Werken, 2 тт., 1877—1885. Изъ прочихъ сочиненій о Гердерѣ можно здѣсь упомянуть: A. Hun. Erdmann, Herder als Religionsphilosoph, марбургская диссертація, Hersfeld 1866. A. Kohut, Herder und die Humanitätsbestrebungen der Neuzeit, Berlin 1870. Aug. Werner, Herder als Theologe, Berlin 1871. E. Melzer, Herder als Geschichtsphilosoph mit Rücksicht auf Kants Recension von Herders Ideen zur Geschichte der Menschheit, Neisse 1872. Rich. Schornstein, Herder als Pädagoge, программа, Elberfeld 1872. J. Roth, Herders Metakritik und ihre Beziehungen zu Kant, 1873. О Метакритикѣ Гердера см. выше, стр. 256, работу О. Михальскаго. G. Frank, Гердеръ какъ богословъ, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 17, 1874, стр. 250—263. J. Egermann, Herders Anschauungen über den Geschichtsunterricht an Gymnasien, программа, Hernals 1874. Joret, Herder et la renaissance littéraire

---

*) Jak. Salat, Moralphilosophie, München 1809, 2. изд. 1821 (самое выдающееся сочиненіе). Вмѣстѣ съ Вейлеромъ и Шнейдеромъ онъ издалъ: der Geist der allerneuesten Philosophie, der Herren Schelling, Hegel und Comp., 2 тт., München 1803—1805.

**) Ср. о немъ A. v. d. Goltz, Wizenmann, der Freund Jacobis, Gotha 1859.

***) Joh. Georg Hamann, Werke, изд. F. Roth, Berl. 1821—43. C. H. Gildemeister, Hamanns Leben und Schriften, т. 1—6, Gotha 1858—73. J. Claassen, Hamanns Leben und Werke in geordnetem, gemeinfasslichem Auszuge, 3 отдѣленія, Gütersloh 1878—79. Затѣмъ чтеніе о Гаманѣ Г. ф. Штейна; A. Brömel, J. G. Hamann (оттискъ изъ Luther. Kirchenzeitung), Berl. 1870; J. Disselhoff, Wegweiser zu J. G. Hamann, dem Magus des Nordens, Elberf. 1870; M. Petri, Hamanns Schriften und Briefe, 4 чч., Hannov. 1872—73; L. Francke, J. G. Hamann, ein Lebensbild, Torgau, программа 1873; G. Poel, Hamann, der Magus im Norden, 2 чч., Hamb. 1874—76. Обстоятельно говоритъ о Гаманѣ В. Кожевниковъ, Философія чувства и вѣры въ ея отношеніяхъ къ литературѣ и раціонализму XVIII вѣка и къ критической философіи, ч. 1, М. 1897.

en Allemagne, Paris 1875. F. v. Bärenbach, Herder als Vorläufer Darwins und der modernen Naturphilosophie, Berlin 1877. Wilh. Fischer, Herders Erkenntnisslehre und Metaphysik, лейпцигская диссертація, Salzwedel 1878. R. Kirchner, Entstehung, Darstellung und Kritik der Grundgedanken von Herders Ideen u. s. w., диссертація, Leipz. 1881. F. J. Schmidt, Herders pantheistische Weltanschauung, Berl. 1888. F. Kunz, Bekämpfung und Fortbildung Lessingscher Ideen bei Herder, прогр., Teschen 1888. M. Kronenberg, Herders Philosophie, Heidlb. 1889. G. Hauffe, Herder in seinen Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Borna 1890. H. Vesterling, Herders Humanitätsprincip, дисс., Halle 1890. Eug. Kühnemann, Herders Persönlichkeit in seiner Weltanschauung, Berl. 1893; его же, Послѣдняя борьба Гердера съ Кантомъ, Studien zur Litteraturgeschichte Mich. Bernays gewidmet, Hamb. und Leipz. 1873, стр. 135—155. Ср. также соч. J. H Witte, упомянутое на стр. 164.

Гердеръ, Мысли, относящіяся къ философической исторіи человѣчества, Спб. 1829. М. Чистяковъ, Языкъ чувства (изъ Гердера), Сынъ Отеч. 1837, т. 186, стр. 207—224. Р. Гаймъ, Гердеръ, его жизнь и сочиненія, пер. В. Н. Невѣдомскій, 2 тт., М. 1888. См. также у Стасюлевича, Опытъ и пр., стр. 199—212, и С. Г(оголкій), Философскій лексиконъ, II, 322—345. В. Герье, Философія исторіи Гердера, Вопр. филос. 1896, кн. 32 и 33. А. Пыпинъ, Гердеръ, Вѣстн. Евр. 1890, 3 и 4.

Понять христіанство, какъ религію человѣчности, человѣка, какъ заключительное звено природы, и его исторію, какъ поступательное развитіе къ человѣчности,—вотъ задача, надъ разрѣшеніемъ которой успѣшно трудился Іог. Готфр. Гердеръ (род. 25. авг. 1744 въ Морунгенѣ въ Восточной Пруссіи, ум. 18. дек. 1803 въ Веймарѣ). Одаренный богатой фантазіей и необыкновенно тонкимъ чутьемъ къ реальности и поэзіи въ народной жизни, онъ касался многихъ областей знанія. Правда, его мыслямъ иногда недостаетъ округлости и полной ясности. Онъ былъ слушателемъ и ученикомъ Канта въ его докритическій періодъ. Охотнѣе всего онъ слушалъ у Канта астрономію, физическую географію и о великихъ законахъ природы (см. B. Suphan, Гердеръ, какъ ученикъ Канта, Ztschrft. f. deutsche Philol., т. 4, 1872, стр. 225—237). Рѣзкому дуализму, который видитъ Кантъ между эмпирическимъ матеріаломъ и апріорной формой, между природой и свободой, Гердеръ противопоставляетъ болѣе глубокую мысль о существенномъ единствѣ и постепенномъ развитіи въ природѣ и духѣ. Его міровоззрѣніе сводится къ поэтически преобразованному спинозизму, послѣдовательное развитіе котораго онъ далъ особенно въ сочиненіи: Богъ, разговоры о системѣ Спинозы. Этотъ спинозизмъ былъ проникнутъ мыслью о личномъ божественномъ духѣ и безсмертіи, представляемомъ въ видѣ душепереселенія. Такимъ образомъ ученіе Гердера сродни раннему спинозизму въ той его формѣ, которая предшествуетъ Этикѣ и которая близка къ ученію Бруно (эта форма, впрочемъ, тогда была совершенно неизвѣстна). Правда, Гердеръ высказываетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и нѣкоторыя воззрѣнія Лейбница, напр., принципъ индивидуальности, по которому всякое существо тожественно только само съ собой, и допускаетъ также всеобщее взаимодѣйствіе всѣхъ существъ. Языку Гердеръ придаетъ очень большой вѣсъ и его начало находитъ въ природѣ человѣка, который, какъ мыслящее существо, способенъ къ безъинтересному, свободному отъ желаній разсмотрѣнію вещей. Начало языка божественно, поскольку оно принадлежитъ человѣку. Языкъ для человѣка является посредникомъ въ переходѣ отъ чувственныхъ впечатлѣній къ мыслямъ. Ходъ развитія языка (какъ замѣчаетъ Гердеръ, отчасти по Гаману, 1799 въ Метакритикѣ) говоритъ противъ кантовскаго апріоризма. Пространство и время—понятія опыта, форма и матерія познанія даже и по своему происхожденію не отдѣлены одна отъ другой, разумъ не существуетъ отдѣльно отъ другихъ силъ. Вмѣсто критики разума надобна физіологія силъ человѣческаго познанія. Самую чудную и тяжелую цѣль человѣческой жизни Гердеръ видитъ въ томъ, чтобы съ юности учиться долгу, но въ каждое мгновеніе жизни исполнять его самымъ легкимъ и лучшимъ образомъ, какъ будто бы это былъ не долгъ.

Главная философская заслуга Гердера заключается въ философскомъ разсмотрѣніи исторіи человѣчества. Тутъ онъ выдвигаетъ мысль, что въ исторіи, какъ и въ природѣ, все развивается по незыблемымъ законамъ изъ извѣстныхъ естественныхъ условій. Онъ упираетъ на зависимость чело-

вѣка отъ природы, отъ его мѣстожительства—земли. Человѣкъ, какъ и звѣрь, произведеніе природы, оттого и животныя—старшіе братья человѣка. Природа, повидимому, образовала все живое на землѣ по главной плазмѣ организаціи, и такимъ образомъ одинъ экземпляръ объясняетъ другой. Все твореніе объято войной, причемъ самыя противоположныя силы находятся близко другъ къ другу. Между животными среднее твореніе—человѣкъ. Въ немъ находятся черты всѣхъ родовъ, какъ и въ тончайшемъ средоточіи. Какъ высшій образъ творенія, онъ организованъ для разумной дѣятельности, въ связи съ которой находятся искусство и языкъ, для человѣчности и религіи, для надежды на безсмертіе. Законъ прогресса въ исторіи основывается на законѣ прогресса въ природѣ. Законъ природы скрыто проявляетъ свою дѣятельность уже въ дѣйствіяхъ неорганическихъ силъ природы, познается естествоиспытателемъ въ восходящемъ рядѣ органическихъ существъ и обнаруживается для историка въ духовныхъ стремленіяхъ человѣческаго рода. Природа и исторія стоятъ такимъ образомъ въ тѣснѣйшей связи. Обѣ онѣ работаютъ для воспитанія человѣка къ человѣчности. Конечно, рѣдко достигается цѣль истинной человѣчности, и такимъ образомъ теперешнее состояніе людей указываетъ намъ на потусторонній міръ. Значительное вліяніе оказали Письма Гердера для содѣйствія гуманности и вообще его пламенная преданность великой задачѣ образованія общечеловѣчески цѣннаго изъ разнородныхъ исторически данныхъ культурныхъ формъ. Теорію прекраснаго онъ пытается развить въ сочиненіи Каллигона.—Впрочемъ, Якоби, Гаманъ и Гердеръ принадлежатъ еще болѣе, чѣмъ исторіи философіи, исторіи нѣмецкой національной литературы.

Jak. Fr. Fries—главнѣйшія сочиненія по философіи: Reinhold, Fichte, Schelling, Leipz. 1803; Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung, Jena 1804; System der Philosophie als evidenter Wissenschaft, Leipz. 1804; Wissen, Glaube und Ahndung, Jena 1805; Neue Kritik der Vernunft, 3 тт., Heidel. 1807; 2. изд. 1828—31; System der Logik, Heidel. 1811, 2. изд. 1819, 3. изд. 1837; von deutscher Philosophie, Art und Kunst, ein Votum für Jacobi gegen Schelling, Heid. 1812; Handbuch der praktischen Philosophie, 1. ч., этика или ученія житейской мудрости; 2. ч., философія религіи и ученіе о цѣли міра, Heidelb. 1818 и 1832; Handbuch der psychischen Anthropologie, 2 тт., Jena 1820—21, 2. изд. 1837—39; Mathematische Naturphilosophie, Heidelb. 1822; Julius und Euagoras, ein philosophischer Roman, Heidel. 1822; System der Metaphysik, Heidel. 1824; Geschichte der Philosophie, dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwickelung, 2 тт., Halle 1837—40.—Жизнь Фриза представлена по оставшимся рукописямъ его зятемъ Генке, Leipz. 1867. M. J. Schleiden, Fries, der Philosoph und Naturforscher, въ Westermanns Monatshefte, іюнь 1857. Fr. v. Wangenheim, Kants Vertheidigung gegen Fries, диссертація, Halle 1876. Grapengiesser, Kants Kritik der reinen Vernunft und deren Fortbildung durch J. F. Fries, Jena 1882. H. Strasosky, J. F. Fries als Kritiker der kantischen Erkenntnisstheorie, eine Antikritik, Hamb. 1891. См. также K. Holtzmann, die Entwickelung des ästhetischen Religionsbegriffs, въ Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1876. Объ отношеніи его къ Фихте, Шеллингу и Гегелю см. статью Куно Фишера о двухъ кантовскихъ школахъ въ Іенѣ, цитованную выше стр. 306. М. Троицкій, Нѣмецкая психологія, изд. 2, т. 2, стр. 230—280.

Фризъ родился 23. авг. 1773 въ Барби, воспитывался въ общинѣ братьевъ, слушалъ 1797 въ Іенѣ Фихте, сталъ читать лекціи тамъ же 1801, отправился 1805 въ Гейдельбергъ профессоромъ философіи, воротился въ той же должности 1816 снова въ Іену, былъ за мнимое участіе въ демагогическихъ проискахъ—онъ участвовалъ 1817 въ вартбургскомъ торжествѣ—лишенъ 1819 своей должности и только 1824 получилъ профессуру физики и математики. Съ 1825 онъ имѣлъ также разрѣшеніе снова читать лекціи по философіи. Онъ умеръ въ Іенѣ 10. авг. 1843. Способъ его писанія часто обстоятеленъ, и въ немъ не легко разобраться. Фризъ задаетъ вопросъ, можно-ли критику разума, изслѣдующую возможность познанія a priori, съ своей стороны получить познаніемъ a priori или a posteriori, и рѣшается за послѣднее предположеніе: мы можемъ только a posteriori, именно внутреннимъ опытомъ, сознавать, что и какъ мы обладаемъ познаніями a priori. Посему психологія, опираю-

щаяся на внутреннемъ опытѣ, должна составлять основу философствованія. Разсудокъ, дѣятельность котораго есть сужденіе, выполняетъ это самонаблюденіе. Нельзя принимать ни одного положенія безъ основанія, т. е. надо вывести, что положеніе происходитъ изъ сущности разума. Фризъ того мнѣнія, что Кантъ отчасти, а Рейнгольдъ и совсѣмъ, не узналъ этого характера критики разума и разсматривалъ ее, какъ познаніе a priori *). Фризъ принимаетъ съ Кантомъ, что пространство, время и категоріи—субъективныя формы a priori, которыя мы прибавляемъ къ тому, что дано. Онъ исходитъ изъ ощущенія, которое бываетъ только пассивнымъ состояніемъ, и полагаетъ, что воззрѣніе осуществляется при помощи мыслей по воспоминанію или при помощи низшаго теченія мыслей, когда производительная сила воображенія полагаетъ ощущенія въ пространствѣ и времени, значитъ, дѣлаетъ ихъ явленіями. Затѣмъ они становятся опытами при помощи логическаго или высшаго теченія мыслей, подводясь подъ категоріи. Явленій, которыя бываютъ только представленіями, касается эмпирически-математическое знаніе, которое не простирается за ихъ предѣлы, и даже существованіе вещей въ себѣ уже не дѣло знанія. А съ другой стороны, явленія совершенно доступны эмпирически-математическому знанію: и организмы надо объяснять механически изъ взаимодѣйствія всѣхъ частей между собою. Въ нихъ царитъ круговоротъ, какъ въ неорганическомъ мірѣ—законъ равновѣсія или безразличія. (Фризъ порицаетъ Канта за то, что онъ понимаетъ организмъ, какъ цѣль природы. Мысль о механической объяснимости организмовъ пытался провести особенно ученикъ Фриза Я. М. Шлейденъ, прежде всего въ отношеніи къ растительному міру). Вещей въ себѣ, которыя Фризъ называетъ также истинной, вѣчной сущностью предметовъ, касается вѣра. Именно мы должны для всего условнаго всегда предполагать безусловное, и такимъ образомъ мы вѣримъ, что въ основѣ явленій лежитъ нѣчто реальное. Уничтожь мы ограниченіе категорій, мы получимъ идеи, такъ отъ категорій качества—идею безусловнаго, отъ категорій количества—идею простоты, неизмѣримости и полноты, отъ категорій отношенія—идеи души, міра и божества, а изъ нихъ въ свою очередь получаются три положенія вѣры—безсмертіе души, свобода человѣческой воли, бытіе живого Бога. Та-

*) Самъ Кантъ не поднялъ этого вопроса. Его удаленіе психологической эмпиріи изъ метафизики, логики и этики не включаетъ удаленія ея изъ ученія о познаніи или изъ самой „критики разума“. Но такъ какъ онъ въ основу своихъ разысканій кладетъ, какъ фактъ, существованіе аподиктическаго познанія по меньшей мѣрѣ въ математикѣ, такъ какъ онъ, далѣе, познаетъ категоріи изъ эмпирически данныхъ формъ сужденій, и такъ какъ въ нравственной философіи онъ исходитъ изъ непосредственнаго нравственнаго сознанія, которое есть какъ бы „фактъ чистаго разума“, то нельзя отрицать, что и онъ основываетъ свою критику разума на—дѣйствительныхъ или мнимыхъ—фактахъ внутренняго опыта. Но является недоумѣніе, оправдано-ли и почему оправдано предположеніе, что всякій другой испытываетъ въ себѣ то же самое, что критикъ находитъ въ своемъ собственномъ внутреннемъ опытѣ. Въ этомъ смыслѣ такое недоумѣніе не минуетъ и Канта, а также и сомнѣніе, откуда же можно знать, что всеобщность и необходимость суть критерій апріорности, такъ какъ, повидимому, одинаково невозможно какъ a posteriori, такъ и a priori доказать положеніе, что опытъ вмѣстѣ съ индукціей въ состояніи дать только „сравнительную всеобщность“. Но никоимъ образомъ, какъ полагали нѣкоторые, не заключается „безсмыслицы“ въ предположеніи самомъ по себѣ, что мы узнаемъ внутреннимъ опытомъ, что обладаемъ познаніемъ a priori. Ибо аподиктичность и апріорность должна быть присуща математическимъ и метафизическимъ познаніямъ, такъ же какъ и самому сознанію долга, а эмпирическій характеръ не этимъ познаніямъ какъ такимъ, но только нашему сознанію, что мы ими обладаемъ. Никакъ нельзя поэтому отдѣлаться отъ изслѣдованія Фриза словами: „что есть a priori, того никогда нельзя познать a posteriori“. Въ случаѣ, если бы вообще были познанія a priori въ кантовомъ смыслѣ этого термина, то очень хорошо можно было бы допустить, что и допускаетъ Фризъ, а именно, что метафизика, такъ же какъ и математика, специфически отлична отъ всякой опытной науки, и однако вмѣстѣ съ тѣмъ наука, основывающаяся на внутреннемъ опытѣ, именно критика разума, должна рѣшить о правовомъ основаніи и границахъ значенія аподиктическихъ или по крайней мѣрѣ имѣющихъ притязаніе на аподиктичность познаній.

кимъ образомъ эти положенія не только, какъ этого хочетъ Кантъ, постулаты практическаго разума, но чисто разумныя убѣжденія. Въ основѣ всякаго дѣйствія ума лежитъ вѣра въ сущность и цѣнность, главнымъ образомъ—въ одинаковое личное достоинство людей. Изъ этого принципа вытекаютъ нравственныя заповѣди. Облагороженіе человѣчества есть высшая нравственная задача. Посредство между знаніемъ и вѣрой заключается въ предчувствіи, къ которому относится эстетически-религіозное размышленіе. Предчувствіе есть признаніе въ опытной области выходящаго за опытъ, вѣчнаго въ конечномъ, связи между явленіемъ и бытіемъ. Здѣсь Фризъ пользуется мыслями изъ Критики силы сужденія Канта, которую онъ считаетъ за самое важное произведеніе его. Въ чувствѣ прекраснаго и возвышеннаго конечное созерцается, какъ явленіе вѣчнаго. Въ религіозномъ размышленіи міръ истолковывается по идеямъ. Разумъ чуетъ въ міровомъ теченіи цѣль, въ жизни прекрасныхъ образовъ природы—вѣчную властную благость, онъ чуетъ, что порядокъ міра основывается въ идеѣ Бога. Мы разсматриваемъ мѣняющіяся формы природы, какъ подверженныя законамъ прекраснаго и возвышеннаго, и такимъ образомъ достигаемъ до эстетическаго міровоззрѣнія. Оно—эстетическое подчиненіе природы идеямъ вѣры. Въ красотѣ выступаетъ на свѣтъ Божій вѣчное значеніе являющейся жизни, мы чуемъ въ ней вѣчную правду. Философія религіи есть наука о вѣрѣ и предчувствіи, но не состоитъ изъ нихъ. Три главныя положенія фризовой философіи таковы:

1. Чувственный міръ подъ законами природы есть только явленіе.
2. Въ основѣ явленія лежитъ бытіе вещей въ себѣ.
3. Чувственный міръ есть явленіе вещей въ себѣ.

Первое—принципъ знанія, второе—вѣры, третье—принципъ предчувствія. Мы знаемъ о бытіи вещей въ явленіи при помощи воззрѣнія и понятій разсудка, мы вѣримъ по понятіямъ разума въ вѣчную сущность вещей, и еще болѣе высокое мы чуемъ въ чувствахъ безъ воззрѣнія и безъ опредѣленныхъ понятій.

E. F. Apelt, Metaphysik, Leipz. 1857; Religionsphilosophie, изд. Франкомъ, Leipz. 1860; die Theorie der Induction, Leipz. 1854; zur Geschichte der Astronomie, die Epochen der Geschichte der Menschheit, Jena 1845—46, и др.

E. S. Mirbt, Was heisst Philosophiren und was ist Philosophie? Jena 1839; Kant und seine Nachfolger, Jena 1841.

F. van Calker, Denklehre oder Logik und Dialektik, 1822, и др.

Ernst Hallier, die Weltanschauung des Naturforschers, Jena 1875.

J. H. Th. Schmid, Geschichte des Mysticismus im Mittelalter.

Abhandlungen der friesschen Schule, 1847 сс. Тутъ помѣщены статьи Шлейдена, Шлемильха, Апельта и Шмида.

Къ школѣ Фриза кромѣ Шлейдена принадлежатъ Апельтъ (1812—59) Мирбтъ (1799 — 1847), ванъ Калькеръ (1790—1870), Галліеръ, Шмидъ (ум. 1836), математикъ Шлемильхъ и др. И теологъ де Ветте исходитъ изъ принциповъ Фриза. На Бенеке, который пошелъ къ совершенному психологическому эмпиризму, ученіе Фриза во многихъ отношеніяхъ имѣло существенное вліяніе. Примыкая къ Фризу, въ новѣйшее время и Ю. Б. Мейеръ выставилъ психологическій эмпиризмъ, какъ правильное продолженіе кантовой философіи, см. ниже.

Salomon Maimon, Versuch über die Transscendentalphilosophie, 1790; Philosophisches Wörterbuch, 1791; Streifereien im Gebiete der Philosophie, 1793; Versuch einer neuen Logik, 1794; Критическія изслѣдованія о человѣческомъ духѣ, и др. S. Maimons Lebensgeschichte von ihm selbst geschrieben und herausgeg. v. Moritz, Berl. 1792. J. Wolff, Maimoniana, 1813. J. H. Witte, S. Maimon. Die merkwürdigen Schicksale und die wissenschaftliche Bedeutung eines jüdischen Denkers aus der kantischen Schule, Berl. 1876. Arvède Barisse, Польскій еврей Саломонъ Маймонъ, Revue des deux mondes, 1889, 5, стр. 771—802. A. Möltzner, Salomon Maimons erkenntnisstheoretische Verbesserungsversuche der Kantschen Philosophie, дисс., Greifsw. 1890. L. Rosenthal, Саломона Маймона „Опытъ о трансцендентальной философіи“ въ его отношеніи къ трансцендентальной эстетикѣ и аналитикѣ Канта, Zeitschrift für Philosophie, 102, 1893, стр. 233—302.

Саломонъ Маймонъ (1754—1800, еврейскій мыслитель, имѣвшій удивительную судьбу, о которой онъ разсказываетъ въ автобіографіи) пытался дать при помощи скептическихъ элементовъ поправку критической доктринѣ. Эту поправку Кантъ отвергъ, а Фихте ставилъ очень высоко. Маймонъ устраняетъ кантово понятіе вещи въ себѣ. Не только форму нашихъ представленій надо выводить изъ сознанія, но и матеріала тѣхъ самыхъ вещей внѣ насъ, которыя будто бы вызываютъ ощущенія, нельзя доказать, болѣе того — даже подвести подъ понятія. Воздѣйствіе, которое у Канта оказываютъ вещи въ себѣ, Маймонъ удержалъ, но онъ отодвинулъ его въ сознаніе. Это воздѣйствіе остается чѣмъ-то, чего нельзя выяснить.—Въ этикѣ Маймонъ круто выступаетъ противъ Канта, такъ какъ онъ не желаетъ, чтобы наслажденіе было удалено, какъ что-то безнравственное. Только наслажденіе нельзя понимать физически, и высшее наслажденіе это то, которое создано познаніемъ.

Jak. Sig. Beck, Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muss, Riga 1796; оно образуетъ 3. томъ сочиненія: Erläuternder Auszug aus Kants kritischen Schriften, Riga 1793 сс.; Grundriss der kritischen Philosophie, 1796, и др. О немъ см. W. Dilthey, Восемь писемъ Канта къ Беку, Archiv für Geschichte der Philosophie, II, стр. 592—650; въ этой статьѣ также цѣнны замѣчанія о Рейнгольдѣ, Шульце, Якоби, Фихте, Маймонѣ.

Бекъ (род. 6. авг. 1761 въ Маріенбургѣ, ум. 29. авг. 1840 проф. въ Ростокѣ, изучалъ въ Кенигсбергѣ математику и философію и былъ усерднымъ слушателемъ Канта) по примѣру Маймона и отчасти подъ вліяніемъ наукоученія Фихте (1794) пытался уничтожить непослѣдовательность, лежащую въ критикѣ разума Канта, а именно, что вещи въ себѣ дѣйствуютъ на насъ и при помощи воздѣйствія даютъ намъ матеріалъ для представленій, и вмѣстѣ съ тѣмъ онѣ, однако, должны существовать безъ времени, безъ пространства и безъ причинности. Онъ не допускаетъ, чтобы вещи въ себѣ дѣйствовали на субъектъ, и мѣста, въ которыхъ Кантъ утверждаетъ это, объявляетъ дидактическимъ приспособленіемъ къ точкѣ зрѣнія догматически настроеннаго читателя *). Вопросъ о возникновеніи эмпирическаго матеріала представленій Бекъ устраняетъ тѣмъ, что принимаетъ воздѣйствіе чувствъ посредствомъ явленій **). Отношеніе индивидуума къ другимъ индивидуумамъ онъ оставляетъ необъясненнымъ. Чистыя формы воззрѣнія, пространство и время, онъ сводитъ къ тому же акту первоначальнаго сѣнтеза разнообразнаго, какъ и категоріи. Въ качествѣ религіи для него имѣетъ значеніе слѣдованіе голосу совѣсти, какъ внутренняго судіи, котораго человѣкъ символически мыслитъ внѣ себя подъ видомъ Бога.

Christoph Got. Bardili, Briefe über den Ursprung der Metaphysik (безъ подписи), Альтона 1798; Grundriss der ersten Logik, gereinigt von den Irrthümern der bisherigen Logik, besonders der kantischen, Stuttg. 1800.

Бардили (1761—1808), правда, въ неуклюжей формѣ, пытался обосновать „раціональный реализмъ“, который содержалъ не одинъ зародышъ позднѣйшаго умозрѣнія, особенно для (шеллинговой) мысли о безразличіи объективнаго и субъективнаго въ абсолютномъ разумѣ и для (гегелевой) мысли о логикѣ, которая есть вмѣстѣ и онтологія. То самое мышленіе, которое проникаетъ вселенную, доходитъ до сознанія въ человѣкѣ. Въ человѣкѣ чувство жизни возвышается до личности, законы природы явленій становятся въ немъ законами ассоціаціи его мыслей.

Реализмъ Бардили предполагаетъ реальность природы и духа и ихъ единство въ абсолютномъ, не опровергнувъ совершенно аргументовъ Канта. Идеализмъ Бека подчеркиваетъ изъ двухъ противорѣчащихъ элементовъ, лежащихъ въ кантовомъ кри-

*) Что, конечно, было бы странной дидактикой, которая не облегчала бы правильнаго пониманія, но почти совсѣмъ дѣлала бы его невозможнымъ.

**) Что однако, такъ какъ явленія сами суть только представленія, заключаетъ ту неточность, что возникновеніе нашихъ представленій вообще обусловлено воздѣйствіемъ нашихъ представленій на наши чувства, и что, значитъ, наши представленія дѣйствуютъ на насъ, прежде чѣмъ они существуютъ.

тицизмѣ, — идеалистическій съ произвольнымъ устраненіемъ реалистическаго. Для уничтоженія этого противорѣчія можно было съ тѣмъ же правомъ пойти по противоположному пути, именно отнесясь серьезно къ мысли о томъ, что субъектъ подвергается дѣйствію со стороны вещей въ себѣ, и преобразовавъ все ученіе на этой основѣ. Это послѣднее сдѣлалъ Гербартъ, но онъ вышелъ не непосредственно отъ Канта, а прежде всего отъ Фихте, субъективистическому идеализму котораго онъ противопоставляетъ свое основное ученіе, родственное лейбницевой монадологіи, о множествѣ простыхъ реальныхъ существъ.

Paul van Hemert, Beginsels der kantiansche Wysgeerte, Amst. 1796. Съ 1798 онъ для распространенія кантовскаго ученія началъ издавать собственный журналъ: Magazin for de kritische Wysgeerte.

Dan. Wyttenbach, *Φιλομαθίας τὰ σποράδην*, Amstelod. 1809—11 (статья *Καθάρσιον*, т. I). Ср. K. Prantl. Wyttenbach als Gegner Kants (Sitzungsberichte der bayerischen Akademie, Philos.-philol. Kl. 1877).

Destutt de Tracy, de la métaphysique de Kant, ou observation sur un ouvrage intitulé: Essai d'une exposition etc.

Ch. Villers, Philosophie de Kant, ou principes fondamentaux de la philosophie transscendentale, Metz 1801.

J. Höhne, Philosophie critique découverte par Kant, Par. 1802.

Nitsch, General and introductory view of Kants principles concerning man, the world and the deity, Lond. 1796.

Willich, Elements of the critical philosophy, Lond. 1798 (о послѣднихъ см. литературу на стр. 251).

Въ Голландіи въ защиту Канта выступилъ именно амстердамскій профессоръ философіи ванъ Гемертъ (род. 1756 въ Амстердамѣ, ум. 1825 тамъ же). Очень сильно нападалъ на него предшественникъ въ его должности извѣстный филологъ Виттенбахъ, полемизирующій противъ Канта съ замѣчательными доводами. Распространенію критической философіи въ Голландіи на ряду съ ванъ Гемертомъ оказали услуги І. Кинкеръ, сочиненіе котораго вскорѣ было переведено пофранцузски подъ заглавіемъ: Essai d'une exposition succinte de la critique de la raison pur de Mr. Kant, Amst. 1801, а также Ф. Г. Гейманъ, ванъ Бошъ. О философіи Канта въ томъ видѣ, какъ она была введена во Францію именно этимъ сочиненіемъ, высказался неодобрительно Дестютъ де Траси, склонявшійся къ матеріализму. Одобрительно отнеслись труды Вильера и Гене. (См. между прочимъ E. Joyau, Появленіе во Франціи философіи Канта, Rev. philosoph., 36, 1893). Въ Англіи пытались познакомить съ философіей Канта Ничъ и Уилличъ.

ИБЕРВЕГЪ-ГЕЙНЦЕ.

ИСТОРІЯ НОВОЙ ФИЛОСОФІИ

ВЪ СЖАТОМЪ ОЧЕРКѢ.

ПЕРЕВЕЛЪ СЪ ВОСЬМОГО НѢМЕЦКАГО ИЗДАНІЯ

Я. Колубовскій.

ВТОРОЕ РУССКОЕ ИЗДАНІЕ, ЗНАЧИТЕЛЬНО ДОПОЛНЕННОЕ И ПЕРЕДѢЛАННОЕ.

ВЫПУСКЪ ВТОРОЙ.

БИБЛІОТЕКА
СОЦІАЛИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМІИ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Изданіе Л. Ф. Пантелѣева.
1899.

Типографія П. Ѳ. Вощинской, Спб., Херсонская ул., № 2—9.

ОТДѢЛЪ ЧЕТВЕРТЫЙ.

Эпоха системъ, происшедшихъ изъ кантовской критики.

§ 30. Въ философіи Канта обнаружился дуализмъ, котораго не удалось вполнѣ устранить. Въ ученіи о формахъ созерцанія и познанія, посредствомъ которыхъ осуществляется опытъ, выступилъ элементъ идеалистическій или раціоналистическій, а въ ученіи о вещахъ въ себѣ, безъ воздѣйствія которыхъ на насъ въ свою очередь также невозможенъ опытъ, заключался элементъ реалистическій. Также и въ вопросѣ о свободѣ вещь въ себѣ играла большую роль. Къ этимъ двумъ необъединеннымъ элементамъ примыкали важнѣйшія системы послѣ Канта: частью онѣ стремились къ полному согласованію обоихъ элементовъ, частью развивали односторонне одинъ изъ нихъ и пытались создать послѣдовательное, свободное отъ противорѣчій, цѣльное міровоззрѣніе, причемъ приносились въ жертву реалистическія положенія въ пользу идеалистическихъ или, наоборотъ, устранялись и ограничивались идеалистическія положенія въ пользу реализма. Въ противоположность критицизму Канта расцвѣлъ опять отвергнутый имъ догматизмъ.

Прежде всего Фихте превратилъ полуидеализмъ Канта въ полный идеализмъ, утверждая, что я есть единственная реальность, а міръ—его представленіе или актъ, такъ что воздѣйствіе на я извнѣ невозможно. Къ субъективному идеализму Фихте примкнулъ преимущественно объективный идеализмъ Шеллинга сначала въ его натурфилософіи, потомъ въ философіи тожества; къ нимъ присоединился абсолютный идеализмъ Гегеля, въ которомъ на мѣсто дѣятельнаго абсолютнаго я сталъ абсолютный безличный разумъ. Презрѣніе къ опыту, интеллектуальное созерцаніе или чистое мышленіе царятъ въ этихъ системахъ, метафизика была ихъ единственною цѣлью.

Въ противоположность этому развившемуся въ разныхъ направленіяхъ идеализму, Гербартъ выдвинулъ на первый планъ реалистическій элементъ системы Канта, тогда какъ Шлейермахеръ, Краузе, Шопенгауеръ, каждый по своему, стара-

лись дать мѣсто обоимъ элементамъ, стремясь достигнуть гармоническаго сочетанія ихъ отчасти въ формѣ идеалреализма.

Рядомъ съ мотивами для развитія, заложенными въ самой философіи, въ эту эпоху является взаимодѣйствіе между философіею и положительнымъ изслѣдованіемъ природы и исторіи, поэзіею, политическою и религіозною жизнью и общимъ культурнымъ развитіемъ вообще. При этомъ, въ теченіе первыхъ десятилѣтій преимущественно философія производитъ опредѣленное вліяніе на эти стороны духовной жизни, и, именно, науки прямо находятся подъ властью философіи; наоборотъ, въ позднѣйшее время, когда философія привлекаетъ къ себѣ меньше общаго интереса, она постепенно начинаетъ испытывать на себѣ вліяніе этихъ сторонъ жизни, что особенно рѣшительно проявляется въ новѣйшей философіи.

Кромѣ сочиненій, названныхъ въ § 1, стр. 1—3, § 9, стр. 58 и въ § 24, стр. 221, именно, кромѣ сочиненій Эрдмана, Халибеуса, Мишле, для этого періода нужно еще особенно упомянуть: K. Chr. Krause, Zur Geschichte der neueren philosophischen Systeme, Lpz. 1889. Har. Höffding, Geschichte der neueren Philosophie, перевелъ съ датскаго Бендиксенъ при содѣйствіи автора, 2тт., Lpz. 1895—96. A. Ott, Hegel et la philosophie allemande ou exposé et examen critique des principaux systèmes de la philosophie allemande depuis Kant, Par. 1843. J. Wocquier, Essai sur le mouvement philosophique d'Allemagne depuis Kant jusqu'à nos jours, Brux., Gand и Leipz. 1852. G. Weigelt, Zur Geschichte der neueren Philosophie, Hamb. 1854—55. Carl Herm. Kirchner, die speculativen Systeme seit Kant und die philosophische Aufgabe der Gegenwart, Lpz. 1860. A. Foucher de Careil, Hegel et Schopenhauer, этюды по нѣмецкой философіи отъ Канта до нашихъ дней, Par. 1862, перев. на нѣм. языкъ Зингеръ, Вѣна 1888. E. v. Hartmann, Aesthetik, 1. часть: нѣмецкая эстетика съ Канта, Berl. 1886. Arth. Drews, die deutsche Speculation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes, 2 тт., Berl. 1892, 2. изд. 1895; его же, Lehre von Raum und Zeit in der nachkantischen Philosophie, дисс., Halle 1890. Въ первомъ сочиненіи Дрюсъ обсуждаетъ послѣдовательно — наивный пантеизмъ, т. е. Фихте, Шеллинга, Шлейермахера и Гегеля, и умозрительный теизмъ и, притомъ, 1. настоящій теизмъ, тринитарный и унитарный, Баадера, Шеллинга, Фихте (младшаго), Вейссе, К. Ф. Фишера, Зенглера, Гюнтера, Вебера, Дейтингера, В. Розенкранца, Дорнера, Краузе, Гербарта, Дробиша, Фехнера, Лоце, Ромера и др., 2. псевдотеизмъ, т. е. Ватке, Вирта, Фрошамммера и др. Затѣмъ, въ качествѣ радикальныхъ атеистовъ, онъ обсуждаетъ Фейербаха, Штрауса, Бюхнера, Геккеля, Дюринга, Банзена и др., въ качествѣ индифферентныхъ атеистовъ,—Гелленбаха, Дю-Преля, Вундта. Далѣе слѣдуютъ антитеистическіе пантеисты: Шопенгауеръ, Мишле, Э. ф. Гартманъ.—Nicola Bobtschew, das Gefühlsleben von Kant bis auf unsere Zeit, Leipz. 1888. R. Philipson, Beiträge zur Aesthetik von Kant bis auf unsere Zeit, Magdeb. 1890. L. Rabus, Происхожденіе и развитіе тетрадическихъ конструкціонныхъ методовъ въ новѣйшей нѣмецкой философіи, Zeitschrift für Philosophie, 98, 1891, стр. 207—220. M. Aiguiléra, L'idée du droit en Allemagne depuis Kant jusqu'à nos jours, Par. 1890. M. Eisler, die Weiterbildung der Kantschen Aprioritätslehre, Leipz. 1894.

Объясненіе и обоснованіе приведенныхъ указаній на ходъ развитія философіи въ этотъ періодъ можетъ быть дано только чтеніемъ самого изложенія; такое объясненіе безъ изложенія системъ было бы лишено наглядности и легко повело бы къ предразсудкамъ. Здѣсь слѣдуетъ указать лишь на то, что внутреннимъ мотивомъ всего процесса развитія философіи новаго времени, правда, часто является имманентная діалектика умозрительныхъ принциповъ, но нерѣдко онъ состоитъ также въ борьбѣ и стремленіи къ примиренію между традиціонными, глубоко укоренившимися въ душѣ и умѣ религіозными убѣжденіями съ одной стороны и познаніями, завоеванными въ новое время изслѣдованіемъ въ области наукъ о природѣ и духѣ, съ другой стороны.

§ 31. Іоганнъ Готлибъ Фихте (1762—1814) былъ приведенъ детерминизмомъ Спинозы къ кантовскому ограниченію причинности фе-

номенами и къ утвержденію безпричинной нравственной свободы я, какъ ноумена. Это ограниченіе стало для него цѣннымъ въ нравственныхъ видахъ. и потому онъ дѣлаетъ изъ него болѣе серьезное приложеніе въ теоретической философіи, нежели Кантъ. Фихте не согласенъ, что матеріалъ представленій возникаетъ путемъ воздѣйствія, которое оказываютъ вещи въ себѣ на субъектъ, и выводитъ какъ матеріалъ, такъ и форму изъ дѣятельности я, и именно изъ того самаго синтетическаго акта, который производитъ формы воззрѣнія и категоріи. По Фихте практическій разумъ имѣетъ еще большее первенство передъ теоретическимъ, нежели у Канта, и вслѣдствіе этого философія Фихте отличается совсѣмъ этическимъ и теологическимъ характеромъ.

Разнообразіе опыта совершенно такъ же, какъ и апріорныя формы, производится нами посредствомъ творческой способности. Основой всякаго сознанія является не фактъ, а я полагаетъ самого себя и не-я и познаетъ себя единымъ съ не-я. Процессъ тезиса, антитезиса и синтезиса является формой всякаго познанія. Это творческое я не есть индивидуумъ, а безусловное я. Но изъ безусловнаго я Фихте пытается вывести индивидуумъ. Именно нравственная задача требуетъ различія между индивидуумами. Природа я прежде всего касается дѣйствія, а къ дѣйствію относится противодѣйствующее не-я. Поэтому полагается не-я, и представленіе его является лишь чѣмъ-то вторичнымъ. Міръ есть матеріалъ долга, облеченный въ чувственную форму. Первоначальныя границы индивидуума Фихте объявляетъ непонятными по ихъ происхожденію. Богъ есть нравственный міропорядокъ.—Такимъ образомъ Фихте въ своемъ наукоученіи развиваетъ послѣдовательный идеализмъ. Еще строже Канта онъ отдѣляетъ область права отъ области нравственности.—Въ позднѣйшихъ своихъ умозрѣніяхъ онъ исходитъ изъ безусловнаго, и его философія все болѣе и болѣе принимаетъ религіозный характеръ, не отвергая однако же первоначальной основы. Рѣчи къ нѣмецкому народу черпаютъ зажигательную силу изъ теоріи нравственнаго сознанія.

Къ философской школѣ Фихте принадлежитъ немного философовъ. Однако его умозрѣніе оказало очень рѣшительное вліяніе на дальнѣйшій ходъ развитія нѣмецкой философіи—частію въ лицѣ Шеллинга, частію въ лицѣ Гербарта.

Joh. Got. Fichte, Nachgelassene Werke, изъ I. H. Fichte, 3 тт., Bonn 1834. Sämmtliche Werke, изд. имъ же, 8 тт., Berl. 1845—46. Select works, translat. by W. Smith, new edition, London 1871. Наукоученіе и ученіе о правѣ переведены на англійскій языкъ также A. E. Крёгеромъ (Science of knowledge, Philadelphia 1868; Science of rights, тамъ же 1869). Мелкія сочиненія Фихте опубликованы поанглійски въ Journal of Speculative philosophy.

Жизнь Фихте описана его сыномъ и опубликована вмѣстѣ съ литературной перепиской, Sulzbach 1830, 2. изд., Leipz. 1862. Schillers und Fichtes Briefwechsel, изъ посмертныхъ бумагъ Шиллера, изд. имъ же, 1847. Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel, aus dem Nachlasse beider herausgegeben von I. H. Fichte und K. Fr. A. Schelling, 1856. Интересныя дополненія далъ К. Газе въ іенской книжкѣ о Фихте, Leipzig 1856. Ср. W. Smith, Memoir of Joh.

G. Fichte, 2. edition, London 1848, затѣмъ также J. G. Fichte, Lichtstrahlen aus seinen Werken und Briefen nebst einem Lebensabriss von Ed. Fichte, 1863. Здѣсь же находится хронологически расположенный перечень сочиненій Фихте; главнѣйшія изъ нихъ см. ниже стр. 326c.

О Фихте, какъ о политикѣ, говоритъ Э. Целлеръ въ Historische Zeitschrift Зибеля, IV, стр. 1cc., перепечатано въ Vorträge und Abhandlungen Целлера, Leipzig 1865, стр. 140—177. Изъ изложеній его ученія можно особенно упомянуть: W. Busse, Fichte und seine Beziehung zur Gegenwart des deutschen Volkes, Halle 1848—49; J. H. Löwe, die Philosophie Fichtes nach dem Gesammtergebnisse ihrer Entwickelung und in ihrem Verhältnisse zu Kant und Spinoza, Stuttgart 1862; L. Noack, J. G. Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken, Leipzig 1862. A. Lasson, J. G. Fichte im Verhältniss zu Kirche und Staat, Berlin 1863. По поводу праздника Фихте 19. мая 1862 появилось множество рѣчей и торжественныхъ сочиненій, обзоръ которыхъ даетъ фонъ Рейхлинъ-Мельдегъ въ Zeitschrift für Philosophie Фихте, т. 42, 1863, стр. 247—277; особенно заслуживаютъ упоминанія сочиненія Г. Аренса, Г. Беккерса, К. Бидермана, Х. Ав. Брандиса, М. Карьера, О. Дорнека, Ад. Дрекслера, Л. Эккарта, І. Эрдмана, Куно Фишера, Л. Георге, Руд. Готшаля, Ф. Гармса, Геблера, Гельферіха, К. Гейдера, Ф. Гофмана, К. Кестлина, А. Л. Кима, Ферд. Лассаля, Лотта, І. Г. Леве, Юргенъ Бона Мейера (О рѣчахъ къ нѣмецкому народу), Монрада, Л. Ноака, В. А. Пассова, К. А. фонъ Рейхлинъ-Мельдега, Р. Рейке (о первомъ пребываніи Фихте въ Кёнигсбергѣ въ Deutsches Museum 1865, № 21 и 22), Розенкранца (въ Gedanke, V, стр. 170), Э. О. Шелленберга, Р. Шельвіена, Эд. Шмидтъ-Вейсенфельса, Ад. Стара, Леоп. Штейна, Генр. Штернберга, Г. фонъ Трейчке, Ад. Тренделенбурга, Хр. Г. Вейссе, Тоб. Вильдауера, Р. Циммермана (рѣчь его перепечатана также въ его Studien und Kritiken). См. затѣмъ Г. Шмоллеръ, І. Г. Фихте, этюдъ изъ области этики и политической экономіи, Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, изд. Б. Гильдебрандомъ, т. V, 1865, стр. 1—62. Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie, т. V: Фихте и его предшественники, см. выше стр. 2. O. Pfleiderer, J. G. Fichte, Lebensbild eines deutschen Denkers und Patrioten, Stuttgart 1877. F. Zimmer, J. G. Fichtes Religionsphilosophie nach den Grundsätzen ihrer Entwickelung dargestellt, Berlin 1878. J. B. Meyer, Fichte, Lassalle und der Socialismus, 1878. R. Focke, der Causalitätsbegriff bei Fichte, Königsberg 1879. A. Spir, Joh. G. Fichte nach seinen Briefen, Leipzig 1879. Rob. Adamson, Fichte (philosophical Classics for english readers), Lond. 1881. E. Melzer, die Unsterblichkeitslehre J. G. Fichtes vom Standpunkt des Theismus kritisch dargestellt, Neisse 1882. F. Marschner, Kritik der Geschichtsphilosophie J. G. Fichtes in Bezug auf deren Methode, программа, Wien 1884. Charles Carroll Everett, Fichte's science of knowledge, critical exposition, Chicago 1884. Paul Hensel, über die Beziehung des reinen Ich bei Fichte zur Einheit der Apperception bei Kant, диссертація, Frb. i. Br. 1885. A. Stapelfeld, die Principien der fichteschen Offenbarungskritik in ihrem Zasammenhange mit Kants Lehre betrachtet, диссертація, Göttingen безъ года. E. Ebeling, Darstellung und Beurtheilung der religionsphilosophischen Lehren J. G. Fichtes, диссертація, Halle 1886. G. Schwabe, Fichtes und Schopenhauers Lehre vom Willen mit ihren Konsequenzen für Weltbegreifen und Lebensführen, диссертація, Jena 1887. E. Sahlin, J. G. Fichtes Idealismus, Upsala 1888. J. Witte, Фихте какъ политикъ и патріотъ, статья въ сборникѣ: Sinnen und Denken, Halle 1889. W. Windelband, Fichtes Idee vom deutschen Staat, рѣчь, Frb. i. Br. 1890. R. Steiner, die Grundfrage der Erkenntnisstheorie nach Fichtes Wissenschaftslehre, диссертація, Rostock 1892. E. O. Burman, die Transcendentalphilosophie Fichtes und Schellings, Upsala 1892. K. Ch. Frdr. Krause, Erklärende Bemerkung und Erläuterungen zu J. G. Fichtes Grundlage des Naturrechts, изд. Geo. Mollat, Lpz. 1893. Fritz Schneider, Fichte als Socialpolitiker, Halle 1894. M. Carriere, Fichtes Geistesentwickelung in den Reden über die Bestimmung des Gelehrten, Münch. 1894. W. W. Calkins, Замѣчанія объ основахъ наукоученія Фихте, Philos. Rev. 1894. P. Duproix, Kant et Fichte, Genève 1895. Thdr. Wotschke, Fichte und Erigena, изображеніе и критика двухъ родственныхъ типовъ идеалистическаго пантеизма, дисс., Lpz. 1897.

Яснѣйшее изложеніе, въ чемъ состоитъ существенная сила новѣйшей философіи, опытъ принудить читателей къ разумѣнію, соч. Ивана Фихта, пер. съ нѣм. Ст. Ес—кій, Харьковъ 1813. О назначеніи человѣка переведено съ франц. яз. въ трудѣ И. Панаева, Пути къ раціональному міровоззрѣнію, ч. I, Спб. 1880. С. Г(огоцкій), Философскій лексиконъ, IV, 2, стр. 94—121. А. Д. Градовскій, Возрожденіе Германіи и Фихте старшій, Бесѣда 1871, 5.

Іог. Гот. Фихте родился 19. мая 1762 г. въ Рамменау (Оберлаузицъ). Его отецъ, басонщикъ по профессіи, былъ потомкомъ шведскаго вахмистра, оставшагося въ Саксоніи изъ войска Густава Адольфа. Талантливаго мальчика взялъ къ себѣ ба-

ронъ Мильтицъ. 1774—80 Фихте посѣщалъ княжескую школу въ Пфортѣ, занимался затѣмъ богословіемъ въ Іенѣ, съ 1788 былъ домашнимъ учителемъ въ Швейцаріи, 1791 прибылъ въ Кенигсбергъ. Здѣсь онъ подалъ Канту рукопись своего перваго труда: Versuch einer Kritik aller Offenbarung, написаннаго въ очень короткое время (съ 13. іюля по 18. августа). Этимъ онъ снискалъ уваженіе и благорасположеніе Канта. Въ то время Фихте познакомился съ философіей Канта только годъ тому назадъ. Раньше онъ изучилъ систему Спинозы и склонялся къ детерминизму. Но детерминизмъ былъ оставленъ, какъ скоро Фихте стало казаться, что кантово ученіе, что категорія причинности находитъ приложеніе только къ явленіямъ, ручается за возможность независимости волевого акта отъ причинной связи. Преимущественно къ выбору между детерминистическимъ догматизмомъ и ученіемъ о свободѣ въ кантовскомъ критицизмѣ относятся его слова (первое введеніе къ Наукоученію 1797, Werke I, 434): „какую философію изберешь, зависитъ отъ того, что ты за человѣкъ“. По уходѣ Рейнгольда изъ Іены въ Киль, Фихте сдѣлался 1794 его преемникомъ по профессурѣ, которую онъ занималъ до спора объ атеизмѣ 1799. Въ статьѣ „Объ основаніи нашей вѣры въ божественное міроправленіе“, которую онъ въ видѣ введенія предпослалъ статьѣ Форберга „Развитіе понятія религіи“ (Philosophisches Journal, Jena 1798), Фихте приравнялъ другъ другу понятія Бога и нравственнаго міропорядка. Это порицалъ въ видѣ доноса анонимный памфлетистъ въ сочиненіи Schreiben eines Vaters an seinen Sohn über den fichteschen und forbergschen Atheismus. Саксонское правительство конфисковало статьи, запретило журналъ и потребовало наказанія Фихте и Форберга подъ угрозой воспретить въ противномъ случаѣ своимъ подданнымъ посѣщеніе іенскаго университета. Веймарское правительство уступило этой угрозѣ въ той степени, что рѣшило дать издателямъ журнала выговоръ за необдуманность черезъ посредство академическаго сената. Фихте, узнавшій объ этомъ заранѣе, объявилъ въ (частномъ, но предназначенномъ для обращенія въ публикѣ) письмѣ 22. марта 1799 къ одному изъ членовъ правительства, Фойгту, что въ случаѣ, если онъ получитъ черезъ сенатъ „нагоняй“, то выйдетъ въ отставку, и прибавилъ угрозу, что въ такомъ случаѣ съ нимъ оставятъ университетъ и другіе профессора. Эта угроза, которая по плану Фихте должна была образумить правительство и удержать его отъ публичнаго выговора, основывалась на выраженіяхъ сослуживцевъ, особенно Павлуса, который, повидимому, сказалъ,—Фихте въ правѣ указать на то, что и онъ (Павлусъ), и другіе не останутся въ Іенѣ въ случаѣ ограниченія свободы преподаванія. Павлусъ и другіе говорили это, конечно, о такомъ поступкѣ съ Фихте, которымъ косвенно могла бы ограничиваться ихъ собственная свобода преподаванія. Вслѣдствіе этого пребываніе въ Іенѣ стало бы не совсѣмъ удобнымъ, и можно было принять приглашеніе куда-нибудь, напр., въ Майнцъ, на который, повидимому, представлялись виды. А Фихте съ самаго начала понялъ это не такъ и истолковалъ, какъ обѣщаніе во всякомъ случаѣ вмѣстѣ съ нимъ самимъ немедленно оставить университетъ. Такого обѣщанія не могъ дать Павлусъ или кто-нибудь другой ни въ собственномъ интересѣ, ни по дружбѣ, готовой къ самопожертвованію и ставящей все на второй планъ, даже идущей противъ блага университета, ни наконецъ по дѣтской безсмысленности. Фихте получилъ выговоръ и вмѣстѣ съ тѣмъ увольненіе. Его заявленіе о желаніи при случаѣ взять отставку, которое можно было бы порицать только за неподатливый тонъ, несправедливо было принято сейчасъ же, какъ уже поданное прошеніе объ отставкѣ. Тщетно Фихте объявлялъ уже затѣмъ, что здѣсь нѣтъ выговора, безчестящаго и ограничивающаго свободу преподаванія, и что такимъ образомъ ему нѣтъ надобности исполнять свою угрозу. Замышлялась петиція студентовъ въ его пользу, но могла быть только безуспѣшной. Фихте ушелъ, другіе профессора остались. Вскорѣ затѣмъ явилось объясненіе Канта (7. августа 1799 въ Intelligenzblatt № 109 zur Allg. Litteratur-Zeitung 1799, см. изд. Гартенштейна, VIII, 600), что онъ считаетъ наукоученіе Фихте за совершенно ошибочную систему и протестуетъ противъ всякаго внесенія положеній Фихте въ его критику разума. Эту критику, продолжаетъ Кантъ, слѣдуетъ

понимать по ея буквѣ, а не по духу, будто бы противорѣчащему буквѣ. (Подобнымъ же образомъ Кантъ выразился уже 1798 о „Наукоученіи“. Построеніе изъ чистаго самосознанія безъ даннаго матеріала произвело на него впечатлѣніе призрака. Въ трудѣ Фихте онъ нашелъ „эфемерное произведеніе“). Фихте обратился въ Берлинъ, гдѣ ему ручалось за терпимость слово короля, сказанное въ духѣ Фридриха В. и отдѣлявшее подобающимъ образомъ религіозные взгляды отъ гражданскаго положенія. Онъ вращался въ кругу Фр. Шлегеля, Шлейермахера, Тика и другихъ извѣстныхъ лицъ и вскорѣ также сталъ читать публичныя лекціи передъ многочисленнымъ кругомъ образованныхъ людей. 1805 ему дали профессуру въ эрлангенскомъ (въ то время прусскомъ) университетѣ. Но онъ читалъ тамъ только въ теченіе лѣтняго семестра 1805. Лѣтомъ 1806 вслѣдствіе наступленія французовъ Фихте отправился въ Кенигсбергъ, гдѣ короткое время читалъ лекціи и уже работалъ надъ Рѣчами къ нѣмецкому народу, которыя онъ произнесъ зимою 1807 — 1808 въ зданіи берлинской академіи. Съ основанія берлинскаго университета (1809), сдѣлавшись въ немъ профессоромъ, онъ отличался ревностной преподавательской дѣятельностью, постоянно преобразовывая свою систему, до самой смерти. Онъ умеръ 27. января 1814 отъ нервной лихорадки, которой онъ заразился отъ жены, посвятившей себя уходу за больными въ лазаретахъ и выздоровѣвшей отъ этой болѣзни.

Фихте былъ человѣкомъ рѣдкой самостоятельности и съ крупными нравственными качествами. Сильный волею и полный благороднаго одушевленія, онъ непреклонно шелъ своею дорогою, оставался вѣрнымъ своимъ убѣжденіямъ и послѣдовательно проводилъ ихъ, не взирая ни на что, хотя бы онъ и не могъ дать имъ доказательство. Избранный академическимъ сенатомъ на должность ректора сейчасъ же по основаніи берлинскаго университета, онъ сложилъ съ себя это званіе до истеченія срока, такъ какъ его стремленія реформировать студенческую жизнь не находили сочувствія у большинства изъ его товарищей по университету. Его другъ, врачъ Гуфеландъ, очень вѣрно говоритъ о немъ: „основой его характера была кипучая сила“. Къ себѣ самому онъ не зналъ пощады. Это доказываютъ его Рѣчи къ нѣмецкому народу, которыя онъ произносилъ, несмотря на предупрежденія друзей, въ самое опасное время.

О призваніи ученаго, другими словами—о своемъ собственномъ призваніи, онъ говоритъ возвышеннымъ тономъ (Ges. Werke VI, 333): „и мнѣ на мою долю была ввѣрена культура моего и слѣдующихъ вѣковъ. Моя жизнь и моя судьба не важны; дѣянія моей жизни безконечно важны. Я жрецъ правды; я у ней на откупу, я обязался для нея дѣлать все, для нея на все рѣшаться, за нее страдать. Если бы мнѣ пришлось за нее претерпѣть преслѣдованія, ненависть, если бы пришлось умереть на службѣ ей,—чтожъ тутъ было бы особеннаго, что же я сдѣлалъ бы, какъ не то, что я былъ долженъ сдѣлать?“ Правда, характеръ Фихте не всѣмъ казался въ самомъ чистомъ свѣтѣ. Это видно изъ нѣкоторыхъ словъ Шеллинга, Шлейермахера, Гегеля, напр., изъ письма послѣдняго къ Шеллингу отъ 3. января 1807.

Столѣтіе со дня рожденія Фихте было блестяще отпраздновано въ Германіи, о чемъ свидѣтельствуетъ также большое число юбилейныхъ сочиненій и рѣчей по этому поводу. Тутъ былъ отданъ долгъ благодарности не только мыслителю, но еще болѣе пламенному патріоту, который, какъ никто изъ другихъ философовъ, стремился къ подъему нѣмецкаго народа и содѣйствовалъ этому подъему.

Главныя сочиненія Фихте слѣдующія. Отъ 1790 сохранились Aphorismen über Religion und Deismus, которые интересны для пониманія хода развитія Фихте. Затѣмъ изъ 1791: Predigten. 1792 вышелъ въ Кенигсбергѣ у Гартунга „Опытъ критики всякаго откровенія“ (отдѣльно изданъ у Кирхмана въ Философской библіотекѣ 1871). Написанный въ духѣ Канта, обнародованный издателемъ, какъ кажется, съ намѣреніемъ безъ вѣдома Фихте, безъ его имени и предисловія, въ которомъ онъ объявляетъ себя новичкомъ. Опытъ былъ принятъ рецензентомъ Jenaer Allg. Litt.-Zeit. и вообще почти повсюду философской публикой за произведеніе Канта. Когда узнали ошибку, на Фихте палъ блескъ сочиненія, авторомъ котораго могли считать самого Канта. Это обстоятельство существенно содѣйствовало его позднѣйшему

приглашенію въ Іену. 1793 вышли (написанныя Фихте въ Швейцаріи, гдѣ онъ обручился съ племянницей Клопштока) сочиненія: Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten и Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution. Въ этихъ сочиненіяхъ Фихте проводитъ мысль, что, хотя государства возникли изъ притѣсненія, а не по договору, однако государство по своей идеѣ основывается на отношеніи договора, и его надо вести все ближе къ этой идеѣ. Все положительное находитъ свою мѣру и законъ въ чистой формѣ нашего себя, въ чистомъ я. По вступленіи въ профессорскую должность въ Іенѣ вышла статья: über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, Weimar 1794, и сочиненіе Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer, Jena und Leipz. 1794, которое можно считать лучшимъ изъ изложеній его наукоученія. И Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten были обнародованы еще 1794 (изд. въ Универсальной библіотекѣ). Къ этому же году относится статья „О духѣ и буквѣ въ философіи", написанная для шиллеровыхъ Horen. 1795: Grundriss des Eigenthümlichen in der Wissenschaftslehre. 1796: Grudlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. 1797: Einleitung in die Wissenschaftslehre; Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, въ Philosoph. Journal. 1798: System der Sittenlehre nach Principien der Wissenschaftslehre; über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, въ Philos. Journal. 1799: Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus, eine Schrift, die man zu lesen bittet, ehe man sie confiscirt, и: der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschreiben gegen die Anklage des Atheismus. 1800: die Bestimmung des Menschen (отдѣльно изд. Кербахомъ въ Универсальной библіотекѣ); der geschlossene Handelsstaat (и въ Универсальной библіотекѣ). 1801: Fr. Nicolais Leben und sonderbare Meinungen, sonnenklarer Bericht an das Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, ein Versuch den Leser zum Verstehen zu zwingen; Darstellung der Wissenschaftslehre. 1806: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters; Anweisung zum seligen Leben; über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit, публичныя лекціи, читанныя въ Эрлангенѣ въ лѣтнее полугодіе 1805; въ нихъ онъ изображаетъ жизнь идеею, какъ единственное занятіе, достойное духа. 1808: Reden an die deutsche Nation (отдѣльно изд. съ введеніемъ J. H. Fichte 1859, имъ же—въ Библіотекѣ нѣмецкой національной литературы 1871, также въ Универсальной библіотекѣ). 1810: die Thatsachen des Bewusstseins. Нѣсколько его лекцій были позже обнародованы въ Nachgelassene Werke. Die Staatslehre oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche, лекціи, читанныя лѣтомъ 1813 въ берлинскомъ университетѣ, изданы 1820 въ Берлинѣ изъ посмертныхъ бумагъ.

Въ написанной 1792, явившейся въ Jenaer allg. Litteraturzeitung „Рецензіи Энезидема" (сочиненія Г. Э. Шульце объ основахъ рейнгольдовой „Элементарной философіи, вмѣстѣ съ защитой скептицизма противъ притязаній критики разума") Фихте признаетъ съ Рейнгольдомъ и Шульце, что все философское ученіе надо вывести изъ одного основоположенія, но не думаетъ, чтобы для этого было достаточно рейнгольдова „положенія сознанія" („въ сознаніи представленіе отличается субъектомъ отъ субъекта и объекта и относится къ обоимъ"). Ибо это положеніе въ состояніи обосновать только теоретическую философію, а для всей философіи должно быть еще высшее понятіе, нежели понятіе представленія, и высшее основоположеніе, нежели положеніе Рейнгольда. Существенное содержаніе критическаго ученія Фихте полагаетъ въ доказательствѣ, что мысль о вещи, которая сама по себѣ, независимо отъ какой бы то ни было способности представленія, будто бы имѣетъ существованіе и извѣстныя свойства, есть химера, бредъ, безсмыслица. Этой мысли еще никогда не мыслилъ ни одинъ человѣкъ, да и не въ состояніи ея мыслить. Постоянно тутъ мыслятъ еще и самого себя, какъ интеллигенцію, которая стремится познать вещь. Скептицизмъ оставляетъ возможность, пожалуй, еще когда-нибудь выйти за предѣлы человѣческаго духа, а

критицизмъ доказываетъ безусловную невозможность такого движенія впередъ, и потому онъ догматиченъ въ отрицательномъ смыслѣ. Кантъ не далъ выведенія изъ одного единственнаго основоположенія (какъ это попыталъ прежде всего Рейнгольдъ). Это Фихте объясняетъ изъ его „плана, только предуготовляющаго наукоученіе“. Однако Кантъ въ апперцепціи нашелъ фундаментъ для такого выведенія. А о различеніи вещей, какъ онѣ намъ являются, и какъ онѣ сами по себѣ, Фихте полагаетъ, что оно „должно имѣть значеніе, конечно, только предварительно и для его автора“. Въ послѣднемъ отношеніи Фихте обманывался насчетъ образа мыслей Канта. Это стало ему ясно изъ упомянутаго объясненія Канта 7. августа 1799. Въ отвѣтъ на него онъ назвалъ Канта (въ письмѣ къ Рейнгольду) „головой на три четверти“, но остался при убѣжденіи, что нѣтъ никакой вещи въ себѣ, независимой отъ мыслящаго субъекта, никакого не-я, которое не было бы противоположно я, а также при убѣжденіи, что только это ученіе соотвѣтствуетъ духу критицизма, и „Святой Духъ въ Кантѣ“ мыслилъ вѣрнѣе, чѣмъ индивидуальная личность Канта. Впрочемъ, уже въ этой рецензіи Фихте высказываетъ положеніе, что вещь дѣйствительно и сама въ себѣ такого свойства, какъ ее должно мыслить всякое мыслимое интеллигентное я, что, значитъ, логическая истина вмѣстѣ съ тѣмъ реальна для всякой интеллигенціи, доступной мысли конечной интеллигенціи. Это положеніе позже сдѣлалось основаніемъ ученія Шеллинга и Гегеля, однако безъ ограниченія: „для всякой интеллигенціи, доступной мысли конечной интеллигенціи“.

Въ „Основаніи всего наукоученія“, оказавшемъ большое вліяніе именно на развитіе дальнѣйшей философіи, Фихте пытается рѣшить обстоятельнѣе задачу—вывести все философское познаніе изъ одного единственнаго принципа. Вмѣстѣ съ Рейнгольдомъ онъ того взгляда, что философія во всемъ своемъ содержаніи должна быть выведена изъ одного принципа. Этотъ принципъ Фихте, примыкая къ ученію Канта о трансцендентальномъ единствѣ апперцепціи, находитъ въ сознаніи я. Но онъ слишкомъ неопредѣленно различаетъ божественное, всеобщее, абсолютное, человѣческое, индивидуальное и конечное я, между тѣмъ какъ взгляды его сводятся къ тому, что абсолютное я образуетъ міръ изъ себя и въ себѣ посредствомъ творческой силы воображенія, а индивидуальное я имѣетъ міръ внѣ себя и обусловлено имъ въ своемъ мышленіи и дѣятельности. Его содержаніе онъ высказываетъ въ трехъ основоположеніяхъ, логическое отношеніе которыхъ повторяется всюду въ расчлененіи системы, какъ *тезисъ*, *антитезисъ* и *синтезисъ*.

1. *Тезисъ*: каждый согласенъ съ положеніемъ А=А. Но утвержденіемъ, что это положеніе само по себѣ достовѣрно, еще не говорится, что А есть, а полагаютъ только: если А есть, то есть А. Есть-ли А, объ этомъ вовсе нѣтъ и вопроса. Полагается только необходимая связь между „если“ и „то“ безъ всякаго основанія. Эта связь=Х положена въ я и черезъ я. А поскольку эта связь полагается, А положено въ я и черезъ я, такъ же какъ и Х. Х возможенъ только въ отношеніи къ А, но Х дѣйствительно положенъ въ я, слѣдовательно, и А должно быть дѣйствительно положено въ Х, поскольку Х имѣетъ къ нему отношеніе. Просто положенное Х можно выразить: я=я, *я есмь я*. Это положеніе имѣетъ совершенно другое значеніе, нежели А=А, которымъ совсѣмъ не рѣшено, существуетъ-ли А. Но положеніе „я есмь я“ имѣетъ значеніе не только по формѣ, но и по своему содержанію. Въ немъ я положено не подъ условіемъ, а просто-на-просто. Посему это положеніе можно выразить: *я есмь*. Такимъ образомъ основаніе для объясненія всѣхъ фактовъ эмпирическаго сознанія то, что прежде всякаго полаганія въ я уже положено само я. Я есть дѣйствующее въ моментъ сужденія и продуктъ дѣйствія. Я есть выраженіе фактическаго дѣйствія; непосредственнымъ выраженіемъ этого фактическаго дѣйствія является: *я существую просто-на-просто*, т. е. *я существую просто-на-просто, потому что существую и являюсь просто тѣмъ, чѣмъ являюсь*,—*то и другое для я*. Такимъ образомъ, хотя мы вышли изъ положенія А=А, такъ какъ надо было принять за начало что-нибудь достовѣрное, данное въ эмпирическомъ сознаніи, но положенія: я есмь, нельзя вывести изъ него, скорѣе на-

оборотъ—положеніе: я есмь, обосновываетъ положеніе А=А. Именно, коль скоро отвлекаютъ отъ опредѣленнаго содержанія я и оставляютъ простую форму, именно заключеніе отъ положенности къ бытію, то получаютъ въ качествѣ основоположенія логики А=А. Далѣе, если отвлечь отъ всякаго сужденія, какъ опредѣленнаго дѣйствованія, и при этомъ смотрѣть только на способъ дѣйствія человѣческаго духа вообще, то получается категорія реальности. Все, къ чему приложимо положеніе А=А, имѣетъ реальность, поскольку оно къ нему приложимо.

2. Антитезисъ: фактъ эмпирическаго сознанія таковъ: не-А не=А. Посему между дѣйствіями я попадается противополаганіе. Но первоначально ничего не положено кромѣ я, значитъ, можно противополагать просто только этому я, и то, что противоположно я,=не-я. Я противополагаетъ себѣ не-я. Изъ всего, что присуще я, въ силу простого противоположенія должно быть присущимъ не-я противоположное. Изъ этого положенія: я противоположно не-я, при помощи отвлеченія отъ содержанія возникаетъ логическое положеніе: не-А не=А. И если совершенно отвлечь опредѣленное дѣйствіе при сужденіи и смотрѣть только на форму заключенія отъ противоположности къ небытію, то получается категорія отрицанія.

3. Синтезисъ: такъ какъ не-я также находится въ я, то я и не-я противоположны въ я. Отсюда слѣдуетъ, что они взаимно себя ограничиваютъ. А ограничивать значитъ отчасти уничтожать реальность чего-нибудь путемъ отрицанія, слѣдовательно—я, такъ же какъ и не-я, полагается дѣлимымъ. Такъ получается третье основоположеніе, которое представляетъ соединеніе я и не-я: въ я я противополагаю дѣлимому я дѣлимое не-я. Здѣсь заключаются два положенія:

a. Я полагаетъ себя ограниченнымъ или опредѣленнымъ посредствомъ не-я,—основа теоретическаго наукоученія.

b. Я полагаетъ не-я опредѣленнымъ посредствомъ я,—основа практическаго наукоученія.

Соотвѣтственное логическое положеніе есть положеніе основанія: А есть отчасти =не-А, и наоборотъ; всякое противоположное равно своему противоположному въ одномъ признакѣ=Х, и всякое равное противоположно своему равному въ одномъ признакѣ=Х. Такой признакъ называется основаніемъ,—въ первомъ случаѣ основаніемъ отношенія, во второмъ—основаніемъ различенія. Изъ этого третьяго положенія получается категорія ограниченія.

Въ этомъ третьемъ основоположеніи предпринятъ синтезисъ между противоположнымъ я и не-я. О возможности его нельзя больше спрашивать. Полномочіе къ нему дается безъ всякаго дальнѣйшаго основанія. Такъ самымъ общимъ и удовлетворительнымъ образомъ данъ отвѣтъ на кантовскій вопросъ: какъ возможны синтетическія сужденія a priori? Всѣ прочіе синтезы, которые имѣютъ притязаніе на значеніе, должны заключаться въ этомъ первомъ синтезѣ. Ихъ надо предпринять въ немъ и вмѣстѣ съ нимъ. Все, что съ этихъ поръ будетъ встрѣчаться въ системѣ человѣческаго духа, должно быть доступнымъ выводу изъ того, что выставлено. Важно въ этомъ синтезисѣ найти антитезисъ, который уничтожается въ новомъ синтезѣ, съ этимъ новымъ синтезомъ дѣлать то же самое, и такъ далѣе, пока не придешь къ противоположностямъ, которыхъ больше совсѣмъ нельзя соединить. Тогда здѣсь начинается область практической части.—Выводя изъ этихъ трехъ положеній все теоретическое сознаніе по содержанію и формѣ и вмѣстѣ нормы нравственнаго дѣйствованія, Фихте, по собственному убѣжденію, прибавляетъ этимъ къ критикѣ Канта систему чистаго разума.

Сущность критической философіи, представителемъ которой хочетъ быть Фихте, состоитъ по нему въ томъ, что выставляется абсолютное я, какъ просто безусловное и неопредѣлимое чѣмъ-нибудь высшимъ. А та философія догматична, которая что-нибудь приравниваетъ или противополагаетъ я самому по себѣ. Это происходитъ въ понятіи вещи, которое будто бы должно быть выше и которое совершенно произвольно выставляется, какъ просто самое высшее. Въ критической системѣ вещь есть нѣчто положенное въ я, въ догматической—то, въ чемъ положено само я. Критицизмъ потому имманентенъ, такъ какъ все полагаетъ въ я, догматизмъ—транс-

сцендентенъ, такъ какъ онъ выходитъ еще за я. Догматизмъ надо спросить, почему онъ свою вещь въ себѣ принимаетъ безъ высшаго основанія, такъ какъ онъ при я спрашиваетъ о высшемъ основаніи. По его собственному основоположенію—не принимать ничего безъ основанія, онъ долженъ привести снова высшее родовое понятіе для понятія вещи въ себѣ, и такъ далѣе. Вполнѣ проведенный догматизмъ или отрицаетъ, что наше знаніе имѣетъ основаніе, что вообще въ человѣческомъ духѣ есть система, или онъ противорѣчитъ самъ себѣ.—Но это абсолютное я есть нѣчто совсѣмъ иное, нежели я дѣйствительнаго сознанія. Это послѣднее является также обособленнымъ и отдѣленнымъ: оно—лицо между нѣсколькими лицами. Наукоученіе продолжаетъ свое выведеніе до сознанія этой личности. А я, изъ котораго исходитъ наукоученіе, есть больше ничего, какъ тожество сознающаго и сознаннаго, и къ этому отдѣленію надо возвыситься лишь при помощи отвлеченія отъ всего прочаго въ личности. Это отвлеченное я—общій всѣмъ разумъ, лежащій въ основѣ всякаго мышленія. Кто вообще не въ состояніи отвлекать отъ дѣйствительнаго сознанія и его фактовъ, на того наукоученіе потеряло всякую надежду. Это я, которое еще не индивидуумъ, возникаетъ при помощи интеллектуальнаго воззрѣнія, которое является непосредственнымъ сознаніемъ, что я дѣйствую, и того, что я дѣлаю. Оно есть воззрѣніе самого себя, требующееся отъ философа, въ выполненіи акта, которымъ возникаетъ я, не воззрѣніе бытія, а дѣйствованія, слѣдовательно, нѣчто совсѣмъ иное, нежели интеллектуальное воззрѣніе, отвергаемое Кантомъ. Что есть такая способность интеллектуальнаго воззрѣнія, нельзя доказать понятіями; нельзя также развить изъ понятій, что она такое. Каждый долженъ найти ее непосредственно въ себѣ самомъ, или онъ ея никогда не узнаетъ.

Отъ этого я интеллектуальнаго воззрѣнія, съ котораго начинаетъ наукоученіе, надо, конечно, отличать я, какъ идею, которымъ оно кончаетъ. Въ первомъ заключается единственно форма отвлеченнаго я. Отъ того, что его постигаютъ, возвышаются до философіи. Въ этомъ видѣ оно бываетъ только для философа. Я, какъ идея, бываетъ для самого я, которое разсматриваетъ философъ. Онъ выставляетъ его не какъ собственное, а какъ идею естественнаго, однако совершенно образованнаго человѣка. Я, какъ идея, есть разумное существо, поскольку оно совершенно представляетъ всеобщій разумъ частію въ себѣ самомъ, частію также вполнѣ осуществимо внѣ себя въ мірѣ. Идея я имѣетъ съ я въ воззрѣніи то общее, что въ томъ и другомъ—я мыслится не какъ индивидуумъ. Въ послѣднемъ не мыслится какъ индивидуумъ, потому что отвлеченное я не опредѣлено еще до индивидуальности, есть только интеллигенція, духовность, разумъ, которымъ мы противополагаемъ себя всему, что внѣ насъ, а не только лицамъ. Въ первомъ—не мыслится какъ индивидуальность, такъ какъ черезъ образованіе по всеобщимъ законамъ исчезла индивидуальность. Идеей я разумъ кончаетъ въ своей практической части, выставляя эту идею, какъ конечную цѣль стремленія нашего разума, къ которой онъ однако въ состояніи приблизиться только въ безконечность. Она никогда не можетъ быть дѣйствительной и, какъ идея, не можетъ быть мыслима опредѣленно. (Второе введеніе въ наукоученіе 1797, Werke I, 463c., 585c., Sonnenklar. Bericht 1801, Werke II, 382).

Чтобы получить основу теоретическаго знанія, необходимо найти противоположности въ его высшемъ основоположеніи: я полагаетъ себя опредѣленнымъ черезъ не-я. Вотъ онѣ: 1. не-я опредѣляетъ къ дѣятельности я, которое въ такой степени бываетъ страдательнымъ; 2. я опредѣляетъ само себя, значитъ, оно—дѣятельно. Обѣ эти противоположности соединяются и разрѣшаются понятіемъ взаимоопредѣленія: я полагаетъ въ себя отрицаніе, поскольку оно полагаетъ реальность въ не-я, и полагаетъ въ себя реальность, поскольку оно полагаетъ отрицаніе въ не-я. Такъ я и не-я взаимно опредѣлены другъ другомъ. Опредѣляется я,—оно страдаетъ, и именно черезъ не-я, которое мыслится дѣятельнымъ. Такъ мы получаемъ категорію причинности. Но однако предполагается, что въ я налицо вся реальность, и поскольку оно обнимаетъ цѣлый опредѣленный кругъ всѣхъ реальностей, оно—субстанція. Мы представляемъ вещи внѣ насъ тѣмъ, что я уничтожаетъ

въ себѣ реальность и эту уничтоженную реальность полагаетъ въ не-я. Если принимается воздѣйствіе внѣшнихъ вещей на представляющій субъектъ, то это значитъ: мы противополагаемъ вещи, какъ не-я, нашему я. Этимъ ограничивается наше я. А по истинѣ это мы сами тамъ дѣйствуемъ, а вовсе не вещи. Далѣе, смотря по тому, разсматриваютъ-ли при представленіи я, какъ дѣятельное или какъ страдательное, смотря по тому, мыслится-ли дѣятельность исходящей отъ я или отъ не-я, выступаетъ идеализмъ или реализмъ. Такимъ образомъ въ истинной системѣ философскаго знанія соединены притязанія обоихъ міровоззрѣній: оба они ограничиваются. А дѣятельность, которой я само себя ограничиваетъ и вызываетъ представленіе, есть сила воображенія. При представленіи я носится между противоположными направленіями, по я или по не-я, и это колебаніе есть дѣйствіе силы воображенія, которая приводитъ къ сознанію страданіе и дѣятельность я.

Прежде всего этимъ процессомъ рождается ощущеніе. При этомъ не полагается еще ничего внѣшняго, но я только чувствуетъ себя ограниченнымъ въ себѣ, чѣмъ-то чуждымъ. За ощущеніемъ слѣдуетъ воззрѣніе. Полагается нѣчто внѣ насъ, созерцаемое, вслѣдствіе необходимаго обмана кажущееся созерцающему субъекту чѣмъ-то приходящимъ извнѣ. Направленіе произведенія и постиганія совершенно противоположно, и потому я не можетъ въ одномъ и томъ же актѣ постигать и въ то же время производить. При постиганіи продуктъ является для него уже готовымъ. А чтобы воззрѣніе получило реальность, его надо удержать. Это происходитъ черезъ разсудокъ, который фиксируетъ воззрѣніе, дѣлаетъ его чѣмъ-то познаннымъ. Если время и пространство—законы воззрѣнія, то категоріи—законы этого фиксированія. Если разсудокъ установилъ предметы, то относительно ихъ рефлектируетъ сила сужденія, сравнивая, опредѣляя отношенія, подводя и т. п. Воззрѣніе совершенной самопроизвольности я, изъ котораго слѣдуетъ, что ничто не можетъ быть реальнымъ для я, не будучи и идеальнымъ въ я, и наоборотъ, есть познаніе разума, основа всякаго знанія. Здѣсь я постигаетъ само себя, т. е. доходитъ до чистаго самосознанія. Тутъ развитіе воротилось къ исходной точкѣ, но познаетъ, что опредѣленіе я выходитъ изъ его самого, и этимъ данъ переходъ къ области практическаго.

Необъясненнымъ оставался до сихъ поръ толчокъ, которымъ ограничивается безконечная дѣятельность я. Онъ былъ только постулированъ, но основаніе къ нему надо найти,—въ противномъ случаѣ наукоученіе не имѣло бы прочнаго фундамента. Основоположеніе практическаго наукоученія было такое: я полагаетъ не-я опредѣленнымъ посредствомъ я. Я по этому положенію безусловно, свободно. Оно имѣетъ безконечную дѣятельность или идетъ со своимъ стремленіемъ въ безконечность. Вле-ченіе такимъ образомъ не можетъ достичь своей цѣли, не можетъ сдѣлаться причиннымъ. Чтобы я сдѣлалось имъ, чтобы оно вообще стало практическимъ, оно противополагаетъ противостремленіе, и такъ возникаетъ толчокъ или не-я. Этимъ положенъ міръ, но онъ находится только въ я и для я. Возникаетъ взаимоотношеніе между свободой я въ отношеніи къ міру, поскольку оно является практическимъ, и между связанностью я міромъ, поскольку оно является интеллигенціей. Но понятіе долга, которое выступаетъ какъ безусловное долженствованіе, побуждаетъ я познавать и бороться съ міромъ, съ не-я, которое есть только грань, какъ съ чѣмъ-то ничтожнымъ. Нравственный міропорядокъ отъ вѣка позаботился о томъ, чтобы удалось наконецъ то, что должно быть, т. е., чтобы разумъ=я одержалъ побѣду надъ неразуміемъ= не-я. Сама природа, какъ неразумное, не можетъ имѣть цѣли, и у Фихте обнаруживается совершенное презрѣніе къ природѣ.

Изъ отдѣльныхъ дисциплинъ по основоположеніямъ наукоученія Фихте обработалъ естественное право и нравственность, разсматривая право совершенно независимо отъ нравственности. Только въ этихъ двухъ областяхъ Фихте построяетъ множественность индивидуумовъ. Я не можетъ мыслить себя, какъ свободный субъектъ, не находя себя опредѣленнымъ даже къ самоопредѣленію чѣмъ-нибудь внѣшнимъ. Но къ самоопредѣленію онъ можетъ быть побужденъ только разумнымъ существомъ. Такимъ образомъ оно должно мыслить не только чувственный міръ, но и другія

разумныя существа внѣ себя,—значитъ, полагать себя, какъ я, между многими. Нравственный законъ для насъ такъ же твердъ, какъ наше бытіе, обязательность долга абсолютна, но она предполагаетъ существованіе другихъ разумныхъ существъ рядомъ съ нами, такъ какъ безъ нихъ нравственный законъ былъ бы недѣйствителенъ, невыполнимъ, безъ нихъ мы бы не могли достигнуть нашего нравственнаго назначенія. Если не путемъ теоретическаго мышленія, то путемъ практическаго разума, который составляетъ дополненіе теоретическаго, мы приходимъ къ увѣренности въ существованіи рядомъ съ нами міра разумныхъ существъ. Всякое право относится только къ общенію и можетъ существовать только въ общеніи. Всеобщій законъ права таковъ: каждый долженъ ограничивать свою свободу понятіемъ возможности свободы другихъ, подъ тѣмъ условіемъ, чтобы другіе дѣлали то же самое въ отношеніи къ нему. Государство имѣетъ задачей осуществлять право разума во всемъ, что является человѣческою потребностью, но съ образомъ мыслей оно не имѣетъ дѣла. Государство необходимо, чтобы дать разумному праву внѣшнюю санкцію, и оно возникаетъ путемъ соглашенія всѣхъ его сочленовъ взаимно обезпечивать свои права.

Нравственность относится не къ внѣшнему поведенію людей, какъ право, но только къ волѣ. И именно принципъ законодательства для воли долженъ получиться изъ понятія свободы, безусловной самодѣятельности, какъ сущности я. Изъ нея получается требованіе самостоятельности, самоопредѣленія, влеченіе къ нимъ, которое, какъ „чистое влеченіе“, обосновываетъ всякую нравственность. Посему принципъ ученія о нравахъ состоитъ въ той необходимой мысли интеллигенціи, что она должна опредѣлять свою свободу просто и безъ исключенія по понятію самостоятельности. Выраженіе и проявленіе чистаго я въ индивидуальномъ я есть нравственный законъ. Посредствомъ нравственности эмпирическое я въ силу безконечнаго приближенія возвращается въ чистое я. Природа имѣетъ смыслъ только въ качествѣ предварительнаго условія нравственной жизни. Она доставляетъ средства къ дѣйствованію, но собственно есть только грань, которую постоянно надо уничтожать.—Каждый человѣкъ обязанъ быть полезнымъ обществу, мало того,—работать для послѣдней цѣли общества, т. е. все болѣе освобождать человѣчество отъ подчиненія природѣ; онъ обязанъ вообще облагораживать другихъ, такъ какъ собственное его образованіе было возможно только благодаря обществу. Впрочемъ, прогрессомъ каждаго члена обусловливается прогрессъ другихъ. Чувство моего достоинства и моей силы возрастаетъ, когда я вижу, что мое существованіе не безцѣльно, что я составляю необходимое звено великой цѣпи, которая тянется отъ развитія перваго человѣка въ вѣчность. Всѣ благодѣтели человѣчества, всѣ великіе люди работали для меня, но я и самъ могу взяться за ихъ задачу все болѣе обогащать и дѣлать счастливымъ общее братство; я могу приблизить къ завершенію великолѣпный храмъ, который они принуждены были оставить неоконченнымъ. Если и я, какъ они, принужденъ перестать, то все же остается въ высшей степени возвышенная мысль, что, принимая на себя эту возвышенную задачу, я никогда ее не окончу, никогда не перестану дѣйствовать и такимъ образомъ никогда не перестану существовать: „То, что называютъ смертью, не можетъ прервать моего дѣла; мое дѣло должно быть завершено, но оно не можетъ быть исполнено въ теченіе конечнаго времени, слѣдовательно, и моему существованію нѣтъ предѣла во времени,—я вѣченъ. Взявъ на себя эту великую задачу, я вмѣстѣ съ тѣмъ присвоилъ себѣ вѣчность. Смѣло поднимаю я голову противъ угрожающей скалы, бушующаго водопада, грохочущихъ, залитыхъ потоками огня облаковъ и говорю: я вѣченъ и сопротивляюсь вашему могуществу! Низвергнитесь всѣ на меня, и ты, небо, и ты, земля, смѣшайтесь въ дикомъ смятеніи, и вы, всѣ стихіи, кипите, бушуйте и разрушайте въ дикой борьбѣ послѣднюю пылинку тѣла, которое я называю своимъ; моя воля одна съ своимъ твердо опредѣленнымъ планомъ будетъ смѣло и спокойно витать надъ обломками вселенной; я нашелъ свое назначеніе, и оно долговѣчнѣе, чѣмъ вы; оно вѣчно, и я вѣченъ такъ же, какъ оно“. (Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, 1794, Собр. соч. IV,

стр. 322с., этотъ отрывокъ можетъ служить также примѣромъ воодушевленія, до котораго могъ возвышаться Фихте).

Въ „Критикѣ всякаго откровенія“ Фихте допускаетъ, что, предположивъ совершенное вырожденіе, воспріимчивость къ нравственности можно возбудить посредствомъ чувственности, а именно религіей, чудесами и откровеніями. Напротивъ, Кантъ въ своей „Религіи въ предѣлахъ одного только разума“ всѣ внѣнравственные элементы считаетъ требованіями уставовъ, а не средствами ко спасенію, данными непосредственно Богомъ. Онъ придаетъ имъ значеніе человѣческихъ искаженій чисто нравственной религіи. Съ точки зрѣнія наукоученія религія вся у Фихте уходитъ въ вѣру въ нравственный міропорядокъ. Это можно видѣть въ особенности въ статьѣ 1798 объ основаніи нашей вѣры въ божественное міроправленіе и въ примыкающемъ сюда защитительномъ сочиненіи противъ обвиненія въ атеизмѣ. Вѣра въ Бога для него не что иное, какъ практически сказывающаяся увѣренность въ безусловной силѣ добра. „Живой и дѣйствующій нравственный порядокъ,—говоритъ Фихте въ этой статьѣ,—онъ-то и есть Богъ. Мы не нуждаемся въ другомъ Богѣ, да и не въ состояніи почтить другого. Въ разумѣ нѣтъ основанія выходить изъ этого нравственнаго міропорядка и посредствомъ умозаключенія отъ обоснованнаго къ основанію принимать еще особенное существо, какъ причину этого порядка. Нѣтъ никакого сомнѣнія, скорѣе это—самое достовѣрное, что только есть, болѣе того—основа всякой другой достовѣрности, единственная объективность, имѣющая всеобщее значеніе, а именно, что есть нравственный міропорядокъ, что каждому индивидууму указано свое опредѣленное мѣсто въ этомъ порядкѣ и дана своя работа, что всякая изъ его участей, поскольку она не причинена, напр., его собственнымъ поведеніемъ, есть результатъ этого плана, что безъ него не падетъ волосъ съ головы и, въ своей сферѣ дѣйствія, воробей съ крыши, что всякое воистину хорошее дѣйствіе удается, всякое дурное не удается, что для тѣхъ, которые любятъ только хорошее, всѣ вещи должны служить во благо. Съ другой стороны, для того, кто хочетъ хоть одно мгновеніе поразмыслить и честно сознаться себѣ въ результатѣ этого размышленія, также мало можетъ оставаться сомнительнымъ, что понятіе о Богѣ, какъ особенной субстанціи, невозможно и противорѣчиво, и позволительно сказать это откровенно и разбить школьную болтовню, чтобы настала истинная религія радостныхъ дѣйствій, какъ они требуются правомъ“.

Въ статьѣ, которой предпослана статья Фихте, Форбергъ считаетъ недостовѣрнымъ бытіе Бога. Въ случаѣ, если только миѳологическіе боги поступали нравственно, политеизмъ можно согласить съ религіей такъ же хорошо, какъ и монотеизмъ, а въ художественномъ отношеніи политеизмъ даже лучше монотеизма. Религію Форбергъ ограничилъ двумя членами вѣры: вѣра въ безсмертіе добродѣтели, т. е. вѣра, что всегда на землѣ была и есть добродѣтель, и вѣра въ царство Божіе на землѣ, т. е. максима—трудиться надъ содѣйствіемъ добру по крайней мѣрѣ до тѣхъ поръ, пока не доказана ясно невозможность успѣха. Наконецъ, Форбергъ предоставлялъ усмотрѣнію каждаго, найдетъ-ли онъ удобнѣе съ старымъ выраженіемъ „религія“ связать новое родственное понятіе и тѣмъ подвергнуть это понятіе опасности быть поглощеннымъ снова первоначальнымъ понятіемъ, или лучше совершенно устранить старое выраженіе, но тогда вмѣстѣ съ тѣмъ и труднѣе или совсѣмъ нельзя найти доступъ у очень многихъ. И позже еще Форбергъ объявилъ въ письмѣ къ Павлусу, Coburg 1821 (Reichlin-Meldegg, Paulus und seine Zeit, Stuttg. 1853, т. II, стр. 286 с., ср. Hase, Fichte-Büchlein, стр. 24 с.): „ни въ какомъ положеніи своей жизни я никогда не нуждался въ вѣрѣ и предполагаю оставаться въ моемъ рѣшительномъ невѣріи до конца, который для меня будетъ совершеннымъ концомъ“ и т. д. Напротивъ, Фихте, хотя въ разныя времена и выражался различно о безсмертіи, однако постоянно питалъ болѣе утвердительные взгляды: по ученію Фихте ни одно я, ставшее дѣйствительнымъ, не можетъ когда бы то ни было прейти. Какъ бытіе распредѣлилось первоначально, такъ оно и остается во вѣки вѣковъ. А дѣйствительнымъ стало въ полномъ смыслѣ только я, которое является какъ жизнь понятія, значитъ,

такое я, которое такимъ образомъ развило изъ себя нѣчто всеобщее и вѣчно цѣнное. Ср. Löwe, die Philosophie Fichtes, Stuttg. 1862, стр. 224—230.

„Назначеніе человѣка"—живое эксотерическое изложеніе идеализма Фихте въ его противоположности къ спинозизму.

Вскорѣ послѣ спора объ атеизмѣ Фихте перешелъ къ тому, чтобы принять за исходный пунктъ своего философствованія безусловное, особенно уже въ изложеніи наукоученія 1801 (напечатано лишь въ Werke, т. II, 1845), въ которое вошли также отдѣльныя понятія Шлейермахера изъ рѣчей о религіи, и въ „Наставленіи къ блаженной жизни". Онъ объявляетъ одного только Бога истинно сущимъ, который своимъ безусловнымъ мышленіемъ противопоставляетъ себѣ внѣшнюю природу, какъ недѣйствительное не-я. Къ обѣимъ практическимъ точкамъ зрѣнія на жизнь, которыя Фихте различалъ раньше, примыкая къ Канту,—къ точкѣ зрѣнія наслажденія и сознанія долга въ формѣ категорическаго императива, онъ прибавляетъ теперь три другія, которыя для него имѣютъ высшее значеніе: положительная или творящая нравственность, религіозное общеніе съ Богомъ и философское познаніе Бога.

Въ сочиненіи „Основныя черты настоящаго вѣка" (лекціи, читанныя въ Берлинѣ 1804—1805, Berl. 1806) Фихте различаетъ съ точки зрѣнія философіи исторіи пять періодовъ: 1. тотъ, когда человѣческія отношенія устраивались безъ принужденія и труда простымъ инстинктомъ разума; 2. тотъ, когда этотъ инстинктъ сталъ слабѣе и, выражаясь еще только въ немногихъ избранныхъ, превращается этими немногими въ принудительный внѣшній авторитетъ; 3. тотъ, когда отвергается этотъ авторитетъ и съ нимъ разумъ въ единственномъ видѣ, въ которомъ онъ до сихъ поръ есть; 4. тотъ, когда разумъ вступаетъ въ родъ въ видѣ науки; 5. тотъ, когда къ этой наукѣ присоединяется искусство, чтобы твердою и увѣренною рукою образовать жизнь по наукѣ, и когда это искусство свободно устраиваетъ человѣческія отношенія сообразно съ разумомъ, и достигается цѣль всей земной жизни, и нашъ родъ вступаетъ въ высшія сферы другого міра. Послѣдній періодъ—возвращеніе къ началу, однако такъ, что человѣчество съ сознаніемъ снова дѣлается тѣмъ, чѣмъ оно было безъ своего содѣйствія. Фихте находитъ, что его время находится въ третьей эпохѣ.— Въ лекціяхъ о государствовѣдѣніи, читанныхъ въ лѣтній семестръ 1813, Фихте считаетъ (Werke IV, 508) исторію за движеніе впередъ отъ первоначальнаго основывающагося на простой вѣрѣ неравенства къ равенству, которое есть результатъ разсудка, приводящаго въ полный порядокъ человѣческія отношенія.

Энергія нравственнаго образа мыслей Фихте выразилась преимущественно въ его „Рѣчахъ къ нѣмецкому народу", которыя стремятся къ нравственному возрожденію. „Пускай свобода исчезнетъ на нѣкоторое время изъ видимаго міра; дадимъ ей убѣжище въ самомъ нутрѣ нашихъ мыслей до тѣхъ поръ, пока вокругъ насъ не произрастетъ новаго міра, который тогда имѣетъ силу представить эти мысли извнѣ". Этой цѣли надо достигнуть совершенно новымъ воспитаніемъ, ведущимъ къ самостоятельности и нравственности. Точку опоры для него Фихте находитъ въ педагогикѣ Песталоцци. Не отдѣльными предложеніями, которыя большею частію преувеличены и странны, а этическимъ принципомъ Фихте существенно содѣйствовалъ для нравственнаго подъема нѣмецкой націи и въ особенноости воодушевилъ юношество къ самоотверженной борьбѣ за національную независимость. Съ прежнимъ космополитизмомъ Фихте, заставлявшимъ его еще 1804 находить истинное отечество образованнаго человѣка въ государствѣ, которое постоянно стоитъ на высотѣ культуры, рѣзко контрастируетъ теплая любовь къ нѣмецкой націи, сказывающаяся въ рѣчахъ Фихте. Эта любовь доходитъ однако до чрезмѣрнаго культа нѣметчины, отождествляющаго противоположность нѣмецкаго и чужого чуть не съ противоположностью добра и зла. Фихте чаще всего возвращался именно къ ученію о государствѣ, что, конечно, нужно отчасти приписать его пламенной любви къ отечеству.

Позднѣйшее ученіе Фихте есть продолженіе прежняго въ томъ же направленіи, въ какомъ Шеллингъ пошелъ дальше Фихте. Разница между болѣе раннимъ и болѣе позднимъ философствованіемъ по существу, можетъ быть, меньше, нежели по формѣ

ученія. Шеллингъ, конечно, преувеличивалъ свое собственное вліяніе на позднѣйшее образованіе мыслей Фихте и, можно думать, черезчуръ оттѣнилъ эту разницу, истолковавъ болѣе раннюю точку зрѣнія Фихте слишкомъ субъективистично. А съ другой стороны, нельзя не признать, что Фихте, исходя изъ трансцендентальной апперцепціи Канта, которая есть чистое самосознаніе каждаго индивидуума, находилъ принципъ своего философствованія все болѣе и болѣе въ понятіи безусловнаго, обнимающаго въ себѣ всѣ индивидуумы, и что поэтому его позднѣйшее научное построеніе даже и по содержанію вовсе не незначительно отличается отъ болѣе ранняго.

Къ доктринѣ, изложенной Фихте въ наукоученіи, нѣкоторое время присоединялся и Рейнгольдъ, позже принявшій частію взгляды Бардили, частію Якоби. Ф. К. Форбергъ (1770—1848) и Ф. І. Нитгаммеръ (1766—1848) примкнули къ тому же ученію.

Joh. Bapt. Schad, Lebens- und Klostergeschichte von ihm selbst beschrieben, 2 тт., Erf. 1803—1804; 2. изд. подъ заглавіемъ: Schads Lebensgeschichte, Altenb. 1828. Gemeinfassliche Darstellung des fichteschen Systems und der daraus hervorgehenden Religionstheorie, 3 тт., Erf. 1800—1801. Grundriss der Wissenschaftslehre, Jena 1800. Neuer Grundriss der transscendentalen Logik und der Metaphysik nach den Principien der Wissenschaftslehre, Jena 1801. Absolute Harmonie des fichteschen Systems mit der Religion, Erf. 1802. System der Natur und Transscendentalphilosophie, 2 тт., Landshut 1803—1804. Въ Харьковѣ Шадомъ напечатаны: Institutiones juris naturae, затѣмъ Institutiones philosophiae universae, tomus primus, logicam puram et applicatam complectens, 1812. См. Ѳ. Зеленогорскій, Ив. Г. Шадъ, Вопр. филос. 1895, кн. 27 и 30. Н. А. Лавровскій, Эпизодъ изъ исторіи Харьковскаго университета, Чтенія въ обществѣ исторіи и древностей россійскихъ, 1873, кн. 1.

Шадъ (род. 1758 въ Мюрцбахѣ между Кобургомъ и Бамбергомъ) съ девятаго года воспитывался въ бенедиктинскомъ монастырѣ Банцѣ, затѣмъ обучался въ Бамбергѣ у іезуитовъ, 1778 вступилъ послушникомъ въ монастырь Банцъ и убѣжалъ 1798 изъ него, когда съ нимъ стали жестоко обходиться вслѣдствіе выраженнаго имъ отвращенія къ разнузданной жизни въ монастырѣ и вслѣдствіе его слишкомъ свободныхъ взглядовъ. Вскорѣ затѣмъ онъ получилъ право читать лекціи въ Іенѣ, сдѣлался 1802 тамъ же экстраординарнымъ профессоромъ и отправился 1804 профессоромъ философіи въ Харьковъ. 1817 онъ внезапно получилъ увольненіе за нѣкоторыя мѣста въ его сочиненіяхъ и былъ высланъ изъ Россіи. Воротившись въ Іену, онъ умеръ тамъ же 1834. Онъ приверженецъ Фихте, а въ „Системѣ природы“ приближается къ Шеллингу.

Г. Э. А. Мемель (род. 1761, ум. 1840 въ Эрлангенѣ) въ существенномъ примкнулъ къ Фихте какъ въ сочиненіяхъ, такъ и въ лекціяхъ.

Подъ вліяніемъ Фихте Фр. Шлегель (1772—1829) перешелъ къ культу геніальности, поставивъ на мѣсто чистаго я геніальный индивидуумъ. По примѣру Якоби, полемизируя противъ формализма категорическаго императива (онъ замѣчаетъ, что у Канта „правовѣдѣніе вѣлось въ самое нутро“), онъ находитъ въ искусствѣ истинный подъемъ надъ пошлымъ. Вѣрная долгу работа относится къ этому только, какъ засохшее растеніе къ свѣжему цвѣтку. Геній подымается надъ всякою границей, имѣющей значеніе для обыкновеннаго сознанія, и снова подымается надъ всѣмъ, что онъ самъ признаетъ. Такимъ образомъ его поведеніе является ироническимъ, такъ какъ онъ не относится серьезно къ предшествовавшему увлеченію. Положительнаго удовлетворенія эта „иронія“ не знаетъ, и подъемъ, которымъ всякій разъ то, что прежде было цѣлью серьезнаго стремленія, низводится на степень объекта веселой забавы, состоитъ для нея не въ бодро прогрессирующей работѣ духа, но только въ постоянно возобновляемомъ отрицаніи, которое погружаетъ всякую особенность въ бездну безусловнаго. Съ направленіемъ мысли Шлегеля родственно направленіе Новалиса (Фр. ф. Гарденбергъ *), 1772—1801). До крайности Шлегель доводитъ ироническое отношеніе и полемику противъ нравовъ въ романѣ Люцинда, Berl.

*) См. Fortlage, Sechs philosophische Vorträge, 2. изд., Jena 1872, стр. 73—114: Новалисъ и романтика.

1799, своей борьбой противъ стыдливости и „похвалой дерзости“. Тутъ при недостаткѣ положительнаго нравственнаго содержанія справедливая полемика противъ ригористическаго формализма превращается въ безнравственную вольность. Задуманное имъ продолженіе не вышло въ свѣтъ, быть можетъ, потому, что Шлегель призналъ справедливость отрицательныхъ отзывовъ. (Шлейермахеръ въ своемъ сочиненіи „Vertraute Briefe über Fr. Schlegels Lucinde“, 1800, внесъ въ романъ свое болѣе идеальное пониманіе права индивидуальности). И въ журналѣ Athenäum, который онъ издавалъ вмѣстѣ со своимъ братомъ Августомъ Вильгельмомъ 1798—1800, мы находимъ въ отрывочной формѣ его ранніе философскіе взгляды. Позже Ф. Шлегель нашелъ удовлетвореніе, котораго ему не могла дать на долгое время его философія, — въ католичествѣ и приблизился отъ точки зрѣнія субъективизма больше къ пантеизму и къ теософской мистикѣ, именно въ Лекціяхъ по философіи жизни, 1828, и въ Лекціяхъ по философіи исторіи. — Несмотря на отношеніе къ ученію Фихте, шлегелевская романтика и иронія, поскольку она ставитъ на мѣсто закона въ мышленіи и хотѣніи произволъ субъекта, есть не слѣдствіе, а (какъ вѣрно называетъ Лассонъ въ своемъ сочиненіи о Фихте, стр. 240) „прямая противоположность духа Фихте“ (Ср. J. H. Schlegel, die neuere Romantik und ihre Beziehung zur fichteschen Philosophie, Rastatt 1862).

§ 32. Фридрихъ Вильгельмъ Іосифъ Шеллингъ (впослѣдствіи фонъ Шеллингъ, род. 1775, ум. 1854) вышелъ изъ ученія Фихте о я. Онъ преобразовалъ это ученіе въ систему тожества, сливъ его съ спинозизмомъ, но изъ обѣихъ сторонъ своей системы (ученіе о природѣ и о духѣ) разработалъ главнымъ образомъ философію природы. Объектъ и субъектъ, реальное и идеальное, природа и духъ—тожественны въ абсолютѣ. Мы познаемъ это тожество при помощи интеллектуальнаго воззрѣнія. Исконное нераздѣльное единство или безразличіе расходится въ полярныя противоположности положительнаго или идеальнаго и отрицательнаго или реальнаго бытія. Отрицательный или реальный полюсъ есть не что иное, какъ природа. Природѣ присуще жизненное начало, связывающее въ общій организмъ неорганическія и органическія существа въ силу всеобщей непрерывности всѣхъ естественныхъ причинъ. Это начало Шеллингъ называетъ міровою душою. Силы неорганической природы въ болѣе высокой степени повторяются въ органической. Положительный или идеальный полюсъ есть не что иное, какъ духъ. Ступени его развитія таковы: теоретическое, практическое и творческое отношеніе, т. е. внесеніе вещества въ форму, формы въ вещество и абсолютное проникновеніе вещества формой и формы веществомъ. Искусство есть сознательное подражаніе безсознательной идеальности природы, подражаніе природѣ въ высшихъ точкахъ ея развитія. Высшею ступенью искусства является уничтоженіе формы посредствомъ совершенной полноты ея.

Позже Шеллингъ послѣдовательно сталъ принимать нѣкоторыя философемы Платона и новоплатоновцевъ, Джіордано Бруно, Якова Беме и др. и такъ образовалъ синкретическое ученіе, которое все болѣе и болѣе вдавалось въ мистику, но на ходъ развитія философіи оказало гораздо меньше вліянія, нежели начальная система тожества. По смерти Гегеля Шеллингъ, хотя и не считалъ

ложной систему тожества, которая, по его словамъ, сведена Гегелемъ только на логическую форму, но все-таки объявилъ ее односторонней и назвалъ отрицательной философіей, которая остается только въ области раціональнаго и не въ силахъ постичь изъ мыслимаго существующее. Въ существующемъ есть не только разумъ, но и противное разуму, и такимъ образомъ его надо принять опытомъ, а не постичь изъ чистаго разума. Поэтому отрицательная или раціональная философія нуждается въ дополненіи положительной философіей, а именно „философіей миѳологіи" и „философіей откровенія". Правда, эта высшая степень философіи переходитъ въ теософію и является умозрѣніемъ о степеняхъ и лицахъ божества. Такимъ образомъ должна быть уничтожена противоположность между христіанствомъ по ученію Петра и по ученію Павла, или между католичествомъ и протестантствомъ въ будущей церкви Іоанна.—Успѣхъ этой положительной философіи далеко не оправдалъ большихъ ожиданій Шеллинга, такъ какъ только очень немногіе признали значеніе за этими мыслями и примкнули къ нимъ.

Fr. Wil. Jos. Schelling, Werke, изданы его сыномъ, 1. отдѣленіе 10 тт., 2. отд. 4 тт., Stuttg. und Augsb. 1856сс. Помимо прежде напечатаннаго здѣсь есть много совсѣмъ до тѣхъ поръ не напечатаннаго. Aus Schellings Leben, in Briefen, изд. Г. Л. Плиттъ въ Эрлангенѣ, т. I, 1775—1803, Leipz. 1869; т. II, 1803—1820, Leipz. 1870. Максимиліанъ II, король Баварскій и Шеллингъ, переписка, изд. Л. Тростъ и Ф. Лейстъ, Штутг. 1891. Шеллингъ также авторъ сочиненія Nachtwachen von Bonaventura, Penig 1805, которыя имѣютъ пессимистическую, даже нигилистическую тенденцію. Главнѣйшія его сочиненія см. ниже при изложеніи его ученія.

О Шеллингѣ говоритъ особенно C. Rosenkranz, Schelling, Vorlesungen, въ лѣтній семестръ 1842 въ кенигсбергскомъ университетѣ, Danzig 1843. Ср. изложеніе его системы у историковъ Мишле, Эрдмана и др., затѣмъ также изъ старыхъ сочиненіе Я. Фриза о Рейнгольдѣ, Фихте и Шеллингѣ, Лейпцигъ 1803. F. Köppen, Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts, съ тремя письмами Ф. Г. Якоби, Hamburg 1803, а также сочиненія Якоби о божественныхъ вещахъ, Leipzig 1811 (ср. выше § 29 стр. 312). Изъ новѣйшихъ—нѣсколько полемическихъ сочиненій, вышедшихъ при открытіи лекцій Шеллинга въ Берлинѣ: Schelling und die Offenbarung, Kritik des neuesten Reactionsversuchs gegen die freie Philosophie, Leipzig 1842; (Glaser), Differenz der schellingschen und hegelschen Philosophie, Leipzig 1842; Marheineke, Kritik der schellingschen Offenbarungsphilosophie, Berlin 1843. Salat, Schelling in München, Heidelberg 1845. L. Noack, Schelling und die Philosophie der Romantik, Berlin 1859. Ad. Planck, Schellings nachgelassene Werke und ihre Bedeutung für Philosophie und Theologie, 1858. Mignet, Notice historique sur la vie et les travaux de M. de Schelling, Paris 1858. E. A. Weber, Examen critique de la philosophie religieuse de Schelling, thèse, Strassbourg 1860. Статьи Г. Беккерса въ Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-philologische Classe (О значеніи метафизики Шеллинга, пособіе къ болѣе глубокому пониманію ученія Шеллинга о потенціяхъ и принципахъ, т. IX, München 1863, стр. 399—546; Объ истинномъ и непреходящемъ значеніи философіи природы Шеллинга, т. X, 2, 1865, стр. 401—449; Ученіе Шеллинга о безсмертіи, изложенное въ цѣломъ его развитіи, т. XI, 1, 1866, стр. 1—112; его же Schellings Geistesentwickelung in ihrem inneren Zusammenhange, Rede, München 1875), Эренфейхтера, Дорнера, Гамбергера въ Jahrbücher für deutsche Theologie, также вышедшія въ Эрлангенѣ 1863 статьи подъ заглавіемъ: Christenthum und moderne Cultur; затѣмъ статья Гофмана въ Athenaeum, Брандиса (рѣчь, посвященная памяти Шеллинга) въ Abhandlungen берлинской академіи 1855, Böckh, über Schellings Verhältniss zu Leibniz, въ Monatsberichte берлинской академіи наукъ 1855, Kleine Schriften, т. II. E. von Hartmann, Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer, Berlin 1869. J. H. Fichte, О различіи между этическимъ и натуралистическимъ тезизмомъ, въ связи съ взглядами Шеллинга, въ Vermischte Schriften, т. I, 1869. J. G. T. F. Hel-

mes, der Zeitgeist, mit besonderer Rücksicht auf die Weltanschauung Schellings in dessen letztem System, München 1874. Kuno Fischer, Ф. В. Шеллингъ, въ 6. т. его Исторіи новѣйшей философіи, которая однако не затрогиваетъ положительной философіи Шеллинга. H. von Stein, Schelling, populär-wissenschaftlicher Vortrag, Rostock 1875. O. Pfleiderer, Рѣчь въ память Шеллинга въ Іенѣ 1875. Th. Hoppe, die Philosophie Schellings und ihr Verhältniss zum Christenthum, диссертація, Rostock 1875. Dorner, Шеллингъ, къ вѣковой годовщинѣ дня его рожденія, въ Jahrbücher für deutsche Theologie 1875. R. Zimmermann, Schellings Philosophie der Kunst, Wien 1876. J. Klaiber, Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren, Stuttgart 1877. C. Franz, Schellings positive Philosophie, 3 чч., Cöthen 1879—1880. R. Koeber, die Grundprincipien der schellingschen Naturphilosophie (Sammlung gemeinverständlicher, wissenschaftlicher Vorträge), Berlin 1882. John Watson, Schellings transscendental Idealism, Chicago 1882. H. Heussler, Ученіе Шеллинга о развитіи, въ Rhein. Blätter für Erziehung und Unterricht, 1882. Lisco, die Geschichtsphilosophie Schellings 1792—1809, диссертація, Jena 1884. Rich. Gebel, Schellings Theorie vom Ich des All-Einen und deren Widerlegung, лейпцигская диссертація, Berlin 1885. Karl Groos, die reine Vernunftwissenschaft, systematische Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie, Heidelb. 1889. Resa von Schirnhofer, Vergleich zwischen den Lehren Schellings und Spinozas, дисс., Zürich 1890. Frederichs, Ueber den schellingschen Freiheitsbegriff, филос. рефератъ, Halle 1891. Frdr. Schaper, Schellings Philosophie der Mythologie, прогр., Nauen 1893; его же, Schellings Philosophie der Offenbarung, прогр., тамъ же 1894.

Шеллингъ, Введеніе въ умозрительную физику, пер. Н. К., Одесса 1833. Первая лекція Шеллинга въ Берлинѣ 15 ноября 1841, От. Зап. 1842, т. 22, стр. 65—70. І. Михневичъ, Опытъ простого изложенія системы Шеллинга, Одесса 1850. С. Г(огоцкій), Философскій лексиконъ, IV, 2, 178—192.

Сынъ виртембергскаго духовнаго, Шеллингъ (род. 27. января 1775 въ Леонбергѣ), блестящія способности котораго рано развились, поступилъ уже на 16. году къ Михайлову дню 1790 въ теологическую семинарію въ Тюбингенѣ. Въ Тюбингенѣ Шеллингъ былъ очень друженъ съ Гельдерлиномъ и Гегелемъ, которые были на пять лѣтъ старше его. Когда послѣдній опубликовалъ свою феноменологію духа, въ которой онъ высказывается противъ шеллинговскихъ взглядовъ, Шеллингъ сталъ смотрѣть на него, какъ на своего рѣшительнаго противника, и уже никогда не мирился съ нимъ. Кромѣ теологіи, онъ занимался филологіей и философіей, затѣмъ 1796 и 1797 въ Лейпцигѣ, гдѣ онъ руководилъ занятіями двухъ молодыхъ бароновъ фонъ Ридезель, особенно естествовѣдѣніемъ и математикой. Приглашенный по предложенію Гёте 1798 въ Іену, онъ преподавалъ тамъ вмѣстѣ съ Фихте и оставался еще и послѣ его ухода. Здѣсь онъ вскорѣ познакомился съ остроумной Каролиной, женой А. В. Шлегеля, рожденной Михаэлисъ, вдовой Бемеръ, на которой онъ и женился 1803, послѣ того какъ она развелась со Шлегелемъ. Она умерла еще 1809 *), послѣ чего въ 1812 г. Шеллингъ женился на гораздо болѣе молодой Паулинѣ Готтеръ. 1803 Шеллингъ получилъ профессуру философіи въ Вюрцбургѣ, которую онъ занималъ до 1806, затѣмъ сдѣлался членомъ мюнхенской академіи наукъ (позже, послѣ смерти Ф. Г. Якоби, ея постояннымъ секретаремъ), читалъ въ Эрланген 1820—26. Когда былъ закрытъ университетъ въ Ландсгутѣ и на мѣсто его основанъ въ Мюнхенѣ, Шеллингъ сдѣлался 1827 его профессоромъ. Приглашенный отсюда романтически настроеннымъ королемъ Фридрихомъ-Вильгельмомъ IV 1841 въ Берлинъ членомъ академіи наукъ, онъ нѣсколько лѣтъ читалъ въ тамошнемъ университетѣ лекціи по миѳологіи и откровенію, но вскорѣ оставилъ эту преподавательскую дѣятельность. Существенное содержаніе этихъ лекцій тотчасъ было издано по записямъ частью Ю. Фрауенштедтомъ, Schellings Vorlesungen in Berlin, Берлинъ 1842, частью Г. Паулусомъ, die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung—der allgemeinen Prüfung dargelegt, Дармштадтъ 1843. Такъ какъ это изданіе было сдѣлано безъ вѣдома и противъ воли Шеллинга, то онъ завязалъ съ Паулусомъ процессъ, который былъ рѣшенъ не въ его пользу, что очень раздосадовало его. Онъ умеръ 20. авг.

*) См. Caroline, Briefe an ihre Geschwister, ihre Tochter Auguste, die Familie Gotter, F. L. W. Meyer, A. W. und Fr. Schlegel, Schelling und Andere, изд. G. Waitz, Lpz. 1871.

1854 г. на водахъ въ Рагацѣ въ Швейцаріи, гдѣ онъ и похороненъ и гдѣ поставленъ на кладбищѣ его бюстъ.

Шеллингъ обладалъ геніальною, многостороннею, богатою мыслями натурою, склонною къ искусству и къ пониманію его. Онъ былъ очень воспріимчивъ къ внѣшнимъ вліяніямъ и чужимъ мыслямъ, полонъ фантазіи и поэтическихъ настроеній; съ величайшею подвижностью онъ пересоздавалъ все встрѣчавшееся ему и всему придавалъ своеобразную форму; поэтому онъ не выставилъ постоянной философской системы и не развилъ ее подробно, какъ Гегель, все двигался впередъ въ своемъ философскомъ творчествѣ и смѣнялъ одни убѣжденія другими, походя въ этомъ отношеніи на Платона, такъ что можно насчитать четыре, пять и больше періодовъ его философской дѣятельности. Въ его сочиненіяхъ много мистическаго и неяснаго, въ нихъ господствуетъ фантазія вмѣсто строгаго логическаго мышленія; нѣкоторыя изъ нихъ написаны блестяще. Онъ былъ благородно и глубоко проникнутъ сознаніемъ своего значенія. Нѣкоторые изъ современниковъ смотрѣли на него, какъ на высшее существо, другіе,—какъ на „воплощеніе самого зла“.

Въ своей магистерской диссертаціи: Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi tentamen criticum (1792), онъ далъ аллегорическое толкованіе библейскому разсказу о грѣхопаденіи, примыкая къ идеямъ Гердера. Въ томъ же духѣ написана статья, вышедшая 1793 въ Memorabilien Павлуса (Stück V, стр. 1—65): „О миѳахъ, историческихъ сказаніяхъ и философемахъ древнѣйшаго міра“. Къ новозавѣтной критикѣ и древнѣйшей церковной исторіи относится статья: de Marcione Paulinarum epistolarum emendatore, 1795. Но интересы Шеллинга все больше и больше обращались къ философіи. Онъ прочелъ кантову Критику разума, рейнгольдову Элементарную философію, маймонову Новую теорію мышленія, Энезидема Шульце и рецензію Фихте на это сочиненіе, а также сочиненіе Фихте о понятіи наукоученія и написалъ 1794 (вышло въ Тюбингенѣ 1795) сочиненіе, въ существенномъ дающее мысли Фихте: über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt. Здѣсь онъ пытается показать, что для принципа философіи не годится ни матеріальное основоположеніе, какъ рейнгольдово положеніе сознанія, ни просто формальное, какъ положеніе тожества. Этотъ принципъ долженъ лежать въ я, въ которомъ совпадаютъ полаганіе и положенное. Въ положеніи: я-я, форма и содержаніе взаимно себя обусловливаютъ.

Въ слѣдующемъ сочиненіи: vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen, Tüb. 1795 (перепечатано въ Philosophische Schriften, Landshut 1809), какъ истинный принципъ философіи Шеллингъ обозначаетъ безусловное я. Субъектъ есть я, обусловленное объектомъ. Противоположность между субъектомъ и объектомъ предполагаетъ безусловное я, которое не обусловлено объектомъ, а исключаетъ всякій объектъ. Я есть нѣчто безусловное въ человѣческомъ знаніи. Посредствомъ самого я и черезъ противоположеніе посредствомъ я должно поддаться опредѣленію все содержаніе знанія. Кантовъ вопросъ: какъ возможны синтетическія сужденія a priori? представленный въ своемъ высшемъ отвлеченіи, получаетъ вотъ какой видъ: какъ абсолютное я приходитъ къ тому, чтобы выйти изъ себя самого и просто противоположить себѣ не-я? Въ конечномъ я есть единство сознанія, т. е. личность. А безконечное я не знаетъ совсѣмъ объекта, а значитъ—и сознанія и единства сознанія, личности. Причинность безконечнаго я можно представлять не какъ нравственность, мудрость и т. п., но только какъ абсолютную силу.

Въ Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, въ Philos. Journal Нитгаммера 1796 (перепечатаны въ Philosophische Schriften, Landsh. 1809), Шеллингъ выступаетъ противъ кантіанцевъ, которые, какъ онъ думаетъ, не прочь „изъ трофеевъ критицизма воздвигнуть новую систему догматизма, на мѣсто которой всякій искренній мыслитель, конечно, пожелалъ бы снова старое зданіе“. Шеллингъ пытается показать (особенно при нравственномъ доказательствѣ бытія Божія), что критицизмъ въ томъ смыслѣ, какъ его понимаетъ большинство кан-

тіанцевъ, только полная противорѣчій средина между догматизмомъ и критицизмомъ. Правильно понятая, критика чистаго разума какъ разъ предназначена къ тому, чтобы вывести изъ сущности разума возможность двухъ другъ другу противоположныхъ системъ, которыя обѣ уничтожаютъ противорѣчіе между субъектомъ и объектомъ тѣмъ, что сводятъ одинъ на другой, именно возможность идеализма и реализма. „Во всѣхъ насъ,—говоритъ Шеллингъ,—тайно присутствуетъ чудная способность изъ перемѣны времени уединяться въ наше сокровеннѣйшее я, отрѣшенное отъ всего, что произошло извнѣ, и тамъ подъ формой неизмѣнности созерцать вѣчное. Это созерцаніе есть самый внутренній, самый собственный опытъ, отъ котораго только и зависитъ все, что мы знаемъ о сверхчувственномъ мірѣ, и во что вѣримъ“. Шеллингъ называетъ его „интеллектуальнымъ воззрѣніемъ“. (Правда, то, что онъ здѣсь описываетъ, есть скорѣе абстракція, нежели воззрѣніе). Спиноза, полагаетъ Шеллингъ, догматически или реалистически объективируетъ это воззрѣніе и оттого полагаетъ (подобно мистику), что теряется въ абсолютномъ. А идеалистъ познаетъ его, какъ воззрѣніе самого себя. Поскольку мы стремимся реализовать въ насъ абсолютное, не мы теряемся въ воззрѣніи объективнаго міра, а онъ—въ этомъ нашемъ воззрѣніи, въ которомъ для насъ улетучивается время и продолжительность, и въ насъ есть чистая абсолютная вѣчность.—Источникъ самосознанія есть хотѣніе. Въ абсолютной волѣ духъ воспринимаетъ непосредственно самого себя, и онъ имѣетъ интеллектуальное воззрѣніе самого себя.

Хотя Кантъ и отрицаетъ возможность интеллектуальнаго воззрѣнія, однако Шеллингъ полагаетъ (*Статьи къ разъясненію идеализма наукоученія*, написанныя 1796 и 1797, обнародованныя также прежде всего въ Philos. Journal Фихте и Нитгаммера и перепечатанныя въ Philosophische Schriften 1809), что находится въ согласіи съ духомъ его ученія, такъ какъ самъ Кантъ объявляетъ я въ положеніи „я мыслю“ за чистое интеллектуальное представленіе, необходимо предшествующее всякому эмпирическому мышленію. На заданный Рейнгольдомъ вопросъ, отступаетъ-ли Фихте отъ Канта, утверждая, что принципъ представленій долженъ быть только внутреннимъ, Шеллингъ отвѣчаетъ: „оба философа согласны въ утвержденіи, что основа нашихъ представленій лежитъ не въ чувственномъ, а въ сверхчувственномъ. Эту сверхчувственную основу Кантъ долженъ *символизовать* въ теоретической философіи и оттого говоритъ о *вещахъ въ себѣ* какъ такихъ, которыя *даютъ* матеріалъ для нашихъ представленій. *Фихте* можетъ обойтись безъ этого символическаго представленія, такъ какъ онъ трактуетъ теоретическую философію не какъ Кантъ, отдѣльно отъ практической. Ибо особенная заслуга Фихте состоитъ именно въ томъ, что онъ расширяетъ на степень принципа всей философіи принципъ, который Кантъ ставитъ во главу практической философіи, *автономію воли*, и тѣмъ становится основателемъ философіи, которую по справедливости можно назвать высшей философіей, такъ какъ она по своему духу ни теоретическая, ни практическая, но то и другое вмѣстѣ“. Объ (исторически правильномъ) пониманіи кантовыхъ „вещей въ себѣ“ въ собственномъ смыслѣ Шеллингъ говоритъ съ тѣмъ же пренебреженіемъ, какъ и объ (аристотелевскомъ, также по существу исторически правильномъ) пониманіи платоновыхъ идей, какъ субстанцій, преувеличивая противорѣчія, въ которыя запутывается это пониманіе. Эти противорѣчія по большей части безспорно есть и уже показаны помимо Шеллинга. Но есть и совсѣмъ мнимыя противорѣчія, которыя порождены собственнымъ непониманіемъ Шеллинга. „Вѣдь безконечный міръ есть не что иное, какъ самъ нашъ творческій духъ въ безконечныхъ произведеніяхъ и воспроизведеніяхъ. Значитъ, не зачѣмъ быть учениками Канта! Для нихъ міръ и вся дѣйствительность есть нѣчто, что, первоначально чуждое нашему духу, не имѣетъ съ нимъ никакого родства, кромѣ случайнаго, именно, что міръ дѣйствуетъ на духъ. Тѣмъ не менѣе они распоряжаются такимъ міромъ, который для нихъ только случаенъ, и который также хорошо могъ бы быть и иначе, при помощи законовъ, которые—они не знаютъ, какъ и откуда—зарыты въ ихъ разсудкѣ. Эти понятія и эти законы разсудка они переносятъ, какъ высшихъ законодателей природы, съ полнымъ сознаніемъ, что міръ состоитъ изъ вещей въ себѣ, на эти вещи въ себѣ, при-

лагаютъ ихъ совершенно свободно и какъ заблагоразсудится, и этотъ міръ, эта вѣчная и необходимая природа слушается ихъ спекулятивнаго усмотрѣнія? И неужели этому училъ Кантъ?—Никогда не было системы, которая была бы такъ смѣшна и странна" *).

1797 вышла въ Лейпцигѣ первая (и единственная) часть Ideen zu einer Philosophie der Natur (2. изд. Landshut 1803), 1798 въ Гамбургѣ сочиненіе: von der Weltseele, гипотеза высшей физики для объясненія всеобщаго организма (ко 2. изд., вышедшему въ Гамбургѣ 1806, а также и къ третьему, Hamb. 1809, приложена статья „Объ отношеніяхъ реальнаго и идеальнаго въ природѣ или развитіе первыхъ основоположеній философіи природы на принципахъ тяжести и свѣта"). Въ слѣдующемъ году вышло Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Jena und Leipz. 1799, вмѣстѣ съ небольшимъ сочиненіемъ: „Введеніе къ этому наброску, или: о понятіи спекулятивной физики и внутренняя организація системы этой науки". Затѣмъ слѣдуетъ System des transscendentalen Idealismus, Tübin. 1800.

Въ этихъ сочиненіяхъ Шеллингъ разсматриваетъ субъективное или идеальное и объективное или реальное, какъ два полюса, которые себя взаимно предполагаютъ и требуютъ. На согласіи объективнаго съ субъективнымъ основывается всякое знаніе. Посему есть по необходимости двѣ основныя науки (какъ доказываетъ Шеллингъ въ „Введеніи къ наброску системы философіи природы" и въ „Системѣ трансцендентальнаго идеализма"). Именно или дѣлается первымъ объективное и спрашивается, какъ къ нему привходитъ субъективное, которое согласовалось бы съ нимъ, или дѣлается первымъ субъективное, и задача въ томъ: какъ къ нему привходитъ объективное, которое было бы съ нимъ согласно. Первая задача — задача спекулятивной физики, вторая — трансцендентальной философіи. Трансцендентальная философія, сводя реальную или безсознательную дѣятельность разума къ идеальной или сознательной, разсматриваетъ природу, какъ видимый организмъ нашего разсудка. Философія природы, напротивъ, показываетъ, какъ въ свою очередь идеальное возникаетъ изъ реальнаго, и какъ оно должно быть изъ него объяснено. Для объясненія поступательнаго движенія природы отъ самыхъ низшихъ до высшихъ образовъ Шеллингъ принимаетъ міровую душу, какъ принципъ, организующій и образующій міръ въ систему **). Въ „Системѣ трансцендентальнаго идеализма"

*) Эта критика вѣрна только вполовину, поскольку апріорные формы и законы надо переносить не на вещи въ себѣ, а на представленія, вызванныя ими въ насъ. Но такъ какъ эти представленія, поскольку они зависятъ отъ вещей въ себѣ, должны быть ими же и опредѣляемы, то въ самомъ дѣлѣ въ ученіи Канта и его строгихъ приверженцевъ находится та несообразность, что эти именно представленія должны вмѣстѣ съ тѣмъ безъ сопротивленія повиноваться законамъ, какъ будто бы они совсѣмъ не были опредѣлены вещами въ себѣ,—законамъ, которые я произвело изъ себя „совершенно свободно и самопроизвольно" (ср. выше стр. 273). Если, впрочемъ, самъ Шеллингъ того мнѣнія, что для нашего представленія нѣтъ оригинала внѣ его, и что между представленнымъ и дѣйствительнымъ предметомъ нѣтъ никакой разницы, такъ это только доказываетъ, что онъ—такъ же какъ позже Гегель и другіе—не рѣшилъ и даже не понялъ проблемы Канта по теоріи познанія. Совсѣмъ другая проблема, именно проблема реальнаго отношенія между природой и духомъ, безъ его вѣдома стала въ его философствованіи на мѣсто этой познавательно-теоретической проблемы и разбиралась имъ остроумно и глубоко въ его послѣдующихъ сочиненіяхъ, тогда какъ первая осталась нерѣшенной, но самимъ Шеллингомъ и его преемниками ошибочно считалась разрѣшенной. Природа телеологически обусловлена духомъ, который долженъ выйти изъ нея, такъ же какъ духъ генетически обусловленъ ею,—это, конечно, глубоко истинная и цѣнная мысль. Однако подлежащій объектъ познанія независимъ отъ единичнаго акта познанія индивидуума, но есть самъ по себѣ внѣ индивидуальнаго сознанія. На это-то „по себѣ" Шеллингъ и не обратилъ вниманія.

**) Въ принятіи міровой души Шеллингу предшествовали изъ древнихъ философовъ Платонъ, а изъ мыслителей, бывшихъ подъ вліяніемъ Канта,—С. Маймонъ. Маймонъ говоритъ „О міровой душѣ. entelechia universi" въ Berlinisches Journal für Aufklärung, изд. A. Riem'омъ, т. VIII, іюль 1790, стр. 47—92. Онъ спра-

Шеллингъ такъ резюмируетъ основныя мысли своей философіи природы (которыя, хотя и перемѣшаны съ ошибочнымъ и фантастическимъ, однако имѣютъ непреходящую цѣну): „необходимая тенденція всякаго естествовѣдѣнія — отъ природы прійти къ интеллигентному. Это, а не иное что лежитъ въ основѣ стремленій внести въ явленія природы теорію.—Совершенною теоріею природы была бы та, въ силу коей вся природа разрѣшалась бы въ интеллигенцію. Мертвыя и безсознательныя произведенія природы суть только неудавшіяся попытки природы рефлектировать самое себя, а такъ называемая мертвая природа вообще—незрѣлая интеллигенція. Оттого въ ея феноменахъ уже безсознательно проглядываетъ интеллигентный характеръ. Высшей цѣли—вполнѣ стать для себя самой объектомъ—природа достигаетъ только посредствомъ высшей и послѣдней рефлексіи, которая есть не что иное, какъ человѣкъ, или общѣе—то, что мы называемъ разумомъ, посредствомъ котораго природа совершенно возвращается въ самое себя, и посредствомъ чего становится очевиднымъ, что природа первоначально тожественна съ тѣмъ, что познается въ насъ, какъ интеллигенція и сознательное". А произвести изъ субъективнаго объективное—задача трансцендентальной философіи. „Если всякая философія должна идти къ тому, чтобы сдѣлать или изъ природы интеллигенцію, или изъ интеллигенціи природу, то трансцендентальная философія, имѣющая эту послѣднюю задачу, есть вторая необходимая основная наука философіи".

Шеллингъ дѣлитъ трансцендентальную философію, сообразно тремъ критикамъ Канта, на три части: теоретическая философія, практическая и та, которая касается единства теоретическаго и практическаго и объясняетъ, какъ можно мыслить, что представленія направляются по предметамъ и вмѣстѣ съ тѣмъ предметы — по представленіямъ, показывая тожество безсознательной и сознательной дѣятельности, т. е. это не что иное, какъ ученіе о цѣлесообразности природы и объ искусствѣ. Въ теоретической части трансцендентальной философіи Шеллингъ разсматриваетъ ступени познанія въ его отношеніи къ ступенямъ природы. Матерія есть угасшій духъ. Акты и эпохи самосознанія можно отыскать въ силахъ матеріи и въ моментахъ ея построенія. Всѣ силы вселенной сводятся въ концѣ концовъ къ силамъ представленій. Лейбницевскій идеализмъ, для котораго матерія имѣетъ значеніе соннаго состоянія монадъ, на самомъ дѣлѣ, если его понять надлежащимъ образомъ, не отличается отъ трансцендентальнаго. Организація необходима оттого, что интеллигенція должна созерцать самое себя въ своемъ продуктивномъ переходѣ отъ причины къ дѣйствію или въ послѣдовательности своихъ представленій, поскольку эта послѣдовательность обращается въ самое себя. Но этого она не можетъ, не сдѣлавъ всякой послѣдовательности перманентной или не представивъ ея въ покоѣ. Послѣдовательность, возвращающаяся въ самое себя и представленная въ покоѣ, и есть именно организація. Но необходима постепенность организаціи, такъ какъ послѣдовательность, которая становится объектомъ для интеллигенціи, въ своихъ границахъ является, въ свою очередь, безконечной, значитъ—интеллигенція есть безконечное стремленіе организоваться. Въ постепенности организаціи необходимо должна встрѣчаться одна, которая принуждена созерцать интеллигенцію, какъ тожественную самой себѣ. Только никогда не прекращающееся взаимодѣйствіе индивидуума съ другими интеллигенціями наполняетъ все сознаніе всѣми его опредѣленіями. Только отъ того, что внѣ меня есть интеллигенціи, для меня становится міръ вообще объективнымъ; представленіе объ объектахъ внѣ меня вовсе не можетъ у меня произойти иначе, какъ при помощи интеллигенціи внѣ

ведливо замѣчаетъ, что по Канту такъ же мало можно утверждать, что есть нѣсколько душъ, вообще силъ, какъ и то, что есть только одна единственная всеобщая душа, такъ какъ множественность, единство, существованіе и пр.—формы мышленія, которыхъ нельзя употреблять безъ чувственной схемы. Однако Маймонъ считаетъ, что можно допустить въ видѣ гипотезы предположеніе міровой души, какъ основы неорганическихъ и органическихъ образованій, животной жизни и разсудка и разума въ человѣкѣ, и что такая гипотеза содѣйствуетъ познанію природы.

меня, и только черезъ взаимодѣйствіе съ другими индивидуумами я могу дойти до сознанія своей свободы. Взаимодѣйствіе разумныхъ существъ черезъ среду объективнаго міра есть условіе свободы. Но нельзя ввѣрять случаю, всѣ-ли разумныя существа сообразно съ требованіемъ разума ограничиваютъ свое дѣйствіе возможностью свободнаго дѣйствія всѣхъ прочихъ, или нѣтъ. Надо воздвигнуть вторую и высшую природу, какъ бы надъ первой, именно правовой законъ, который для свободы долженъ царить съ непреложностью закона природы.

Всѣ попытки превратить правовой порядокъ въ нравственный были ошибкой и переходятъ въ деспотизмъ. Первоначально побужденіе къ реакціи противъ насилія вело людей къ правовому порядку, который былъ устроенъ для ближайшей потребности. Обезпеченіе хорошаго устройства отдѣльнаго государства заключается преимущественно въ подчиненіи государствъ общему правовому закону, находящемуся въ рукахъ ареопага народовъ. Постепенное реализованіе правового устройства есть объектъ исторіи. Исторія, какъ цѣлое, есть поступательное, мало-по-малу проясняющееся откровеніе абсолютнаго. Въ исторіи никогда нельзя обозначить ни одного единственнаго мѣста, гдѣ былъ бы какъ будто видимъ слѣдъ провидѣнія или самого Бога. Только вся исторія можетъ вполнѣ доказать бытіе Божіе. Всякую отдѣльную интеллигенцію можно разсматривать, какъ составную часть Бога или нравственнаго міропорядка. Онъ будетъ существовать, когда интеллигенція его создастъ. Исторія близится къ этой цѣли въ силу предустановленной гармоніи объективнаго или закономѣрнаго и опредѣляющаго или свободнаго, которая мыслима только при помощи чего-то высшаго, что сверхъ обоихъ, какъ основа тожества между абсолютно субъективнымъ и абсолютно объективнымъ, сознаніемъ и безсознательнымъ, которыя отдѣляются въ свободномъ дѣйствіи именно для явленія. Если явленіе свободы необходимо безконечно, то и сама исторія есть никогда не бывающее совершенно оконченнымъ откровеніе того абсолютнаго, которое раздѣляется для явленія на сознательное и безсознательное, но само въ недоступномъ свѣтѣ, въ которомъ оно обитаетъ, есть вѣчное тожество и вѣчная основа гармоніи между тѣмъ и другимъ. Шеллингъ различаетъ три періода этого откровенія абсолюта или исторіи, которые онъ характеризуетъ какъ періоды судьбы, природы и провидѣнія. Въ первомъ періодѣ, который можно назвать трагическимъ, то, что властвуетъ, какъ совершенно слѣпая сила, разрушаетъ холодно и безсознательно даже самое великое и прекрасное. На него приходится гибель благороднѣйшаго человѣчества, которое когда бы то ни было процвѣтало, и возвращеніе котораго на землю есть только вѣчное желаніе. Во второмъ періодѣ открывается въ видѣ природы то, что въ первомъ являлось въ видѣ судьбы, и такимъ образомъ оно мало-по-малу вводитъ съ собой по крайней мѣрѣ механическую закономѣрность въ исторіи. Этотъ періодъ Шеллингъ начинаетъ съ расширенія римской республики. Этимъ народы были соединены одинъ съ другимъ, и все то изъ обычаевъ и законовъ, наукъ и искусствъ, что до тѣхъ поръ хранилось разрозненно между отдѣльными народами, пришло во взаимное соприкосновеніе. Третьимъ періодомъ исторіи будетъ тотъ, гдѣ то, что въ прежнихъ являлось въ видѣ судьбы и природы, будетъ развиваться и открываться какъ провидѣніе, такъ что даже то, что, повидимому, было простымъ дѣломъ судьбы или природы, было уже началомъ провидѣнія, открывающагося несовершеннымъ образомъ. „Когда начнется этотъ періодъ, мы не умѣемъ сказать. Но когда этотъ періодъ будетъ, тогда будетъ и Богъ“. На необходимой гармоніи безсознательной и сознательной дѣятельности основываются цѣлесообразность природы и искусство. Природа цѣлесообразна, хотя она и не произведена по цѣли. А само я есть само по себѣ сознательно и вмѣстѣ безсознательно въ одномъ и томъ же воззрѣніи, именно въ воззрѣніи искусства.

Что существуетъ раздѣльно въ явленіи свободы и что въ созерцаніи продукта природы, именно тожество сознательнаго и безсознательнаго въ я и сознаніе этого тожества, то обнимаетъ въ себѣ созерцаніе продукта искусства. Всякое эстетическое творчество исходитъ изъ безконечнаго само по себѣ раздѣленія обѣихъ дѣятельностей, которыя раздѣльны во всякомъ свободномъ процессѣ творчества. А такъ какъ обѣ эти

дѣятельности должны быть представлены соединенными въ продуктѣ, то безконечное представляется при помощи этого продукта въ видѣ конечнаго. Безконечное, представленное конечно, есть красота. Гдѣ есть красота, тамъ уничтожено безконечное противорѣчіе въ самомъ объектѣ. Гдѣ есть возвышенность, тамъ противорѣчіе соединено не въ самомъ объектѣ, а только дошло до извѣстной высоты, на которой оно непроизвольно уничтожаетъ себя въ воззрѣніи. Художественное творчество возможно только посредствомъ генія, такъ какъ его условіе есть безконечная противоположность. То, что производитъ искусство въ своемъ совершенствѣ, бываетъ принципомъ и нормой для обсужденія природной красоты, которая въ органическомъ продуктѣ природы является просто случайной. Одну и ту же задачу съ искусствомъ имѣетъ наука въ ея высшей функціи. Но способъ рѣшенія различенъ, — поскольку въ наукѣ онъ бываетъ механическимъ, и геній въ ней остается всегда проблематичнымъ, тогда какъ всякая художественная задача можетъ быть разрѣшена только геніемъ. Искусство есть высшее соединеніе свободы и необходимости.

Zeitschrift für speculative Physik, 2 тт., журналъ, издававшійся Шеллингомъ, Jena und Leipz. 1800—1801, содержитъ въ первомъ томѣ, на ряду со статьями Стеффенса, „Всеобщую дедукцію динамическаго процесса или категорій физики“ Шеллинга. Въ заключеніи этой статьи находится замѣчательное выраженіе: „мы можемъ идти отъ природы къ намъ, отъ насъ къ природѣ; но истинное направленіе для того, кому знаніе выше всего, — то, которое приняла сама природа“. Далѣе—„Смѣсь“, въ которой слѣдуетъ обратить вниманіе на краткое натурфилософское стихотвореніе. Здѣсь очень живо и ясно представляется основная мысль прогрессирующаго развитія исполинскаго духа, какъ бы окаменѣвшаго въ природѣ, до сознанія, которое онъ получаетъ въ человѣкѣ. Человѣкъ при взглядѣ на міръ можетъ говорить себѣ: „Я—Богъ, котораго онъ хранитъ въ груди, духъ, который во всемъ движется. Отъ первой борьбы темныхъ силъ до изліянія первыхъ жизненныхъ соковъ, гдѣ сила разрастается въ силу и вещество въ вещество, гдѣ распускается первый цвѣтъ, первая почка, до перваго луча новорожденнаго свѣта, который пробивается сквозь ночь, какъ второе твореніе, и день и ночь сіяетъ на небѣ изъ тысячи глазъ міра, есть одна сила, одно взаимодѣйствіе и работа, одно влеченіе и стремленіе къ все высшей и высшей жизни“ *). Въ „Изложеніи моей системы“ (2. т. этого журнала) Шеллингъ сводитъ соподчиненіе философіи природы и трансцендентальной философіи къ той основной мысли, что нѣтъ ничего внѣ абсолютнаго разума, но все въ немъ, а абсолютный разумъ надо мыслить, какъ совершенное безразличіе субъективнаго и объективнаго. Разумъ есть истинное въ себѣ. Познавать вещи въ себѣ значитъ познавать ихъ, какъ онѣ находятся въ разумѣ. Прилагая образно математическія формулы, Шеллингъ показываетъ ступени природы, какъ степени субъекта-объекта. Изображенія ступеней духа нѣтъ. Различіе, которое Шеллингъ находитъ (гипотетически и съ надеждой на позднѣйшее единеніе) между своей точкой зрѣнія и точкой зрѣнія Фихте, онъ обозначаетъ противоположностью формулъ: я = все, и все = я. На первомъ положеніи основывается субъективный идеализмъ Фихте, на второмъ—его собственный объективный идеализмъ, который Шеллингъ называетъ также абсолютной системой тожества.

---

*) Ich bin der Gott, den sie im Busen hegt,
Der Geist, der sich in Allem bewegt.
Vom ersten Ringen dunkler Kräfte
Bis zum Erguss der ersten Lebenssäfte,
Wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt,
Die erste Blüth', die erste Knospe schwillt,
Zum ersten Strahl von neugebornem Licht,
Das durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht
Und aus den Tausend Augen der Welt
Den Himmel so Tag wie Nacht erhellt,
Ist Eine Kraft, Ein Wechselspiel und Weben,
Ein Trieb und Drang nach immer höherm Leben.

1802 вышелъ разговоръ: Bruno oder über das natürliche und göttliche Princip der Dinge, Berl. 1802 (2. изд. тамъ же 1842). Здѣсь Шеллингъ примыкаетъ частію къ положеніямъ Дж. Бруно, частію къ Тимею Платона. На ряду съ безразличіемъ и идеальное по временамъ называется Богомъ. Частію къ Бруно, частію къ изложенію системы во второмъ томѣ Журнала для спекулятивной физики примыкаютъ „Дальнѣйшія изложенія изъ системы философіи", которыя содержитъ Neue Zeitschrift für speculative Physik, Тюб. 1802, не пошедшій далѣе перваго тома. Въ томъ же самомъ году Шеллингъ соединился съ Гегелемъ для изданія журнала Kritisches Journal der Philosophie, Tüb. 1802—1803 *).

Основныя черты всей своей системы Шеллингъ принялъ въ популярной формѣ въ свои Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, Stuttg. und Tübing. 1803 (3. изд. 1830), читанныхъ 1802. Шеллингъ опредѣляетъ здѣсь философію, какъ науку абсолютнаго тожества, науку всего знанія, которая имѣетъ основой и предметомъ первоначальное знаніе непосредственно и въ себѣ самомъ. По своей формѣ философія есть непосредственное воззрѣніе разума или интеллектуальное воззрѣніе, которое просто-на-просто тожественно съ его предметомъ, самимъ первоначальнымъ знаніемъ. Изложеніе интеллектуальнаго воззрѣнія есть философское построеніе. Въ абсолютномъ тожествѣ или всеобщемъ единствѣ всеобщаго и частнаго лежатъ особенныя единицы, которыя посредствуютъ переходъ къ индивидуумамъ: по примѣру Платона, Шеллингъ называетъ ихъ идеями. Эти идеи могутъ содержаться только въ воззрѣніи разума, и философія поэтому есть наука идей или вѣчныхъ праобразовъ вещей. Государственное устройство, говоритъ Шеллингъ, есть образъ устройства идейнаго царства. Въ царствѣ идей абсолютное, какъ сила, изъ коей все истекаетъ, есть монархъ, идеи—свободные, отдѣльныя дѣйствительныя вещи—рабы и крѣпостные. Этимъ Шеллингъ снова принимаетъ реализмъ (понимая это слово въ схоластическомъ смыслѣ), который со времени исхода средневѣковья былъ оставленъ всѣми извѣстными философами и въ нѣкоторомъ смыслѣ заключается только въ ученіи Спинозы относительно абсолютной субстанціи. При этомъ Шеллингъ слилъ ученіе Спинозы о субстанціи съ ученіемъ Платона объ идеяхъ. Философія становится объективной въ трехъ положительныхъ наукахъ, которыя расчленяются по образцу внутренняго типа философіи. Изъ нихъ первая—богословіе, которое, какъ наука абсолютнаго и божественнаго существа, объективно представляетъ абсолютную точку безразличія идеальнаго и реальнаго. Идейная сторона философіи, объективированная отдѣльно сама по себѣ, есть наука исторіи, и поскольку самое главное дѣло ея есть образованіе правового устройства,—наука права или юриспруденція. Реальная сторона философіи, взятая сама по себѣ, представляется извнѣ наукою природы, и поскольку природа сосредоточивается въ наукѣ организма,—медициной. Только историческимъ элементомъ мотутъ быть отдѣлены положительныя или реальныя науки отъ абсолютной или философіи. Такъ какъ богословіе, какъ истый центръ объективированія философіи, заключается преимущественно въ спекулятивныхъ идеяхъ, то оно вообще есть высшій синтезъ философскаго и историческаго знанія. Идеальное есть высшая степень реальнаго. Отсюда слѣдуетъ, что юридическій факультетъ предшествуетъ ме-

*) Статья, находящаяся въ этомъ журналѣ,—„Объ отношеніи философіи природы къ философіи вообще" составлена не Гегелемъ, который, впрочемъ, далъ бо́льшую часть статей, а Шеллингомъ. Это, по замѣчанію Эрдмана, можно заключить изъ того, что логика не различается, какъ общая часть философіи, отъ философіи природы и трансцендентальной философіи, тогда какъ Гегель, какъ доказано, дѣлалъ уже тогда это различеніе. Впрочемъ, Мишле, Schelling und Hegel, Berl. 1839, и Розенкранцъ, Schelling, Danz. 1843, стр. 190—195, утверждали противное. За авторство Шеллинга объявилъ себя и Гаймъ, Hegel und seine Zeit, стр. 156 и 495; однако ср., съ другой стороны, Розенкранца и Мишле въ журналѣ der Gedanke, т. I, Berl. 1861, стр. 72сс., а также Мишле, Wahrheit aus meinem Leben, стр. 172сс. И авторство статей: О Рюккертѣ и Вейсѣ, и О построеніи въ философіи,—спорно. Однако, повидимому, объ надо приписать Гегелю

дицинскому. Противоположность реальнаго и идеальнаго повторяется внутри исторіи религій, какъ противоположность эллинизма и христіанства. Все равно, какъ въ чувственныхъ образахъ природы, такъ въ поэтическихъ произведеніяхъ грековъ, какъ въ почкѣ, былъ заключенъ интеллектуальный міръ, замаскированный въ предметѣ и невыраженный въ субъектѣ. Христіанство, напротивъ, есть раскрытое таинство. Въ идеальномъ мірѣ, который открывается въ немъ, божественное слагаетъ съ себя покровъ; онъ есть таинство божественнаго царства, ставшее удѣломъ всѣхъ. Историко-философское построеніе, которое Шеллингъ далъ въ системѣ трансцендентальнаго идеализма, онъ видоизмѣняетъ теперь въ томъ смыслѣ, что пріурочиваетъ безсознательное тожество съ природой первому періоду, какъ времени прекраснѣйшаго расцвѣта греческой религіи и поэзіи, затѣмъ съ отклоненіемъ человѣка отъ природы властвуетъ судьба, а наконецъ возстановляется единство, какъ сознательное примиреніе. Этотъ послѣдній періодъ,—періодъ провидѣнія,—вводится въ исторію христіанствомъ. Идеи христіанства, символизованныя въ догматахъ, имѣютъ спекулятивное значеніе. Шеллингъ истолковываетъ троичность, какъ основной догматъ христіанства, въ томъ смыслѣ, что вѣчный Сынъ Божій, рожденный изъ существа Отца всѣхъ вещей, есть само конечное, какъ оно бываетъ въ вѣчномъ воззрѣніи Бога, и которое является въ качествѣ страждущаго и подверженнаго судьбамъ времени Бога, который въ высшей точкѣ своего явленія, во Христѣ, заканчиваетъ міръ конечности и открываетъ міръ безконечности или господства духа. Вочеловѣченіе Бога есть вочеловѣченіе вѣчности. Христіанство, какъ историческое явленіе, вышло прежде всего изъ одного только общества между іудеями (ессейства); свой болѣе общій корень оно имѣетъ въ восточномъ духѣ, который уже въ индійской религіи создалъ интеллектуальную систему и древнѣйшій идеализмъ и, разлившись по всему востоку, нашелъ прочную колыбель въ христіанствѣ. Отъ него издревле было отлично теченіе, породившее въ эллинской религіи и искусствѣ высшую красоту. Однако и на почвѣ эллинизма все-таки находятся мистическіе элементы, и философія, идущая наперекоръ народной религіи, особенно платоновская, есть предвѣстница христіанства. Распространеніе христіанства объясняется изъ бѣдствій того времени, которыя усиливали воспріимчивость къ религіи, указывавшей людямъ на идеальное, учившей самоотверженію и предназначавшей человѣку счастье. Первыя книги исторіи и ученія христіанства есть частное, да къ тому же еще и несовершенное, явленіе его. Ихъ цѣну надо опредѣлять по той степени, въ которой онѣ выражаютъ идею христіанства. Такъ какъ эта идея зависитъ не отъ этого единичнаго явленія, но всеобща и абсолютна, то онѣ не могутъ стѣснять истолкованіе этихъ источниковъ, важныхъ для первой исторіи христіанства. Развитіе идеи христіанства заключается во всей его исторіи и въ новомъ мірѣ, созданномъ имъ. Съ истинно спекулятивной точкой зрѣнія философія отвоевала также точку зрѣнія религіи и предуготовила въ себѣ возрожденіе эзотерическаго христіанства, какъ возвѣщеніе абсолютнаго Евангелія.

Въ замѣчаніяхъ объ изученіи *исторіи и природы* Шеллингъ исходитъ изъ той мысли, что исторія въ идеальномъ выражаетъ то, что природа—въ реальномъ. Онъ отличаетъ отъ философскаго построенія исторіи эмпирическое сопоставленіе и разслѣдованіе случившагося, прагматическую обработку исторіи по опредѣленной цѣли, намѣченной субъектомъ, и художественный синтезъ даннаго и дѣйствительнаго съ идеальнымъ, такой синтезъ, который представляетъ исторію, какъ зеркало мірового духа, какъ вѣчную поэму божественнаго разсудка. Предметъ исторіи въ болѣе тѣсномъ смыслѣ есть образованіе объективнаго организма свободы или государства. Всякое государство совершенно въ томъ отношеніи, въ какомъ каждый отдѣльный членъ, являясь средствомъ для цѣлаго, въ то же время есть цѣль въ себѣ самомъ. *Природа*—реальная сторона въ вѣчномъ актѣ субъектообъектированія. Бытіе всякой вещи въ тожествѣ, какъ всеобщей душѣ, и стремленіе къ возсоединенію съ нею, если это стремленіе вытекаетъ изъ единства, есть всеобщая основа живыхъ явленій. Идеи — единственные посредники, при помощи которыхъ частныя вещи могутъ быть въ Богѣ. Абсолютная наука, основанная на идеяхъ, есть условіе для методическихъ пріемовъ

при эмпирическомъ ученіи о природѣ. Въ экспериментѣ и его необходимомъ коррелатѣ, теоріи, заключается эксотерическая сторона, въ которой нуждается естествознаніе для своего объективнаго существованія. Эмпирія присоединяется къ наукѣ, какъ тѣло, поскольку она есть чистое объективное изображеніе самого явленія и не стремится выразить никакой идеи иначе, какъ при помощи явленія. Задача естествознанія— въ различныхъ продуктахъ природы познать памятники истинной исторіи производящей природы. Искусство есть совершенное взаимопроникновеніе реальнаго и идеальнаго. Съ философіею оно раздѣляетъ уничтоженіе противоположностей въ явленіи; но однако оно въ свою очередь относится къ философіи, съ которой встрѣчается на послѣдней вершинѣ, какъ реальное къ идеальному. Философія искусства есть необходимая цѣль философа, который созерцаетъ въ немъ внутреннее существо своей науки, точно въ магическомъ и символическомъ зеркалѣ.

Система тожества, изложенная въ упомянутыхъ до сихъ поръ сочиненіяхъ, есть относительно оригинальный трудъ Шеллинга. Съ этихъ поръ полнота собственной производительности все болѣе и болѣе уступала синкретизму и мистицизму, который становился все мрачнѣе и все притязательнѣе. Съ самаго начала философствованіе Шеллинга въ его отдѣльныхъ сочиненіяхъ не было образованіемъ системы на основаніи предшествующаго знакомства съ совокупностью прежнихъ трудовъ, но скорѣе немедленное усвоеніе философомъ отдѣльныхъ мыслителей съ нѣкоторыми только видоизмѣненіями. Отъ того, чѣмъ болѣе расширялись занятія Шеллинга, тѣмъ болѣе недоставало его мышленію принципа и системы. Отдѣльные мистическіе отзвуки находятся уже въ Чтеніяхъ объ академическихъ занятіяхъ. Мистицизмъ, примыкающій къ новоплатонству и затѣмъ также къ положеніямъ Якова Беме, начинаетъ получать силу въ сочиненіи Philosophie und Religion, Tübing. 1804. Оно вызвано трудомъ Эшенмайера Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie, Erlangen 1803, въ которомъ Эшенмайеръ, подобно Якоби, требуетъ выхода за философское мышленіе къ религіозной вѣрѣ. Тутъ Шеллингъ объявляетъ конечность и тѣлесность за продуктъ отпаденія отъ абсолюта, а это отпаденіе, примиреніе котораго есть конечная цѣль исторіи,—за средство къ совершенному откровенію Бога. Однако въ этомъ сочиненіи можно показать только начатки позднѣйшей точки зрѣнія. Упомянутая выше, приложенная ко 2. изданію сочиненія о міровой душѣ, статья „Объ отношеніяхъ реальнаго и идеальнаго въ природѣ“, такъ же какъ и сочиненіе: Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten fichteschen Lehre, eine Erläuterungsschrift der ersteren, Tüb. 1806, и натурфилософскія статьи въ Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft, Tüb. 1806—1808, издававшихся Маркусомъ и Шеллингомъ, обнаруживаютъ на ряду съ теософскими элементами однако преимущественно все еще старый кругъ мыслей. Отличное изложеніе и продолженіе мыслей о красотѣ и искусствѣ, выраженныхъ въ болѣе раннихъ сочиненіяхъ, содержитъ торжественная рѣчь, сказанная 1807 и помѣщенная въ Philosophische Schriften, Landshut 1809, „Объ отношеніи образующихъ искусствъ къ природѣ“. Какъ послѣднюю цѣль искусства, эта рѣчь обозначаетъ уничтоженіе формы черезъ полноту формы. Какъ природа въ своихъ элементарныхъ образованіяхъ дѣйствуетъ прежде всего на жесткость и замкнутость и только въ своемъ совершенствѣ является высшей кротостью, такъ художникъ, который соревнуетъ природѣ, какъ вѣчно творящей исконной силѣ, и представляетъ продукты ея сообразно ея вѣчному понятію, начертанному въ безконечномъ разсудкѣ, въ моментъ ея полнаго бытія, долженъ быть вѣрнымъ и правдивымъ лишь въ ограниченномъ, чтобы въ цѣломъ являться совершеннымъ и прекраснымъ и, все больше и больше соединяя и сливая разнообразныя формы, достичь самой крайней красоты въ образованіяхъ высшей простоты при безконечномъ содержаніи.

Теософія преобладаетъ (частію вслѣдствіе усиливающагося вліянія Франца Баадера, сочувствующаго ученію Якова Беме и С-тъ Мартена) въ сочиненіи „Философскія разысканія о сущности человѣческой свободы и о предметахъ, связанныхъ съ нею“, которое появилось прежде всего въ Philosophische

Schriften, Landsh. 1809. Шеллингъ твердо держится того основного положенія, что относительно высшихъ понятій непремѣнно возможно ясное разумѣніе. Только отъ этого они и могутъ стать въ насъ на самомъ дѣлѣ собственными и получить доступъ и вѣчное обоснованіе въ насъ самихъ. Вмѣстѣ съ Лессингомъ онъ считаетъ переработку откровенныхъ истинъ въ истины разума безусловно необходимой, если этимъ надо помочь человѣческому роду. Съ этою цѣлію онъ различаетъ въ Богѣ три момента: 1. безразличіе, первооснова или бездна, 2. раздвоеніе на основу и существованіе, 3. тожество или примиреніе раздвоеннаго. Бездна или безразличіе, въ которомъ еще нѣтъ личности, есть только начальная точка божественнаго существа, то, что въ Богѣ не онъ самъ, непонятная основа реальности. Въ немъ имѣетъ свою основу несовершенство и зло, которое есть въ конечныхъ вещахъ. Всѣ существа природы имѣютъ чистое бытіе въ основѣ или въ первоначальномъ томленіи, еще не достигшемъ до единства съ разсудкомъ, и такимъ образомъ въ отношеніи къ Богу являются только периферическими существами. Только человѣкъ есть въ Богѣ и именно этимъ вбогѣбытіемъ способенъ къ свободѣ. Свобода человѣка заключается въ умопостигаемомъ довременномъ дѣяніи, которымъ онъ сдѣлался тѣмъ, что онъ теперь есть. Эмпирическій человѣкъ въ своихъ дѣйствіяхъ подверженъ необходимости, но эта необходимость основывается на его безвременномъ самоопредѣленіи *). Хотѣніе есть исконное бытіе. Единство частичной воли съ универсальной есть добро, отдѣленіе—зло. Человѣкъ—центральное существо и потому долженъ остаться также въ центрѣ. Въ немъ созданы всѣ вещи, такъ же какъ Богъ только черезъ человѣка принимаетъ также природу и соединяетъ съ собою. Природа есть первый или ветхій завѣтъ, такъ какъ вещи находятся еще внѣ центра и оттого подъ закономъ. Человѣкъ есть начало новаго союза, искупитель природы. Черезъ посредство его, такъ какъ онъ самъ связывается съ Богомъ, съ послѣднимъ выдѣленіемъ Богъ принимаетъ и усвояетъ также и природу.

Въ полемическомъ сочиненіи противъ Якоби Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschende Lüge redenden Atheismus, Tüb. 1812, Шеллингъ отражаетъ обвиненіе, будто его философія есть натурализмъ, спинозизмъ и атеизмъ. Онъ говоритъ, что Богъ для него и то и другое, альфа и омега, первое и послѣднее, одно какъ Deus implicitus, безличное безразличіе, другое—какъ Deus explicitus, Богъ какъ личность, какъ субъектъ существованія. Теизмъ, не признающій основы или природы въ Богѣ, безсиленъ и пустъ. Противъ тожества, которое утверждалъ Якоби, именно чистаго теизма съ тѣмъ, что существенно въ христіанствѣ, Шеллингъ направляетъ рѣзкую полемику, которая защищаетъ ирраціональное и мистическое, какъ нѣчто истинно спекулятивное.

Сочиненіе über die Gottheiten von Samothrake, Stuttg. und Tübing. 1815, которое должно было составить приложеніе къ неопубликованному сочиненію Weltalter, есть аллегорическое толкованіе этихъ божествъ моментами Бога, которые изображены въ статьѣ Шеллинга о свободѣ.

Послѣ долгаго молчанія Шеллингъ обнародовалъ 1834 Предисловіе къ переводу Губерта Беккерса сочиненія Виктора Кузена (о французской и нѣмецкой философіи въ Fragmens philosophiques, Par. 1833). Здѣсь Шеллингъ называетъ философію Гегеля исключительно отрицательной, такъ какъ она на мѣсто всего живого и дѣйствительнаго, устранивъ эмпирическій элементъ, поставила логическое понятіе и дала ему, при помощи самой странной фикціи или гипостазированія, самодвиженіе, присущее только этому элементу. Въ сущности такую же критику Шеллингъ сдѣлалъ въ своихъ лекціяхъ „Къ исторіи новѣйшей философіи“, читанныхъ въ Мюнхенѣ (обнародованы по рукописямъ Шеллинга въ X. т. 1.

*) Это ученіе подходитъ къ кантовой системѣ, изъ которой Шеллингъ его заимствуетъ. Оно предполагаетъ различеніе вещей въ себѣ отъ явленій. Но Шеллингъ усвоиваетъ это ученіе, хотя и уничтожилъ это его необходимое предположеніе.

отдѣленія полнаго собранія сочиненій). Онъ относится неодобрительно къ тому, что прежде философіи природы и духа на первый планъ ставятъ самыя отвлеченныя понятія (бытіе, ничто, становленіе, существованіе и т. д.), такъ какъ, вѣдь, абстракты предполагаютъ то, отъ чего они абстрагированы, и понятія могутъ существовать только въ сознаніи, значитъ, и въ духѣ, а не предшествовать, какъ условіе, природѣ и духу. Они могутъ потенцироваться и, наконецъ, отчуждаться къ природѣ. Въ своей Berliner Antrittsvorlesung (Stuttg. und Tübing. 1841) Шеллингъ объявляетъ, что не покинетъ изобрѣтенія своей юности—системы тожества, которую Гегель привелъ только къ абстрактной логической формѣ, но дополнитъ эту отрицательную философію положительной философіей. Гегель выработалъ логику, т. е. науку раціональнаго или немыслимаго. Но разумомъ не постигается ирраціональное, находящееся въ дѣйствительно существующемъ. Посему положительная философія, какъ новая, до сихъ поръ считавшаяся невозможною наука, обѣщавшая доставить дѣйствительныя свѣдѣнія, расширить человѣческое сознаніе за его настоящія границы,—эта наука должна выйти за предѣлы простой науки разума, принявъ эмпирію, подтверждающую результаты гипотетической дедукціи и познающую бытіе („что“) раціонально познаваемаго существа („что“). Если существуетъ „трансцендентное позитивное“, то его надо принять изъ религіи опытомъ. А религія бываетъ или миѳологической, или откровенной. Посему позитивная философія есть преимущественно философія миѳологіи и откровенія, т. е. несовершенной и совершенной религіи.

Въ лекціяхъ по философіи религіи, читанныхъ въ берлинскомъ университетѣ, изданныхъ по смерти Шеллинга по его бумагамъ въ видѣ 2. отдѣленія полнаго собранія сочиненій, но въ главныхъ чертахъ обнародованныхъ уже раньше (см. выше стр. 338), Шеллингъ только провелъ дальше умозрѣніе, въ существенномъ изложенное уже въ сочиненіи о свободѣ. Позитивная философія хочетъ доказать существованіе Бога не изъ понятія его, а наоборотъ—исходя изъ существованія, доказать божественность существующаго. Въ Богѣ Шеллингомъ различаются: a. слѣпо необходимое или недомысленное бытіе, b. три степени божественнаго существа: безсознательная воля, какъ causa materialis творенія, разсудительная воля, какъ causa efficiens, единство обѣихъ, какъ causa finalis, secundum quam omnia fiunt; c. три лица, которыя выходятъ изъ трехъ степеней чрезъ преодолѣніе недомысленнаго бытія въ силу теогоническаго процесса, именно: Отецъ, какъ абсолютная возможность преодолѣванія, Сынъ, какъ преодолѣвающая сила, Духъ, какъ завершеніе преодолѣнія. Въ природѣ дѣйствуютъ только степени, въ человѣкѣ—только личности. Когда человѣкъ въ силу своей свободы снова уничтожилъ единство степеней, вторая посредствующая степень стала внѣ дѣйствительности, т. е. была лишена господства надъ слѣпымъ принципомъ и унижена до степени дѣйствующей только по законамъ природы. Въ сознаніи человѣка она снова дѣлается господиномъ недомысленнаго бытія и становится божественной личностью въ силу теогоническаго процесса, моменты котораго—миѳологія и откровеніе. Вторая степень въ миѳологическомъ сознаніи была въ образѣ Бога (*ἐν μορφῇ θεοῦ*), но отчуждена отъ него и стала человѣкомъ, чтобы при помощи послушанія въ единствѣ съ Отцомъ сдѣлаться божественною личностью. Эпохи христіанскаго времени Шеллингъ опредѣляетъ (развивая дальше мысль Фихте, что протестантство носило характеръ Павла, а Евангеліе Іоанна съ своимъ понятіемъ Логоса чище всего выражаетъ христіанскій духъ), какъ христіанство Петра или католицизмъ, христіанство Павла или протестантство, и въ третьихъ—„іоаннову церковь будущаго“ *).

*) Она, конечно, навѣрно не могла быть основана посредствомъ обновленнаго гностицизма Шеллинга, который, подобно древнему, на мѣсто религіозно-философскаго понятія ставилъ химеру. Кромѣ того, погрѣшаетъ противъ исторіи предположеніе, что противоположность католической и протестантской церкви покрывается противоположностью петровскаго и павловскаго направленія. „Евангеліе Іоанна“ путемъ преобразованія павловскихъ мыслей проложило путь именно къ соединенію этихъ противоположностей, которое уже старокатолическая церковь

§ 33. Среди многочисленныхъ приверженцевъ Шеллинга и философовъ, родственныхъ ему по духу, для исторіи философіи имѣютъ значеніе особенно слѣдующіе *): Клейнъ далъ точное изложеніе системы тожества. Вагнеръ держится пантеизма, находящагося въ системѣ тожества, въ противоположность новоплатонству и мистицизму въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ Шеллинга. На мѣсто трихотоміи или тройственности въ дѣленіи онъ ставитъ четырехчленное построеніе. Астъ оказалъ заслуги исторіи философіи, особенно платоновской. Рикснеръ извѣстенъ своимъ руководствомъ по исторіи философіи. Натуралистъ Окенъ всю философію считалъ только философіей природы. Неесъ ф. Эзенбекъ извѣстенъ въ физіологіи растеній. Бляше извѣстенъ, какъ педагогъ и философъ религіи. Трокслеръ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ отступаетъ отъ ученія Шеллинга и особенно извѣстенъ своей обработкой ученія о познаніи. Эшенмайеръ приводитъ философію въ концѣ концовъ къ нефилософіи или къ религіозной вѣрѣ. Герресъ былъ крайнимъ католикомъ и энтузіастомъ. ф. Шубертъ былъ мистико-натурфилософскаго направленія въ психологіи и космологіи. Бурдахъ связывалъ въ физіологіи и въ психологіи философію природы Шеллинга съ обдуманнымъ эмпиризмомъ. Сюда же относятся остроумный психологъ и краніоскопъ Карусъ, физикъ Эрстедъ, эстетикъ Зольгеръ, многосторонне образованный Стеффенсъ, благоволившій въ концѣ концовъ къ строгому конфессіонализму старолютеранъ, пріятель Стеффенса астрономъ и философъ права ф. Бергеръ, теософъ Францъ ф. Баадеръ. Послѣдній сдѣлался основателемъ особаго философскаго направленія. Онъ во многомъ примкнулъ къ Якову Беме и соединилъ съ его мистическими мыслями элементы Канта и Фихте. Для него особенно важно установить параллелизмъ между „царствомъ природы“ и „царствомъ благодати“.

Кромѣ того, отъ Шеллинга пошли также Краузе и богословъ Шлейермахеръ, на котораго въ философскомъ отношеніи особенно подѣйствовали Платонъ, Спиноза, Кантъ и Фихте, и философъ Гегель.—Съ нѣкоторыми новошеллинговскими принципами сходится антираціоналистъ и богословствующій философъ права Сталь. Впрочемъ, онъ протестуетъ противъ того, чтобы все его направленіе называть новошеллингіанствомъ.

Для цѣли настоящаго очерка достаточно будетъ привести главныя сочиненія названныхъ философовъ и прибавить краткія замѣчанія. О Гегелѣ, Краузе и Шлейермахерѣ говорится въ особыхъ параграфахъ. Кто ищетъ болѣе точныхъ свѣдѣній, того можно отослать къ самымъ сочиненіямъ и спеціальнымъ изложе-

---

представляетъ практически. Но задачъ будущаго нельзя рѣшать дѣйствительнымъ возстановленіемъ стараго и намѣчать посредствомъ игры въ аналогію, принимающей видъ возобновленія старины.

*) При перечисленіи ихъ указаны сначала тѣ, которые тѣснѣе примкнули къ Шеллингу, особенно къ первой формѣ его ученія, а затѣмъ уже тѣ, которые стояли къ нему въ болѣе свободномъ отношеніи и частію, съ своей стороны, оказали на него вліяніе.

ніямъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ особенно къ обширному обзору Эрдмана (2. ч. его „Развитія нѣмецкаго умозрѣнія съ Канта“, Исторія новой философіи т. III, 2).

Главное сочиненіе Г. М. Клейна (1776—1820, проф. философіи въ Вюрцбургѣ), цѣликомъ основывающееся на сочиненіяхъ и лекціяхъ Шеллинга: Beiträge zum Studium der Philosophie als Wissenschaft des All, nebst einer vollständigen und fasslichen Darstellung ihrer Hauptmomente, Würzb. 1805. Спеціально онъ обработалъ логику, этику и ученіе о религіи по принципамъ системы тожества въ сочиненіяхъ: Verstandeslehre, Bamberg 1810, передѣлано какъ Anschauungs- und Denklehre, Bamb. und Würzb. 1818. Versuch die Ethik als Wissenschaft zu begründen, Rudolstadt 1811. Darstellung der philosophischen Religion und Sittenlehre, Bamb. und Würzb. 1818. Въ послѣднемъ сочиненіи онъ пытался доказать, что система тожества не опасна для религіи и нравственности.

Родственному направленію, однако ближе стоящему къ Фихте, слѣдуетъ Joh. Jos. Stutzmann (1777—1816), Философскія разысканія объ основахъ всякой нравственности и религіи, Musäum der Religion Генке, 1803. Systematische Einleitung in die Religionsphilosophie, Götting. 1804. Philosophie des Universums, Erlang. 1806. Philosophie der Geschichte der Menschheit, Nürnberg 1808. Grundzüge des Standpunktes, Geistes und Gesetzes der universellen Philosophie, Nürnb. 1811.

Іог. Я. Вагнеръ (1775—1841, долгое время, съ 1803 г. былъ экстраординарнымъ проф. въ Вюрцбургѣ, нѣсколько лѣтъ вмѣстѣ съ Шеллингомъ), Philosophie der Erziehungskunst, Leipz. 1802. Von der Natur der Dinge, Lpz. 1803. System der Idealphilosophie, Lpz. 1804. Grundriss der Staatswissenschaft und Politik, Lpz. 1805. Theodicee, Bamb. 1809. Mathematische Philosophie, Erlang. 1811. Der Staat, Erlang. 1811. Organon der menschlichen Erkenntniss, Erl. 1830, Ulm 1850. Kleine Schriften, 3 чч., также подъ заглавіемъ: Strahlen deutscher Weltanschauung, изд. Адамъ, Ulm 1838—1847. Nachgelassene Schriften, 1—7 часть, метафизика, логика, теорія познанія, натурфилософія, антропологія, эстетика, практическая философія, изд. тотъ же, Ulm 1852—57. J. J. Wagner, Lebensnachrichten und Briefe, von P. Adam und Kothe, нов. изд., Ulm 1851. О немъ говоритъ L. Rabus: Wagners Leben, Lehre und Bedeutung, ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes, Nürnb. 1862. Гейнце въ Allgemeine deutsche Biographie.—Вагнеръ сначала близко и съ увлеченіемъ примкнулъ къ натурфилософіи Шеллинга, стараясь только придать болѣе математическую форму его мыслямъ. Теологическіе и новоплатоновскіе элементы, выступившіе позже въ философіи Шеллинга, совсѣмъ отдалили его отъ нея, такъ что онъ сталъ даже самымъ горячимъ образомъ нападать на нее. По его мнѣнію, интеллектуальное созерцаніе—пустыя слова, абсолюта нельзя познать, а только признать. Самъ Вагнеръ пытался тѣсно соединить математику съ философіей. Понятыя математическія положенія должны согласоваться съ формами мышленія и языка. Мышленіе есть счетъ. Химическій анализъ—не что иное, какъ дѣленіе. По „Органону“ основная схема всего бытія состоитъ въ слѣдующей тетрадѣ: сущность, противоположность, посредство, форма; всеобщій законъ таковъ: сущность конечныхъ вещей переходитъ черезъ объединенныя противоположности въ форму, и точно также форма путемъ разложенія всякаго объединенія и уничтоженія всѣхъ противоположностей превращается обратно въ простую сущность. Такимъ образомъ органонъ распадается на четыре части: онтологію, т. е. систему категорій, систему познанія, систему языка и систему міра.

Ф. Астъ (1778—1841), Handbuch der Aesthetik, Lpz. 1805. Grundlinien der Philosophie, Landshut 1807, 2. изд. 1809. Grundriss einer Geschichte der Philosophie, тамъ же 1807, 2. изд. 1825. Platons Leben und Schriften, Lpz. 1816.

Th. Ans. Rixner (1766—1838), Aphorismen aus der Philosophie, Landshut 1809, въ новой обработкѣ—Sulzbach 1818. Handbuch der Geschichte der Philosophie, тамъ же 1822—23, 2. изд. 1829. Дополнительный томъ составленъ В. Ф. Гумпошемъ, тамъ же 1850.

Lor. Oken (1779—1851, долго былъ проф. въ Іенѣ, потомъ въ Цюрихѣ), die Zeugung, Bamb. und Würzb. 1805. Ueber das Universum, Jena 1808. Lehrbuch der Naturphilosophie, Jena 1809, 3. изд. Zürich 1843. Isis, энциклопедическій журналъ, Jena 1817сс. Ср. A. Ecker, L. Oken, біографическій очеркъ, Stuttgart 1880. C. Güttler, L. Oken und sein Verhältniss zur modernen Entwickelungslehre, Lpz. 1885. Окенъ, О свѣтѣ и теплотѣ, какъ извѣстныхъ состояніяхъ всемірнаго элемента, пер.

Д. Велланскій, Спб. 1816. Обозрѣніе главныхъ содержаній Философическаго естествознанія, начертанное изъ соч. Окена Д. Велланскимъ, Спб. 1815.

По Окену (1769—1851) образованіе сѣмени есть разложеніе организма на инфузоріи, размноженіе есть бѣгство обитателя изъ рушащейся хижины. Элементы органическаго тѣла суть цвѣтъ, который въ водѣ детерминируется въ животныхъ, въ воздухѣ—въ растенія.

О теософіи Шеллинга Окенъ, всегда отличаясь сводомысліемъ, не хотѣлъ и знать. Философія природы для Окена есть ученіе о вѣчномъ превращеніи Бога въ міръ, и именно для него вся философія есть только философія природы. Однако онъ говоритъ и о наукѣ, государствѣ и искусствѣ. Но все это для него не что иное, какъ явленіе природы. Человѣкъ есть совершенное животное. Его разсудокъ есть міровой разсудокъ. Онъ совершенно возстановляетъ въ искусствѣ, наукѣ, государствѣ волю природы. Организмы развились изъ первоначальной слизи, и царство животныхъ есть человѣкъ, разложенный на свои составныя части. Въ немъ собрано въ небольшіе органы то, что распредѣлено въ самыхъ различныхъ животныхъ классахъ. Противоположности, самостоятельныя на низшихъ ступеняхъ, возвращаются на высшихъ въ качествѣ аттрибутовъ.

Nees von Esenbeck (1776—1858, проф. въ Эрлангенѣ, Боннѣ, Бреславлѣ, уволенъ въ 1852 г. за участіе въ рабочемъ движеніи), das System der speculativen Philosophie, т. I: философія природы, Glogau und Leipz. 1842. Allgemeine Formenlehre der Natur, 1852.

B. H. Blasche (1776—1832, умеръ въ Вальтерсгаузенѣ въ званіи совѣтника училищъ), über das Wichtigste, was in der Naturphilosophie seit 1811 ist geleistet worden, въ Isis 1819, IX. Das Böse im Einklang mit der Weltordnung, Lpz. 1827. Handbuch der Erziehungswissenschaft, Giessen 1828. Philosophie der Offenbarung, Lpz. 1829. Philosophische Unsterblichkeitslehre, oder: wie offenbart sich das ewige Leben? Erfurt und Gotha 1831. Въ своихъ сочиненіяхъ онъ старался сдѣлать общедоступнымъ шеллинговское ученіе тожества. Вселенная, разсматриваемая, какъ единство, есть Богъ, а въ измѣнчивомъ многообразіи—міръ.

Ignaz Paul Vitalis Troxler (1780—1866, былъ долго врачемъ, потомъ профессоромъ философіи въ Люцернѣ, Базелѣ, Бернѣ), Blicke in das Wesen des Menschen, Aarau 1812. Naturlehre des menschlichen Erkennens, Aarau 1828. Logik der Wissenschaft des Denkens und Kritik aller Erkenntniss, Stuttg. und Tüb. 1829—30. Vorlesungen über die Philosophie, als Encyclopädie und Methodologie der philosophischen Wissenschaften, Bern 1835. Трокслеръ высказывается въ пользу тетрадической конструкціи, четверицы, которую онъ обосновываетъ антропологически: духъ и матерія составляютъ абсолютную противоположность, душа и тѣло—относительную противоположность, соединяющую члены абсолютной. Werber, die Lehre von der menschlichen Erkenntniss, Karlsruhe 1841. Статьи: I. die Entstehung der menschlichen Sprache und ihre Fortbildung, II. Grundlagen der Philosophie des Schönen und der Philosophie des Wahren, Heidelb. 1871—73. Медикъ по профессіи, онъ примкнулъ къ Трокслеру

C. A. Eschenmayer, die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie, Erlang. 1803. Psychologie, Tüb. 1817, 2. изд. 1822. System der Moralphilosophie, Stuttg. und Tübing. 1818. Normalrecht, тамъ же 1819—20. Religionsphilosophie, 1. ч.: раціонализмъ, Tüb. 1818; 2. ч.: мистицизмъ, тамъ же 1822, 3. часть: супернатурализмъ, тамъ же 1824. Mysterien des inneren Lebens, erläutert aus der Geschichte der Seherin von Prevorst, Tüb. 1830. Grundriss der Naturphilosophie, тамъ же 1832. Die hegelsche Religionsphilosophie, Tüb. 1834. Grundzüge einer christlichen Philosophie, Basel 1841.

По Эшенмайеру (1770—1852, съ 1811 въ Тюбингенѣ) нужно выйти за предѣлы философіи къ „не-философіи“; вѣра стоитъ выше умозрѣнія и хочетъ не отвергнутъ его, а дополнить. Въ своей философіи религіи онъ ставитъ выше раціонализма и мистицизма супранатурализмъ. Подъ конецъ жизни Эшенмайеръ особенно занимался явленіями духовъ.

G. H. Schubert (1780—1860, проф. въ Эрлангенѣ и Мюнхенѣ), Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens, Lpz. 1806—21. Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft, Dresd. 1808, 4. изд. 1840, составились изъ натурфилософскихъ лекцій, читанныхъ имъ въ Дрезденѣ. Die Symbolik des Traumes, Bamb. 1814, 4. изд. 1862. Die Urwelt und die Fixsterne, Dresd. 1823, 2. изд. 1839. Geschichte

der Seele, Tüb. 1830, 5. изд. Stuttg. 1878, самое извѣстное его сочиненіе. Извлеченіе отсюда: Lehrbuch der Menschen- und Seelenkunde, Erlang. 1838, 2. изд. 1842. Altes und Neues aus dem Gebiete der inneren Seelenkunde, 5 тт., Leipz. und Erlang. 1817—44, нов. вып. 2 тт., 3. изд. Frkf. 1856—59. Die Krankheiten und Störungen der menschlichen Seele, Stuttg. 1845. Der Erwerb aus einem vergangenen und die Erwartungen von einem künftigen Leben, eine Selbstbiographie, 2 тт., Erl. 1854 и 55. Шубертъ въ своихъ первыхъ сочиненіяхъ примкнулъ къ натурфилософіи Шеллинга, потомъ онъ высказывалъ взгляды все болѣе и болѣе мистическаго характера.

K. F. Burdach (1776—1847), der Mensch nach den verschiedenen Seiten seiner Natur, Stuttg. 1836, 2. изд. подъ заглавіемъ: Anthropologie für das gebildete Publicum, изд. Э. Бурдахъ, тамъ же 1847. Blicke ins Leben, тт. I—II: сравнительная психологія, т. III: недостатки чувствъ и сила духа—пути жизни, т. IV: взглядъ на мою жизнь, Lpz. 1842—48.

Dav. Th. Aug. Suabedissen (1773—1835, съ 1822 г. проф. философіи въ Марбургѣ), die Betrachtung des Menschen, Cassel und Lpz. 1815—18. Philosophie der Geschichte, 1821. Zur Einleitung in die Philosophie, Marb. 1827. Grundzüge der Lehre vom Menschen, тамъ же 1829. Grundzüge der philosophischen Religionslehre, тамъ же 1831. Grundzüge der Metaphysik, тамъ же 1836. На Свабедиссена столько же вліялъ Кантъ, Рейнгольдъ и Якоби, сколько и Шеллингъ. Самопознаніе составляетъ для него центръ философскаго познанія, такъ какъ философію онъ считаетъ наукою о жизни человѣка въ ея отношеніи къ Богу и міру. См. E. Platner, zur Erinnerung an D. Suabedissen, 1835.

Carl Gust. Carus (1789—1869, съ 1815 г. былъ въ Дрезденѣ директоромъ мед.-хирург. акад., съ 1825 г. былъ лейбъ-медикомъ короля), Grundzüge der vergleichenden Anatomie und Physiologie, Dresd. 1825. Vorlesungen über Psychologie, Lpz. 1831. System der Physiologie, Lpz. 1838—40, 2. изд. 1847—49. Grundzüge der Kranioskopie, Stuttg. 1841. Psyche, zur Entwickelungsgeschichte der Seele, Pforzheim 1846, 3. изд. Stuttg. 1860. Physis, zur Geschichte des leiblichen Lebens, Stuttg. 1851. Symbolik der menschlichen Gestalt, Lpz. 1853, 2. изд. 1857. Organon der Erkenntniss der Natur und des Geistes, Lpz. 1855. Vergleichende Psychologie oder Geschichte der Seele in der Reihenfolge der Thierwelt, Wien 1866. Въ своихъ философскихъ сочиненіяхъ онъ высказывался въ пользу эстетическаго пантеизма природы. Ср. C. G. Carus, Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten, Lpz. 1865. Карусъ, Основанія краніоскопіи, пер. А. Кашинъ, Спб. 1844. Сравнительная психологія или исторія развитія души на различныхъ ступеняхъ животнаго міра, пер. А. Смирновъ, М. 1867.

Фридрихъ Христіанъ Зиббернъ (1785—1872), проф. въ Копенгагенѣ, по существу примыкалъ къ Шеллингу и имѣлъ немалое значеніе въ духовной жизни Даніи. Главное его сочиненіе: Menneskets aandelige Natur og Väsen (духовная природа и сущность человѣка), 2 тт., Копенгаг. 1819—1828, въ позднѣйшихъ изданіяхъ подъ заглавіемъ: Психологія. Кромѣ того, онъ написалъ: Logikens Elementer, Копенгаг., 3. изд. 1866. Meddelelser af Inholdet af et Skrift fra Aaret 2135 (сообщеніе о содержаніи сочиненія 2135. года), утопическое изображеніе соціальныхъ и религіозныхъ идеаловъ.

H. Chr. Oersted (1777—1851), der Geist in der Natur, Kopenhag. 1850—51, понѣмецки пер. К. Л. Каннегисера, Lpz. 1850, 3. изд. 1868. Neue Beiträge zu dem Geiste in der Natur, понѣмецки Lpz. 1851. Gesammelte Schriften, переводъ на нѣм. языкъ Каннегисера, 6 тт., Lpz. 1851—53.

K. W. Ferd. Solger (1718—1819, проф. въ Берлинѣ), Erwin, vier Gespräche über das Schöne und die Kunst, Berl. 1815. Philosophische Gespräche, Berl. 1817. Nachgelassene Schriften und Briefwechsel, изд. Тикъ и Раумеръ, Lpz. 1826. Vorlesungen über Aesthetik, изд. К. В. Л. Гейзе, Berl. 1829.

Зольгеръ хочетъ быть посредникомъ между Фихте и Шеллингомъ, но признаетъ также и Спинозу своимъ учителемъ. Не придерживаясь строгаго метода, онъ склоняется къ мистикѣ и смотритъ на откровеніе, какъ на источникъ религіи, но также и философіи, которая тоже нуждается въ нѣкоторомъ вдохновеніи.

H. Steffens, рецензія натурфилософскихъ сочиненій Шеллинга, составленная 1800, напечатана въ Zeitschrift für speculative Physik, т. I, тетр. 1, стр. 1—48, тетр. 2, стр. 88—121. Ueber den Oxydations- und Desoxydationsprocess der Erde, тамъ же, тетр. 1, 143—168. Beiträge zur inneren Naturgeschichte der Erde, Freiberg 1801. Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft, Berl. 1806. Ueber die Idee der Universitäten, Berl. 1809. Caricaturen des Heiligsten, Lpz. 1819—21.

Anthropologie, 2 тт., Bresl. 1823. Wie ich wieder Lutheraner ward und was mir das Lutherthum ist, тамъ же 1836 (противъ уніи). Polemische Blätter zur Beförderung der speculativen Physik, Bresl. 1829. 1835. Novellen, Bresl. 1837—38. Christliche Religionsphilosophie, Bresl. 1839. Was ich erlebte, Bresl. 1840—45, 2. изд. 1844—46. Nachgelassene Schriften съ предисловіемъ Шеллинга, Berl. 1846.

Стеффенсъ (1773—1845, норвежецъ по рожденію, съ 1804 въ Германіи, профессоръ въ Галле, Бреславлѣ и Берлинѣ), знатокъ особенно минералогіи и геогнозіи, высказалъ историческій взглядъ на природу и пробовалъ вдвинуть возникновеніе и исторію организма въ связь съ земнымъ организмомъ и съ развитіемъ всей солнечной системы, точно такъ же какъ первую часть антропологіи онъ называетъ геологической антропологіей. Во второй и третьей части, въ физіологической и психологической антропологіи, онъ пытается показать, какъ вся природа, зараженная страстью человѣка, вступила въ борьбу, и какъ эта борьба приходитъ къ концу отъ усвоенія благодати. Посредствомъ грѣха въ явленіяхъ изолируются и искажаются отдѣльные моменты идеи государства. Вмѣстѣ взятые, они еще позволяютъ познать идею, но врозь они ей противоположны. Особенно большое вліяніе Стеффенсъ оказалъ на Бранисса.

J. E. v. Berger, Philosophische Darstellung der Harmonie des Weltalls, Altona 1808. Allgemeine Grundzüge der Wissenschaft, 4 тт. (1. анализъ способности познаванія. 2. къ философскому познанію природы, 3. антропологія, 4. практическая философія), Alt. 1817—27. Ср. Ratjen, Bergers Leben, Alt. 1835.

Бергеръ (1772—1833, съ 1814 профессоръ астрономіи въ Килѣ, по смерти Рейнгольда, съ 1823 профессоръ философіи) примкнулъ сначала ко взглядамъ Шеллинга, затѣмъ въ своемъ большомъ трудѣ пытался соединить Фихте съ Шеллингомъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ обнаружилъ здѣсь и зависимость отъ Гегеля. Природа съ его точки зрѣнія есть явленіе духа, пантеизмъ долженъ перейти въ теизмъ. — Бергеръ вліялъ на Тренделенбурга.

К. Іер. Виндишманъ (1775—1839, съ 1818 профессоръ философіи и медицины въ Боннѣ) сначала безусловно присталъ къ Шеллингу, а именно въ сочиненіяхъ: Begriff der Physik, 1802; Idee zur Physik, Würzb. 1805. Позже существенное вліяніе на него пріобрѣла гегелевская философія. Главное его сочиненіе: die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte, 4 тт., Bonn 1827—34, не пошло дальше Китая и Индіи. Оно должно было „представить исторію философіи такъ, чтобы въ ней познавалась исторія интеллигенціи въ движеніи всемірной исторіи". Какъ у Шуберта, Баадера, Молитора (см. ниже, стр. 356), и у Виндишмана выступаетъ по временамъ склонность къ магнетическому сомнамбулизму. Въ Боннѣ онъ образовалъ средоточіе ультрамонтанства, боровшагося съ гермесіанствомъ *).

О Баадерѣ Гофманъ издалъ: die Weltalter, Lichtstrahlen aus Baaders Werken, Erlang. 1868. J. A. B. Lutterbeck, über den philosophischen Standpunkt Baaders, Mainz 1854 (ср. также его die neutestam. Lehrbegriffe, Mainz 1852). Hamberger, die Cardinalpunkte der baaderschen Philosophie, Stuttg. 1855; Christenthum und moderne Cultur, Erlang. 1863; Physica sacra oder reiner Begriff der himmlischen Leiblichkeit, Stuttg. 1869; Опыты характеристики теософіи Фр. Баадера, Theologische Studien und Kritiken, 1867, стр. 107—123. J. Claassen, Fr. v. Baaders Leben und Theosophische Werke als Inbegriff christlicher Philosophie, полное точное извлеченіе, 2 тт., Stuttg. 1886—1887. Th. Culman, die Principien der Philosophie Fr. v. Baaders und E. A. v. Schadens, Zeitschr. für Philos. т. 37, 1860, 192—226, и т. 38, 1861, 73—102. Fr. Hoffmann, Beleuchtung des Angriffs auf Baader in Thilos Schrift: die theologisirende Rechts- und Staatslehre, Lpz 1861; über die baadersche und herbartsche Philosophie, въ Athenaeum (философское повременное изданіе Фрошаммера), т. 2, тетр. 1, 1863; über die baadersche und schopenhauersche Philosophie, тамъ же, тетр. 3, 1863; Philosophische Schriften, I—VIII, Erlang. 1868—82. См. далѣе о Баадерѣ: K. P. Fischer, zur hundertjährigen Geburtstagsfeier Baaders, Versuch einer Charakteristik seiner Theosophie und ihres Verhältnisses zu den Systemen

*) Одна изъ философско-богословскихъ школъ въ католической церкви, основанная Гермесомъ (см. о немъ § 43, подъ самый конецъ). Пер.

Schellinge und Hegels, Daubs und Schleiermachers, Erlang. 1865. Lutterbeck, Baaders Lehre vom Weltgebäude, Frankf. 1866. A. Jung, über Baaders Dogmatik als Reform der Societäts-Wissenschaft, Erlang. 1868. Baumann, Kurze Darstellung der Philosophie Fr. v. Baaders, Philos. Monatshefte, т. 14, стр. 321—340. Ср. также обстоятельную статью о Баадерѣ въ Philosophisch-geschichtliches Lexicon Hoaka. Max Runze, Hegel und F. v. Baader, рефераты философскаго общества въ Берлинѣ, 1892.

Философія общественной жизни, изъ Баадера, Духов. Бесѣда 1865, № 5, 9, 13, 30. Францъ Баадеръ, христіанскій философъ, тамъ же 1875, № 28—31, 36—38; 1876, № 4, 6, 7, 51 (компилятивная статья).

Францъ Баадеръ род. 27. марта 1765 въ Мюнхенѣ, впослѣдствіи получилъ дворянство, былъ сначала врачомъ, потомъ горнымъ инженеромъ и въ качествѣ такового до 1820 состоялъ на баварской государственной службѣ. Съ 1826 онъ сдѣлался почетнымъ профессоромъ въ мюнхенскомъ университетѣ и умеръ тамъ же 23. мая 1841. (Его біографія, составленная Ф. Гофманомъ, находится въ 15. томѣ полнаго собранія сочиненій, а также отдѣльно, Lpz. 1857). Со своими спеціальными занятіями онъ соединялъ занятія философіей и математикой. Знакомый съ сочиненіями особенно Канта, позже также Фихте и Шеллинга, а съ другой стороны Якова Беме и Луи Клода де Ст. Мартена (объ его отношеніи къ Беме говоритъ Hamberger въ 13. т., къ С. Мартену—Остенъ-Сакенъ въ 12. т. полнаго собранія сочиненій Баадера), онъ пріобрѣлъ немаловажное вліяніе на образованіе философіи природы Шеллинга. Что же касается теософіи Шеллинга, то тутъ вліяніе Баадера было очень сильно. Съ другой стороны ученіе Шеллинга содѣйствовало выработкѣ его собственнаго умозрѣнія. Баадеровыми Beiträge zur Elementarphysiologie, Hamb. 1797, пользовался Шеллингъ въ своихъ натурфилософскихъ сочиненіяхъ; „міровая душа“ Шеллинга побудила Баадера къ его сочиненію über das pythagorische Quadrat in der Natur oder die vier Weltgegenden, Tüb. 1798. Отсюда Шеллингъ въ свою очередь заимствовалъ кое-что въ своемъ „Первомъ наброскѣ системы философіи природы“ 1799 и въ Zeitschrift für speculative Physik. Затѣмъ Баадеръ, главнымъ образомъ въ личныхъ сношеніяхъ, склонилъ Шеллинга къ теософу Якову Беме. Beiträge zur dynamischen Philosophie, Berl. 1809 — собраніе статей Баадера. Въ Fermenta cognitionis, 1822 — 25, Баадеръ борется съ господствовавшими въ то время философскими направленіями и рекомендуетъ изученіе Якова Беме. Vorlesungen über speculative Dogmatik, читанныя въ мюнхенскомъ университетѣ, вышли въ печати въ 5 тетрадяхъ 1827—38. Сочиненія, обнародованныя при жизни Баадера и оставшіяся въ рукописяхъ, собралъ самый выдающійся ученикъ Баадера Фр. Гофманъ (ум. 22. октября 1881 профессоромъ философіи въ Вюрцбургѣ, авторъ Speculative Entwickelung der ewigen Selbsterzeugung Gottes, aus Baaders Schriften zusammengetragen, Amberg 1835; Vorhalle zur speculativen Theologie Baaders, Aschaffenb. 1836; Grundzüge der Societätsphilosophie von Baader, Würzb. 1837; Fr. v. Baader als Begründer der Philosophie der Zukunft, Lpz. 1836, и другихъ сочиненій) въ сообществѣ съ Гамбергеромъ, Шаденомъ, Шлютеромъ, Люттербекомъ и Остенъ-Сакеномъ, съ прибавленіемъ введеній и разъясненій, въ полномъ собраніи: Fr. v. Baaders sämmtliche Werke, 16 тт., Lpz. 1851—60. Введеніе: Apologie der Naturphilosophie Baaders wider directe und indirecte Angriffe der modernen Philosophie und Naturwissenschaft, вышло и въ отдѣльномъ оттискѣ, Lpz. 1852.

Сочиненія Баадера богаты этимологіями и игривыми аналогіями и написаны по большей части въ несовсѣмъ связной формѣ. Подобно Шеллингу, умозрѣніе Баадера отличается недостаткомъ строгаго веденія доказательства и преобладаніемъ фантазіи. Ученики Баадера, напр., Гофманъ, старались помочь этому недостатку въ той степени, въ какой онъ зависитъ отъ афористической манеры писанія Баадера. Однако этимъ они не могли показать, что самыя мысли научно необходимы. По Баадеру человѣкъ не имѣетъ въ практической области автономіи, какъ хочетъ Кантъ, да и въ теоретической, прилагая свой разумъ, онъ дѣйствуетъ далеко не одинъ. То, что обосновываетъ его хотѣніе въ его движеніи, должно само быть волей, волящимъ, и въ

своемъ познаніи человѣкъ есть только сотрудникъ божественнаго разума. Наше знаніе есть сознаніе (conscientia) божественнаго знанія, и оттого его нельзя ни понять безъ послѣдняго, ни также, съ другой стороны, отожествлять съ нимъ. Хотя Бога и нельзя доказать, но непосредственное убѣжденіе въ Богѣ можно, однако, сдѣлать яснѣе. Съ совѣстью, т. е. вѣстью о себѣ, совпадаетъ вѣсть о вѣдѣніи чего-то высшаго. Мы не бываемъ самопроизвольно дѣятельны ни теоретически, ни практически, мы только воспріимчиво дѣятельны,—значитъ, постоянно нуждаемся въ высшемъ. Человѣкъ есть говорящій и дѣйствующій образъ Бога, и посему по существу человѣка можно будетъ создать дальнѣйшее знаніе Бога. Отъ имманентнаго или эзотерическаго, или логическаго жизненнаго процесса Бога, которымъ Богъ производитъ самъ себя изъ того состоянія, когда онъ бываетъ не открытъ, надо отличать эманентный или экзотерическій или реальный, въ которомъ Богъ становится троичностью чрезъ преодолѣніе вѣчной природы или принципа самости. Отъ обоихъ процессовъ въ свою очередь надо отличать актъ творенія, въ которомъ Богъ сливается не съ самимъ собою, а со своимъ образомъ. Вслѣдствіе грѣхопаденія человѣкъ поставленъ Богомъ во время и въ пространство, чтобы снова получить вѣчность и блаженство черезъ пріобщеніе спасенія во Христѣ, или въ противномъ случаѣ подвергнуться очистительному наказанію частію въ этой жизни, частію въ аду, частію въ геенніѣ. Изъ ада еще есть искупленіе, но изъ геенны уже нѣтъ. Однако правильное положеніе ex infernis nulla redemtio не заключаетъ непремѣнно того, что адскія муки не прекращаются. Матерія, какъ конкретность времени и пространства, не есть основаніе зла, а скорѣе слѣдствіе его, значитъ, она—наказаніе, но вмѣстѣ и оборонительное средство противъ зла, такъ какъ человѣкъ въ это время призрачности можетъ отрицать въ отдѣльности то, что утверждалъ вообще въ истинное время, т. е. въ вѣчности, при своемъ паденіи. Время и матерія прекратятся. По прекращеніи области времени тварь можетъ, однако, все еще перейти изъ вѣчной области ада въ вѣчную область неба (но не наоборотъ). Послѣ того какъ осужденные въ адъ сами безъ помощи Бога покаялись въ своемъ грѣхѣ, угасаетъ ихъ сила сопротивленія по отношенію къ Богу, и они отнынѣ становятся низшими и самыми крайними членами небеснаго царства, послѣ того какъ мученіемъ надломлено ихъ противостремленіе. Баадеръ хотя и не склонялся къ папству, однако исповѣдуетъ ученіе католической церкви въ смыслѣ Ансельма, по которому познаніе ни въ какомъ отношеніи не можетъ противорѣчить вѣрѣ, изъ которой оно и должно исходить. Онъ упрекаетъ основателей протестантства, что вмѣсто реформирующаго принципа они ухватились за революціонный. Ибо революціонно всякое направленіе дѣятельности, которое, вмѣсто того, чтобы исходить изъ того, что ее обосновало, обращается и подымается противъ него, какъ будто бы оно было какой-нибудь помѣхой (Werke, I, 76).

Вліяніе Шеллинга, а позже Баадера обнаруживаетъ Ф. Іос. Молиторъ (1799—1860), который дѣйствовалъ больше личными сношеніями, нежели своими сочиненіями. Ideen zu einer künstlichen Dynamik der Geschichte, Frankf. a. M. 1805. Его мистико-каббалистическіе взгляды изложены въ главномъ сочиненіи: Philosophie der Geschichte oder über die Tradition, 1. т., Fr. a. M. 1827 (въ совершенно переработанномъ видѣ 1855), 2. т. Münster 1834, 3. т. тамъ же 1839, 4. т., I. отд., тамъ же 1853. Іудейская Каббала имѣетъ для церкви значеніе въ той степени, въ какой она производитъ мистику, посредствомъ которой только и возможна собственно христіанская философія.

О Сталѣ и другихъ новыхъ философахъ, находящихся подъ вліяніемъ Шеллинга, см. далѣе.

§ 34. Георгъ Вильгельмъ Фридрихъ Гегель (1770—1831), взявши у Фихте его методъ діалектическаго развитія, обосновалъ и провелъ то начало тожества, которое предполагалось Шеллингомъ. Такъ, онъ создалъ систему абсолютнаго идеализма. Здѣсь конечныя вещи имѣютъ для насъ значеніе не (какъ въ субъ-

ективномъ идеализмѣ) явленій, которыя находятся только въ нашемъ сознаніи, а явленій въ себѣ, по своей собственной природѣ. Иначе говоря, конечныя вещи означаютъ для насъ то, что имѣетъ основу своего бытія не въ себѣ, а во всеобщей божественной идеѣ. Абсолютный разумъ открывается въ природѣ и духѣ. Онъ не только лежитъ въ основѣ ихъ какъ субстанція, но и, какъ субъектъ, въ силу непрырывнаго развитія отъ низшихъ къ высшимъ степенямъ, возвращается изъ своего отчужденія къ самому себѣ. Философія—наука абсолютнаго, наука развивающагося абсолютнаго разума. Какъ мыслящее созерцаніе саморазвертыванія абсолютнаго разума, философія необходимо облекается въ форму діалектическаго метода. Этотъ методъ воспроизводитъ въ сознаніи мыслящаго субъекта самодвиженіе мыслимаго содержанія. Абсолютный разумъ отчуждается въ природѣ и изъ своего инобытія возвращается къ себѣ въ духѣ. Поэтому саморазвитіе абсолютнаго разума троякаго рода: 1) въ абстрактномъ элементѣ мысли, 2) въ природѣ, 3) въ духѣ. Это происходитъ по схемѣ: тезисъ, антитезисъ и синтезисъ. Сообразно съ этимъ и въ философіи три части: 1) логика, разсматривающая разумъ въ себѣ, какъ prius природы и духа, 2) философія природы, 3) философія духа.

Чтобы возвести субъектъ на точку зрѣнія философскаго мышленія, можно въ видѣ пропедевтики предпослать системѣ феноменологію духа. Это—ученіе о степеняхъ развитія духа. Какъ часть философской науки, феноменологія духа находитъ себѣ мѣсто и въ самой системѣ, а именно—въ философіи духа. Логика разсматриваетъ самодвиженіе абсолютнаго отъ самаго абстрактнаго понятія, именно—отъ понятія чистаго бытія, до самаго конкретнаго изъ тѣхъ понятій, которыя предшествуютъ раздвоенію на природу и духъ, т. е. до абсолютной идеи. Части логики: ученіе о бытіи, сущности и понятіи. Ученіе о бытіи разсчленяется на такіе отдѣлы: качество, количество, мѣра. Въ качествѣ, какъ моменты бытія, разсматриваются чистое бытіе, ничто и становленіе. Затѣмъ бытію противополагается существованіе и въ длясебябытіи отыскивается посредство, слѣдствіемъ котораго является переходъ качества въ количество. Моменты количества: чистое количество, число и степень. Единство качества и количества есть мѣра. Ученіе о сущности имѣетъ дѣло съ сущностью, какъ основой существованія, далѣе—съ явленіемъ, наконецъ—съ дѣйствительностью, какъ единствомъ сущности и явленія. Подъ понятіе дѣствительности Гегель подводитъ субстанціальность, причинность и взаимодѣйствіе. Ученіе о понятіи говоритъ о субъективномъ понятіи, объектѣ и идеѣ. Субъективное понятіе Гегель дѣлитъ на понятіе какъ такое, сужденіе и умозаключеніе, подъ объектомъ онъ понимаетъ механизмъ, химизмъ и геологію, а идея діалектически развертывается какъ жизнь, познаваніе и абсолютная идея.

Переходя въ свое инобытіе, идея отчуждаетъ отъ себя природу. Природа стремится снова достигнуть потеряннаго единства, а оно достигается въ духѣ, какъ цѣли и концѣ природы. Ступени естественнаго существованія Гегель разсматриваетъ въ трехъ отдѣлахъ: механикѣ, физикѣ, органикѣ. Органика говоритъ о земномъ организмѣ, о растеніи и животномъ. Выше всего въ жизни растенія родовой процессъ, которымъ единичное подвергается для себя отрицанію въ своей непосредственности, но возводится въ родъ. Въ дѣйствительности и обособленности единичности животная природа является въ себя самое отраженною единичностью, въ себѣ сущею субъективною всеобщностью. Раздѣльность пространства не имѣетъ истины для души, которая потому именно находится не въ одной точкѣ, а повсюду, въ милліонахъ точекъ. Но животная субъективность сама по себѣ еще не является чистой всеобщей субъективностью. Животная субъективность не мыслитъ себя, но чувствуетъ и созерцаетъ себя; она является для себя предметомъ только въ особомъ опредѣленномъ состояніи.

Присебѣбытіе идеи, свобода, или идея, воротившаяся изъ своего инобытія въ себя, есть духъ. Философія духа имѣетъ три отдѣла: ученіе о субъективномъ, объективномъ и абсолютномъ духѣ. Субъективный духъ это духъ въ формѣ отношенія къ самому себѣ, духъ, въ предѣлахъ котораго устанавливается идеальная цѣлостность идеи, т. е. то, что составляетъ его понятіе. Объективный духъ это духъ въ формѣ реальности, какъ міра, производимаго и произведеннаго имъ, міра, въ которомъ свобода является наличной необходимостью. Абсолютный духъ это духъ въ само по себѣ сущемъ и вѣчно себя производящемъ единствѣ объективности духа и его идеальности или его понятія, духъ въ своей абсолютной истинѣ: Главныя ступени субъективнаго духа такія: природный духъ или душа, сознаніе и духъ какъ такой. Соотвѣтствующіе отдѣлы своего ученія Гегель называетъ антропологіей, феноменологіей и психологіей. Объективный духъ реализуется въ правѣ, морали и нравственности, объединяющей право и мораль. Въ нравственности лицо понимаетъ, какъ свое собственное существо, духъ общины или нравственную субстанцію въ семьѣ, гражданскомъ обществѣ и государствѣ. Въ государствѣ присутствуетъ сама божественная воля; монархическій строй есть развитіе разума, всякій другой строй принадлежитъ низшей ступени развитія и реализаціи разума. Абсолютный духъ обнимаетъ искусство, религію и философію. Искусство даетъ конкретное созерцаніе абсолютнаго въ себѣ духа, какъ идеала въ конкретномъ образѣ, рожденномъ изъ субъективнаго духа,—въ образѣ красоты. Религія есть истинное въ формѣ представленія, философія—истинное въ формѣ истины. Склонностью Гегеля къ авторитету государства объясняется то, что онъ долго былъ въ Пруссіи настоящимъ государственнымъ философомъ.

На развитіе многихъ наукъ, именно, науки о правѣ, эстетики, философіи религіи, философіи исторіи, соціологіи, философія Гегеля оказала большое вліяніе и отчасти сохраняетъ его и до сихъ поръ.

О жизни Гегеля говоритъ K. Rosenkranz, Hegels Leben, прибавленіе къ сочиненіямъ Гегеля, Berl. 1844, и R. Haym, Hegel und seine Zeit, чтенія о возникновеніи, сущности и значеніи гегелевой философіи, Berl. 1857, одинъ—съ любвеобильной привязанностью и почтеніемъ, другой—со строгой критикой, не знающей удержу. Гаймъ съ неодобреніемъ подчеркиваетъ антилиберальные элементы, лежащіе въ характерѣ и ученіи Гегеля, особенно—въ его философіи права. Впрочемъ, ср. также Rosenkranz, Apologie Hegels gegen Haym, Berl. 1858.

Сочиненія Гегеля вышли вскорѣ послѣ его смерти въ полномъ собраніи: G. W. F. Hegels Werke, vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, т. I—XIX, Berl. 1832сс., частію есть и въ новыхъ изданіяхъ. T. I: философскія статьи Гегеля, изд. K. L. Michelet 1832; т. II: Phänomenologie des Geistes, изд. J. Schulze 1832; т. III—V: Wissenschaft der Logik, изд. L. v. Henning 1833—34; т. VI и VII: Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, и именно т. VI: энциклопедіи первая часть, логика, изд. и по лекціямъ автора снабжена разъясненіями и добавленіями Геннингомъ 1840; т. VII, 1. отд.: чтенія по философіи природы, какъ вторая часть энциклопедіи философскихъ наукъ, изд. Мишле 1842; т. VII, 2. отд.: энциклопедіи третья часть, философія духа, изд. L. Boumann 1845; т. VIII: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, изд. Ed. Gans 1833; т. IX: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, изд. Ed. Gans 1837, 2. изд. сдѣлано сыномъ Гегеля; т. X, отд. 1—3: Vorlesungen über die Aesthetik, изд. H. G. Hotho 1836—38; т. XI и XII: Vorlesungen über die Philosophie der Religion вмѣстѣ съ сочиненіемъ о доказательствахъ бытія Божія, изд. Ph. Marheineke 1832 (2. изд. Бруно Бауера); т. XIII—XV: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie изд. Мишле 1833—36; т. XVI и XVII: смѣшанныя сочиненія, изд. Fr. Förster и L. Boumann 1834—35; т. XVIII: Philosophische Propädeutik, изд. K. Rosenkranz 1840; т. XIX, 1 и 2, письма отъ Гегеля и къ нему, изданы К. Гегелемъ, Lpz. 1887. „Энциклопедію", содержащуюся въ VI. т. полнаго собранія, издалъ отдѣльно Розенкранцъ, Berl. 1845, безъ упомянутыхъ выше добавленій, и опять въ Философской библіотекѣ, т. 30, Berl. 1870, вмѣстѣ съ составленными Розенкранцемъ „Разъясненіями", тамъ же 1870. System der Sittlichkeit, изъ посмертныхъ рукописей, изд. G. Mollat, Osterwieck 1893.

Извлеченія изъ сочиненій Гегеля, расположенныя въ порядкѣ по содержанію, доставили Frantz und Hillert, Hegels Philosophie in wörtlichen Auszügen, Berl. 1843, далѣе съ разнородными объясненіями Thaulow, Hegels Aeusserungen über Erziehung und Unterricht, Kiel 1854. Критическія разъясненія гегелевой системы выпустилъ Розенкранцъ, Königsb. 1843. Той же цѣли служатъ нѣкоторыя изъ предисловій издателей сочиненій, затѣмъ изложенія гегелевой системы у Эрдмана и Мишле въ ихъ исторіяхъ новѣйшей философіи, и нѣкоторыя другія сочиненія. Нѣкоторыя сочиненія Гегеля переведены на французскій, итальянскій и англійскій языки. Напр., Lectures on the philosophy of history, translat. by J. Sibree, Lond. 1861. Lectures of the history of philosophy, перев. F. Haldane, т. 1, Лондонъ 1894. Переводъ цѣлаго ряда сочиненій Гегеля находится въ Journal of speculative philosophy. Точная и обстоятельная критика гегелевской логики сдѣлана Тренделенбургомъ въ его Логическихъ изслѣдованіяхъ; см. также его die logische Frage in Hegels System, Lpz. 1843. Затѣмъ говорятъ о ней и обо всемъ ученіи Гегеля въ различномъ смыслѣ гегеліанцы и антигегеліанцы въ сочиненіяхъ и статьяхъ, которыя частію будутъ упомянуты ниже. Ср. между другими C. Fr. Bachmann, über Hegels System und die Nothwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie, 1833. H. Ulrici, über Princip und Methode der hegelschen Philosophie, 1841. H. Exner, die Psychologie der hegelschen Schule, 1842. A. Ott, Hégel et la philosophie allemande, 1844. Также Th. W. Danzel, über die Aesthetik der hegelschen Philosophie, Hamb. 1844. A. H. Springer, die hegelsche Geschichtsanschauung, Tübing. 1848. A. L. Kym, Hegels Dialektik in ihrer Anwendung auf die Geschichte der Philosophie, Zürich 1849. A. Schmid (въ Диллингенъ), Entwickelungsgeschichte der hegelschen Logik, Regensburg 1858. P. Janet, Etudes sur la dialectique dans Platon et dans Hégel, Par. 1860. F. Reiff, über die hegelsche Dialektik, Tüb. 1866. Ed. v. Hartmann, über die dialektische Methode, historisch-kritische Untersuchungen, Berl. 1868 (ср. его статью: о необходимости преобразованія гегелевской философіи, Philos. Monatsh. Бергмана, V, 5, авг. 1870). Критическое изложеніе системы содержитъ сочиненіе J. H. Stirling, the secret of Hegel, being the Hegelian system in origin, principle, form and matter, Lond. 1865. Aug. Vera перевелъ и объяснилъ гегелеву Логику, Философію природы и Философію духа

на франц. яз. (Par. 1859, 63—66, 67) и самъ составилъ нѣсколько сочиненій въ гегелевомъ духѣ, см. ниже. Далѣе о гегеліанствѣ писали итальянцы A. Galasso (Неаполь 1867), G. Prisco (Неаполь 1868, 1872), Gius. Allievo (Миланъ 1868), L. Miraglia (Неаполь 1873) и др. G. Biedermann, Kants Kritik der reinen Vernunft und die hegelsche Logik in ihrer Bedeutung für die Begriffswissenschaft, Prag 1869. K. Rosenkranz, Hegel als deutscher Nationalphilosoph, Lpz. 1870. T. Collyns Simon, Гегель и его связь съ британской мыслью, The Contemporary Review, Part I, II, янв. и февр. 1870. Введеніе и объясненія къ Энциклопедіи Гегеля, принадлежащія К. Розенкранцу, въ Философской библіотекѣ, т. 30 и 31, Berl. 1870. K. Köstlin, Hegel in philosophischer, politischer und nationaler Beziehung, Tüb. 1870. M. Schasler, Hegel, populäre Gedanken aus seinen Werken, Berl. 1870, 2. изд. 1873, вполнѣ приспособлено для введенія въ изученіе Гегеля. E. Feuerlein, О культурно-историческомъ значеніи Гегеля, Historische Zeitschr., 12, 1870, стр. 314—368. F. Harms, zur Erinnerung an Hegel, Philos. Monatshefte Бергмана VII, 1871, стр. 145—161 (и отдѣльно). G. Thaulow, Acten, den 100jährigen Geburtstag Hegels betreffend, Kiel 1870—72. C. Stommel, die Differenz Kants und Hegels in Bezug auf die Erklärung der Antinomien, диссертація, Halle 1876. J. Klaiber, Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren, Stuttg. 1877. M. Ehrenhauss, Hegels Gottesbegriff in seinen Grundlinien und nächsten Folgen aus den Quellen dargelegt, Wittenb. 1880. W. James, о гегеліанствѣ, Mind 1882, стр. 186—208. E. Caird, Hegel, Lond. 1883 (въ Philosophical classics). Reinhold Geijer, Hegelianism och Positivism (ur Lunds Universitets Årsskrift, tom. 18), Lund 1883. O. Hering, Vergleichende Darstellung und Beurtheilung der Religionsphilosophie Hegels und Schleiermachers, Jena 1882. A. Bullinger, Hegels Lehre vom Widerspruch Missverständnissen gegenüber vertheidigt, Dillingen 1884. Walter B. Wines, Hegel's idea of the nature and sanction of law, въ The Journ. of spec. philos. XVIII, 1884, стр. 9—20. J. Steinfort Kedney, Hegels Aesthetics, a critical exposition, Chicago (въ Griggs's philos. classics). G. Levi (Gielle), la dottrina dello Stato e le altre dottrine intorno allo stesso argomento, I—III. Roma 1884. F. Soldan, Философія религіи Гегеля, Journal of speculat. phil., 20, 1886; 21, 1887. S. Alexander, Гегелевское пониманіе природы, Mind 11, 1886, стр. 494—523. J. Werner, Hegels Offenbarungsbegriff, Lpz. 1887. A. Foucher de Careil, Hegel und Schopenhauer im Leben und Wirken, aus dem französischen übersetzt, Wien 1888. George G. Morris, Hegels Philosophy of the state and of history, Lond. 1888. Andr. Seth, Hegelianism and Personality, Edinb. и Lond. 1887. C. L. Michelet und G. H. Haring, Historisch-kritische Darstellung der dialektischen Methode Hegels, Lpz. 1888. E. H. Schmitt, das Geheimniss der hegelschen Dialektik, beleuchtet vom concretsinnlichen Standpunkte, Halle 1888. Это и предыдущее сочиненіе представляютъ изъ себя двѣ очень отличающіяся другъ отъ друга обработки данной на премію философскимъ обществомъ въ Берлинѣ темы: „Историко-критическое изложеніе діалектическаго метода Гегеля". Шмиттъ старается сблизить ученіе Гегеля съ конкретною точкою зрѣнія естествознанія.

Paul Barth, die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann, Lpz. 1890, въ дополненіе къ этому: F. Tönnies, Новѣйшая философія исторіи, Гегель, Марксъ, Контъ, Archiv für Geschiche der Philosophie, VII, 1894, и въ свою очередь: P. Barth, Къ философіи исторіи Гегеля и Маркса, Arch. für Gesch. der Phil., VIII, стр. 241—255, 315—335. Max Rackwitz, Hegels Ansicht über die Apriorität von Zeit und Raum und die Kantischen Kategorien, eine philosophische Kritik nach Hegels Phänomenologie des Geistes, Halle 1891. G. Kent, die Lehre Hegels vom Wesen der Erfahrung und ihrer Bedeutung fürs Erkennen, Christiania 1892 (онъ хочетъ оправдать Гегеля какъ изслѣдователя). G. Sodens, die Staatslehre Kants und Hegels, дисс., Erlang. 1893. Andr. Seth, Гегеліанство и его критика, Mind, New series III, 1894. J. M. Sterret, Studies in Hegels philosophy of religion, Lond. 1891; его же, the Ethics of Hegel, Boston 1894. W. Wallace, Prolegomena to the study of Hegels philosophy and especially of his logic, 2. изд. Окс. 1894. S. W. Dyde, Ученіе Гегеля о свободѣ, Philos. Rev., III, 1894. J. Watson, Вопросъ о Гегелѣ, Philos. Rev., III, 1894. Mc. Taggart, Studies in the Hegelian Dialectic, Cambr. 1896, частію уже раньше напечатано въ Mind, въ диссертаціи и въ Revue de métaphysique et de morale. G. Noël, Логика Гегеля, Revue de métaphysique et de morale, III, 1895.

На русскій языкъ переведены слѣдующія сочиненія Гегеля: Курсъ эстетики, или наука изящнаго, перевелъ Василій Модестовъ, 3 чч., М. 1859—1860. Въ приложеніи: Бенаръ, Аналитико-критическій разборъ курса эстетики Фр. Гегеля. Энциклопедія философскихъ наукъ въ краткомъ очеркѣ, переводъ В. Чижова, ч. I: логика, М. 1861; ч. II: философія природы, т. I, М. 1868; ч. III: философія духа, М. 1864.

Изъ сочиненій и статей о Гегелѣ на русскомъ языкѣ можно упомянуть: Опытъ о философіи Гегеля, пер. Станкевича, Телескопъ 1835, 12. Гаймъ, Гегель и его время, лекціи о первоначальномъ возникновеніи, развитіи, сущности и до-

стоинствѣ гегелевской философіи, пер. Соляникова, Спб. 1861 (изъ Ж. М. Н. П.). По поводу этой книги М. А. Антоновичъ, О гегелевской философіи, Совр. 1861, 8, стр. 201—238. С. Гогоцкій, Обозрѣніе системы философіи Гегеля, Философскій лексиконъ, т. II, стр. 25—242, и отд. П. Л. Лавровъ, Гегелизмъ, Библ. для Чт. 1858, 5. Его же, Практическая философія Гегеля, Библ. для Чт. 1858, 9. П. Г. Рѣдкинъ, Логика Гегеля, Москвит. 1841, ч. IV. Взглядъ на философію Гегеля, Прав. Соб. 1861, т. I. А. Д. Градовскій, Политическая философія Гегеля, Ж. М. Н. П., ч. 150, стр. 39—81. М. Стасюлевичъ, Опытъ историческаго обзора главныхъ системъ философіи исторіи, Спб. 1866, стр. 394—506. Е. Соловьевъ, Гегель, его жизнь и философская дѣятельность, Спб. 1891. Вл. С. Соловьевъ, Гегель, статья въ „Энциклоп. слов." Брокгауза и Ефрона, т. 8, стр. 217—227. Кэрдъ, Гегель, переводъ съ англ. подъ ред. кн. С. Н. Трубецкого, съ приложеніемъ статьи Вл. С. Соловьева о Гегелѣ, М. 1898. Н. Гиляровъ-Платоновъ, Онтологія Гегеля, Вопр. филос. 1891, кн. 8 и 10; 1892, кн. II.

Георгъ Вил. Фр. Гегель родился въ Штутгартѣ 27. августа 1770 г. и былъ сыномъ герцогскаго чиновника (секретаря казначейства, впослѣдствіи совѣтника экспедиціи). Онъ учился въ тюбингенскомъ университетѣ, принадлежа къ его институту, и окончилъ 1788—1790 философскій, 1790—1793—богословскій курсъ. Для полученія степени магистра философіи Гегель написалъ пробную работу „Сужденіе обыкновеннаго человѣческаго разсудка о субъективности и объективности" и „Объ изученіи исторіи философіи", а также защищалъ диссертацію de limite officiorum humanorum seposita animorum immortalitate, составленную профессоромъ философіи и элоквенціи А. Ф. Бекомъ. Эта тема, какъ видно изъ одной рукописи 1795 г., давала обильный матеріалъ мысли Гегеля и въ послѣдующее время. Для полученія степени кандидата онъ защищалъ диссертацію de ecclesiae Wirtembergicae renascentis calamitatibus, написанную канцлеромъ Лебретомъ (о богословскомъ развитіи Гегеля въ это и послѣдующее время говоритъ Целлеръ въ 4. т. Theologische Jahrbücher, Tübing. 1845, стр. 205сс.). Супранатуралистъ Шторръ, строго державшійся Библіи, читалъ догматику. На ряду съ нимъ дѣйствовали Флаттъ, одного съ нимъ направленія, и профессора экзегезы и церковной исторіи Шнурреръ и Реслеръ, склонные больше къ раціонализму. Гегель читалъ Канта, Якоби и другихъ философовъ, а также Гердера, Лессинга, Шиллера. Онъ былъ друженъ съ Гердерлиномъ, который увлекался эллинскою древностью. Подобно Шеллингу и другимъ товарищамъ, онъ съ особеннымъ участіемъ слѣдилъ за событіями во Франціи. Все это, повидимому, занимало его болѣе, нежели обязательныя лекціи. Такъ можно заключить изъ его выпускнаго свидѣтельства, которое хвалитъ только его способности, но не познанія (даже и по философіи). Живя въ Бернѣ домашнимъ учителемъ, Гегель усердно продолжалъ свои богословскія и философскія занятія. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ былъ въ оживленной перепискѣ съ Шеллингомъ, который еще учился въ тюбингенскомъ институтѣ. Особенно важна для пониманія хода развитія Гегеля „Жизнь Іисуса", написанная имъ весною 1795. Она сохранилась въ рукописи, изъ которой Розенкранцъ и Гаймъ сообщили выдержки. Въ основѣ сочиненія лежитъ лессингово разграниченіе личнаго религіознаго воззрѣнія Іисуса отъ догмата христіанской церкви. Это разграниченіе было заманчиво для Гегеля не столько вслѣдствіе чисто историческихъ мотивовъ, сколько въ силу потребности найти у Іисуса свою собственную точку зрѣнія. Что это такъ, видно изъ разсужденій, построенныхъ на подобныхъ мысляхъ. Іудейство представляетъ моралізмъ категорическаго императива кантовской философіи. Его преодолѣваетъ Іисусъ любовью. Эта любовь есть „синтезъ, въ которомъ законъ теряетъ свою всеобщность, и такимъ же образомъ субъектъ—свою особность, оба—свое противоположеніе, тогда какъ въ кантовской добродѣтели это противоположеніе остается". Съ другой стороны, Гегель указываетъ также на патологическій элементъ, заключающійся въ исключительной любви, и на его опасности. Въ подчиненности одному опредѣленному духовному направленію заключается рокъ. Своимъ принципомъ любви Іисусъ сталъ въ противоположность не къ отдѣльнымъ сторонамъ іудейскаго рока, но къ самому року. Выраженія о единствѣ божеской и человѣческой природы во Христѣ Гегель сводитъ къ мысли, что только рефлексія, разъединяющая жизнь, разлагаетъ эту жизнь на без-

конечное и конечное. Внѣ рефлексіи, въ самой истинѣ этого различенія нѣтъ. Гегель очень сурово выражается противъ такого дѣленія, которымъ неправильно объективируется божество. Это дѣленіе идетъ одинаковымъ шагомъ съ испорченностью и рабствомъ людей и есть только ихъ откровеніе. Побѣду догматизирующаго церковнаго христіанства въ томъ видѣ, какъ оно господствовало въ послѣдніе вѣка древности, Гегель объясняетъ несвободой, къ которой римское владычество низвело нѣкогда самостоятельныя государства. Для гражданина древнихъ государствъ республика, какъ его „душа“, была чѣмъ-то вѣчнымъ. А несвободный, отчужденный отъ общаго интереса индивидуумъ ограничивалъ свой взоръ самимъ собой. Право гражданина давало ему только право на безопасность собственности, наполнявшей теперь весь его міръ. Смерть должна была являться ему ужасной,—смерть, разрывавшая всю ткань его цѣлей. Такимъ образомъ несвобода и бѣдствіе вынудили человѣка видѣть прибѣжище для своего абсолюта въ божествѣ, искать и ожидать счастья на небѣ. Одна религія должна была представляться желанной, именно та, которая клеймила господствующій духъ времени, его нравственное безсиліе, которая безчестье отъ попиранія ногами называла честью и высшей добродѣтелью подъ именемъ страждущаго послушанія, и т. д. Радикализмъ этихъ юношескихъ оппозиціонныхъ мыслей содержится въ консерватизмѣ позднѣйшей философіи религіи, какъ оттѣсненный, но не изглаженный моментъ. Онъ былъ снова сдѣланъ самостоятельнымъ и продолженъ далѣе одною частью учениковъ Гегеля (рѣзче всего—Бруно Бауеромъ).

Послѣ трехлѣтняго пребыванія въ Швейцаріи Гегель воротился въ Германію и занялъ 1797 мѣсто домашняго учителя въ Франкфуртѣ-на-Майнѣ. Здѣсь въ часы досуга, какъ отчасти уже и въ Бернѣ, онъ увлекался политикой на ряду съ богословскими занятіями, которыя также не были въ пренебреженіи. Въ 1798 г. Гегель написалъ небольшое сочиненіе, оставшееся ненапечатаннымъ: „О новѣйшихъ внутреннихъ отношеніяхъ Виртемберга, особенно о недостаткахъ административнаго устройства“. Позже, послѣ 9. февраля 1801, къ этому сочиненію присоединился, также оставшійся ненапечатаннымъ, трудъ о нѣмецкомъ государственномъ устройствѣ. Онъ относится уже къ пребыванію въ Іенѣ, куда Гегель перебрался въ январѣ 1801. Идеалъ юношескаго возраста, какъ онъ писалъ Шеллингу 2. ноября 1800, для него преобразился въ форму рефлексіи и превратился въ систему. Въ рукописи Гегель разработалъ логику и метафизику, а отчасти также и философію природы. Сюда въ качествѣ третьей части должна была примкнуть этика. Въ Іенѣ Гегель обнародовалъ прежде всего сочиненіе Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie, Jena 1801. Система Фихте—субъективный идеализмъ, Шеллинга—субъективно-объективный и потому абсолютный идеализмъ. У Шеллинга она опирается на основную мысль абсолютнаго тожества субъективнаго и объективнаго. Въ философіи природы и въ трансцендентальной философіи абсолютъ построяется въ обѣихъ необходимыхъ формахъ своего существованія. Самъ Гегель примыкаетъ къ точкѣ зрѣнія Шеллинга. Получивъ право читать лекціи вслѣдствіе диссертаціи de orbitis planetarum, Гегель дѣйствовалъ сообща съ Шеллингомъ для распространенія системы тожества, какъ университетскій преподаватель и какъ (1802—1803) соиздатель (упомянутаго уже выше при изложеніи шеллинговой философіи) „Критическаго журнала философіи“, для котораго онъ далъ бо́льшую часть статей. Вмѣстѣ съ тѣмъ Гегель разработалъ въ рукописи третью часть своей системы, „систему нравственности“, прежде всего для своихъ лекцій. Позже эта часть расширилась въ „философію духа“. Мало-помалу въ Гегелѣ брало верхъ сознаніе его различія отъ Шеллинга, особенно съ того времени, какъ Шеллингъ (лѣтомъ 1803) покинулъ Іену, и ихъ непосредственныя личныя сношенія прекратились. Отчетливо и рѣзко Гегель обозначаетъ это различіе въ „Феноменологіи духа“, обширномъ сочиненіи, оконченномъ въ 1806 г. Съ этихъ поръ Шеллингъ смотрѣлъ на Гегеля, какъ на своего противника, тогда какъ до того онъ былъ связанъ съ нимъ самой тѣсной дружбой. Вскорѣ послѣ этого вслѣдствіе военныхъ событій Гегель покинулъ Іену, оставилъ предложенную ему тамъ въ февралѣ 1805 экстраординарную профессуру и редактировалъ нѣкоторое время „Бам-

бергскую газету", пока не получилъ въ ноябрѣ 1808 мѣста директора нюрнбергской гимназіи. Гегель занималъ его до 1816. Здѣсь онъ написалъ для гимназическаго преподаванія свою философскую пропедевтику и составилъ подробное сочиненіе „Наука логики", Nürnb. 1812—1816, обнимающее въ одно цѣлое логику и метафизику, которыя онъ прежде разграничивалъ. Осенью 1816 Гегель занялъ мѣсто профессора философіи въ Гейдельбергѣ, послѣ того какъ Фризъ возвратился оттуда въ Іену. Во время пребыванія въ Гейдельбергѣ Гегелемъ вмѣстѣ съ „Обсужденіемъ протоколовъ виртембергскихъ сословій", Heidelb. Jahrbücher 1817 (это защита реформъ, къ которымъ стремилось правительство), была обнародована „Энциклопедія философскихъ наукъ въ краткомъ очеркѣ", Гейдельб. 1817, 2. очень расширенное изданіе 1827, 3. изд. 1830. 22. октября 1818 г. Гегель открылъ свои чтенія въ Берлинѣ. Они касались всѣхъ частей философской системы и, пользуясь громаднымъ вліяніемъ, содѣйствовали основанію школы. Въ берлинскій періодъ Гегель издалъ еще только философію права—„Основныя черты философіи права или естественное право и государственная наука въ краткомъ очеркѣ", Берл. 1821, и сотрудничалъ въ новооснованномъ органѣ гегеліанства—Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. Благодаря стараніямъ его учениковъ, заслуживающихъ полной признательности, были болѣе или менѣе исправно переработаны и изданы чтенія по философіи исторіи, искусства и религіи, а также чтенія по исторіи философіи. Самъ же Гегель умеръ 14. ноября 1831 отъ холеры.

Философія Гегеля есть критическое преобразованіе и продолженіе шеллинговой системы тожества. Въ шеллинговой философіи Гегель одобряетъ то, что она имѣетъ дѣло съ содержаніемъ, съ истиннымъ абсолютнымъ познаніемъ, и что истинное для нея есть конкретное, единство субъективнаго и объективнаго, въ противоположность кантовскому ученію о непознаваемости вещей въ себѣ и къ субъективному идеализму Фихте. Но у Шеллинга Гегель находитъ двоякій недостатокъ: 1. принципъ системы, абсолютное тожество, не доказанъ, какъ нѣчто необходимое, а только предполагается (абсолютомъ выпалили, какъ изъ пистолета); 2. движеніе отъ принципа системы къ отдѣльнымъ положеніямъ обосновано не съ научной необходимостью, и потому вмѣсто того, чтобы показать саморазвертываніе абсолюта, у Шеллинга является только произвольное и фантастическое обращеніе съ понятіями идеальнаго и реальнаго (это все равно, какъ если бы живописецъ употреблялъ для животныхъ и пейзажей только двѣ краски—красную и зеленую). Но важно постичь абсолютъ не только какъ субстанцію, лежащую въ основѣ всего индивидуальнаго, но и какъ субъектъ, самъ себя полагающій, изъ иностановленія возвращающійся снова къ равенству съ самимъ собой. Поэтому Гегель, съ своей стороны, хочетъ: 1. поднять сознаніе на точку зрѣнія абсолютнаго познанія, 2. посредствомъ діалектическаго метода систематически развить все содержаніе этого познанія. Первое происходитъ въ Феноменологіи духа и (болѣе сжато, такъ какъ здѣсь разсматриваются только послѣднія ступени философскаго познанія) во введеніи къ Энциклопедіи, второе—во всей системѣ логики, философіи природы и духа.

Въ Феноменологіи духа Гегель даетъ формы развитія человѣческаго сознанія отъ непосредственной достовѣрности черезъ различныя формы рефлексіи и самоотчужденія до абсолютнаго познанія. Въ феноменологическомъ изложеніи Гегель сливаетъ исторію образованія индивидуальнаго духа съ исторіей всеобщаго духа. Главныя ступени: сознаніе, самосознаніе, разумъ, нравственный духъ, религія, абсолютное знаніе. Предметомъ абсолютнаго знанія является собственное движеніе духа. Абсолютное знаніе изъ понятій предполагаетъ существованіе всѣхъ прежнихъ видовъ, почему оно есть исторія понятій. Въ ней сохранены всѣ прежніе виды: „изъ чаши этого царства духовъ для него пѣнится безконечность" (говоритъ въ заключеніе Феноменологіи Гегель, намекая на „Теософію Юлія" Шиллера).

Во Введеніи въ энциклопедію Гегель обосновываетъ точку зрѣнія абсолютнаго знанія, критикуя тѣ отношенія мысли къ объективности, которыя выступили въ исторіи новѣйшей философіи, особенно—догматизмъ и эмпиризмъ, крити-

цизмъ и непосредственное знаніе. Абсолютное знаніе познаетъ мышленіе и бытіе тожественными или, какъ Гегель выражается въ предисловіи къ Философіи права, разумное дѣйствительнымъ и дѣйствительное—разумнымъ.

Система философіи расчленяется на три главныя части: логику, философію природы и философію духа. Логика — наука идеи самой въ себѣ. Философія природы—наука идеи въ ея инобытіи. Философія духа—наука идеи, возвращающейся изъ своего инобытія къ себѣ самой. Методъ—діалектическій. Онъ разсматриваетъ переходъ всякаго понятія въ его противоположность и соединеніе противоположности въ высшее единство. Въ качествѣ момента въ этомъ методѣ содержатся какъ исключительно различающій разсудокъ, такъ и исключительно уничтожающій различія негативный разумъ или скепсисъ. Понятіе всегда въ движеніи. Оно не остается тѣмъ, что есть, а въ силу противорѣчія, содержащагося въ немъ, уничтожаетъ само себя, но изъ этого противорѣчія снова возвращается къ самому себѣ. Оно въ такой же степени бываетъ своею противоположностью, какъ и самимъ собою. Это вѣчное движеніе есть моментъ философіи Гераклита, которую Гегель ставилъ очень высоко. Онъ самъ признаетъ, что нѣтъ ни одного положенія Гераклита, которое ни попало бы въ его логику. Разумное познаваніе, въ противоположность разсудочному, состоитъ въ томъ, чтобы „предоставить дѣйствовать въ насъ самой вещи или всеобщему разуму, тожественному съ сущностью вещей".

Логика есть наука чистой идеи, т. е. идеи въ абстрактномъ элементѣ мышленія, наука о Богѣ или Логосѣ, поскольку онъ разсматривается, какъ prius природы и духа (какъ будто бы онъ былъ до сотворенія міра). Она распадается на три части, именно—на ученіе о бытіи, какъ мысли въ ея непосредственности, о понятіи въ себѣ, на ученіе о сущности, какъ мысли въ ея рефлексіи и посредствѣ, о длясебябытіи и призрачности понятія, и на ученіе о понятіи и идеѣ, какъ мысли въ ея возвращенности въ себя самое и въ ея развитомъ присебѣбытіи, о понятіи самомъ по себѣ *). Въ болѣе обширномъ сочиненіи по логикѣ Гегель обозначаетъ эту послѣднюю часть, какъ субъективную логику, а обѣ первыя вмѣстѣ—какъ объективную логику.

Исходную точку діалектическаго развитія въ логикѣ (а, значитъ, вмѣстѣ съ тѣмъ и во всей философской системѣ) образуетъ чистое бытіе, какъ понятіе самое абстрактное и абсолютно безсодержательное, а потому тожественное съ ничто. Къ ничто бытіе стоитъ въ двойномъ отношеніи—тожества и, хотя невыразимаго, неопредѣлимаго, различія **). Тожество въ различіи бытія и ничто даетъ новое, высшее понятіе, составляющее высшее единство этихъ двухъ понятій, именно — понятіе становленія. Виды становленія—возникновеніе и уничтоженіе. Результатъ становленія—существованіе, бытіе, тожественное съ отрицаніемъ, или бытіе съ

---

*) Конечно, неосновательно Гегель причисляетъ это послѣднее ученіе въ видѣ 3-й части къ основной наукѣ или „логикѣ". Какъ вытекаетъ изъ опредѣленія, оно скорѣе принадлежитъ наукѣ духа. А кое-что изъ того, что Гегель принимаетъ сюда, нашло бы подходящее мѣсто въ философіи природы. Въ такой обработкѣ видно, конечно, стремленіе разсматривать всѣ эти формы, какъ метафизическія, имманентныя и природѣ, и духу. Но такъ какъ сюда постоянно примѣшивается болѣе спеціальное значеніе, соотвѣтствующее обычному словоупотребленію, то гегелево изложеніе этихъ частей совершенно затемнено тѣмъ, что Гегель колеблется между ученіемъ о формахъ, которыя присущи только мыслящему духу какъ такому или, съ другой стороны, природѣ какъ такой, и между ученіемъ о формахъ всякой природной и духовной дѣйствительности.

**) На самомъ дѣлѣ это различіе можно опредѣлить въ томъ смыслѣ, что понятіе бытія получается посредствомъ отвлеченія отъ всякаго различія въ мыслимомъ обычными понятіями, причемъ въ немъ удерживается все тожественное, а понятіе ничто—такъ, что въ отвлеченіи идутъ шагомъ дальше и отвлекаютъ и отъ самого этого тожественнаго. Подобнымъ же образомъ діалектику Гегеля можно разрѣшить и на всѣхъ слѣдующихъ ступеняхъ посредствомъ тонкихъ и строго соблюдаемыхъ различеній и признать призрачнымъ имманентное движеніе чистой мысли. Но для этого достаточно здѣсь отослать къ Тренделенбургу и др.

опредѣленностью, которая является непосредственной и сущей опредѣленностью, или бытіе съ качествомъ. Существованіе, отраженное въ себѣ, какъ въ этой своей опредѣленности, есть существующее, нѣчто. Основа всякой опредѣленности есть отрицаніе (причемъ Гегель ссылается на положеніе Спинозы: omnis determinatio est negatio). Какъ сущая опредѣленность въ противность отрицанію, содержащемуся въ ней, но отличному отъ нея, качество есть реальность. А отрицаніе уже не есть абстрактное ничто, но инобытіе. Бытіе качества какъ такое, въ противоположность отношенію къ другому, есть осебѣбытіе. Нѣчто становится инымъ, такъ какъ инобытіе есть его собственный моментъ, иное, какъ новое нѣчто, становится снова инымъ. Но этотъ прогрессъ въ безконечность останавливается при противорѣчіи, что конечное есть какъ нѣчто, такъ и его иное. Разрѣшеніе этого противорѣчія заключается въ мысли, что нѣчто въ своемъ переходѣ въ иное сходится только съ самимъ собой или становится инымъ иного. Это отношеніе въ переходѣ и въ иномъ къ самому себѣ есть истинная безконечность, возстановленіе бытія, какъ отрицаніе отрицанія, или длясебябытіе. Въ длясебябытіи является опредѣленіе идеальности. Истина конечнаго есть его идеальность. Эта идеальность конечнаго есть главное положеніе философіи, и потому всякая истинная философія — идеализмъ. Идеальность, какъ истинная безконечность, есть разрѣшеніе противоположности между конечнымъ и разсудочно-безконечнымъ, которое, будучи поставлено рядомъ съ конечнымъ, само есть только одно изъ двухъ конечныхъ. Моменты длясебябытія такіе: одно, много и отношеніе (какъ притяженіе и отталкиваніе). Качество вслѣдствіе неразличимости многихъ „одно“ переходитъ въ свою противоположность—количество. Въ категоріи количества повторяется отношеніе бытія, существованія и длясебябытія, какъ чистое количество, число и интенсивная величина или степень. Бытіе количества, въ длясебясущей опредѣленности внѣшнее для самого себя, составляетъ его качество. Количественное, будучи положено такъ само по себѣ, есть количественное отношеніе. Когда количественное само есть отношеніе къ себѣ въ своей внѣшности, или когда длясебябытіе и безразличіе опредѣленности соединены, то оно является мѣрой. Мѣра есть качественное количество, единство качества и количества. Въ этомъ единствѣ уничтожена непосредственность бытія и тѣмъ положена сущность.

Сущность есть уничтоженное бытіе или бытіе, посредствомъ отрицанія соединенное съ собою, отраженное въ себя. Сущности принадлежатъ чистыя опредѣленія рефлексіи, въ особенности—тожество, различіе и основаніе. Логическія основоположенія тожества и различія, какъ односторонніе отвлеченія, дѣлающія самостоятельными простые моменты истины, запечатлѣны неправдой. Спекулятивная истина есть тожество тожества и различія, лежащее въ понятіи основанія. Сущность есть основа существованія: существованіе есть возстановленіе непосредственности или бытія, поскольку оно получило посредство чрезъ уничтоженіе посредства. Совокупность, какъ положенное въ единомъ развитіе опредѣленій основанія и существованія, есть вещь. Подъ „вещью въ себѣ“ Гегель понимаетъ отвлеченіе простой рефлексіи вещи въ себѣ, на которомъ, какъ на безсодержательной основѣ, упираются противъ рефлексіи въ иное, въ силу которой вещь имѣетъ свойства *). Существованіе вещи включаетъ

*) Здѣсь Гегель даетъ кантовскому термину извращенный смыслъ, воображая, что вѣрно подмѣтилъ его. Подъ этимъ терминомъ Кантъ понималъ не вещь безъ свойствъ и всякихъ отношеній вообще, а только вещь, какъ она есть, если не обращать вниманія на ея опредѣленное отношеніе, именно на ея отраженіе въ нашемъ сознаніи (или, говоря точнѣе, въ ближайшемъ докритическомъ сознаніи, опредѣленномъ воспріятіемъ и догматическимъ мышленіемъ). Ср. въ Логикѣ Ибервега § 40 замѣчанія о различіи противоположностей: о себѣ и явленіе, сущность и выраженіе сущности. „Вещь въ себѣ“ въ кантовскомъ смыслѣ этого выраженія можетъ, правда, быть только въ отношеніи къ отдѣльному мыслящему субъекту. Хотя она противостоитъ ему не необходимо, какъ нѣчто совершенно чуждое, просто непознаваемое, но именно прежде всего только какъ находящееся исключительно внѣ его сознанія. Она независима только отъ единичнаго акта познанія, но генетически обусловливаетъ познаніе, точно такъ же

противорѣчіе между всебѣсуществованіемъ и рефлексіей въ иное, или между содержаніемъ и формой. Въ этомъ противорѣчіи существованіе есть *явленіе*. Сущность должна являться. Непосредственное бытіе, противостоящее сущности, есть призрачность; развитая призрачность есть явленіе. Оттого сущность находится не за явленіемъ или по ту сторону его, но потому, что есть именно сущность, существованіе бываетъ явленіемъ. Явленіе есть истина бытія или болѣе богатое опредѣленіе, чѣмъ бытіе, поскольку явленіе содержитъ въ себѣ соединенными моменты рефлексіи къ себѣ и къ иному. Напротивъ, бытіе или непосредственность есть еще нѣчто односторонне безотносительное. А недостатокъ явленія состоитъ въ томъ, что оно есть еще нѣчто въ себѣ надломленное, не имѣющее въ себѣ самомъ опоры. Этотъ недостатокъ уничтожается въ слѣдующей высшей категоріи—дѣйствительности. Кантъ, говоритъ Гегель, увидѣлъ простое явленіе въ томъ, что для обыкновеннаго сознанія имѣетъ значеніе сущаго и самостоятельнаго. И въ этомъ заслуга Канта. Но онъ неправильно принялъ явленіе исключительно въ субъективномъ смыслѣ и внѣ явленія фиксировалъ „абстрактное существо“ *), какъ вещь въ себѣ. Фихте въ своемъ субъективномъ идеализмѣ ошибочно заключилъ человѣка въ непроницаемый кругъ исключительно субъективныхъ представленій. Скорѣе собственная природа самого непосредственно предметнаго міра состоитъ въ томъ, чтобы быть только явленіемъ, а не прочнымъ самостоятельнымъ существованіемъ. Ставшее непосредственнымъ единство сущности и существованія или внутренняго и внѣшняго есть дѣйствительность. Къ ней принадлежитъ отношеніе субстанціальности, отношеніе причинности и отношеніе взаимодѣйствія. Взаимодѣйствіе есть безконечное отрицательное отношеніе къ себѣ. Но это взаимодвиженіе, остающееся при себѣ, или сущность, воротившаяся къ бытію, какъ простой непосредственности, есть понятіе.

Понятіе есть единство бытія и сущности, истина субстанціи, свободное, какъ для себя сущая субстанціальная сила. Субъективное понятіе развивается, какъ простое понятіе, которое обнимаетъ въ себѣ моменты всеобщности, частности и единичности, какъ сужденіе, которое есть положенная частность понятія, раздѣленіе по-

---

какъ ее въ свою очередь можно считать телеологически обусловленной духомъ, способнымъ къ познанію, какъ ея предварительной ступенью (см. выше, стр. 341, прим.). Если нѣтъ „вещи въ себѣ“ въ отношеніи къ „*абсолюту*“, то все же она есть по отношенію къ отдѣльному воспринимающему и мыслящему субъекту. Даже и для него Гегель хочетъ уничтожить вещи въ себѣ, такъ какъ абсолютный духъ дѣйствителенъ именно въ индивидуумахъ, а нашъ разумъ есть разумъ Бога въ насъ, который можно мыслить только тожественнымъ съ разумомъ во всѣхъ вещахъ. Но если бы даже это могло имѣть значеніе для послѣдней *цѣли* познанія, то во всякомъ случаѣ оно не имѣетъ силы для *пути*, который необходимъ намъ для постепеннаго приближенія къ этой цѣли. Ученіе Канта навсегда устанавливаетъ изначальную чуждость, съ которой внѣшнія вещи противостоятъ моему индивидуальному сознанію. Ученіе Гегеля предвосхищаетъ послѣднюю цѣль познанія для всякаго, кто рѣшается мыслить по трихотомическому ритму діалектики. Она уже не вѣдаетъ *проблемъ*. Феноменологія никоимъ образомъ не помогаетъ этому недостатку. Ибо хотя она исходитъ изъ воспріятія, все же она не разъясняетъ въ научномъ смыслѣ отношенія его къ объективной дѣйствительности, отношенія колебаній воздуха и эѳира къ ощущеніямъ тоновъ и цвѣтовъ. Принявъ ученіе Гёте, Гегель отрѣзалъ себѣ даже всякую возможность этого изслѣдованія. Неправильно объективируя субъективныя формы, Гегель отнимаетъ у себя возможность разысканій по теоріи познанія, тогда какъ на самомъ дѣлѣ, однако, если даже мыслить цѣль человѣческаго познанія достигнутой, все еще было бы только точное *соотвѣтствіе*, а не *тожество* въ полномъ смыслѣ этого слова между „системой“ (совокупностью) объектовъ познанія (матеріальныхъ и духовныхъ) и системою науки. Совершенно уничтожена была бы только *чуждость* вещей въ себѣ, а не *отличіе* ихъ отъ нашего (индивидуально-субъективнаго) познанія. *Ученіе о познаніи*, которое, какъ „критика разума“, даетъ у Канта относительно „трансцендентальныхъ объектовъ“ совершенно отрицательный результатъ, уничтожается Гегелемъ посредствомъ аксіомы тожества мышленія и бытія. Между этими двумя крайностями надо найти вѣрную середину.

*) Этого, какъ видно изъ предыдущаго, Кантъ не думалъ.

нятія на его моменты, отношеніе единичнаго къ всеобщему, наконецъ, какъ умозаключеніе, которое есть единство понятія и сужденія, — понятіе, какъ простое тожество, къ которому пришли различія формъ сужденія, и сужденіе, поскольку понятіе положено въ реальности, именно въ различіи своихъ опредѣленій. Умозаключеніе есть разумное и все разумное, круговоротъ, въ которомъ связываются моменты понятія дѣйствительнаго. Реализованіе понятія въ умозаключеніи, какъ совокупность, воротившаяся сама въ себя, есть объектъ. Объективное понятіе проходитъ моменты: механизмъ, химизмъ и телеологію (ихъ надо понимать здѣсь не въ спеціально естествовѣдномъ, а въ обще-метафизическомъ смыслѣ). Въ реализаціи цѣли понятіе полагаетъ себя, какъ сущую въ себѣ сущность объекта. Единство понятія и реальности, осебѣсущее единство субъективнаго и объективнаго, будучи положено для себя сущимъ, есть идея. Моменты идеи: жизнь, познаваніе и абсолютная идея. Абсолютная идея есть чистая форма понятія, созерцающая свое содержаніе, какъ самое себя; она—сама себя знающая истина, абсолютная и всякая истина, сама себя мыслящая идея, какъ мыслящая или логическая идея. Абсолютная свобода идеи заключается въ томъ, что она не только переходитъ въ жизнь, да еще въ качествѣ конечнаго познаванія позволяетъ ей являться въ себѣ, но и въ своей абсолютной истинѣ рѣшается отпустить изъ себя моментъ ея частности или перваго опредѣленія и инобытія, непосредственную идею, какъ ея отраженіе, какъ природу. Идея, какъ бытіе или сущая идея, есть природа.

Природа есть идея въ формѣ инобытія или отчужденія. Она — рефлексъ духа, абсолютъ въ своемъ непосредственномъ существованіи. Отъ своего абстрактнаго внѣсебябытія до всебѣбытія индивидуальности въ животномъ организмѣ идея проходитъ рядъ ступеней, порядокъ которыхъ основывается на прогрессивномъ реализованіи стремленія къ длясебябытію или къ субъективности. Однако въ сферѣ природы имѣетъ свое право также случайность и опредѣлимость извнѣ. Исполненіе частнаго подвержено внѣшней опредѣлимости, и въ этомъ заключается безсиліе природы, полагающее предѣлы философіи. Самаго частнаго нельзя обнять въ понятіи. Главные моменты природы: механическій, физическій и органическій процессъ. Въ тяжести идея отпущена въ тѣло, члены котораго суть свободныя небесныя тѣла. Затѣмъ внѣшность преобразуется въ свойства и качества, которыя, принадлежа индивидуальному единству, имѣютъ въ химическомъ процессѣ имманентное и физическое движеніе. Наконецъ въ живости тяжесть отпущена въ члены, въ которыхъ остается субъективное единство. Гегель не признаетъ этого порядка во времени, ибо только у духа есть исторія, а въ природѣ всѣ виды единовременны. Высшее, по діалектическому развитію болѣе позднее, но въ идеѣ prius низшаго, только въ духовной жизни является и по времени позже. Природу, говоритъ Гегель, надо разсматривать, какъ систему ступеней. Изъ нихъ одна необходимо выходитъ изъ другой и есть ближайшая истина той, изъ которой она слѣдуетъ, однако не такъ, чтобы одна естественно рождалась изъ другой, но во внутренней идеѣ, составляющей основу природы. Такъ называемое (принятое Кантомъ гипотетически, а другими философами природы—болѣе увѣренно) происхожденіе растеній и животныхъ изъ воды и болѣе развитыхъ животныхъ организацій изъ низшихъ Гегель называетъ туманнымъ представленіемъ, отъ котораго мыслящему разсужденію надо отдѣлаться.

Смерть только непосредственной единичной жизненности есть выходъ духа. Духъ есть присебябытіе идеи или идея, воротившаяся къ себѣ изъ своего инобытія. Его развитіе есть постепенный прогрессъ отъ опредѣлимости природой къ свободѣ. Его моменты: субъективный, объективный и абсолютный духъ.

Субъективный духъ въ его непосредственной связи съ природной опредѣленностью или душу въ ея отношеніи къ тѣлу разсматриваетъ антропологія. Феноменологія, какъ вторая часть ученія о субъективномъ духѣ, разсматриваетъ являющійся духъ на ступени рефлексіи, какъ чувственное сознаніе, воспріятіе, разсудокъ, самосознаніе и разумъ. Психологія разсматриваетъ духъ, поскольку онъ теоретиченъ, какъ интеллигенція, практиченъ—какъ воля, свободенъ—какъ нрав-

ственность. Интеллигенція находитъ себя опредѣленной, но найденное полагаетъ, какъ свое собственное, познавая все, какъ осуществляющуюся разумную цѣль. До этого пониманія духъ доходитъ путемъ дѣйствія, въ которомъ воля бываетъ опредѣляющимъ для содержанія. Единство хотѣнія и мышленія есть энергія сама себя опредѣляющей свободы. Сущность нравственности въ томъ, что воля имѣетъ для своихъ цѣлей всеобщее разумное содержаніе.

Ученіе объ *объективномъ духѣ* касается объективацій свободной воли. Продуктъ свободной воли, какъ объективная дѣйствительность, есть *право*. Право есть не ограниченіе, а осуществленіе свободы и выступаетъ только вопреки произволу. Право какъ такое или формальное и абстрактное право, въ которомъ непосредственно находится свободная воля, есть право собственности, договора и наказанія. Собственность есть существованіе, которое личность даетъ своей свободѣ; договоръ есть сліяніе двухъ воль въ общую волю; право наказанія есть право противъ несправедливости, а наказаніе есть возстановленіе права, какъ отрицаніе его отрицанія. Наказаніе въ сущности есть воздаяніе, слѣдствіе поступка преступника, исполняющееся на самомъ преступникѣ. Наказаніе—право самого преступника: подвергая наказанію, въ преступникѣ уважаютъ разумное существо. Это—такъ называемая абсолютная теорія права наказанія. Къ формальному праву примыкаетъ въ качествѣ второй ступени *моральность*, какъ воля, отраженная въ себя, воля въ своемъ самоопредѣленіи какъ совѣсть, а въ качествѣ третьей и высшей ступени — *нравственность*, въ которой субъектъ сознаетъ себя единымъ съ нравственной субстанціей: *семействомъ*, *гражданскимъ обществомъ* и *государствомъ*. Государство есть дѣйствительность нравственной идеи, самосознанная нравственная субстанція, какъ нравственный духъ, развившійся до органической дѣйствительности, духъ, стоящій въ мірѣ, божественная воля, какъ наличный духъ, развертывающійся до дѣйствительнаго образа и организаціи міра. Въ конституціонной монархіи, государственной формѣ новаго міра, формы, принадлежавшія въ древнемъ мірѣ различнымъ цѣлымъ, именно—автократія, аристократія, демократія, сведены на степень моментовъ: монархъ—одинъ; въ его особѣ дѣйствительна личность государства; онъ—глава формальнаго рѣшенія. Къ правительственной власти присоединяются нѣкоторые, участвуя въ законодательствѣ, а если изъ него не исключены сословія, то и многіе. Необходимо учрежденіе сословій, чтобы моментъ формальной свободы получилъ свое право, а также учрежденіе судовъ присяжныхъ, чтобы было дано удовлетвореніе праву субъективнаго самосознанія. Но центръ тяжести у Гегеля не въ субъективномъ самоопредѣленіи единичнаго, а въ выработанномъ строѣ государства, архитектоникѣ его разумности. Его философія права выясняетъ, насколько дѣйствительное государство соотвѣтствуетъ разуму. При этомъ ведется рѣзкая полемика противъ рефлексіи и чувства, которыя основываются на субъективномъ мнѣніи, будто ихъ знаніе вѣрнѣе, и вдаются въ построенія пустыхъ идеаловъ. Всемірная исторія, которую Гегель понимаетъ въ сущности какъ исторію государствъ, имѣетъ для него значеніе прогресса въ сознаніи свободы. Опредѣленный народный духъ сопровождается опредѣленными географическими и климатическими особенностями; онъ находится также во времени и долженъ на основаніи своего особеннаго принципа проявить опредѣленное развитіе своего сознанія и своей дѣйствительности;—онъ имѣетъ *исторію*. Какъ ограниченный духъ, онъ имѣетъ только подчиненную самостоятельность, онъ переходитъ во *всемірную исторію*, событія которой изображаетъ діалектика особаго народнаго духа, *всемірный судъ*. Всемірная исторія—школа, которая ведетъ отъ независимости природной воли черезъ субстанціальную свободу къ субъективной свободѣ. Востокъ зналъ и знаетъ, что свободенъ одинъ, греческій и римскій міръ,—что свободны нѣкоторые, германскій міръ знаетъ, что свободны всѣ. На востокѣ начинается всемірная исторія, а на западѣ загорается свѣтъ самосознанія. Въ субстанціальныхъ видахъ восточныхъ царствъ есть всѣ разумныя опредѣленія, но такъ, что субъекты остаются только случайностями. Восточная исторія есть дѣтство человѣчества. Греческій духъ есть юношескій возрастъ. Здѣсь прежде всего получается царство субъек-

тивной свободы, но не безъ примѣси субстанціальной. Это соединеніе нравственности и субъективной воли есть царство прекрасной свободы, ибо идея соединена съ пластическимъ образомъ, подобно тому какъ въ произведеніи изящнаго искусства чувственное носитъ отпечатокъ и выраженіе духовнаго. Это—время прекраснѣйшаго, но скоропреходящаго расцвѣта. Въ естественномъ единствѣ субъекта со всеобщей цѣлью заключается безпримѣсная субстанціальная нравственность, которой Сократъ противопоставлялъ моральность, самоопредѣленіе субъекта, основывающееся на рефлексіи. Чтобы образоваться въ свободную нравственность, субстанціальной нравственности нужна была борьба съ субъективной свободой. Римское царство есть зрѣлый возрастъ исторіи. Это—царство абстрактной всеобщности. Индивидуумы приносятся въ жертву всеобщей государственной цѣли. Но взамѣнъ они получаютъ всеобщность самихъ себя, т. е. личность, въ силу образованія частнаго права. Подобная же участь постигаетъ и народы. Горесть о потерѣ національной самостоятельности гонитъ духъ въ его завѣтнѣйшія глубины. Онъ покидаетъ безбожный міръ и начинаетъ жизнь внутри себя. Абсолютная воля и воля субъекта становятся едино. Въ германскомъ мірѣ царитъ сознаніе примиренія. Въ началѣ духъ еще удовлетворенъ абстрактно внутри себя, мірское предоставлено грубости и произволу. Но, наконецъ, самъ принципъ формуется въ конкретную дѣйствительность, въ которой субъектъ соединяется съ субстанціей духа. Реализація понятія свободы есть цѣль всемірной исторіи. Ея развитіе есть истинная теодицея. Какъ твердо вѣрилъ Гегель въ прогрессъ въ исторіи, видно изъ его письма къ Нитгаммеру 5. іюля 1816 г.: „я полагаю, что міровой духъ времени скомандовалъ двигаться впередъ. На такую команду есть откликъ: это существо шествуетъ непреодолимо, какъ панцырная сомкнутая фаланга, и, не разбирая дороги, подвигается впередъ такимъ незамѣтнымъ движеніемъ, какъ солнце; безчисленныя легкія войска, выступившія за и противъ него, бродятъ вокругъ него, бо́льшая часть не знаетъ совсѣмъ, въ чемъ дѣло, и получаетъ только удары въ голову, какъ бы отъ невидимой руки. Всѣ выжидательныя уловки и мудрящія штуки ни къ чему; можно развѣ только достать до ремней у обуви этого колосса и мазнуть ихъ немного ваксою или грязью, но нельзя развязать ихъ, а тѣмъ менѣе снять волшебные сапоги съ эластическими подошвами или сапоги-скороходы, если ихъ надѣнетъ этотъ великанъ. Самое надежное, конечно (именно, извнутри и извнѣ),—не терять изъ виду подвигающагося впередъ великана.“

Абсолютный духъ или религія въ обширномъ смыслѣ, какъ единство субъективнаго и объективнаго духа, реализуется въ объективной формѣ созерцанія или непосредственнаго чувственнаго знанія—какъ искусство, въ субъективной формѣ чувства и представленія—какъ религія въ тѣсномъ смыслѣ, наконецъ, въ субъективно-объективной формѣ чистаго мышленія—какъ философія. Прекрасное есть абсолютъ въ чувственномъ существованіи, дѣйствительность идеи въ формѣ ограниченнаго явленія. На отношеніи идеи къ матеріалу основывается различіе символическаго, классическаго и романтическаго искусства. Въ символическомъ искусствѣ, за предѣлы котораго не выходитъ восточное изображеніе, форма не можетъ совершенно проникнуть матеріалъ. Въ классически прекрасномъ, главнымъ образомъ—въ греческомъ искусствѣ, духовное содержаніе совершенно вылилось въ чувственное существованіе. Классическое искусство разлагается: отрицательно—въ сатирѣ, художественномъ произведеніи внутри себя растерзаннаго римскаго міра, положительно—въ романтическомъ искусствѣ христіанскаго міра. Романтическое искусство основывается на преобладаніи духовнаго элемента, на глубинѣ сердца, на безконечности субъективности. Оно—выходъ искусства за предѣлы самого себя, но все же въ формѣ искусства. Система искусствъ (архитектура, скульптура, музыка, живопись и поэзія) аналогична художественнымъ формамъ. Поэзія, какъ высшее изъ искусствъ, принимаетъ въ себя совокупность всѣхъ формъ.

Религія есть форма, въ какой абсолютная истина существуетъ для представляющаго сознанія или для чувства, представленія и рефлектирующаго разсудка, а потому и для всѣхъ людей. Ступени религіи въ ея историческомъ развитіи такія:

1. естественныя религіи востока, понимающія Бога, какъ субстанцію природы; 2. религіи, въ которыхъ Богъ созерцается какъ субъектъ, особенно іудейская религія или религія возвышенности, греческая или религія красоты, римская или религія цѣлесообразности; 3. абсолютная религія, которая познаетъ Бога въ его отчужденіи къ конечности и въ то же время въ его единствѣ съ конечностью или въ его жизни въ примиренной общинѣ. Божественная идея развертывается въ трехъ формахъ. Это 1. вѣчное въ себѣ и при себѣ бытіе, форма всеобщности, Богъ въ его вѣчной идеѣ самой въ себѣ или царство Отца; 2. форма явленія, партикуляризаціи, бытіе для иного въ физической природѣ и конечномъ духѣ, вѣчная идея Бога въ стихіи сознанія и представленія или различіе, царство Сына; 3. форма возвращенія изъ явленія въ себя самого, процессъ примиренія, идея въ стихіи общины или царство Духа. Истинный смыслъ доказательствъ бытія Божія тотъ, что они должны содержать возвышеніе человѣческаго духа къ Богу и выражать это возвышеніе для мысли. Космологическое и телеологическое доказательство переходятъ отъ бытія къ понятію Бога, онтологическое—отъ понятія къ бытію.—Гегель не разъ выражается, что его философія имѣетъ то же содержаніе, что и христіанская религія, и отличается отъ нея только формально.

Философія есть мышленіе абсолютной истины или сама себя мыслящая идея, самознающая истина, самъ себя понимающій разумъ. Философское знаніе есть понятіе искусства и религіи, познанное посредствомъ мышленія. Развитіе философіи въ системѣ и въ исторіи идетъ въ сущности одинаково, именно непрерывно двигаясь отъ самаго отвлеченнаго къ все болѣе и болѣе богатому и конкретному познанію истины. Философія элейцевъ, Гераклита и атомистовъ соотвѣтствуетъ чистому бытію, становленію и длясебябытію, философія Платона—категоріямъ сущности, философія Аристотеля—понятію, философія новоплатоновцевъ—мысли, какъ совокупности или конкретной идеѣ, философія новѣйшаго времени—идеѣ, какъ духу или самознающей идеѣ. Картезіанская философія стоитъ на точкѣ зрѣнія сознанія, кантовская и фихтевская—на точкѣ зрѣнія самосознанія, новѣйшая (шеллингогегелевская)—на точкѣ зрѣнія разума или субъективности, тожественной съ субстанціей, и именно въ формѣ интеллектуальнаго созерцанія—у Шеллинга, въ формѣ чистаго мышленія или абсолютнаго знанія—у Гегеля. Принципы всѣхъ прежнихъ системъ, какъ уничтоженные моменты, содержатся въ абсолютной философіи. Развитія дальше къ высшему нѣтъ *).

§ 35. Многосторонній, своеобразный и глубокій мыслитель, Карлъ Христіанъ Фридрихъ Краузе (1781—1832) разрабатывалъ всѣ отдѣлы философіи и старался превратить пантеизмъ системы тожества въ панентеизмъ или ученіе о присутствіи всего въ Богѣ, полагая, что онъ нашелъ соглашеніе между субъективизмомъ Канта и Фихте и абсолютизмомъ Шеллинга и Гегеля. Сущность его системы составляетъ чистое, цѣльное, нераздѣльное основное познаніе или основное созерцаніе: Богъ или существо, и наука объ этомъ есть наука о существѣ или о Богѣ. Въ этикѣ онъ проявляетъ много сходства съ Кантомъ, утверждая, что добро

*) Въ §4 первой части этого „Очерка“ указана по отношенію къ взгляду Гегеля на исторію философіи истинность его основной мысли и величественность въ ея проведеніи на ряду съ кое-чѣмъ натянутымъ, произвольнымъ и неуклюжимъ. То же самое можно отнести и къ цѣлому системы. Въ своемъ методѣ, возвышая наперекоръ эмпиріи діалектическое построеніе въ самостоятельную силу и отрѣшая „чистое мышленіе“ отъ его эмпирической основы, система Гегеля благоволитъ дуализму, не уничтоженному послѣдующимъ обращеніемъ къ эмпиріи, какъ бы сильно сама система ни отвергала принципіально всякій дуализмъ. Реалистическая сторона кантовской философіи не получила у Гегеля того же права, какъ идеалистическая. Именно потому она тѣмъ сильнѣе выступила и была односторонне преувеличена у многихъ изъ послѣдователей гегелевской философіи.

слѣдуетъ желать и дѣлать, какъ добро, и выдвигая на первый планъ свободу. Цѣлью человѣчества является всеобщій союзъ человѣчества,—идеалъ, который должны сначала вполнѣ и чисто познать и лелѣять нѣсколько человѣкъ въ тѣсной дружбѣ, пока союзъ не распространится на семьи, общины, народы. Наиболѣе цѣнится ученіе Краузе о правѣ, основою которому служитъ этика; оно разрабатывалось далѣе такими учениками его, какъ Аренсъ. Распространеніе философскихъ взглядовъ Краузе и знакомство съ ними, къ сожалѣнію, очень ограничены среди нѣмцевъ вслѣдствіе его своеобразной терминологіи, которую онъ, однако, хотѣлъ сдѣлать чисто нѣмецкою. Въ ненѣмецкихъ странахъ, именно, въ Испаніи, Краузе долго былъ болѣе извѣстенъ и пользовался бо̀льшимъ уваженіемъ, чѣмъ на родинѣ. Только въ новѣйшее время на долю его мышленія достается все болѣе и болѣе справедливая оцѣнка.

Перечни сочиненій Краузе помѣщены при названныхъ ниже сочиненіяхъ его, напр., при сочиненіи Zur Theorie der Musik. Краузе чрезвычайно много писалъ, но самъ издалъ только немногія изъ своихъ сочиненій. Изъ его литературнаго наслѣдства, которое кажется почти неисчерпаемымъ, издавалось очень многое до самаго новѣйшаго времени. Grundlage des Naturrechts oder philosophischer Grundriss des Ideals des Rechts, Jena 1803. Entwurf des Systems der Philosophie, 1. часть (общая философія и введеніе къ философіи природы), Jena 1804. System der Sittenlehre, Lpz. 1810, 2. изд. Гольфельда и А. Вюнше, Lpz. 1887. Das Urbild der Menschheit, Dresd. 1811, 2. изд. Gött. 1851. Abriss des Systems der Philosophie, 1. часть: аналитическая философія, Götting. 1825. Abriss des Systems der Logik, Götting. 1825, 2. изд. тамъ же 1828. Abriss des Systems der Rechtsphilosophie, тамъ же 1828. Vorlesungen über das System der Philosophie, тамъ же 1828; 2. изд., 1. часть: часть философіи, ведущая къ богопознанію, какъ высшему научному принципу, Прага 1869, изд. Leonhardi (ср. объ отводящей или ведущей впередъ части философіи Leonhardi и Andreae, Prag 1869), 2. часть (вмѣстѣ съ новымъ изданіемъ первой части): отводящая часть философіи въ свѣтѣ богопознанія, какъ высшаго научнаго принципа, изд. Гольфельда и Вюнше, Lpz. 1889. Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, тамъ же 1829; 2. изд., 1. часть: возобновленная критика разума, Prag 1868; 2. часть: основныя истины исторіи и энциклопедіи философіи, тамъ же 1869.

Посмертныя его сочиненія издали позже его ученики, друзья и послѣдователи (Г. К. Леонгарди, Линдеманъ, Редеръ, П. Гольфельдъ, А. Вюнше). Были изданы: das System der Rechtsphilosophie, изд. Редеръ, Lpz. 1874; Vorlesungen über Aesthetik oder über die Philosophie des Schönen und der schönen Kunst, Lpz. 1882; System der Aesthetik oder die Philosophie des Schönen und der schönen Kunst, Lpz. 1882; Reisekunststudien, тамъ же 1889; die Wissenschaft von der Landverschönerkunst, тамъ же 1884; Vorlesungen über synthetische Logik, Lpz. 1884; Einleitung in die Wissenschaftslehre, Lpz. 1884; Vorlesungen über angewandte Philosophie der Geschichte, тамъ же 1885; der analytische inductive Theil des Systems der Philosophie, тамъ же 1885; Reine allgemeine Vernunft-Wissenschaft oder Vorschule des analytischen Haupttheiles des Wissenschaftgliedbaues, тамъ же 1886; Abriss des Systems der Philosophie, тамъ же 1886; Grundriss der Geschichte der Philosophie, тамъ же 1887; System der Sittenlehre, тамъ же 1888; Philosophische Abhandlungen, тамъ же 1889; Zur Geschichte der neueren philosophischen Systeme, тамъ же 1889; Abriss der Philosophie der Geschichte, тамъ же 1889; das Eigenthümliche der Wesenlehre nebst Nachrichten zur Geschichte der Aufnahme derselben, vornehmlich von Seiten deutscher Philosophen, тамъ же 1890; Anschauungen und Entwürfe zur Höherbildung des Menschheitlebens, 3 тт., тамъ же 1890—92; Anfangsgründe der Erkenntnisslehre, приложеніе: афоризмы къ ученію о законахъ мышленія, тамъ же 1892; Zur Religionsphilosophie und speculativen Theologie, тамъ же 1893; Abriss zur Geschichte der griechischen Philosophie, тамъ же 1893; Aphorismen zur Sittenlehre, тамъ же 1893; Anleitung zur Naturphilosophie, тамъ же 1894; Grundriss der historischen Logik, 2. изд., Weimar 1896, послѣднія сочиненія всѣ изданы Павломъ Гольфельдомъ и Авг. Вюнше. Grundlage des Naturrechts oder philosophischer Grundriss des Ideals des Rechts, 1. и 2. ч., изд. Geo. v. Mollat, Lpz. 1890. Fragmente und Aphorismen zum analytischen Theile des Systems der Philo-

sophie (Krause), Weimar 1896. Der Erdrechtsbund an sich selbst und in seinem Verhältnisse zum Ganzen und zu allen Einzelheiten des Menschheitlebens, изд. Моллатомъ, тамъ же 1893. Vorlesungen über Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staats, изд. P. Мукке, тамъ же 1892. Zur Theorie der Musik, изд. R. Vetter, Berl. 1894. Abhandlungen und Einzelsätze über Erziehung und Unterricht, 1. и 2. т., изд. имъ же, тамъ же 1894. Ср. Die neue Zeit, freie Hefte für vereinte Höherbildung der Wissenschaft und des Lebens, изд. Leonhardi, съ дополненіями изъ бумагъ Краузе, 11 тетр., Prag 1869—75. Système de la philosophie, перев. съ нѣм. Lucien Buys, 2 тт., Weimar 1892—1895.

Lindemann, Uebersichtliche Darstellung des Lebens und der Wissenschaftslehre K. Ch. F. Krauses und dessen Standpunktes zur Freimaurerbrüderschaft, Münch. 1839. P. Hohlfeld, Die krausesche Philosophie in ihrem geschichtlichen Zusammenhange und in ihrer Bedeutung für das Geistesleben der Gegenwart, Jena 1879. A. Procksch, K. C. F. Krause, ein Lebensbild, nach seinen Briefen dargestellt, Lpz. 1880. Br. Martin, K. C. F. Krauses Leben, Lehre und Bedeutung, Lpz. 1881, новое изд. 1885. A. Cless, Das Ideal der Menschheit nach Krauses Urbild der Menschheit, Stuttg. 1881. R. Eucken, Zur Erinnerung an K. C. F. Krause, юбилейная рѣчь, Lpz. 1881. Ed. v. Hartmann, Эстетика Краузе, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 86, 1885, стр. 112—130. Em. Reis, C. F. Chr. Krause als Philosoph und Freimaurer, Wien 1894. H. Hüniger, Der Philosoph K. F. C. Krause als Mathematiker, прогр., Eisenberg 1894, см. также сочиненія Тибергьена и стр. 377. А. Залшупинъ, Органическая теорія общества по ученію Краузе и Аренса, Рус. Бог. 1891, 8, стр. 66—79.

К. Христіанъ Фр. Краузе род. 6. мая 1781 въ герцогствѣ С.-Альтенбургъ въ Эйзенбергѣ, гдѣ отецъ его былъ тогда учителемъ городской школы. Онъ посѣщалъ школу въ Донндорфѣ и Альтенбургѣ, занимался съ 1797 философіею въ Іенѣ, гдѣ преподавали Фихте и Шеллингъ, пріобрѣлъ тамъ право на чтеніе лекцій въ 1802, съ 1805 былъ преподавателемъ въ инженерной академіи въ Дрезденѣ, съ 1814 послѣ смерти Фихте началъ читать лекціи въ Берлинѣ. Такъ какъ онъ не получалъ здѣсь жалованья, то онъ снова переселился въ Дрезденъ и занимался здѣсь наукою и воспитаніемъ своихъ дѣтей до 1823; только въ 1817 онъ совершилъ въ качествѣ спутника одного любителя и покровителя искусствъ важную для своего образованія поѣздку по Германіи, Италіи и Франціи. Съ 1824 онъ читалъ лекціи въ Геттингенѣ и имѣлъ здѣсь много занятій, какъ преподаватель. Такъ какъ противъ него начато было уголовное слѣдствіе, какъ противъ провозвѣстника союза человѣчества, то онъ отправился 1831 въ Мюнхенъ, чтобы получить тамъ профессуру. Это не удалось вслѣдствіе несогласія Шеллинга. Здѣсь онъ и умеръ 1832. Такъ какъ онъ рано женился и былъ отцомъ многочисленнаго семейства, то въ теченіе жизни ему не разъ приходилось бороться съ заботами о кускѣ хлѣба и всякаго рода нуждою. Это былъ высоко стоящій въ нравственномъ отношеніи характеръ, воодушевленный самыми чистыми идеалами, но совершенно непрактичная натура. Нерѣдко онъ бывалъ подавленъ внѣшними неудачами, „жестокою, горькою неправдою“ со стороны окружавшихъ людей, но всегда любовь къ „существу“ одерживала въ немъ побѣду. Въ его родномъ городѣ ему поставленъ памятникъ.

Краузе полагаетъ, что онъ, собственно, первый продолжатель Канта. На Шеллинга онъ не хотѣлъ опираться и бывалъ очень недоволенъ, если на него смотрѣли, какъ на ученика Шеллинга. Его университетскія занятія, по его словамъ, почти были закончены, когда Шеллингъ прибылъ въ Іену, и изложеніе трансцендентальнаго идеализма вовсе не увлекло его; онъ даже предполагалъ, что Шеллингъ впослѣдствіи долженъ перейти къ спинозизму. Однако онъ самъ признаетъ, что отъ системы Шеллинга впервые можно подняться до „ученія о существѣ“, т. е. до его собственнаго ученія. Онъ допускаетъ, что абсолютное можно познать. Поэтому ученіе объ абсолютѣ есть философія. Богъ или существо познается: 1. какъ нѣчто, существующее выше и до всякаго противорѣчія и всякаго частнаго противоположнаго существа (выше всякой противности и противосущности); 2. также, какъ нѣчто сущее и существующее само по себѣ и въ себѣ, содержащее и понимающее противность, противосущность и всѣ частныя противности въ себѣ, подъ собою и черезъ себя, какъ свободный и цѣльный организмъ сущностей.—Итакъ, существо какъ такое, само по

себѣ, какъ противность, и все противное само по себѣ, въ себѣ и черезъ себя становится существующимъ и сущимъ. 3. Въ созерцаніи существа мы познаемъ также, что существо само по себѣ и въ себѣ есть единство всѣхъ противностей, и что само существо, какъ нѣчто сущее и существующее выше и до всѣхъ своихъ противностей и частностей, объединено со всѣми ними, какъ съ каждою отдѣльно, такъ и съ каждою изъ нихъ, соединенною со всѣми остальными. Такимъ образомъ существо познается въ созерцаніи, какъ самая полная совершенная сущность. Это чистое и цѣльное созерцаніе существа и высшее опредѣленіе его не встрѣчается, по мнѣнію Краузе, ни въ одной изъ прежнихъ научныхъ системъ, такъ какъ въ нихъ созерцаніе существа проявляется только въ отдѣльныхъ моментахъ или частныхъ сущностяхъ и большею частью выражено только въ восходящей формѣ путемъ отрицанія конечности въ конечномъ.

Для того, чтобы развить эту науку, есть двоякій путь—в о с х о д я щ і й, субъективный или аналитическій, и н и с х о д я щ і й, объективный или синтетическій. Первымъ путемъ надо отъ точки зрѣнія обыкновеннаго человѣка возвыситься до познанія Бога, и это познаніе въ свою очередь бываетъ затѣмъ исходной точкой второго пути. Нисходя отсюда, надо органически развернуть связь науки во всѣ стороны. Оба пути по содержанію равны одинъ другому, только способъ разсмотрѣнія различенъ.

А н а л и т и ч е с к а я часть. Начало познанія должно покоиться въ несомнѣнно непосредственной истинѣ, и именно оно состоитъ въ самосознаніи, самозрѣніи или основозрѣніи я. Если мы точнѣе посмотримъ, что заключено въ я, то мы найдемъ его, какъ существо, соединенное изъ тѣла и духа. Выше этого мы различаемъ себя, какъ существа, имѣющія бытіе до и выше этой внутренней противоположности и соединенія. Взирая на себя такимъ образомъ до и выше единичнаго въ насъ, мы можемъ обозначить себя, какъ истинное я. Тѣло, далѣе, принадлежитъ природѣ. Въ отношеніи времени, пространства, движенія, силы она есть безконечное самосущество, содержащее въ себѣ всѣ ступени тѣлесныхъ существъ, единственный индивидуумъ въ своемъ родѣ. Духъ есть часть царства духовъ, обозначаемая до сихъ поръ обыкновенно разумомъ. Это царство познается также, какъ безконечный и единственный индивидуумъ въ своемъ родѣ. Оба, природа и духъ, существуютъ, конечно, соединенно, но все же они другъ другу и противоположны. Такимъ образомъ мы должны принять высшее цѣлое, которому они под- и сочинены. Кромѣ того, между ними есть постоянное взаимодѣйствіе, которое не можетъ имѣть основанія ни въ томъ, ни въ другомъ. Также и поэтому надо установить нѣчто общее и высшее. Но подобно тому, какъ мы надъ соединеннымъ существомъ я находимъ еще высшее я, такъ надо будетъ надъ этимъ соединеннымъ существомъ природы и духа допустить еще высшее: Богъ или просто „существо“, т. е. безусловно сущее, истинно дѣйствительное, истинно безконечное и совершенное. Зрѣніе существа не поддается доказательству, да и не нуждается въ доказательствѣ. Оно само по себѣ достовѣрно, и всякое доказательство возможно только черезъ него. Здѣсь заканчивается аналитическій путь.

С и н т е т и ч е с к а я часть начинается зрѣніемъ „существа“. Собственно основная наука есть разсмотрѣніе существъ, которое обнимаетъ въ себѣ начало всѣхъ наукъ. Если разсматривается существо въ себѣ, то получается расчлененіе категорій. У Краузе оно очень обстоятельно, но вслѣдствіе особенной терминологіи представляетъ трудность для пониманія *). Здѣсь мы находимъ прежде всего категоріи сущности, единства, самости и цѣлости (иностранныя слова, употребляющіяся здѣсь понѣмецки, по Краузе не совсѣмъ годятся). Всякое существо, во-первыхъ, есть нѣчто положенное, въ своемъ единствѣ — тезисъ безъ противоположности; во-вторыхъ, въ своемъ разнообразіи оно имѣетъ антитезисъ, противоположеніе, и въ-третьихъ, ему

*) Терминологія Краузе ставитъ самихъ нѣмцевъ втупикъ. Неудивительно, что при переводѣ надо было прибѣгнуть къ чудаковатымъ и неуклюжимъ выраженіямъ. Перев.

присущъ синтезисъ, совмѣстноположеніе (положность, противоположность, совмѣстноположность). Это основы категорій, которыя изъ приведеннаго развиваются дальше: направляемость, постигаемость, единоположность и т. д. Богъ возвышенъ надъ міромъ и его противоположностями, но искони сознаетъ себя въ самосознаніи, въ божественномъ духѣ и волѣ вмѣстѣ съ всевѣдѣніемъ, любовію и благостію, какъ абсолютная исконная мощь для всѣхъ дѣйствующихъ въ мірѣ силъ, которая дѣйствуетъ на оба порядка—природы и духовнаго міра, по законамъ ихъ, но все-таки изначала свободно.

За этой основной наукой слѣдуютъ затѣмъ: ученіе о первосуществѣ, наука разума, наука природы, ученіе о единосуществѣ. Ученіе о первосуществѣ должно доказать, что Богъ, какъ познающее, ощущающее, волящее существо, или какъ духъ, душа и воля, какъ безконечно безусловное разумное существо, дѣйствующее причинно во времени, стоитъ надъ разумомъ, природой и соединеніемъ того съ другой. Богъ познаетъ, ощущаетъ и хочетъ міръ, т. е. разумъ и природу и оба вмѣстѣ, не первосущно, но безусловно и первосущно. Богъ познаетъ, ощущаетъ и хочетъ самого себя по своей единой, тожественной и цѣлой сущности; и затѣмъ ужъ подчиненно Богъ познаетъ, ощущаетъ и хочетъ міръ. Богъ есть безконечно и безусловно мудрое, любящее, справедливое, святое провидѣніе. Единая святая воля божія направлена на воплощеніе его сущности въ единой безконечной современности. Эта воля обнимаетъ жизнь разума, природы и совмѣстную жизнь ихъ, любя, сострадая, спасая и осчастливливая, дабы въ каждый мигъ времени осуществлялось наилучшее. Наука разума должна познать основную идею духовнаго существа, которую, какъ сверхчувственное познаніе, надо постичь въ существовзрѣніи. Въ организмѣ идей она противостоитъ тѣлосуществу. Въ единомъ разумѣ или въ единомъ духосуществѣ мы признаемъ всѣ конечныя разумосущества или духи, мы познаемъ всѣ конечные духи, какъ единое безконечное царство духовъ, состоящее изъ безконечно многихъ духовъ. Естествовѣдѣніе разрабатывается внутри, если основная идея существа и всѣ частичныя идеи, содержащіяся въ ея составѣ, прилагаются къ идеѣ природы въ выведеніи, самовоззрѣніи, созерцательномъ образованіи (дедукція, интуиція, конструкція). Во всеобщемъ ученіи о цѣлости образуется ученіе о пространственной цѣлости или ученіе о пространственномъ образѣ (геометрія); формы пространства и времени, познанныя совмѣстно другъ съ другомъ, даютъ чистое ученіе о движеніи (механика). А всеобщая сущность силы, прилагаемая къ природѣ, даетъ ученіе о силѣ природы (всеобщая физическая динамика). Затѣмъ возникаетъ также выведеніе и т. д. природы, какъ единой жизни въ строеніи неба и въ членостроеніи организма ея процессовъ и всѣхъ ея образовъ отъ высшаго къ низшему. Ученіе о единосуществѣ есть наука о Богѣ, разумѣ и природѣ, какъ о существахъ, соединенныхъ по всей ихъ сущности, а значитъ, и по всей ихъ жизни. Главныя части этой науки разсматриваютъ союзъ первосущества съ разумомъ, первосущества съ природою, разума и природы между собой, черезъ посредство существъ, наконецъ, какъ самую внутреннюю свою часть,—союзъ всѣхъ трехъ, первосущества, природы и разума. Но самое внутреннее единосущество въ соединенныхъ между собою и съ Богомъ, какъ первосуществомъ, разумѣ и природѣ есть человѣчество, т. е. царство всѣхъ безконечно многихъ конечныхъ духовъ, живущихъ въ соединеніи съ безконечно многими органическими тѣлами и съ Богомъ. Эта наука есть вмѣстѣ съ тѣмъ вся наука исторіи, которая включаетъ уже затѣмъ и исторію единой жизни, поскольку она до сихъ поръ развернулась и впредь будетъ развертываться на аренѣ этой земли. Исторія человѣчества есть самая внутренняя часть единой исторіи всей жизни.

Ближайшее и тѣснѣйшее вліяніе на жизнь имѣютъ наука о религіи, ученіе о нравахъ, ученіе о правѣ и ученіе объ искусствѣ. Что касается первой изъ этихъ четырехъ, то религія человѣка есть единеніе его жизни съ жизнью Бога, именно прежде всего только въ той степени, въ какой человѣкъ самъ стремится къ этому единенію жизни и содѣйствуетъ ему. А это происходитъ только посредствомъ соотвѣтствующей свыше дѣятельности Бога. Вслѣдствіе ея Богъ, какъ первосущество, въ безконечное время принимаетъ въ себя жизнь человѣка и человѣ-

чества, какъ собственную жизнь, и соединяетъ со своею жизнью. Жизнь человѣка— конечная, жизнь человѣчества — безконечная сторона внутренней единожизни Бога. Первое требованіе единожизни въ Богѣ или религіи къ человѣку это то, чтобы онъ, какъ цѣлостный и тожественный человѣкъ, сознавалъ Бога, со всей своей цѣложизненностію направлялся къ Богу и оставался въ немъ, и чтобы онъ стремился къ единожизни съ Богомъ, какъ первосуществомъ. Это настроеніе человѣка есть богопроникновенность или существопроникновенность.

Ученіе о нравственности есть наука жизни, поскольку она опредѣлена волею, и обнимаетъ въ себѣ ученіе о законахъ воли. Предметъ ученія о нравахъ есть такимъ образомъ воля, какъ дѣятельность, опредѣляющая жизнь по ея сущности и законамъ. Сущность воли есть та дѣятельность цѣлосущества, которая опредѣляетъ и направляетъ самую дѣятельность къ образованію существеннаго въ жизни, т. е. хорошаго. А поскольку я созерцаю жизнесущественное (добро), я имѣю познаніе его и ощущаю во мнѣ влеченіе къ добру. Добро для человѣка есть, далѣе, то существенное, что человѣкъ можетъ и долженъ воплотить по своей собственной сущности, какъ человѣкъ. Ученіе о нравахъ должно развить, какая часть единаго блага, единой божественной сущности, воплощенной въ себѣ Богомъ, есть то благо, на осуществленіе котораго можетъ и должна направлять свою дѣятельность воля человѣка и человѣчества. Богъ есть единое благо, да и высшее благо жизни для человѣка. Будучи познано, прочувствовано, постигнуто основнымъ влеченіемъ и волей, существенное воплощается какъ благо, и посему для человѣка, какъ нравственнаго существа, требуется, чтобы онъ познавалъ первоначальное понятіе единаго блага, имѣлъ его передъ собой, какъ единственное содержаніе своей жизни, и такимъ образомъ съ особеннымъ искусствомъ устраивалъ свою жизнь. Поскольку благо относится къ собственной жизни, какъ ея содержаніе, оно является цѣлью; поскольку къ нему обязано нравственное существо въ безусловномъ долженствованіи, оно — долгъ. Нравственный законъ, безусловная заповѣдь долга, гласитъ: желай самъ и дѣлай добро, какъ добро. Матеріальная часть здѣсь: желай и дѣлай добро; формальная: ты самъ, и: какъ добро. Всѣ подчиненныя побужденія для опредѣленія воли, а также и себялюбивыя влеченія такимъ образомъ исключены. Въ томъ, что добро является предметомъ чистаго желанія и стремленія съ собственною силою хотѣнія и дѣйствованія только потому, что оно добро, состоитъ нравственная свобода, заключающаяся въ закономѣрности, а не въ разнузданности и беззаконности воли и силы.—Безконечная задача чисто нравственной жизни касается прежде всего всякаго отдѣльнаго человѣка, а затѣмъ и всякаго общества. Всѣ основныя общества и всѣ ремесленныя общества должны заключить между собою союзъ, который можно назвать обществомъ нравственности или союзомъ добродѣтели. Безконечную задачу религіи и нравственности можно соединить въ выраженіи: будь проникнутъ Богомъ и подражай въ жизни Богу.

Съ ученіемъ о нравстненности въ тѣсной связи—въ противность Канту и Фихте—стоитъ ученіе о правѣ, считающееся часто—и не безъ основанія—самымъ значительнымъ предпріятіемъ Краузе. Человѣческое опредѣленіе въ своемъ исполненіи зависитъ не отъ индивидуума, но также и отъ обстоятельствъ, обусловленныхъ другими обстоятельствами, и посему надо изложить всю совокупность условій, которыя можно возстановить человѣческой волей и которыя необходимы, чтобы осуществить разумную цѣль жизни, т. е. именно—право. Или, ставя это въ зависимость отъ центральнаго пункта философіи Краузе, можно сказать: „право есть стройное цѣлое всѣхъ свободныхъ во времени жизненныхъ условій внутренней саможизни Бога, а въ ней и чрезъ нее также существенной саможизни и единожизни всѣхъ существъ въ Богѣ“. Въ состояніи права человѣкъ находится только тогда, когда всякій индивидуумъ можетъ вслѣдствіе порядка жизненныхъ отношеній безпрепятственно близиться къ своей нравственной цѣли. Не только индивидуумы, но и соединенія личностей отдѣльныхъ семействъ, общинъ и кружки, стремящіеся къ религіи, наукѣ или искусству, не могутъ существовать и образовываться безъ сово-

купности условій, при которыхъ всякій кругъ дѣйствуетъ и развивается. Должно быть такимъ образомъ общественное взаимоотношеніе, и оно можетъ быть осуществлено на землѣ только въ опредѣленномъ, ему исключительно посвященномъ общественномъ союзѣ, который есть правовое общество, правовой союзъ, государство. Право прежде всего положительно, поскольку оно требуетъ, чтобы условія, необходимыя для достиженія нравственной цѣли, исполнялись тѣми, которые живутъ другъ съ другомъ. Затѣмъ оно отрицательно, такъ какъ требуетъ, чтобы были удалены всѣ свободныя во времени препятствія, которыя лежатъ на пути для жизни по понятію. Наказаніе должно дѣйствовать только съ цѣлію воспитанія и исправленія. Посему надо отвергнуть смертную казнь.

Наука объ искусствѣ относится къ возможности, образованію и созиданію. Въ силу фантазіи искусство образуетъ индивидуальное по идеямъ. Искусство есть совокупность дѣятельной жизненной силы, которая находится въ распоряженіи образующаго, жизнеразвивающаго существа, слѣдуя его хотѣнію. Въ глубочайшемъ смыслѣ искусство есть дѣятельная жизненная сила самого Бога. Само по себѣ искусство одно—Божіе, и художникъ одинъ—Богъ, такъ же какъ Богъ долженъ быть единымъ безусловнымъ правителемъ и монархомъ. Но въ единомъ искусствѣ Бога обнято все конечное искусство конечныхъ существъ. Произведеніе искусства должно быть безконечно опредѣленнымъ органическимъ цѣлымъ, такъ что внутреннія части всѣ существенно согласуются между собою и съ цѣлымъ и такимъ образомъ безъ остатка представляютъ въ безконечной особенности опредѣленное первоначальное понятіе. Если это—свободное произведеніе искусства, произведеніе изящнаго искусства, напр., поэма, или жизнь самого отдѣльнаго человѣка, то оно воплощаетъ первоначальное понятіе, свойственное самому произведенію искусства. А если это—полезное произведеніе искусства, то оно должно осуществить понятіе того, на что оно полезно. Къ художнику всякаго рода исходитъ требованіе, чтобы его произведенія были и по формѣ богоподобны. Само это богоподобіе по содержанію и формѣ мы называемъ красотою. Вся жизнь есть произведеніе искусства, и единое высшее искусство есть искусство жизни, которое содержитъ въ себѣ также и искусство человѣка, заключающееся въ томъ, чтобы вести хорошо и изящно свою собственную жизнь и постоянно развивать ее дальше.

Въ своей наукѣ исторіи, которою Краузе заключаетъ „основныя истины науки“, онъ излагаетъ, какъ расчлененіе идей образуется во времени, или какъ жизнь развивается во времени. Жизнь человѣчества развертывается въ трехъ главныхъ возрастахъ жизни—дѣтство, юность и зрѣлый возрастъ; и этотъ законъ снова возвращается въ человѣчествѣ и для всякаго подчиненнаго самосущества. Всѣ народы, племена, мѣстные союзы, дружественные союзы, брачные союзы, такъ же какъ и каждый отдѣльный человѣкъ переживаютъ эти три главные возраста. Затѣмъ слѣдуютъ двѣ ступени нисходящей жизни, соотвѣтствующія дѣтству и юности восходящей жизни. Изъ нихъ первая—глубокій возрастъ зрѣлости, послѣдняя—старческій возрастъ. Въ лицѣ своихъ болѣе образованныхъ народовъ человѣчество находится теперь на исходѣ юности. Такъ какъ основа всесущественнаго расчлененія науки уже положена (именно Краузе), такъ какъ въ особенности основныя идеи человѣчества, его жизни и союза человѣчества изложены (Краузе), то этимъ основано въ духѣ первое начало зрѣлаго возраста.

Зачатки союза человѣчества, который, по его мнѣнію, служитъ цѣлью для человѣчества, Краузе находилъ въ братствѣ масоновъ, къ которому онъ самъ присоединился, и написалъ въ духѣ его нѣкоторыя сочиненія, такъ, напр., die drei ältesten Urkunden der Freimaurerbrüderschaft, Dresd. и Freib. 1810, 2. изд. 1820, 21. Позже онъ выступилъ изъ братства вслѣдствіе ссоры, приписывалъ этому обстоятельству, по большей части, свои внѣшнія неудачи и сожалѣлъ вообще, что завязалъ сношенія съ этимъ обществомъ. Идеи союза человѣчества онъ развивалъ въ сочиненія: Urbild der Menschheit. По его мнѣнію, въ идеѣ божества и идеѣ человѣчества заключается вѣчная истина, состоящая въ томъ, что человѣчество едино

въ Богѣ, въ безконечномъ пространствѣ и безконечномъ времени, и состоитъ изъ безконечнаго множества частныхъ человѣчествъ, закономѣрно распредѣленныхъ въ міровомъ пространствѣ, но связанныхъ между собою, какъ организмъ, и живущихъ въ единствѣ съ Богомъ. Человѣчество нашей земли есть еще формирующійся членъ единаго человѣчества въ Богѣ. Подобно тому, какъ все человѣчество есть органическое цѣлое и познается, какъ таковое, точно также и человѣчество нашей земли предназначено и способно къ тому, чтобы развить всю свою жизнь въ формѣ органической общественности. Подобно тому, какъ единство, само по себѣ стоя выше множества, содержитъ, однако, въ себѣ органически много членовъ и соединяетъ ихъ между собою и съ собою, какъ съ высшимъ единствомъ, точно такъ же и все человѣческое общество, именно, на этой землѣ можетъ быть единымъ, стоять выше всѣхъ отдѣльныхъ союзовъ, связывать ихъ всѣ въ органическомъ взаимодѣйствіи для общей жизни и такимъ образомъ завершать ихъ, объединяя между собою и съ цѣлымъ. Эта общечеловѣчность составляетъ предметъ всѣхъ стремленій; такимъ образомъ соединенные люди образуютъ союзъ человѣчества или „основной союзъ человѣчества“ (см. Г. Ф. Леонгарди, Къ біографіи Краузе, приложеніе къ das Eigenthümliche der Wesenlehre).

О своей философской терминологіи, которая доставляетъ много затрудненій и скорѣе мѣшаетъ, чѣмъ помогаетъ пониманію его мыслей, Краузе выражается слѣдующимъ образомъ: такъ какъ до настоящаго времени на землѣ не было чистаго и настоящаго созерцанія существа и высшей части его, то нельзя найти ни въ научномъ, ни въ народномъ языкѣ достаточнаго количества обозначеній для этого основного познанія и его высшихъ главныхъ моментовъ. Однако наукѣ нужны опредѣленныя, краткія обозначенія ихъ, соотвѣтствующія духу языка. Поэтому онъ, по его словамъ, изслѣдовалъ нѣмецкій языкъ въ отношеніи его корней и среди нихъ нашелъ свои обозначенія: „Wesen, Wesenschauung (существо, созерцаніе существа); сущность самого существа, какъ сущность единую, настоящую и цѣльную, я обозначаю чисто нѣмецкимъ словомъ or и называю поэтому существо соотвѣтственно его единой, настоящей, цѣльной сущности — Orwesen. Противность я называю ant, Antheit и поэтому противосущность—Antwesenheit. Самоё же сущность, какъ существующую выше и до всякой противности, я называю ur, такъ какъ она есть первичная сущность (Urwesenheit); поэтому и само существо, стоящее выше и до себя самого, какъ противосущества, я называю словомъ Urwesen. Единство я называю посредствомъ корня mäl—Mälheit, поэтому единая сущность обозначается словомъ Mälwesenheit, а само существо, какъ единое, я называю Mälwesen. Полную органичность я называю корнемъ om, слѣдовательно, Omheit, а совершенную органическую сущность (органическій характеръ)—Omwesenheit“.

Самые значительные ученики Краузе:

Философъ права Аренсъ (род. 1808), присоединился 1831 къ возстанію въ Геттингенѣ и бѣжалъ въ Парижъ, читалъ тамъ лекціи о нѣмецкой философіи со времени Канта, въ 1834 получилъ каѳедру въ Брюсселѣ, а въ 1850—въ Грацѣ, съ 1859—1874 былъ профессоромъ практической философіи и политики въ Лейпцигѣ, ум. 1874 въ Зальцгиттерѣ. Его Cours de droit naturel ou philosophie du droit, Par. 1838, 5. изд. Брюссель 1849; Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates, 6. изд., Wien 1870—71 (переведено на нѣсколько языковъ); Juristische Encyclopädie, Wien 1858, переведена также на иностранные языки. Еще ранѣе Аренсъ обнародовалъ Cours de philosophie, Par. 1836—38; Cours de philosophie de l'histoire, Brux. 1840. См. Chauffard, Essai critique sur les doctrines philosophiques, sociales et religieuses de H. Arens, Par. 1880. M. Brasch, Leipziger Philosophen, Lpz. 1894. Г. Аренсъ, Юридическая энциклопедія, или органическое изложеніе науки о правѣ и государствѣ на основаніи принциповъ этической философіи права, М. 1863.

Тибергьенъ (род. 1819, проф. въ Брюсселѣ), Essai théorique et historique sur la génération des connaissances humaines dans ses rapports avec la morale, la politique et la religion, Par. et Leipz. 1844; Exposition du système philosophique de Krause, Brux. 1844; Exquisse de philosophie morale, précédée d'une introduction à la métaphysique, Brux. 1854; Psychologie, la science de l'âme dans les limites de

l'observation, тамъ же 1862, 2. изд. 1868, 3. изд. 1872; Logique, la science de la connaissance, Брюс. 1865; Elements de la morale universelle, Brux. 1879. Krause et Spencer, Brux. 1882. Бо́льшая часть его сочиненій переведена на испанскій языкъ, нѣкоторыя также на португальскій, Elements de la morale на итальянскій.

Г. С. Линдеманъ, у котораго, кромѣ упомянутаго сочиненія о Краузе, вышли еще: Darstellung der Anthropologie, Zürich 1844 и Erlang. 1848, и Darstellung der Logik, Soloth. 1856.

Далѣе слѣдуетъ здѣсь назвать: Альтмейеръ, Бушитте, Дюпра, Леонгарди, Меннихъ, Опперманъ, Редеръ (Grundzüge des Naturrechts oder der Rechtsphilosophie, Lelpz. und Heidelb. 1856, 2. изд. 1860—63), Шлифаке († 1871; die Grundlagen des sittlichen Lebens. Wiesb. 1855; Einleitung in das System der Philosophie, Wiesb. 1856), Гольфельдъ (см. выше стр. 371с.).

Испанецъ дель-Рio († 1869) перевелъ и объяснилъ „Праобразъ человѣчества“ Краузе, Мадридъ 1860, а также его „Очеркъ системы философіи“, тамъ же 1860. Въ Испаніи большое число каѳедръ философіи и философіи права замѣщены приверженцами Краузе, и нападенія на іезуитовъ исходятъ тамъ большею частію отъ краузистовъ.

Ф. Фребель, имѣющій большія заслуги оттого, что приложилъ основоположенія Песталоцци къ раннему дѣтскому возрасту и развилъ наглядное обученіе въ обученіе на самыхъ предметахъ, получилъ толчекъ отъ Краузе. Ср. Th. Schliephake, О воспитательномъ методѣ Фребеля, Philos. Monatshefte, IV, 1870, стр. 487—509.

§ 36. Современникъ Фихте, Шеллинга и Гегеля, переживший какъ Фихте, такъ и Шеллинга, Фридрихъ Эрнстъ Даніель Шлейермахеръ (1768—1834) былъ особенно подъ вліяніемъ Канта, Спинозы и Платона. Онъ преобразовываетъ философію Канта такъ, что старается отдать должное какъ реалистическому, такъ и идеалистическому элементу, заключающемуся въ ней. Такимъ образомъ его ученіе можно назвать идеалреализмомъ. Наше пониманіе по Шлейермахеру обусловлено дѣятельностью чувствъ, при помощи которой бытіе вещей принимается въ наше сознаніе. Кантъ непослѣдовательно допустилъ страдательное состояніе чувствъ, какъ условіе познанія, Фихте тщетно пытался устранить его, чтобы спасти послѣдовательность. У Шлейермахера это страдательное состояніе съ полной послѣдовательностью входитъ въ составъ его ученія. Пространство, время и причинность для него не только формы міра явленій, находящагося исключительно въ сознаніи субъекта, но и формы самой реальности, противостоящей субъекту и обусловливающей его познаніе. Въ мышленіи, перерабатывающемъ содержаніе внѣшняго и внутренняго опыта, другими словами—въ „интеллектуальной функціи“, присоединяющейся къ „органической функціи“, Шлейермахеръ вмѣстѣ съ Кантомъ видитъ самопроизвольность, которая въ человѣкѣ соединена съ воспріимчивостью чувствъ, или же апріорный элементъ познанія, дѣйствующій вмѣстѣ съ эмпирическимъ факторомъ. Именно этой теоріей познанія Шлейермахеръ устраняетъ односторонность гегелевой діалектики. Множество объектовъ, существующихъ одинъ возлѣ другого, и процессовъ, слѣдующихъ одинъ за другимъ, сливается въ единство, которое не только внесено, положимъ, мыслящимъ субъектомъ, но и существуетъ само по себѣ, обнимая объектъ и субъектъ. Въ силу реальнаго единства разнообразіе образуетъ расчлененное цѣлое. Совокупность всего существующаго есть міръ; единство мірового цѣлаго есть божество.

Для насъ возможны только или отрицательныя или образныя, антропоморфическія выраженія о божествѣ. Всякая часть міра находится во взаимодѣйствіи съ остальными частями. Въ этомъ взаимодѣйствіи соединены дѣйствіе и страданіе. Съ нашимъ дѣйствіемъ связывается чувство нашей свободы, съ нашимъ страданіемъ—чувство нашей зависимости. По отношенію къ безконечному, какъ къ единству мірового цѣлаго, въ насъ есть чувство безусловной зависимости. Въ этомъ чувствѣ коренится религія. Религіозныя представленія или положенія не что иное, какъ способы, какими проявляется религіозное чувство, и, какъ такіе, они совершенно отличны отъ научной точки зрѣнія, которая стремится воспроизвести объективную дѣйствительность въ сознаніи субъекта. Желать изъ догматовъ получить философемы или философствовать въ богословіи—значитъ не признавать границъ обѣихъ областей. За философіей остается въ предѣлахъ богословія только формальное приложеніе. Ни философія къ богословію, ни богословіе къ философіи не должны находиться въ подчиненномъ положеніи; каждая изъ этихъ наукъ свободна въ предѣлахъ своей области. Рядомъ съ діалектикой, включающей ученіе о Богѣ, Шлейермахеръ обработалъ христіанское вѣроученіе, рядомъ съ философской этикой—христіанскую.

Шлейермахеръ пытается устранить односторонность кантовскаго понятія о долгѣ, жертвующаго всеобщему частное. Это онъ дѣлаетъ въ этикѣ, которая, признавая детерминизмъ, ставитъ въ зависимость соотвѣтствующія задачи отъ индивидуальности дѣйствующаго лица. Этика Шлейермахера является одновременно ученіемъ о благахъ, о добродѣтели и о долгѣ. Въ высочайшемъ благѣ, какъ высшемъ единствѣ реальнаго и идеальнаго, Шлейермахеръ находитъ нравственную цѣль, въ долгѣ—законъ движенія къ этой цѣли, въ добродѣтели—движущую силу. Изложеніе этики у Шлейермахера носитъ преобладающій характеръ ученія о благахъ.

Способъ, какимъ Шлейермахеръ ближе опредѣляетъ противоположность реальнаго и идеальнаго въ природѣ и духѣ и показываетъ эту противоположность въ цѣломъ рядѣ отдѣльныхъ формъ, обусловленъ прежде всего шеллинговой философіей тожества.—Философія Шлейермахера не разработана имъ во всеобъемлющее цѣлое, строго законченное по содержанію, систематическому расчлененію и терминологіи. Поэтому она въ формальномъ совершенствѣ сильно уступаетъ системѣ Гегеля, а также Гербарта, но вмѣстѣ съ тѣмъ эта философія свободна отъ нѣкоторыхъ односторонностей, нераздѣльно сросшихся съ этими системами, и въ своемъ большею частью еще незаконченномъ видѣ болѣе, чѣмъ всякое другое послѣ кантовское ученіе, способна къ чистому развитію, устраняющему всякаго рода односторонности.

Сочиненія Шлейермахера изданы въ 3 отдѣленіяхъ: I. къ богословію, II. проповѣди, III. къ философіи и смѣшанныя сочиненія, Berl. 1835—64. Третье

отдѣленіе содержитъ слѣдующіе томы: I. Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre; Monologe; Vertraute Briefe über F. Schlegels Lucinde; Gedanken über Universitäten im deutschen Sinne, и пр. II. Философскія и смѣшанныя сочиненія. III. Рѣчи и статьи королевской академіи наукъ, изъ посмертныхъ рукописей издалъ L. Jonas. IV, 1. Исторія философіи, изданная Риттеромъ. IV, 2. Діалектика, изд. L. Jonas. V. Набросокъ ученія о нравахъ, изд. A. Schweizer. VI. Психологія, изд. George. VII. Эстетика, изд. C. Lommatzsch. VIII. Ученіе о государствѣ, изд. Chr. A. Brandis. IX. Ученіе о воспитаніи, изд. C. Platz. Краткое, очень удобное для введенія въ кругъ мыслей Шлейермахера сочиненіе: Ideen, Reflexionen und Betrachtungen aus Schleiermachers Werken, изд. L. v Lancizolle, Berl. 1854. ср. также E. Maier. Fr. Schleiermacher, Lichtstrahlen aus seinen Briefen und sämmtlichen Werken, Lpz. 1875.

Изъ сочиненій Шлейермахера тутъ надо подчеркнуть слѣдующія: Ueber die Religion, рѣчи къ образованнымъ изъ среды ея пренебрегателей, Berl. 1799, 3. изд. 1821 и ч. по смерти Шлейермахера, въ критическомъ изданіи Pünjer'a, Braunschweig 1879, перев. на англ. Д. Оманъ, Lond. 1894. Monologen, eine Neujahrsgabe, 1800 и ч. Vertraute Briefe über F. Schlegels Lucinde, безъ подписи, 1800. Проповѣди, 1. собраніе 1801, 2.—1808, 3.—1814, 4.—1820, торжественныя проповѣди—1826 и 1833; zur Denkfeier der Augsburger Confession 1831. Дальнѣйшія собранія вышли по смерти Шлейермахера въ полномъ собраніи сочиненій. Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, Berl. 1803. Platons Werke, переведенныя и снабженныя введеніями и примѣчаніями, I, 1—2, II, 1—3, III, 1, Berl. 1804—28 и ч. Die Weihnachtsfeier, 1806 и ч. Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, Berl. 1821—22, 2. переработанное изданіе 1830—31, и ч. по смерти Шлейермахера. Изъ посмертныхъ сочиненій философское значеніе имѣютъ въ особенности: Geschichte der Philosophie, Berl. 1839. Entwurf eines Systems der Sittenlehre, изд. Schweizer 1835. Grundriss der philosophischen Ethik съ предисловіемъ, изд. A. Twesten 1841 (съ этимъ надо сравнить: die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, изд. Jonas 1843). Dialektik, изд. Jonas 1839. Aesthetik, изд. C. Lommatzsch 1842. Die Lehre vom Staat, изд. Chr. A. Brandis 1845. Erziehungslehre, изд. C. Platz 1849. Psychologie, изд. George 1864. Изданныя 1864 Рютеникомъ Vorlesungen über das Leben Jesu въ то время, когда они читались, не мало дѣйствовали на широкій кругъ слушателей. Особенно они частію прямо предуготовили почву, частію косвенно вліяли на критику евангельскихъ извѣстій о жизни Іисуса, сдѣланную Д. Фр. Штраусомъ и появившуюся по смерти Шлейермахера. Критика, исполненная Шлейермахеромъ только отчасти, должна была вызвать послѣдовательнаго мыслителя для равномѣрнаго проведенія ея и въ тѣхъ пунктахъ, гдѣ Шлейермахеръ останавливался,—мыслителя, который изъ гегелевской философіи научился связывать религіозный интересъ не съ какимъ-нибудь лицомъ, а съ самой идеей, которая, какъ объявилъ Штраусъ, на основаніи гегелевскихъ принциповъ и уже по примѣру Канта въ его Крит. ч. раз., 2. изд. стр. 597с. (у Влад. стр. 447) и въ Религіи въ предѣлахъ разума, не любитъ выливать всю свою полноту въ индивидуумъ. Нынѣ эти чтенія имѣютъ едва-ли какое-нибудь значеніе для историческаго познанія ихъ объекта, но тѣмъ больше значенія они имѣютъ для пониманія теологіи Шлейермахера и хода развитія новѣйшей нѣмецкой теологіи вообще. Monologen и Philosophische Sittenlehre помѣщены въ „Философской библіотекѣ". Отдѣльныя сочиненія напечатаны также въ дешевыхъ изданіяхъ Мейера и др.

О жизни и личныхъ отношеніяхъ Шлейермахера даетъ вѣрнѣйшія свѣдѣнія его богатая переписка. Письма къ J. Chr. Gass и отъ него издалъ его сынъ W. Gass съ прибавленіемъ біографическаго предисловія, Berl. 1852. Всю переписку Шлейермахера, насколько она сохранилась и имѣетъ болѣе общій интересъ, издалъ L. Jonas, а по его смерти W. Dilthey подъ заглавіемъ: Aus Schleiermachers Leben, in Briefen, т. I: отъ дѣтства Шлейермахера до полученія имъ мѣста въ Галле, въ окт. 1804, Berl. 1858, 2. изд. 1860. Т. II: до конца его жизни, 12. февр. 1834, тамъ же 1858, 2. изд. 1860. Т. III: переписка Шлейермахера съ друзьями до его переселенія въ Галле, именно съ Фр. и Ав. Вил. Шлегелями, тамъ же 1861. Т. IV: письма Шлейермахера къ Бринкману, переписка съ его друзьями 1806—1834, записки, діалогъ о приличномъ, рецензіи, тамъ же 1863. Краткая автобіографія Шлейермахера, доходящая до апрѣля 1794, напечатана въ т. I, стр. 3—16.

О философскихъ и богословскихъ ученіяхъ Шлейермахера говорятъ особенно: Chr. Jul. Braniss, über Schleiermachers Glaubenslehre, Berl. 1824 C. Rosenkranz, Kritik der schleiermacherschen Glaubenslehre, Kgsb. 1836. Hartenstein, de ethices a Schleiermachero propositae fundamento, Lips. 1837, также мѣстами въ его Этикѣ. D. Fr. Strauss, Hallesche Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst, 1839, перепечатано въ Charakteristiken und Kritiken, Lpz. 1839. J. Schaller, Vorlesungen

über Schleiermacher, Halle 1844. G. Weissenborn, Vorlesungen über Schleiermachers Dialektik und Dogmatik, Lpz. 1847—49. F. Vorländer, Schleiermachers Sittenlehre, Marburg 1851. J. W. Breuer, de Schleiermachero ethices antiquae judice, боннская диссертація, Colon. Agripp. 1854. Sigwart, Значеніе ученія Шлейермахера о познаніи и его психологическихъ предположеній для основныхъ понятій его ученія о вѣрѣ, Jahrbücher f. deutsche Theologie, изд. Liebner, Dorner, Ehrenfeuchter, Landerer, Palmer и Weizsäcker, т. II, 1857, стр. 267—327, 829—864 (ср. возраженія Дорнера тамъ же стр. 499). C. A. Auberlen, Schleiermacher, ein Charakterbild, Basel 1859. Ed. Zeller, Шлейермахеръ, Preuss. Jahrbücher III, 1859, стр. 176—194 (подъ заглавіемъ „Zum 12. Februar"), перепечатано въ Vorträge und Abhandlungen, стр. 178—201. A. Immer, Schleiermacher als religiöser Charakter, Bern 1859. K. Schwarz, Schleiermacher, seine Persönlichkeit und seine Theologie, лекція, читанная въ берлинскомъ научномъ обществѣ, Gotha 1861. Bobertag, Шлейермахеръ какъ философъ, Protest. Kirchenzeitung 1861, № 47. Sigwart, Schleiermacher in seinen Beziehungen zu dem Athenaeum der beiden Schlegel, семинарская программа въ Blaubeuren, Tübingen 1861. Schlottmann, Три противника Шлейермахеровскаго понятія религіи (Шенкель, Сталь и Филиппи), Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, Neue Folge IV, окт. 1861. W. Dilthey, Политическія убѣжденія и дѣятельность Шлейермахера, Preuss. Jahrbücher, X, 1862. Его же, de principiis ethices Schleiermacheri, диссертація, Berolini 1864. R. Baxmann, Schleiermachers Anfänge im Schriftstellern, Bonn 1866. Его же, Schleiermacher, sein Leben und Wirken, 1. и 2. изд., Elberfeld 1868. Jacques Lickel, Essai sur la christologie de Schleiermacher, Strassbourg 1865. W. Beyschlag, Schleiermacher als politischer Charakter, Berlin 1866. Rich. von Kittlitz, Schleiermachers Bildungsgang, опытъ біографіи, Leipzig 1867. A. Baur, Schleiermachers christliche Lebensanschauungen, Lpz. 1868. D. Schenkel, F. Schleiermacher, ein Charakterbild, Elberfeld 1868. Em. Schuerer, Schleiermachers Religionsbegriff und die philosophischen Voraussetzungen desselben, диссертація, Leipzig 1868. P. Schmidt, Spinoza und Schleiermacher, die Geschichte ihrer Systeme und ihr gegenseitiges Verhältniss, Berlin 1868.

По поводу вѣковой годовщины со дня рожденія Шлейермахера 21. нояб. 1868 вышло много рѣчей и сочиненій: М. Баумгартена, Р. Бенфея, Видермана (въ Zeitstimmen), Г. Дрейдорфа, Л. Дункера (въ Jahrbücher für deutsche Theologie), Фрикке, Л. Геоpге, Р. Гагенбаха, Генке, К. Ф. А. Каниса, Ф. Нитча, Петерсена, Г. Рейтера, А. Руге, К. Г. Закка, Э. О. Шелленберга, Д. Шенкеля, Л. Шульце, Зигварта (въ Jahrbücher für deutsche Theologie), Г. Спёрри, Томаса, Томсена, А. Треблина, Т. Вольтерсдорфа и другихъ. Ср. затѣмъ сочиненія К. Бека (Reutling. 1869), Ф. Цахлеръ (Breslau 1869), Th. Eisenlohr (die Idee der Volksschule nach Schleiermacher, Stuttgart 1852, 1869). W. Bender, Schleiermachers philosophische Gotteslehre, геттингенская диссертація, Worms 1868; продолженіе въ Zeitschrift für Philosophie, Neue Folge, т. 57 и 58, 1870—71. Его же, Теологическое ученіе Шлейермахера о Богѣ въ его отношеніи къ философскому и его научная цѣнность, Jahrbücher f. deutsche Theologie, т. 17, 1872, стр. 656—737. Его же, Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen, 2 чч., Nördlingen 1876—78. Его же, Fr. Schleiermacher und die Frage nach dem Wesen der Religion, лекція, Bonn 1877. Er. Bratuscheck und Hülsmann (въ Philosophische Monatshefte II, 1 и 2). K. Steffensen, Научное значеніе Шлейермахера, Monatsbl. für innere Zeitgeschichte Гельцера, т. 32, 1868, стр. 259—289. P. Leo, Schleiermachers philosophische Grundanschauung nach dem metaphysischen Theil seiner Dialektik, диссертація, Jena 1868. Th. Hossbach, Schleiermacher, sein Leben und Wirken, Berlin 1868. A. Twesten, zur Erinnerung an Schleiermacher (akademischer Vortrag), Berlin 1869. C. Michelet, Точка зрѣнія Шлейермахера, Gedanke, VIII, 2, Berlin 1869. R. A Lipsius, О діалектикѣ Шлейермахера, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, XII, 1869, стр. 1—62 и 113—154. Chr. Sigwart, Поминки по Шлейермахерѣ, рѣчи, Jahrbücher für deutsche Theologie, 1869, перепечатано въ Kleine Schriften, I, стр. 221—255. W. Dilthey, Leben Schleiermachers, т. I, Berlin 1870. E. Rudorff, Stunden der Weihe und Sammlung von Aussprüchen Schleiermachers, Berlin 1870. Gus. Baur, Schleiermacher als Prediger in der Zeit von Deutschlands Erniedrigung und Erhebung, Leipzig 1871. Rich. Quaebicker, über Schleiermachers erkenntnisstheoretische Grundansicht, Berlin 1871. Rud. Volkenrath, die Pädagogik Herbarts und Schleiermachers, программа, Mühlh. am Rhein 1871. Henr. Jacobsson, Om Schleiermachers deduktion af de formala etiska begreppen, Stockh. 1872. E. Lang, über die Psychologie von Schleiermacher, Jena 1873. Jul. Schmidt, Wie verhält sich der Tugendbegriff bei Schleiermacher zu dem platonischen? программа, Aschersl. 1873. Alb. Kalthoff, die Frage nach der metaphysischen Grundlage der Moral mit besonderem Bezug auf Schleiermacher, Halle 1874. C. Flebbe, die Lehre Schleiermachers von der Sünde und vom Uebel, диссертація, Jena 1874. Albr. Ritschl, Schleiermachers Reden über die Religion und ihre

Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands, Bonn 1875. A. H. Kamp, Schleiermachers Gotteslehre, kritisch dargestellt, Magdeburg 1876. Carl Yngve Sahlin, Kants, Schleiermachers och Boströms etisca Grundtankar, Upsala 1877. G. Runze, Schleiermachers Glaubenslehre in ihrer Abhängigkeit von seiner Philosophie, kritisch dargelegt und an einer Speciallehre erläutert, Berlin 1877. Bruno Weiss, Изслѣдованія о діалектикѣ Шлейермахера, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, т. 73, 1878, стр. 1—31, т. 74, 1879, стр. 30—93, т. 75, 1879, стр. 250—280. O. B. Hering, Vergleichende Darstellung und Beurtheilung der Religionsphilosophie Hegels und Schleiermachers, дисертація, Jena 1882. E. F. Braasch, Comparative Darstellung des Religionsbegriffes in den verschiedenen Auflagen der schleiermacherschen Reden, дисертація, Jena 1883. A. Frohne, der Begriff der Eigenthümlichkeit oder Individualität bei Schleiermacher, Halle 1885. W. Elsmann, über den Begriff des höchsten Gutes bei Kant und Schleiermacher, дисс. 1887. Otto Ritschl, Schleiermachers Stellung zum Christenthum und seine Reden über die Religion, Gotha 1888. Egon Zöller, Якоби и Шлейермахеръ, Zeitschrift für Philosophie, 93, 1888, стр. 46—50. P. Kroker, die Tugendlehre Schleiermachers mit specieller Berücksichtigung der Tugendlehre Platos, Erlang. 1889. R. Heinrich, Schleiermachers ethische Grundgedanken, прогр., Kempen 1890. A. Schrecker, der Religionsbegriff bei Schleiermacher und seinen namhaftesten Nachfolgern, дисс., Jena 1891. F. Bachmann, die Entwickelung der Ethik Schleiermachers nach den „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre", дисс., Leipz. 1892. Otto Uhlhorn, Schleiermachers Entwurf einer Kritik der bisherigen Sittenlehre dargestellt und nach seinen Ergebnissen untersucht, Lpz. 1894. M. Tüngerthal, Philosophie und christliche Ethik nach Schleiermacher, дисс., Jena 1894. H. Kieser, Понятіе религіи у Шлейермахера, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 38, 1895. O. Geyer, Schleiermachers Psychologie, nach den Quellen dargestellt und beurtheilt, прогр., Leipz. 1895. Otto Kirn, Schleiermacher und die Romantik, Basel 1895. E. Vowinckel, das Verhältniss des einheitlichen Wesens der Religion zur historischen Mannigfaltigkeit der Religionen bei Schleiermacher und Hegel, дисс., Erlang. 1896.

М. М., Дѣтство и молодость Шлейермахера, Вѣст. Евр. 1871, 1. I., Шлейермахеръ (= Письма о нѣмецкомъ богословіи, письмо 2), Прав. Соб. 1880, 2, стр. 176—213. Ѳ. С. Орнатскій, Ученіе Шлейермахера о религіи, Труды кіев. духов. акад. 1883, 3, 5, 9 и 11; 1884, 2 и 4; отдѣльно Кіевъ 1884. М. Муретовъ, Экзегеты-филологи и Шлейермахеръ, Богосл. Вѣст. 1892, 8.

Фр. Эрн. Дан. Шлейермахеръ, сынъ реформатскаго духовнаго, родился въ Бреславлѣ 21. ноября 1768, воспитывался въ братской общинѣ. Форма вѣры у этой общины оказала глубочайшее вліяніе на направленіе его духа. Это вліяніе неизгладимо удерживало свою силу еще и тогда, когда онъ (съ 19. года), побуждаемый потребностью самостоятельной критики, отказался отъ наружнаго общенія съ ней и не могъ держаться опредѣленнаго содержанія ея вѣры. Онъ воспитывался въ педагогіумѣ въ Ниски съ весны 1783 до осени 1785, затѣмъ былъ принятъ въ семинарію братства въ Барби, которую онъ покинулъ въ маѣ 1787. Окончивъ занятія богословіемъ въ Галле и пробывъ затѣмъ въ продолженіе года (1789—90) въ Дроссенѣ, онъ занималъ мѣсто домашняго учителя въ семействѣ графа Дона-Шлобиттенъ (съ окт. 1790 по май 1793). Вскорѣ послѣ этого онъ поступилъ въ семинарію для ученыхъ школъ въ Берлинѣ, которой руководилъ Гедике. 1794—96 онъ былъ помощникомъ проповѣдника въ Ландсбергѣ на Вартѣ, 1796—1802 проповѣдникомъ въ берлинскомъ Charité-Haus, 1802—1804 придворнымъ проповѣдникомъ въ Штольпе, 1804—1806 экстраординарнымъ профессоромъ богословія въ Галле. Оставивъ это мѣсто вслѣдствіе военныхъ событій, онъ жилъ въ Берлинѣ, занятый литературными трудами и вмѣстѣ съ тѣмъ, на ряду съ Фихте и другими патріотически настроенными людьми, съ своей стороны содѣйствуя подкрѣпленію умовъ для будущаго освобожденія отечества отъ господства иноземцевъ, съ 1809 въ качествѣ проповѣдника въ церкви Троицы. При основаніи берлинскаго университета онъ получилъ въ немъ мѣсто ординарнаго профессора богословія, которое занималъ до смерти, 12. февр. 1834. На ряду съ лекціями по богословію онъ читалъ и лекціи по философіи о разныхъ доктринахъ. Онъ рано познакомился съ кантовой философіей и особенно усердно занимался изученіемъ и критикою ея въ теченіе десятилѣтія 1786—1796. Позже онъ принялъ въ разсчетъ и умозрѣніе Фихте и Шеллинга, а съ философіей Якоби познакомился уже 1787, съ ученіемъ Спинозы только изъ из-

ложенія у Якоби, затѣмъ (самое позднее 1799) и изъ собственныхъ сочиненій Спинозы. Далѣе Шлейермахеръ интересовался также Платономъ и древнѣйшими философами и уже рано, но въ гораздо меньшей мѣрѣ — Аристотелемъ. Такимъ образомъ онъ выработалъ свой философскій кругъ мыслей сначала преимущественно на критикѣ чужихъ системъ, но мало-по-малу переходилъ и къ самостоятельному построенію. О Платонѣ онъ самъ говоритъ: „нѣтъ писателя, который бы такъ подѣйствовалъ на меня и такъ посвятилъ меня въ святая святыхъ не только философіи, но и человѣка вообще, какъ этотъ божественный мужъ“. Съ 1811 онъ былъ членомъ академіи наукъ, что дало ему поводъ написать рядъ статей, относящихся большею частію до греческой философіи. 1817 онъ былъ предсѣдателемъ собравшагося въ Берлинѣ синода, совѣщавшагося объ уніи лютеранской и реформатской церкви. Правда, смыслъ, въ которомъ Шлейермахеръ дѣйствовалъ за унію, какъ свободное единеніе, предоставляющее всякій способъ ученія и культа, согласующійся съ духомъ протестантства, совѣсти отдѣльныхъ проповѣдниковъ и общинъ, принципіально различенъ отъ того вида, въ какомъ дѣло уніи проведено впослѣдствіи, когда строго стали держаться болѣе твердыхъ нормъ, предписываемыхъ закономъ. Шлейермахеръ предупредилъ министра ф. Альтенштейна, чтобы онъ не позволилъ исторіи связать свое имя съ извращеніемъ идеи уніи. Это не могло отклонить министра отъ избраннаго пути, но было принято только, какъ личное оскорбленіе. Частію вслѣдствіе этого столкновенія, а частію и уже ранѣе вслѣдствіе своей свободомыслящей политической дѣятельности Шлейермахеръ почти такъ же долго долженъ былъ испытывать неблаговоленіе правительства, какъ Гегель пользовался его расположеніемъ и дѣятельнымъ содѣйствіемъ своему вліянію. Только въ послѣдніе годы жизни Шлейермахера натянутость смягчилась вслѣдствіе взаимныхъ уступокъ. Какъ проповѣдникъ, университетскій преподаватель и писатель, Шлейермахеръ обнаруживалъ крайне богатую и плодотворную дѣятельность. Въ области богословія, философіи и изслѣдованія древностей онъ дѣйствовалъ съ многостороннимъ вліяніемъ, пробуждая духъ и пролагая новые пути. „Шлейермахеръ, говоритъ Целлеръ (Vorträge und Abhandlungen, Lpz. 1865, стр. 179 и 180), былъ не только величайшимъ богословомъ, котораго только имѣла протестантская церковь со временъ реформаціи, не только мужемъ церкви, великія мысли котораго о соединеніи протестантскихъ исповѣданій, о болѣе свободномъ церковномъ устройствѣ, о правахъ науки и религіозной индивидуальности будутъ пробиваться, несмотря ни на какое противодѣйствіе, и уже теперь снова начали подыматься изъ глубокаго затменія, не только талантливымъ проповѣдникомъ, высокоодареннымъ учителемъ вѣры, который глубоко дѣйствовалъ на душу и образовывалъ сердце разсудкомъ и разсудокъ сердцемъ,—Шлейермахеръ былъ также философомъ, который безъ замкнутой формы системы разсѣялъ, однако, самыя плодотворныя сѣмена, изслѣдователемъ древности, труды котораго для знанія греческой философіи составляютъ эпоху, наконецъ—человѣкомъ, который честно содѣйствовалъ государственному возрожденію Пруссіи и Германіи, который въ личныхъ сношеніяхъ вліялъ на весьма многихъ, увлекая, воспитывая и научая, который не въ одномъ дѣятелѣ пробудилъ совершенно новую духовную жизнь. — Шлейермахеръ первый основательнѣе изслѣдовалъ особенную сущность религіи и тѣмъ оказалъ необыкновенную услугу также и практическому опредѣленію ея отношенія къ другимъ областямъ. Онъ—одинъ изъ самыхъ выдающихся людей, работающихъ ужъ болѣе вѣка надъ тѣмъ, чтобы выработать всеобще человѣческое изъ положительнаго, преобразовать традицію въ духѣ нашего времени, одинъ изъ самыхъ передовыхъ поборниковъ новѣйшаго гуманизма“.

Увлеченный глубокимъ религіознымъ чувствомъ такъ же сильно, какъ и проникнутый серьезностію науки, во всѣхъ своихъ трудахъ Шлейермахеръ преслѣдуетъ тенденцію содѣйствовать рѣшенію задачи, которую онъ обозначаетъ, какъ цѣль реформаціи и особенно какъ потребность настоящаго времени: „установить вѣчный договоръ между живой христіанской вѣрой и научнымъ изслѣдованіемъ, свободно направленнымъ на всѣ стороны, независимо работающимъ для себя, такъ, чтобы вѣра не мѣшала изслѣдованію, а изслѣдованіе не исключало вѣры“.

Въ „Рѣчахъ о религіи“ (1. рѣчь: оправданіе, 2. о сущности религіи, 3. объ образованіи къ религіи, 4. объ общественномъ въ религіи или о церкви и о священствѣ, 5. о религіяхъ) Шлейермахеръ пытается показать сущность и полномочіе религіи. Какъ Кантъ въ своей критикѣ разума борется съ философскимъ догматизмомъ, желающимъ теоретически доказать реальность того, что мыслится посредствомъ идей разума, но признаетъ и укрѣпляетъ вѣру въ нравственное значеніе идей разума, такъ и Шлейермахеръ отказываетъ теоремамъ богословскаго догматизма въ научномъ значеніи, но признаетъ, что въ основѣ религіи въ человѣкѣ находится особенное и благородное предрасположеніе, именно благочестивое чувство, какъ направленіе духа къ безконечному и вѣчному. Истинное значеніе философскихъ понятій и положеній Шлейермахеръ находитъ въ томъ, что посредствомъ ихъ получаетъ выраженіе религіозное чувство. Но когда то, что должно обозначать только наши чувства и представлять ихъ въ словахъ, принимаютъ за науку о предметѣ или за науку и религію одновременно, тогда это чувство неизбѣжно впадаетъ въ мистицизмъ и миѳологію. Чтобы имѣть право на основаніи нравственнаго сознанія пріурочить посредствомъ своихъ постулатовъ реальность объектамъ идей разума, Канту нужна была критика теоретическаго разума, которая бы показала именно для этихъ объектовъ идей разума открытое мѣсто по ту сторону всего конечнаго, которое бываетъ только явленіемъ. Напротивъ, Шлейермахеру не нужно было открытаго мѣста для безконечнаго по ту сторону конечности, такъ какъ онъ доказываетъ, что имѣютъ основаніе не объекты религіозныхъ представленій, а субъективныя состоянія духа, которыя выражаются посредствомъ этихъ представленій. Отъ того Шлейермахеръ въ состояніи безъ урѣзокъ предоставить конечному его объективную реальность, отражающуюся въ нашемъ сознаніи, и находитъ подобно Спинозѣ, отъ котораго онъ, однако, существенно отличается своимъ признаніемъ цѣны за индивидуальностію, среди самого конечнаго и преходящаго—безконечное и вѣчное. Въ противность идеалистическому умозрѣнію Канта и Фихте, Шлейермахеръ требуетъ реализма, который, правда, не долженъ ограничиваться разсмотрѣніемъ конечнаго въ его отдѣльности, но долженъ разсматривать что бы то ни было въ его единствѣ съ цѣлымъ и вѣчнымъ (подъ видомъ вѣчности, по выраженію Спинозы). Чувствовать себя единымъ съ этимъ вѣчнымъ есть религія. „Если человѣкъ становится едино съ вѣчнымъ не въ непосредственномъ единствѣ воззрѣнія и чувства, то онъ остается вѣчно отдѣленнымъ отъ него въ производномъ единствѣ сознанія. Поэтому, что должно статься съ высшимъ выраженіемъ умозрѣнія нашихъ дней, законченнымъ, закругленнымъ идеализмомъ, если онъ снова не погрузится въ это единство, такъ чтобы смиреніе религіи заставило его гордость предчувствовать другой реализмъ, кромѣ того, который онъ подчиняетъ себѣ такъ смѣло и съ такимъ полнымъ правомъ? Онъ уничтожитъ вселенную, желая, повидимому, образовать ее, онъ унизитъ ее до простой аллегоріи, до ничтожной тѣни односторонней ограниченности своего пустого сознанія. Принесите со мной благоговѣйно въ жертву щепотку волосъ тѣни святого отвергнутаго Спинозы! Его проникалъ высокій міровой духъ, безконечное было его началомъ и его концомъ, вселенная—его единственною и вѣчною любовью. Въ святой невинности и глубокомъ смиреніи онъ отражался въ вѣчномъ мірѣ и взиралъ на него точно такъ же, какъ и онъ самъ былъ его милымъ зеркаломъ. Полонъ вѣры былъ онъ и полонъ святого духа, и потому онъ стоитъ одиноко и недосягаемо, мастеръ въ своемъ искусствѣ, но выше пошлаго цеха, безъ учениковъ и безъ права гражданства!“

Наука есть бытіе вещей въ человѣческомъ разумѣ. Искусство и образованіе къ практикѣ есть бытіе нашего разума въ вещахъ, которымъ онъ даетъ мѣру, видъ и порядокъ. Религія, необходимое и неизбѣжное третье къ этимъ двумъ, есть непосредственное сознаніе единства разума и природы, всеобщаго бытія всего конечнаго въ безконечномъ и черезъ безконечное, всего временнаго въ вѣчномъ и черезъ вѣчное. Благочестіе, какъ направленіе духа къ вѣчному, есть внутреннее возбужденіе и настроеніе, на которое указываютъ всѣ выраженія и дѣянія боговдохновенныхъ людей. Оно не рождаетъ, но сопровождаетъ знаніе и нравствен-

ное дѣйствіе. Но съ нимъ не могутъ существовать безнравственность и мнимое знаніе. Всякое содѣйствіе настоящему искусству и наукѣ есть также и образованіе къ религіи. Истинная наука есть законченное воззрѣніе, истинная практика есть самопроизведенное образованіе и искусство, истинная религія есть чутье и вкусъ къ безконечному. Желать имѣть одно изъ нихъ безъ другого, или убаюкивать себя сознаніемъ, что ихъ и такъ имѣешь,—преступная ошибка. Вселенная находится въ безпрерывной дѣятельности и открывается намъ въ каждое мгновенье, и въ этихъ воздѣйствіяхъ, а также въ томъ, что чрезъ это становится въ насъ, принимать въ нашу жизнь все единичное не для себя, а какъ часть цѣлаго, какъ представленіе безконечнаго, и поддаваться велѣніямъ этого безконечнаго,—вотъ въ чемъ заключается религія. О личномъ безсмертіи Шлейермахеръ высказывается здѣсь скорѣе въ отрицательномъ смыслѣ, хотя позже прибавленныя поясненія противорѣчатъ этому. Цѣль и характеръ религіозной жизни заключается не въ безсмертіи внѣ и помимо времени или послѣ этого времени, хотя и во времени все-таки; цѣль ея заключается въ безсмертіи, которое мы можемъ имѣть непосредственно уже въ этой временной жизни и которое составляетъ задачу, всегда занимающую насъ: среди конечности объединиться съ безконечнымъ и быть въ каждое мгновеніе вѣчнымъ, вотъ въ чемъ состоитъ религіозное безсмертіе (см. также ниже стран. 387с).

Общество тѣхъ, которые уже дозрѣли до благочестія въ себѣ, есть истинная церковь. Единичныя церкви — скрѣпа между этими благочестивыми и тѣми, которые еще ищутъ благочестія. Различіе между священниками и свѣтскими должно быть только относительнымъ.

Идея религіи обнимаетъ совокупность всѣхъ отношеній людей къ божеству. А отдѣльныя религіи суть опредѣленные образы, подъ которыми должна представляться единая всеобщая религія, и въ которыхъ только и возможно истинное индивидуальное образованіе религіозныхъ склонностей. Такъ называемая естественная религія или религія разума есть простая абстракція. Различныя религіи суть религія, какъ она отчуждалась отъ своей безконечности и часто въ скудномъ видѣ, какъ бы воплотившійся Богъ, являлась среди людей, какъ идущее въ безконечность дѣло духа, который открывается во всякой человѣческой исторіи. Способъ, какимъ человѣкъ имѣетъ у себя въ чувствѣ божество, рѣшаетъ о цѣнности его религіи. Главныя три ступени суть: 1. та, на которой міръ является хаотическимъ единствомъ, и божество представляется частію въ формѣ личности, какъ фетишъ, частію безлично, какъ слѣпой рокъ; 2. та, на которой въ міровомъ сознаніи выступаетъ опредѣленная множественность инородныхъ элементовъ и силъ, и богосознаніе есть частію политеизмъ, какъ у эллиновъ, частію признаніе необходимости природы, какъ у Люкреція; 3. та, на которой бытіе представляется, какъ совокупность, какъ единство во множествѣ или какъ система, и богосознаніе принимаетъ форму частію монотеизма, частію пантеизма. Въ іудействѣ собственно религіозный элементъ есть сознаніе непосредственнаго воздаянія, воздѣйствія безконечнаго на всякое отдѣльное конечное. А на конечное смотрятъ, какъ будто бы оно вытекало изъ произвола. Божество награждаетъ, наказываетъ, бичуетъ единичное въ единичномъ. Такъ вполнѣ исчерпывается его представленіе. Напротивъ, первоначальное воззрѣніе христіанства есть воззрѣніе всеобщаго стремленія всякаго конечнаго противъ единства цѣлаго и воззрѣніе способа, какимъ божество поступаетъ съ этимъ противостремленіемъ, какъ оно является посредникомъ вражды противъ себя при помощи отдѣльныхъ точекъ, разсѣянныхъ по цѣлому, которыя бываютъ конечнымъ и въ то же время безконечнымъ, человѣческимъ и въ то же время божественнымъ. Порча и искупленіе, вражда и посредство—основныя отношенія христіанскаго образа ощущеній. Все дѣйствительное является несвятымъ, и безконечная святость—цѣль христіанства. Христіанство выставило главнымъ образомъ требованіе, что благочестіе есть постоянное состояніе въ человѣкѣ, и что оно не должно быть связано съ отдѣльными временами и отношеніями. Основатель христіанства не требуетъ, чтобы ради его лица принимали идею, а только — чтобы ради ея принимали и его лицо; самый большой грѣхъ—грѣхъ противъ Духа. Обра-

зовать изъ идеи искупленія и посредничества центръ религіи—вотъ въ чемъ заключается религія Христа. А самъ онъ—средоточіе всякаго посредничества. Настанетъ время, когда Отецъ будетъ всѣмъ во всемъ, но это время лежитъ внѣ всякаго времени.

Въ „Монологахъ“ (1. Размышленіе, 2. Испытанія, 3. Міровоззрѣніе, 4. Упованіе, 5. Юность и старость) Шлейермахеръ находитъ высшую нравственную задачу въ томъ, что всякій представляетъ въ себѣ человѣчество особеннымъ образомъ. Кантово требованіе разума, чтобы поступки были однообразны, категорическій императивъ, имѣетъ, правда, для него значеніе, какъ почтенное возвышеніе надъ недостойной суетностью чувственно-животной жизни, но однако это только низшая точка зрѣнія въ сравненіи съ высшей особенностью образованія и нравственности. Увѣренное въ самомъ себѣ, я утверждаетъ въ своемъ самомъ внутреннемъ, самомъ завѣтномъ дѣйствованіи свое свободное духовное самоопредѣленіе независимо отъ всякаго случайнаго расположенія внѣшнихъ обстоятельствъ и даже отъ власти времени, отъ юности и старости.

„Задушевныя письма о Люциндѣ Фр. Шлегеля“ (они лучше, чѣмъ комментируемое сочиненіе) требуютъ нераздѣльнаго единства чувственнаго и духовнаго элемента въ любви и борятся съ осквернеіемъ божественнаго въ ней, которое бываетъ отъ неразумнаго разложенія на ея элементы, на духъ и плоть.

Науки Шлейермахеръ дѣлитъ на эмпирическое и спекулятивное разсмотрѣніе природы и духа или на естествовѣдѣніе и физику, исторіовѣдѣніе и этику. Идея философіи касается высшаго единства физическаго и этическаго знанія, какъ совершеннаго проникновенія созерцательнаго и опытнаго.

Діалектика Шлейермахера есть искусство обосновыванія. Въ ней развиваются принципы философствованія, которые являются вмѣстѣ и принципами веденія разговора, такъ какъ знаніе есть мышленіе сообща. Она основывается на понятіи знанія, какъ согласія мышленія съ бытіемъ. Это согласіе вмѣстѣ съ тѣмъ должно оказаться и согласіемъ мыслящихъ между собою. Никакое мышленіе, конечно, не можетъ доставить познанія, имѣющаго всеобщее значеніе, такъ какъ повсюду проявляется своеобразный характеръ индивидуума; мышленіе нуждается въ языкѣ, и уже вслѣдствіе различія языковъ нельзя избѣжать индивидуальныхъ различій въ мышленіи. Всякое познаніе, выраженное на двухъ языкахъ, не можетъ считаться однимъ и тѣмъ же познаніемъ. „Трансцендентальная часть“ діалектики разсматриваетъ идею знанія самого по себѣ и какъ бы въ покоѣ, а „техническая или формальная часть“ разсматриваетъ ту же самую идею въ движеніи или становленіе знанія. Діалектика поэтому состоитъ изъ метафизики и логики. Вмѣстѣ съ Кантомъ Шлейермахеръ различаетъ содержаніе и форму знанія и полагаетъ, что содержаніе дано черезъ чувственное ощущеніе или „органическую функцію“, а форма происходитъ изъ „интеллектуальной функціи“ или мышленія, къ которому принадлежитъ единоположеніе и противоположеніе. Формы нашего познанія соотвѣтствуютъ формамъ бытія. Пространство и время суть формы существованія вещей, не только формы нашего постиганія вещей. Формы знанія суть понятіе и сужденіе. Понятіе соотвѣтствуетъ длясебябытію вещей или „субстанціальнымъ формамъ“: силѣ и явленію (высшее понятіе соотвѣтствуетъ „силѣ“, низшее „явленію“), а сужденіе—совмѣстному бытію вещей, ихъ взаимодѣйствію или ихъ дѣйствіямъ и страданіямъ. Формами становленія знанія являются индукція и дедукція. Процессъ дедукціи или выведеніе изъ принциповъ можетъ исполняться всегда только въ отношеніи къ результатамъ процесса индукціи, который идетъ отъ явленій къ познанію принциповъ. Шлейермахеръ особенно *) оспариваетъ предположеніе, на которомъ основывается гегелевская діалектика, а именно, что чистое мышленіе, отдѣленное отъ всякаго другого мышленія, можетъ получить собственное начало и возникнуть первоначально, какъ особенное мышленіе само по себѣ. Увѣренность въ томъ, что мышленіе и бытіе соотвѣтствуютъ

*) И вполнѣ основательно съ логической точки зрѣнія.

другъ другу, доставляется намъ тѣмъ фактомъ самосознанія, что наше я дано намъ не только постольку, поскольку оно есть мышленіе, но и постольку, поскольку оно существуетъ тѣлесно.

Въ идеѣ Бога мыслится абсолютное единство идеальнаго и реальнаго съ выключеніемъ всѣхъ противоположностей, а въ понятіи міра—относительное единство идеальнаго и реальнаго подъ формою противоположности. Посему Бога нельзя мыслить ни тожественнымъ съ міромъ, ни отдѣленнымъ отъ міра. (Такъ какъ я есть тожество субъекта въ различіи моментовъ, то отношеніе Бога къ міру можно сравнить съ отношеніемъ единства я къ совокупности его временныхъ актовъ). Мы не знаемъ о бытіи Бога внѣ міра. Богъ никогда не могъ быть безъ міра, значитъ—не можетъ быть также рѣчи и о бытіи Бога до міра. Вещи зависимы отъ Бога. Это значитъ только: онѣ обусловлены связью природы, и посему непосредственное вмѣшательство Бога, а значитъ, и чудо, невозможно. И человѣкъ не исключенъ изъ связи природы, и когда Шлейермахеръ говоритъ о свободѣ человѣка, то онъ разумѣетъ подъ этимъ не что иное, какъ развитіе личности, имѣющей извѣстные задатки. Правда, предполагается свободное отъ противоположностей единство идеальнаго и реальнаго, трансцендентная основа всякаго мышленія и бытія, но въ дѣйствительномъ мышленіи оно невыполнимо. Какъ для Канта непознаваема вещь въ себѣ, такъ для Шлейермахера непознаваема послѣдняя основа всего. Мышленіе всегда должно двигаться въ противоположностяхъ и оттого не можетъ достичь того, что свободно отъ противоположностей. Такъ называемыя свойства Бога не есть что-нибудь въ родѣ сторонъ его бытія или его дѣятельности, а только отраженія этой дѣятельности въ религіозномъ сознаніи. Шлейермахеръ хочетъ, чтобы къ Богу не прилагалось даже и понятіе личности. Личности были бы присущи хотѣніе и разсудокъ, а они отличались бы другъ отъ друга и посему ограничивали бы себя, и такимъ образомъ божество низводится въ конечное. Не личнаго, а живого Бога хочетъ Шлейермахеръ, и этимъ подчеркиваніемъ жизни въ Богѣ особенно отличается его понятіе Бога отъ Спинозы.

Религія основывается на чувствѣ абсолютной зависимости, въ которомъ положено съ собственнымъ бытіемъ вмѣстѣ и безконечное бытіе Бога. Это исключительное чувство зависимости возникаетъ такъ, что мы чувствуемъ себя абсолютно опредѣленными и сводимъ всякое бытіе въ насъ и внѣ насъ на послѣднюю основу, божество. Посредствомъ религіознаго чувства въ насъ положена первооснова такъ же, какъ въ воспріятіи въ насъ положены внѣшнія вещи. Бытіе идей и бытіе совѣсти въ насъ есть бытіе Бога въ насъ, религія и философія—функціи, имѣющія одинаковыя права; первая есть высшая субъективная, вторая—высшая объективная функція человѣческаго духа. Философія не подчинена религіи. Это (схоластическое) подчиненіе должно бы основываться на томъ, что всѣ поцытки мыслить Бога производились бы только изъ интереса чувства. Но умозрительная дѣятельность, направляющаяся на трансцендентную основу, имѣетъ цѣну и значеніе и сама по себѣ, особенно для того, чтобы удалить все нераздѣльное съ человѣкомъ. Но съ другой стороны и религія не есть подчиненная ступень къ философіи. Ибо чувство никогда не можетъ быть чѣмъ-то исключительно прошлымъ. Въ насъ есть первоначальное единство или безразличіе мышленія и хотѣнія, и это единство нельзя возмѣстить мышленіемъ *). Съ сознаніемъ Бога не связана непосредственно вѣра въ личное без-

*) Шлейермахеровское пониманіе отношенія между религіей и философіей избѣгаетъ ошибки гегелевскаго, по которому чувство, такъ же какъ и „представленіе“, должно быть только низшею ступенью понятія. Чувство находится къ познавательной дѣятельности вообще, а также къ хотѣнію и дѣйствію, не въ отношеніи порядка ступеней, но въ отношеніи другого равноправнаго направленія психической дѣятельности. Порядокъ ступеней бываетъ только внутри каждаго изъ трехъ направленій, значитъ—между чувственными и духовными чувствами, между чувственнымъ и разумнымъ желаніемъ, между воспріятіемъ, представленіемъ и понятіемъ. Но религія есть не только благочестіе, т. е. не только отно-

смертіе, съ нимъ согласимо также и отрицаніе личнаго безсмертія. Однако въ догматикѣ Шлейермахеръ допускаетъ, что увѣренность въ существованіи загробной жизни дана вмѣстѣ съ вѣрою, вмѣстѣ съ „неизмѣнностью соединенія божественнаго существа съ человѣческою природою въ лицѣ Христа".

Этика разсматриваетъ дѣйствія разума, поскольку они производятъ единство между разумомъ и природой. Такъ какъ Шлейермахеръ расположенъ къ детерминизму, то для него между закономъ природы и нравственнымъ закономъ нѣтъ такой существенной разницы, какъ будто одинъ имѣетъ дѣло только съ бытіемъ, а другой—только съ долженствованіемъ. Если Шлейермахеръ и допускаетъ свободу, то онъ подразумѣваетъ подъ нею нѣчто иное, чѣмъ свобода отъ закона причинности. „Въ области бытія все такъ же свободно, какъ и необходимо; оно свободно, поскольку оно составляетъ поставленное для себя самого тожество единства и силы и множество явленій; оно необходимо, поскольку, будучи вплетено въ систему сосуществованія, является въ видѣ послѣдовательности состояній". Свобода, собственно, есть развитіе изъ себя самого. Нравственный законъ представляется не вполнѣ осуществленнымъ закономъ, долженствованіемъ, только вслѣдствіе тормазовъ, возникающихъ изъ другихъ частей жизни природы. Безнравственное основывается только на томъ, что низшія силы не совсѣмъ побѣждены интеллигенціею, какъ волей, и присущимъ собственно ей закономъ жизни, нравственнымъ закономъ. Несмотря на этотъ послѣдовательный детерминизмъ, Шлейермахеръ очень сильно подчеркиваетъ право индивидуальности. Всякому индивидууму принадлежитъ его особенное значеніе, и всякій индивидуумъ призванъ осуществить свой особенный праобразъ.

Самую этику Шлейермахеръ разбираетъ съ трехъ точекъ зрѣнія—ученіе о благахъ, ученіе о добродѣтели и ученіе о долгѣ. Изъ нихъ каждое своимъ особеннымъ образомъ содержитъ цѣлое. Благо есть всякое единобытіе опредѣленныхъ сторонъ разума и природы. Въ механизмѣ и химизмѣ, прозябаніи, животности и человѣчности проявляется восходящая послѣдовательность связи разума и природы. Цѣль нравственныхъ поступковъ есть высшее благо, т. е. совокупность всѣхъ единствъ природы и разума. Сила, изъ которой происходятъ нравственныя дѣйствія, есть добродѣтель. Различныя добродѣтели суть способы, какими разумъ, какъ сила, присущъ человѣческой природѣ. Въ движеніи къ этой цѣли заключается долгъ, т. е. нравственное дѣйствіе въ отношеніи къ нравственному закону или содержаніе единичныхъ дѣйствій, подходящихъ для произведенія высшаго блага. Нравственный законъ можно сравнить съ алгебраической формулой, которая (въ аналитической геометріи) обусловливаетъ ходъ кривой, высшее благо—съ самой кривой, добродѣтель, какъ нравственную силу,—съ инструментомъ, который былъ бы устроенъ для проведенія этой кривой, соотвѣтствующей формулѣ. Различныя обязанности образуютъ систему способовъ дѣйствія, которая вытекаетъ изъ совокупности добродѣтелей субъекта, осуществляющихся въ направленіи къ единой нераздѣльной нравственной задачѣ.

Дѣйствіе разума бываетъ частію организующее или образующее, частію символизующее или обозначающее. Органъ есть всякое взаимопроникновеніе разума и природы, поскольку въ немъ положено воздѣйствіе на природу, символъ—всякое взаимопроникновеніе, поскольку въ немъ положено осуществленное дѣйствіе на природу. Съ различіемъ организованія и символизованія перекрещивается различіе

шеніе человѣка къ божеству посредствомъ чувства, но и отношеніе человѣка во всѣхъ его психическихъ функціяхъ къ божеству. Оттого для религіи теоретическій и этическій моментъ такъ же существенъ, какъ и аффективный. А поскольку въ религіи есть теоретическая сторона, въ самомъ дѣлѣ имѣетъ основаніе гегелево опредѣленіе, если его прилагать къ отношенію между догматомъ и философемой, между религіознымъ представленіемъ и научнымъ познаніемъ, и шлейермахерова постановка рядомъ въ отношеніе равноправности, повидимому, не выдерживаетъ критики.

всеобще равнаго или тожественнаго и индивидуально особеннаго или дифференцирующаго характера нравственнаго дѣйствія.

Отсюда получаются четыре области нравственнаго дѣйствія, именно: сношеніе, собственность, мышленіе, чувство. Сношеніе есть область тожественнаго организованія или область образованія употребленія сообща. Собственность есть область индивидуальнаго организованія или область образованія, какъ замкнутое цѣлое непереносимости. Мышленіе и языкъ есть область тожественнаго символизованія или общности сознанія. Чувство есть область индивидуальнаго символизованія или первоначально различнаго развитія сознанія.

Этимъ четыремъ этическимъ областямъ соотвѣтствуютъ четыре этическія отношенія: право, общественность, вѣра и откровеніе. Право есть нравственное совмѣстное бытіе отдѣльныхъ лицъ при сношеніяхъ. Общественность есть нравственное отношеніе отдѣльныхъ лицъ въ замкнутости ихъ собственности, признаніе чужой собственности, чтобы открыть ее для себя, и наоборотъ. Вѣра или довѣріе къ истинности въ общемъ этическомъ смыслѣ есть отношеніе взаимной зависимости поученія и ученія въ общности языка. Откровеніе въ общемъ этическомъ смыслѣ есть отношеніе отдѣльныхъ лицъ между собой въ раздѣльности ихъ чувства (его содержаніе есть идея, господствующая въ отдѣльномъ лицѣ).

Этимъ этическимъ отношеніямъ въ свою очередь соотвѣтствуютъ четыре этическихъ организма или блага, которыя сдерживаются противоположностями: государство, товарищеская общность, школа, церковь. Государство есть форма соединенія къ тожественно образующей дѣятельности подъ противоположностью правительства и подданныхъ. Товарищеская общность есть соединеніе къ индивидуально образующей дѣятельности подъ противоположностью дружбы отдѣльныхъ лицъ и дальнѣйшихъ личныхъ связей. Школа (въ широкомъ смыслѣ, со включеніемъ университета и академіи) есть община для тожественно символизующей дѣятельности или община знанія подъ противоположностью ученыхъ и публики. Церковь есть община для индивидуально символизующей дѣятельности, форма соединенія массы, стоящей подъ однимъ и тѣмъ же типомъ, для субъективной дѣятельности познающей функціи, или община религіи при противоположности клира и прихода. Всѣ эти организмы находятъ свою общую основу въ семьѣ.

Добродѣтель есть или настроеніе, или снаровка, и если эта противоположность перекрещивается съ противоположностью познаванія и представленія, то получаются четыре главныхъ добродѣтели: мудрость, какъ настроеніе въ познаваніи (оживленіе въ себѣ), любовь, какъ настроеніе въ представленіи (оживленіе, направленное на внѣшній міръ), разсудительность, какъ снаровка въ познаваніи (борьба съ собой), устойчивость или храбрость, какъ снаровка въ представленіи (борьба, направленная на внѣшній міръ).—Если участіе, которое отдѣльное лицо имѣетъ въ высшемъ благѣ, есть счастіе, то добродѣтель будетъ достоинствомъ къ счастію.

Обязанности распадаются на обязанности права и любви, на обязанности призванія и совѣсти—по противоположностямъ универсальнаго и индивидуальнаго общиннаго образованія и универсальнаго и индивидуальнаго усвоенія. Самый общій законъ долга: поступай во всякое мгновеніе со всей нравственной силой и стремись къ нравственной задачѣ во всей ея полнотѣ. Сообразно съ долгомъ всегда то дѣйствіе, которое доставляетъ наибольшее содѣйствіе всей нравственной области. Во всякомъ дѣйствіи, сообразномъ съ долгомъ, должны совпадать внутреннее побужденіе и внѣшній поводъ.

Философское ученіе о нравственности относится къ христіанско-религіозной или вообще къ богословской этикѣ (въ ней Шлейермахеръ различаетъ дѣятельное и представляющее дѣйствіе и первое дѣлитъ на очищающее и распространяющее, второе—на представленіе въ богослуженіи и въ общественной сферѣ), какъ воззрѣніе къ чувству, какъ объективное къ субъективному. Философская этика обращается къ равному во всѣхъ разуму человѣческому и можетъ разсматривать нравственное сознаніе, какъ предположеніе богосознанія. А богословское ученіе о нравственности постоянно предполагаетъ религіозное сознаніе подъ формою побужденія. Христіанское ученіе о

нравственности спрашиваетъ: что должно стать, такъ какъ есть христіанское самосознаніе (тогда какъ ученіе вѣры спрашиваетъ: что должно быть, такъ какъ есть христіанское самосознаніе?)? *).

§ 37. Къ Канту близко примыкаетъ Артуръ Шопенгауеръ (1788—1860). Онъ отвергаетъ послѣкантовское умозрѣніе и разрабатываетъ ученіе, на которое можно смотрѣть, какъ на переходную форму отъ кантовскаго идеализма къ реализму, преобладающему въ настоящее время. Хотя Шопенгауеръ вмѣстѣ съ Кантомъ и приписываетъ пространству, времени и категоріямъ (среди нихъ самая основная по его мнѣнію—категорія причинности) чисто субъективное происхожденіе и значеніе, ограниченное явленіями, которыя оказываются чистыми представленіями субъекта, но, вопреки Канту, онъ не считаетъ непознаваемой реальность, независимую отъ нашего представленія. Напротивъ, онъ находитъ эту реальность въ волѣ, вполнѣ извѣстной намъ путемъ внутренняго воспріятія. Однако тутъ онъ запутывается въ противорѣчіи, а именно онъ не избѣгаетъ и не можетъ избѣжать того, чтобы, развивая свое ученіе, не отнести къ волѣ если не пространственности, то по крайней мѣрѣ временности и причинности со всѣми относящимися сюда категоріями. Въ то же время онъ принципіально отвергаетъ у воли эти категоріи. Вслѣдствіе такого противорѣчія ученіе Шопенгауера становится неспособнымъ къ послѣдовательному систематическому проведенію и опровергаетъ само себя. Реальнаго самого по себѣ нельзя по Шопенгауеру называть трансцендентальнымъ объектомъ, ибо нѣтъ объекта безъ субъекта. Всѣ объекты—только представленія субъекта, другими словами—явленія. Понятіе воли Шопенгауеръ принимаетъ въ такомъ смыслѣ, который далеко оставляетъ за собою обыкновенное словоупотребленіе. Именно подъ этимъ понятіемъ онъ разумѣетъ не только сознательное желаніе, но и безсознательное влеченіе до силъ, проявляющихся въ неорганической природѣ, включительно.

Между единствомъ воли вообще и индивидуумами, въ которыхъ она является, Шопенгауеръ, подобно тому какъ Шеллингъ—между единствомъ субстанціи и множествомъ индивидуумовъ, ставитъ

*) Очевидно, что Шлейермахеръ въ ученіи о нравственности черезчуръ прибѣгаетъ къ выраженіямъ, какъ разумъ, природа и пр., которыя очень многосторонни и, подобно сокращеніямъ, обнимаютъ множество разнородныхъ отношеній; вслѣдствіе этого онъ часто довольствуется абстрактнымъ схематизмомъ, гдѣ было бы у мѣста болѣе конкретное развитіе. Нельзя не согласиться съ Кирхманомъ, когда онъ (въ предисловіи къ своему изданію „Чтеній о нравственности“ въ „Философской библіотекѣ“, т. XXIV, Berl. 1870, стр. XIV) сравниваетъ формулы, какъ взаимопроникновеніе „природы и разума“, „природостановленіе разума“, „разумостановленіе природы“, съ такими выраженіями, далеко остающимися позади познанія дѣйствительныхъ законовъ, какъ, напр.: эллипсисъ есть взаимопроникновеніе прямого и круглаго, движеніе планетъ есть единство центробѣжной и центростремительной силы. Все же шлейермахеровская этика, въ сравненіи съ кантовской и другими доктринами, удерживаетъ безспорно высокую и прочную цѣну посредствомъ своего опредѣленія отношенія между благами, добродѣтелями и обя-

идеи, какъ реальные виды. Тутъ онъ примыкаетъ къ Платону. Идеи суть ступени объективаціи воли. Всякій организмъ обнаруживаетъ идею, съ которой онъ бываетъ снимкомъ, за вычетомъ той части силы, которая уходитъ на то, чтобы преодолѣть низшія идеи. Чистое изображеніе идей въ индивидуальныхъ образахъ есть искусство. Лишь на высшихъ ступеняхъ объективаціи воли является сознаніе. Всякая интеллигенція первоначально служитъ волѣ къ жизни. Въ геніи интеллигенція освобождается отъ этой подчиненности и получаетъ преобладаніе.

Шопенгауеръ признаетъ прогрессъ въ отрицаніи низшаго, чувственнаго влеченія. Но чтобы не остаться невѣрнымъ своему принципу, ограничивающему истинную реальность волей, онъ не можетъ обозначить этотъ прогрессъ въ положительномъ смыслѣ, какъ отвоеванное господство разума. Такимъ образомъ Шопенгауеру остается возможность только отрицательной этики. Онъ требуетъ прежде всего сострадания вмѣстѣ съ страданіемъ, которое связано со всѣми объективаціями воли къ жизни, такъ какъ, вѣдь, воля постоянно бываетъ потребностью, и не можетъ наступить продолжительнаго удовлетворенія. А высшая ступень нравственности есть умерщвленіе—не жизни, а скорѣе—воли къ жизни въ насъ самихъ посредствомъ подвижничества. Міръ не лучше всѣхъ, а хуже всѣхъ возможныхъ міровъ. Такимъ образомъ Шопенгауеръ проповѣдуетъ рѣшительный пессимизмъ. Сострадание смягчаетъ страданіе, подвижничество уничтожаетъ его, уничтожая волю къ жизни среди самой жизни. Отрицая чувственность и, однако, не давая положительнаго опредѣленія духовной цѣли, доктрина Шопенгауера соприкасается съ буддійскимъ ученіемъ о нирванѣ, т. е. о блаженномъ состояніи святыхъ, очищенныхъ подвижничествомъ и погрузившихся въ безсознательность, а также съ тѣми формами монашескаго подвижничества въ христіанствѣ, которыя новое время сдало уже въ архивъ, уничтоживъ этическій дуализмъ.

Сочиненія Шопенгауера: Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, Rudolstadt 1813, 2. изд. Франкф. н. М. 1847, 3. изд. Фрауенштедта, Lpz. 1864. Ueber das Sehen und die Farben, Lpz. 1816, 2. изд. 1854, 3. изд. Фрауенштедта, Lpz. 1869. Die Welt als Wille und Vorstellung, 4 книги съ приложеніемъ, содержащимъ критику кантовой философіи, Lpz. 1819, 2. изданіе, увеличенное вторымъ томомъ, тамъ же 1844, 3. изд. 1859, дальнѣйшія изд. подъ наблюденіемъ Фрауенштедта. Ueber den Willen in der Natur, Frankf. a. M. 1836, 2. изд. 1854, 3. изд. Фрауенштедта, Lpz. 1867. Die beiden Grundprobleme der Ethik (О свободѣ человѣческой воли, „увѣнчано королевскимъ норвежскимъ обществомъ

занностями и особенно посредствомъ своего выработаннаго ученія о благахъ. Въ направленіи къ высшему благу Шлейермахеръ дѣйствительно нашелъ объединяющій принципъ нравственнаго сужденія о субъективномъ актѣ воли, принципъ, который кроется въ объективистическомъ развитіи этики Гегеля и у Гербарта распадается на множество этическихъ идей, не получившихъ у него философской обстановки, и остается безъ отношенія къ теоретической философіи. Пессимизмъ Шопенгауера не допускаетъ положительной этики. Бенеке снова принялъ плодотворную основную мысль Шлейермахера и пытался провести ее, замѣнивъ абстрактныя схематическія формулы конкретными психологическими размышленіями, основанными на внутреннемъ опытѣ.

наукъ въ Дронтгеймѣ", и Объ основаніи нравственности, „не увѣнчано королевскимъ датскимъ обществомъ наукъ въ Копенгагенѣ"), Frankf. a. M. 1841, 2. изд. Lpz. 1860. Parerga und Paralipomena, 2 тт., Berl. 1851; слѣдующія изданія сдѣланы Ю. Фрауенштедтомъ. Aus Schopenhauers handschriftlichem Nachlass, Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente, изд. J. Frauenstädt, Lpz. 1864. Замѣтки, письма и посмертныя сочиненія въ: A. Schopenhauer, von ihm, über ihn, von Frauenstädt und E. O. Lindner, Berl. 1863. Dav. Asher, A. Schopenhauer, Neues von ihm und über ihn, Berl. 1871. Eduard Grisebach, Edita und Inedita Schopenhaueriana, библіографія о Шопенгауерѣ, его надписи на поляхъ книгъ, письма, Lpz. 1888 (въ этой книгѣ помѣщенъ также каталогъ библіотеки Шопенгауера).— A. Schopenhauers handschriftlicher Nachlass, изъ рукописей, хранящихся въ королевской библіотекѣ въ Берлинѣ, изд. Ed. Grisebach, 1. т., Universalbitliothek, Lpz., безъ года: Balthazar Gracians Handorakel und Kunst der Weltklugheit, перев. Шопенгауера. 2. Einleitung in die Philosophie, nebst Abhandlungen zur Dialektik, Aesthetik und über die deutsche Sprachverhunzung. 3. Anmerkungen zu Platon, Locke, Kant und nachkantischen Philosophen. 4. Neue Paralipomena und vereinzelte Gedanken über vielerlei Gegenstände. Briefwechsel zwischen A. Schopenhauer und J. A. Becker, изд. Joh. Karl Becker, Lpz. 1883. Schopenhauers Briefe und Sammlung meist ungedruckter oder schwer zugänglicher Briefe von und über Schopenhauer, съ примѣчаніями и избранными мѣстами изъ біографіи, изд. L. Schemann, Lpz. 1893. K. Bähr, Gespräche und Briefwechsel mit A. Schopenhauer, изъ литературнаго наслѣдія изд. Шеманнъ, Lpz. 1894.

Полное собраніе сочиненій Шопенгауера издалъ Фрауенштедтъ въ 6 тт., Lpz. 1873—74 (не очень тщательно), 2. изд. 1877, нов. изд., тамъ же 1891. Т. I.: сочиненія къ ученію о познаніи. Т. II и III: Міръ какъ воля и представленіе. Т. IV: сочиненія по философіи природы и этикѣ. Т. V. и IV.: Парерги и паралипомены. Небольшія философскія сочиненія. Далѣе Ed. Grisebach издалъ соч. Шопенгауера въ 6 тт., Universalbibliothek, Lpz., безъ года (старательно обработанное изданіе; въ немъ, между прочимъ, помѣщено хронологическое обозрѣніе жизни и сочиненій Шопенгауера, рядъ мелкихъ статей его, точныя свѣдѣнія объ отношеніи этого изданія къ фрауенштедтовскому, списокъ именъ и понятій). Далѣе, Sämmtliche Werke, изд. съ послѣдними дополненіями, 6 тт., Berlin, библіографич. институтъ (A. Warschauer), 1891. Sämmtliche Werke, въ 12 тт. съ введеніемъ P. Штейнера (Cottasche Bibliothek der Weltlitteratur), Stuttg. 1894сс. Schopenhauers Werke, избранныя сочиненія съ введеніемъ, пояснительными примѣчаніями и біографически-историческою характеристикою Шопенгауера, изд. Moritz Brasch, 2 тт., Lpz. 1891 (очень неаккуратно). Отдѣльныя сочиненія и статьи, а также собраніе отрывковъ изъ его сочиненій изд. Фрауенштедтъ, Брашъ, Кеберъ, а также библіографическіе институты въ Лейпцигѣ и Берлинѣ.

Литературу см. у Ferd. Laban, die Schopenhauer-Litteratur, Lpz. 1880.

Объ ученіи и жизни Шопенгауера говорятъ: Herbart, рецензія главнаго сочиненія Шопенгауера „Міръ какъ воля и представленіе" въ журналѣ Hermes, 1820, 3. Stück, стр. 131—149, подписана E. G. Z., перепечатана въ полномъ собраніи сочиненій Гербарта, т. XII, стр. 369—391. (Между преобразователями кантовой философіи Гербартъ называетъ Рейнгольда первымъ, Фихте—самымъ глубокомысленнымъ, Шеллинга—самымъ многообъемлющимъ, а Шопенгауера—самымъ яснымъ, ловкимъ и общительнымъ (?). Его сочиненіе весьма достойно чтенія, правда, только для упражненія въ мышленіи. Всѣ черты ошибочной идеалистически-спинозистической философіи соединены въ ясномъ зеркалѣ Шопенгауера). F. Ed. Beneke въ Jenaische Allgemeine Litteratur-Zeitung 1820, декабрь, № 226—229. K. Rosenkranz въ своей Исторіи кантовой философіи, Lpz. 1840, стр. 475—81, и въ Deutsche Wochenschrift, издаваемой К. Гедеке, 1854, тетр. 22. J. H. Fichte, Ethik I, Lpz. 1850, стр. 394—415. K. Fortlage, Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant, стр. 407—423. Erdmann, Geschichte der neuern Philosophie, III, 2, стр. 381—471, и: Шопенгауеръ и Гербартъ, антитеза, Zeitschrift f. Philos., N. F., XXI, Halle 1852, стр. 209—226. Michelet, Шопенгауеръ, лекція, читанная 1854, перепечатана въ Zeitschrift für Philosophie Фихте, N. F., т. XXVII, 1855, стр. 34—59 и 227—249. Frauenstädt, Briefe über die schopenhauersche Philosophie, Lpz. 1854. Jul. Frauenstädt, О пессимизмѣ Шопенгауера въ сравненіи съ лейбницевскимъ оптимизмомъ, О философіи исторіи у Шопенгауера и пр., въ Deutsches Museum 1866, № 48 и 49, 1867, № 22 и 23 и пр. J. Frauenstädt, Schopenhauer-Lexicon, 2 тт., Lpz. 1871, и Neue Briefe über die schopenhauersche Philosophie, Lpz. 1876. Ad. Cornill, Ar. Schopenhauer als eine Uebergangsformation von einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung, Heidelberg 1856. C. G. Bähr, die schopenhauersche Philosophie, Dresden 1857. R. Seydel, Schopenhauers System dargestellt und beurtheilt, Lpz. 1857. L. Noack, Шопенгауеръ и его міровоззрѣніе, Psyche, II, 1, 1859; die Meister Weiberfeind (Шопенгауеръ) und Frauenlob (Даумеръ), тамъ же

III, 3 и 4, 1860; Отъ Сансары до Нирваны, Deutsche Jahrbücher, т. V, 1862 (гдѣ противъ крайняго самопревознесенія Шопенгауэра обращается оружіе тонкой насмѣшки). Trendelenburg, во 2. изд. Логическихъ изслѣдованій, Lpz. 1862, гл. X. R. Haym, A. Schopenhauer, Preussische Jahrbücher. т. XIV, и отдѣльно, Berl. 1864.

W. Gwinner, Schopenhauer aus persönlichem Umgang dargestellt, Lpz. 1862; Schopenhauers Leben, второе передѣланное и во многомъ увеличенное изданіе перваго сочиненія, Lpz. 1878; Schopenhauer und seine Freunde, Lpz. 1863; Denkrede auf A. Schopenhauer zu dessen 100 j. Geburtstage, Lpz. 1888. A. Foucher de Careil, Hégel et Schopenhauer, Par. 1862, на нѣм. языкъ перев. Зингеръ, Wien 1888. A. de Balche, Renan et A. Schopenhauer, Odessa (Lpz.) 1870. Alf. von Wurzbach, Шопенгауеръ, Zeitgenossen, 6. тетрадь, Wien 1871. Затѣмъ David Asher и E. O. Lindner, Nagel, Suhle, Ed. Löwenthal, Spiegel, Rob. Springer, Wirth, W. Scheffer, H. Frommann, C. von Seidlitz, Jürg. B. Meyer, F. Harms и др. въ разныхъ статьяхъ. H. L. Korten, Quomodo Schopenhauerus ethicam fundamento metaphysico constituere conatus sit, диссертація, Halle 1864. St. Pawlicki, de Schopenhaueri doctrina et philosophandi ratione, диссертація, Vratislav. 1865. Alois Scherzel, der Charakter der Hauptlehren Schopenhauers, программа, Czernowitz 1866. V. Kiy, der Pessimismus und die Ethik Schopenhauers, Berlin 1866. Chr. A. Thilo, Объ атеизмѣ Шопенгауера, Zeitschrift für exacte Philosophie, т. VII, тетр. 4, Leipzig 1867, стр. 321—356 и VIII, I, тамъ же 1867, стр. 1—35 (отдѣльно напечатано, Leipzig 1868). E. v. Hartmann, О необходимомъ преобразованіи шопенгауеровской философіи на ея же основномъ принципѣ, Philosophische Monatshefte, II, стр. 457—469. На возраженія Зейделя, Гайма, Тренделенбурга, Тило, Зуле, Кія и Либмана отвѣчаетъ Ю. Фрауенштедтъ въ журналѣ Unsere Zeit, 1869, тетр. 21 и 22. изд. Руд. Готшалемъ. Ср. также статью Гартмана, упомянутую выше (стр. 337), Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer, Berlin 1869. E. F. Wyneken, das Naturgesetz der Seele, oder Herbart und Schopenhauer, eine Synthese, Hannover 1869.

L. Chevalier, die Philosophie A. Schopenhauers in ihren Uebereinstimmungs- und Differenzpunkten mit der kantischen Philosophie, программа, Prag 1870. G. Jellinek, die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauers, ihre Gründe und ihre Berechtigungen, этюдъ объ оптимизмѣ и пессимизмѣ, диссертація, Wien 1872. Günther, О критикѣ кантовской философіи у Шопенгауера, Jahrbücher des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik, 1872, стр. 116—150. M. Venetianer, Schopenhauer als Scholastiker, Berlin 1873. K. Gaquoin, zur Beurtheilung der schopenhauerschen Lehre von der Willensfreiheit, программа, Giessen 1873. W. Plöttner, A. Schopenhauer, kurze Darstellung seines Lebens unter Berücksichtigung seiner Werke, программа, Langensalza 1873. Th. Ribot, la philosophie de Schopenhauer, Paris 1874, 2. изданіе тамъ же 1885. Fr. Nietzsche, Unzeitgemässe Betrachtungen, 3. Stück: Schopenhauer als Erzieher, Schloss Chemnitz 1874. Ch. Levêque, Философія Шопенгауера, Journal des Savants, декабрь 1874. H. Klee, Grundzüge der Aesthetik nach Schopenhauer, Berlin 1875. Helen Zimmern, A. Schopenhauer, his life and his philosophy, London 1876. E. du Mont, der Fortschritt im Lichte der Lehre Schopenhauers und Darwins, Leipzig 1876. O. Busch, A. Schopenhauer, Beitrag zu einer Dogmatik des Religionslosen, Heidelberg 1877, 2. изданіе 1878. Ragnisco, il mondo come volere e come rappresentazione di Schopenhauer, studj., Palermo 1877. E. Hermann, Woher und Wohin? Отвѣтъ Шопенгауера на послѣдніе вопросы жизни, Bonn 1877. F. von Hausegger, R. Wagner und Schopenhauer, Leipzig 1878. G. Barzellotti, il Pessimismo dello Schopenhauer, Firenze 1878. A. Paoli, lo Schopenhauer e il Rosmini, libro I, Roma 1878. Rud. Penzig, A. Schopenhauer und die menschliche Willensfreiheit, диссертація, Halle 1879. Fürst Dmitry Tzerteleff, Schopenhauers Erkenntnisstheorie, диссертація, Leipzig 1879. J. Mich. Tschofen, die Philosophie A. Schopenhauers in ihrer Relation zur Ethik, München 1879. J. Hutcheson Stirling, Шопенгауеръ въ отношеніи къ Канту, the journal of speculative philosophy, 1879, т. 13. E. Last, Mehr Licht! die Hauptsätze Kants und Schopenhauers in allgemein verständlicher Darlegung, Berlin 1879, 4. изданіе 1880.

C. Peters, A. Schopenhauer als Philosoph und Schriftsteller, Berlin 1880. Hasbach, Отношенія эстетики Шопенгауера къ Платону, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 1880, т. 77, стр. 68—101, 242—271. A. Siebenlist, Schopenhauers Philosophie der Tragödie, Pressburg 1880. R. Köber, Schopenhauers Erlösungslehre, Berlin 1881. Fdr. Paulsen, Шопенгауеръ, связь его философіи съ его личностью, Deutsche Rundschau, 1882, тетрадь 10. Rud. Willy, Schopenhauer in seinem Verhältniss zu J. G. Fichte und Schelling, диссертація, Zürich 1883. G. Barzellotti, Идеализмъ Шопенгауера и его ученіе о перцепціи, la filos. delle scuole italiane, т. 26, 1883. L. Ducros, Schopenhauer, les origines de sa métaphysique ou les transformations de la chose en soi de Kant à Schopenhauer, Paris 1884. Dav.

Asher, das Endergebniss der schopenhauerschen Philosophie in seiner Uebereinstimmung mit einer der ältesten Religionen (der jüdischen), Leipzig 1885. Joh. Witte, Шопенгауеръ, къ характеристикѣ его личности и жизни въ ихъ вліяніи на его пессимизмъ, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 84, 1884, стр. 214—248. H. Bremiker, zur Vergleichung der schopenhauerschen mit der kantischen Erkenntnisstheorie, диссертація, Halle 1884. A. Harpf., Шопенгауеръ и Гёте, вкладъ въ исторію развитія философіи Шопенгауера, Philosophische Monatshefte, 1885, стр. 456—478. J. Frohschammer, Воля или фантазія, критическая параллель для оцѣнки философіи Шопенгауера, Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik 86, 1885, стр. 14—57.

Berthold Rein, der transscendentale Idealismus bei Kant und bei Schopenhauer, Rudolst. 1887. R. Köber, die Philosophie Schopenhauers, Hdlb. 1888. Em. Reich, Schopenhauer als Philosoph der Tragödie, Wien 1888. Geo. v. Gizycki, Kant und Schopenhauer, Lpz. 1888. Frdr. Haacke, Ueber den innern Zusammenhang des schopenhauerschen philosophischen Systems, Breslau 1888; Mysticismus und Pessimismus bei Schopenhauer, прогр., Bunzlau 1890. Ernst Lehmann, die verschiedenartigen Elemente der schopenhauerschen Willenslehre, Strassb. 1889. W. Fricke, Schopenhauer und das Christenthum, Lpz. б. г. Seb. Brunner, Kniffologie und Pfiffologie des weltweisen Schopenhauers, im Schreiben und Treiben des Meisters und seiner Gesellen plastisch und drastisch dargestellt, Paderb. 1889. W. C. Hertslet, Schopenhauer-Register, Lpz. 1891 (очень удобенъ для справокъ). W. Caldwell, Критика Шопенгауера на Канта, Mind 16, 1891, стр. 355—374. M. Koch, Schopenhauers Abhandlung über die Freiheit des menschlichen Willens, критическое изслѣдованіе, дисс., Berl. 1891. W. J. Dotzer, Ueber Schopenhauers Kritik der kantschen Analytik, дисс., Erlang. 1891. R. Presber, A. Schopenhauer als Aesthetiker, verglichen mit Kant und Schiller, дисс., Heidelb. 1892. H. Leonhard, Beitrag zur Kritik der schopenhauerschen Erkenntnisstheorie, дисс., Bonn 1891. W. Wallace, Schopenhauer, Lond. 1891 (серія великихъ писателей). Rich. Behm, Vergleich der kantischen und schopenhauerschen Lehre in Anschauung der Causalität, дисс., Heidelb. 1892. R. Lehmann, Schopenhauer und die Entwickelung der monistischen Weltanschauung, прогр., Berl. 1892; его же, Schopenhauer, вкладъ въ психологію метафизики, тамъ же 1894. H. Otczipka, Kritische Bemerkungen zur Weltanschauung Schopenhauers, дисс., Lpz. 1893. Th. Simon, A. Schopenhauer nach seiner Charakteristik und seiner Stellung zum Christenthum, Stuttg. 1894 (Zeitfragen des christlichen Volkslebens). Raoul Richter, Schopenhauers Verhältniss zu Kant in seinen Grundzügen, дисс., Lpz. 1893. Renouvier, Шопенгауеръ и метафизика пессимизма, L'Année philosophique, III, 1893. S. Schmid, Schopenhauers Willensmetaphysik in ihrem Verhältnisse zu neueren Ansichten über den Willen, дисс., Leipz. 1894. W. Schmidt, Schopenhauer in seinem Verhältniss zu den Grundideen des Christenthums, Erlang. 1894. A. Wyczolkowska, Schopenhauers Lehre von der menschlichen Freiheit in ihrer Beziehung zu Kant und Schelling, дисс., Zürich 1894. H. Herrig, Gesammelte Aufsätze über Schopenhauer, изд. Гризебаха, Lpz. 1894. S. Neuwirth, Pantheismus und Individualismus im System der schopenhauerschen Philosophie, дисс., Würzburg 1894. Fritz Sommerlad, Darstellung und Kritik der ästhetischen Grundanschauungen Schopenhauers, дисс., Offenbach 1895. O. Crämer, A. Schopenhauers Lehre von der Schuld in ethischer Beziehung, Hdlb. 1895. M. Seydel, Schopenhauers Metaphysik der Musik, Lpz. 1895. E. Grisebach, Шопенгауеръ, Geisteshelden, изд. Bettelheim, Berl.. 1897. Max. F. Hecker, Schopenhauer und die indische Philosophie, Berl. 1897. Max Joseph, der Primat des Willens bei Schopenhauer, критическое изслѣдованіе основной психологической мысли Шопенгауера, Berl. 1897. Otto Keutel, Ueber die Zweckmässigkeit der Natur bei Schopenhauer, пр., Lpz. 1897. K. Fischer, Философъ пессимизма, Kleine Schriften 7, Heidelb. 1897.

Изъ сочиненій Шопенгауера на русскій языкъ переведены: Метафизика любви, Спб. 1864, новый переводъ Р. Кресина, Харьковъ 1896. Міръ какъ воля и представленіе, т. I, Спб. 1881, переводъ А. Фета-Шеншина съ предисловіемъ Н. Н. Страхова, 2. изд. 1888, безъ этого предисловія, 3. изд. М. 1892. Добавленіе къ I. тому „Міръ какъ воля и представленіе“ (критика кантовской философіи), пер. Ф. Черниговца, Спб. 1897. Міръ какъ воля и представленіе, дальнѣйшія доказательства основныхъ положеній пессимистической доктрины, переводъ Н. М. Соколова, Спб. 1892 (второй томъ сочиненія „Міръ какъ воля“). Оттуда же отрывки помѣщены въ Библіотекѣ европейскихъ писателей и мыслителей, подъ ред. В. В. Чуйко, № 17, Спб. 1884. 1) О четверномъ корнѣ закона достаточнаго основанія. 2) О волѣ въ природѣ—изслѣдованіе подтвержденій со стороны эмпирическихъ наукъ, полученныхъ философіею автора со времени своего появленія, пер. А. Фета-Шеншина, М. 1886, 2. изд. 1892. Свобода воли и основы морали—двѣ основныя проблемы этики, пер. Ф. В. Черниговца, Спб. 1886, 3. изд. 1896. Афоризмы и максимы, пер. Ф. В. Черниговца, Спб. 1886, третье изд. въ двухъ томахъ, Спб. 1891—1892. Новые афоризмы, переводъ Р. Кресина, Харьковъ 1898. Статьи эстетическія,

философскія и афоризмы, пер. Р. Кресинъ, изд. 3-е, Харьковъ 1888 (почти тѣ же отрывки, что и у Чуйко). Эристика или искусство спорить, пер. кн. Д. Цертелевъ, Москва 1889, 3. изд. 1893. О духовидѣніи, пер. Р. Кресинъ, Харьковъ 1890. Избранные этюды, Одесса 1891. О возрастахъ человѣка, Одесса 1894. О философіи, неизданная лекція, Вѣст. ин. лит. 1894, 10.

А. А. Козловъ, Два основныхъ положенія философіи Шопенгауера (пробная лекція), Кіевск. унив. извѣстія 1877, № 1, стр. 83—93, и отдѣльно. Ѳ. Ѳ. Гусевъ, Изложеніе и критическій разборъ нравственнаго ученія Шопенгауера—основателя современной философіи пессимизма, Прав. Об. 1877, №№ 4, 6, 7, 11 и 12, и отдѣльно. По поводу этой книги статья А. Ѳ. Гусева, Къ вопросу о христіанскомъ аскетизмѣ (по поводу изслѣдованія о нравственномъ ученіи Шопенгауера), Прав. Об. 1878, 7, стр. 447—476; 8, стр. 596—637. Н. И. Хлѣбниковъ, О пессимистическомъ направленіи въ современной нѣмецкой философіи: Шопенгауеръ (Изслѣдованія и характеристики, статья 5), Кіевъ 1879 (изъ Универ. извѣст. 1878 г.). Кн. Д. Цертелевъ, Философія Шопенгауера, ч. I: теорія познанія и метафизика, Спб. 1880 (печаталось въ Ж. М. Н. П., ч. 195, 199 и 202). По поводу этой книги статья П. Угрюмова (П. Л. Лаврова), Шопенгауеръ на русской почвѣ, Дѣло 1880, 5, стр. 1—44. Кн. Д. Цертелевъ, Нравственная философія Шопенгауера, Ж. М. Н. П. 1882, ч. 224, стр. 105—122, 167—224. П. Бутлеровичъ, Пессимизмъ Шопенгауера и его сравненіе съ христіанскимъ аскетизмомъ, Прав. Об. 1883, 8, стр. 561—613. С. Т. Б., Житейская мудрость въ афоризмахъ Шопенгауера, Вѣра и Разумъ 1886, № 20, стр. 421—426. І. Бурдо, Шопенгауеръ въ перепискѣ съ друзьями, Рус. Бог. 1886, 4. Е. Каро, Пессимизмъ въ XIX в. Леопарди, Шопенгауеръ, Гартманъ, Москва 1883. Вл. Штейнъ, Артуръ Шопенгауеръ, какъ человѣкъ и мыслитель, т. I, Спб. 1887 (біографія, составленная по Гвиннеру, Фрауенштедту и др.; доведена до 1831). Ю. Фрауенштедтъ, А. Шопенгауеръ—лучи свѣта его философіи (извлеченіе изъ полнаго собранія твореній Шопенгауера съ приложеніемъ статьи о воспитаніи), Москва 1887, 2. изд. Спб. 1896. Кн. Цертелевъ, Эстетика Шопенгауера, Спб. 1888, 2. изд. 1890. Э. Ватсонъ, Шопенгауеръ, его жизнь и философская дѣятельность, біографическій очеркъ, Спб. 1890, 2. изд. 1892. Т. Рибо, Философія Шопенгауера, Спб. 1898.

Къ столѣтней годовщинѣ дня рожденія Шопенгауера вышелъ первый выпускъ Трудовъ московскаго психологическаго общества, весь посвященный памяти этого философа (Москва 1888). Вотъ его содержаніе: В. И. Штейнъ, Ар. Шопенгауеръ, біографическій очеркъ, стр. 3—74; Н. Я. Гротъ, О значеніи философіи Шопенгауера, стр. 77—114 (раньше въ Рус. Вѣд. 1888, № 46 и 50); Л. М. Лопатинъ, Нравственное ученіе Шопенгауера, стр. 117—144; В. П. Преображенскій, Очеркъ теоріи знанія Шопенгауера, стр. 147—178. Далѣе слѣдуетъ „Замѣтка о моей жизни“ Шопенгауера и библіографическій указатель В. И. Штейна (по Лабану). А. Вечтомовъ, Ученіе Шопенгауера о бѣдственности человѣческой жизни, въ связи съ основными положеніями его философіи и критика этого ученія, Вѣр. и Раз. 1891, № 15 и 19. П. Линицкій, О волѣ какъ міровомъ принципѣ, тамъ же № 4, стр. 145—161. И. Розановъ, Критика нравственнаго ученія Шопенгауера, Богосл. Вѣст. 1894, 9 и 11, также отдѣльно М. 1884. Куно Фишеръ, Артуръ Шопенгауеръ, переводъ подъ ред. В. П. Преображенскаго, М. 1894—96.

Артуръ Шопенгауеръ родился 22. февраля 1788 въ Данцигѣ. Его отецъ былъ банкиромъ. Его мать Іоганна Шопенгауеръ извѣстна въ качествѣ писательницы, составительницы описаній путешествій и романовъ. Совершивъ въ юности путешествія по Франціи и Англіи, онъ 1809 послѣ смерти отца, который готовилъ его къ занятіямъ торговлею и заботился объ образованіи его въ этомъ направленіи, поступилъ въ геттингенскій университетъ. Здѣсь онъ на ряду съ естествознаніемъ и исторіей занимался особенно философіей подъ руководствомъ скептика Готлоба Эрнста Шульце. По его совѣту, онъ преимущественно передъ другими философами читалъ Платона и Канта. 1811 онъ слушалъ въ Берлинѣ Фихте, ученіе котораго оставило его, однако, неудовлетвореннымъ. Онъ получилъ ученую степень въ Іенѣ 1813 за сочиненіе: „О четверномъ корнѣ закона достаточнаго основанія“, слѣдующую зиму провелъ въ Веймарѣ въ обществѣ Гёте, ученіе котораго о цвѣтахъ онъ принялъ, и также занимался индійскими древностями. Затѣмъ 1814—18 онъ жилъ въ Дрезденѣ, занятый разработкой своего сочиненія по оптикѣ и особенно главнаго своего сочиненія: „Міръ какъ воля и представленіе“. Окончивъ его въ рукописи, онъ предпринялъ путешествіе въ Римъ и Неаполь, затѣмъ получилъ право читать въ Берлинѣ 1820. Здѣсь онъ принадлежалъ къ университету въ качествѣ приватъ-доцента до 1831, не преподавая,

однако, съ особеннымъ рвеніемъ и успѣхомъ. 1822—25 онъ снова былъ въ Италіи. 1831 его изгнала изъ Берлина холера тѣмъ легче, что при его неудачахъ университетская дѣятельность уже давно не была для него привлекательной. Съ тѣхъ поръ онъ жилъ частнымъ человѣкомъ во Франкфуртѣ-на-Майнѣ, гдѣ онъ и умеръ 21. сентября 1860. Здѣсь ему воздвигнутъ памятникъ, открытіе котораго состоялось 6. іюня 1895. Позднѣйшія его сочиненія содержатъ дополненія къ разработкѣ его системы, а еще больше—пикантныя выраженія противъ господствующихъ богословскихъ воззрѣній и противъ философскихъ попытокъ оправдать эти воззрѣнія. Съ этою цѣлью, какъ постоянно инсинуируетъ Шопенгауеръ (прежде всего, конечно, при взглядѣ на успѣхи своего болѣе счастливаго соперника Гегеля и на приглашеніе Шеллинга въ Берлинъ давая просторъ своему личному неудовольствію), „философіи профессора“ оплачиваются правительствомъ. Эти инсинуаціи, дѣлаемыя все въ новыхъ и новыхъ видахъ не безъ ума и остроумія, давали пищу сомнѣнію, дѣйствительно-ли то, чему обыкновенно учатъ публично, держится на убѣжденіи въ его истинѣ или же на организаціи, которая доставляетъ кусокъ хлѣба только единомышленнику и такимъ образомъ господствуетъ надъ „волей къ жизни“. Статья „Объ университетской философіи“, а также другія статьи изъ его Парергъ и Паралипоменъ, такъ, напр., его прекрасно написанные Афоризмы о житейской мудрости,—о томъ, что человѣкъ есть, что онъ имѣетъ и что представляетъ,—въ которыхъ есть также и по содержанію много удачнаго, напр., о дуэли, далѣе, статья о женщинахъ, опытъ о духовидѣніи и о томъ, что связано съ нимъ, довольно большая статья о религіи, метафизика половой любви и т. п. статьи проложили сочиненіямъ Шопенгауера къ читающей публикѣ путь, котораго безъ этого не нашла бы себѣ система, привлекавшая сначала только вниманіе спеціалистовъ. Этому очень способствовало также чрезвычайно ясное, искусное, живое, часто блестящее изложеніе, избѣгающее исключительно философской терминологіи и обнаруживающее многостороннее образованіе Шопенгауера, именно, начитанность его въ философскихъ и поэтическихъ произведеніяхъ почти всѣхъ странъ и временъ. Но съ того времени, когда болѣе широкій кругъ сталъ интересоваться всѣмъ экзотерическимъ, не было недостатка, какъ это обыкновенно бываетъ, и въ мыслителяхъ, которые глубже вникли въ систему какъ такую, частію соглашаясь, частію полемизируя съ нею. Одно время, въ послѣдніе годы жизни и послѣ смерти Шопенгауера, шопенгауерство было въ отдѣльныхъ кругахъ, особенно въ кругу беллетристовъ, предметомъ моды. Но, чтобы удерживаться дальше, этому ученію недостаетъ существеннаго условія, именно—возможности всесторонняго и въ себѣ самомъ дѣйствительно гармоническаго систематическаго проведенія. Остроумные афоризмы, едва-едва связанные одинъ съ другимъ въ мнимое-цѣлое, а на самомъ дѣлѣ уничтожающіе другъ друга чуть прикрытыми противорѣчіями, могутъ достичь только скоропреходящаго дѣйствія. Только какъ моменты болѣе удовлетворительной системы, могутъ держаться долго истины, неоспоримо содержащіяся въ ученіи Шопенгауера.

Самъ Шопенгауеръ, безмѣрно восхищаясь своею системою, до такой степени былъ увѣренъ въ ея важномъ значеніи, что сказалъ: „наступитъ время, когда всякій выкажетъ себя невѣждою, если не будетъ знать того, что *я* сказалъ по какому-либо вопросу“. Профессоровъ онъ бранилъ особенно за то, что они, по его мнѣнію, намѣренно замалчивали его. Себя онъ считалъ чѣмъ-то въ родѣ основателя религіи, устанавливающаго, въ противоположность еврейско-христіанской религіи, пессимистическое ученіе объ искупленіи, подобное буддизму. Онъ называлъ своихъ учениковъ апостолами и евангелистами и полагалъ, что сдѣлается предметомъ будущаго культа. При этомъ жизнь его вовсе не соотвѣтствовала его пессимистической теоріи и ученію объ искупленіи. Воля къ жизни была въ немъ необычайно сильна, въ немъ не было и слѣдовъ пренебреженія къ наслажденіямъ, отреченія отъ міра, смиренія. Онъ ясно сознавалъ это противорѣчіе между своею теоріею и своимъ характеромъ. На нѣкоторые упреки въ этомъ отношеніи онъ возразилъ бы, что они вовсе не касаются его: онъ объясняетъ, что такое вещи, онъ открываетъ, въ чемъ состоитъ сущность міра и избавленіе отъ него. Онъ не обязываетъ ни себя, ни кого-либо другого къ опре-

дѣленному направленію жизни и воли. Его темою служитъ бытіе, а не долженствованіе.

Въ сочиненіи на степень „О четверномъ корнѣ закона достаточнаго основанія“ Шопенгауэръ различаетъ principium essendi, fiendi, agendi и cognoscendi (этотъ порядокъ онъ называетъ систематическимъ) или (по дидактическому порядку) fiendi, cognoscendi, essendi и agendi. Законъ достаточнаго основанія выражаетъ, взятый въ общемъ, закономѣрную и по формѣ a priori опредѣлимую связь, существующую между нашими представленіями, въ силу которой не можетъ стать для насъ объектомъ ничто само по себѣ стоящее и независимое, также ничто единичное и оторванное. Эта связь по разнообразію рода объектовъ и сама бываетъ разнообразной. Именно все, что можетъ стать для насъ объектомъ, значитъ—всѣ наши представленія, распадаются на четыре класса, и посему и законъ основанія принимаетъ четвероякій видъ.

Первый классъ возможныхъ предметовъ нашей способности представленія есть классъ воззрительныхъ, полныхъ, эмпирическихъ представленій. Формой этихъ представленій бываютъ формы внутренняго и внѣшняго чувства, время и пространство. Въ этомъ классѣ объектовъ законъ достаточнаго основанія выступаетъ какъ законъ причинности. Шопенгауэръ называетъ его какъ такой закономъ достаточнаго основанія становленія, principium rationis sufficientis fiendi. Если наступаетъ новое состояніе одного или нѣсколькихъ объектовъ, то ему должно предшествовать другое состояніе, за которымъ новое состояніе слѣдуетъ регулярно, т. е. всякій разъ какъ есть первое. Такое слѣдованіе называется послѣдованіемъ и первое состояніе причиной, второе—дѣйствіемъ. Въ качествѣ корольяріевъ изъ закона причинности получаются законъ косности, такъ какъ безъ внѣшняго воздѣйствія должно оставаться прежнее состояніе, и законъ устойчивости субстанціи, такъ какъ законъ причинности касается только состояній, а не самой субстанціи. Формы причинности такія: причина въ тѣснѣйшемъ смыслѣ, раздраженіе и мотивъ. По причинамъ въ тѣснѣйшемъ смыслѣ, причемъ дѣйствіе равно противодѣйствію, слѣдуютъ измѣненія въ неорганическомъ царствѣ, по раздраженіямъ—измѣненія въ органической жизни, по мотивамъ, среди которыхъ есть познаніе, — слѣдуетъ дѣйствіе, т. е. внѣшнія дѣянія всѣхъ животныхъ существъ, происходящія съ сознаніемъ. Различіе между причиной, раздраженіемъ и мотивомъ есть слѣдствіе степени воспріимчивости существъ *).

Второй классъ объектовъ для субъекта образуется понятіями или абстрактными представленіями. Понятій и образованныхъ изъ нихъ сужденій касается законъ достаточнаго основанія познаванія, principium rationis sufficientis cognoscendi, который говоритъ, что, если сужденіе должно выражать познаніе, то у него должно быть достаточное основаніе. Вслѣдствіе этого свойства оно тогда принимаетъ предикатъ „истинный“. Истина бываетъ **) или логическая, или матеріальная, или трансцендентальная, или металогическая. Логическая истина все равно, что формальная правильность связи сужденій; матеріальная—основана на чувственномъ воззрѣніи и, насколько сужденіе опирается непосредственно на опытъ, бываетъ эмпирической истиной; трансцендентальная истина опирается на формы познанія, лежащія въ разсудкѣ и въ чистой чувственности; подъ металогической истиной Шопенгауэръ разумѣетъ ту истину, которая основана на формальныхъ условіяхъ всякаго мышленія, заложенныхъ въ разумѣ, именно—истина положенія тожества, противорѣчія, исключеннаго третьяго и закона достаточнаго основанія самого сужденія.

Третій классъ предметовъ для способности представленія образуетъ формальная часть полныхъ представленій, именно — данныя a priori воззрѣнія формъ

*) По этому поводу Шопенгауэръ говоритъ кое-что заслуживающее вниманія о томъ, какъ разсудокъ, проводящій законъ причинности, участвуетъ въ развитіи содержанія воспріятія, при этомъ, однако, постоянно страдаетъ ошибкой, какъ будто бы дѣло идетъ о свободномъ созиданіи порядка въ сознаніи, а не о мыслящемъ воспроизведеніи порядка, дѣйствующаго самъ по себѣ.

**) По дѣленію Шопенгауера, являющемуся отчасти очень произвольнымъ.

внѣшняго и внутренняго чувства, пространства и времени. Какъ чистыя воззрѣнія, онѣ сами по себѣ и отдѣльно отъ полныхъ представленій являются предметами способности представленія. Пространство и время имѣетъ то свойство, что всѣ ихъ части находятся одна къ другой въ извѣстномъ отношеніи, такъ что каждая изъ нихъ опредѣляется и обусловливается другой. Въ пространствѣ это отношеніе называется положеніемъ, во времени—послѣдовательностью. Законъ, по которому части пространства и времени опредѣляютъ другъ друга въ виду этихъ отношеній, Шопенгауэръ называетъ закономъ достаточнаго основанія бытія, principium rationis sufficientis essendi. Во времени каждый мигъ обусловленъ предыдущимъ. На этой связи частей основывается всякое счисленіе. Всякое число предполагаетъ предшествующія, какъ основанія его бытія. Такимъ же образомъ на связи въ положеніи частей пространства основывается вся геометрія. Научная задача въ томъ, чтобы найти такія доказательства, которыя доказываютъ истину не только какъ-нибудь, какъ „доказательства съ ловушками“, но выводятъ ее изъ основанія бытія *).

Послѣдній классъ предметовъ способности представленія образуется непосредственнымъ объектомъ внутренняго чувства, субъектомъ хотѣнія, который для познающаго субъекта бываетъ объектомъ, и именно данъ только внутреннему чувству; посему онъ является только во времени, а не въ пространствѣ **). Въ отношеніи къ хотѣнію положеніе основанія выступаетъ какъ положеніе о достаточномъ основаніи дѣйствія, principium rationis sufficientis agendi, или какъ законъ мотивацiи. Насколько мотивъ есть внѣшнее условіе дѣйствія, онъ принадлежитъ къ причинамъ и разсмотрѣнъ выше въ отношеніи къ первому классу объектовъ, который образованъ міромъ тѣлъ, данныхъ во внѣшнемъ воззрѣніи. Но воздѣйствіе мотива познается нами не только, какъ воздѣйствіе всѣхъ другихъ причинъ, извнѣ и потому посредственно, но вмѣстѣ и извнутри, совершенно непосредственно и потому во всемъ способѣ его дѣйствія. Здѣсь мы узнаемъ тайну, какъ по самой сокровенной сущности причина вызываетъ дѣйствіе. Мотивація есть причинность, на которую смотрятъ извнутри ***).

Главное сочиненіе Шопенгауера „Міръ какъ воля и представленіе“ распадается на четыре разсужденія, изъ которыхъ первое и третье касается міра, какъ представленія, второе и четвертое—міра, какъ воли. Первое разсужденіе (кн. I) касается представленія, какъ подверженнаго закону основанія и посему какъ объекта

---

*) Т. е. такія доказательства, которыя обыкновенно въ другихъ случаяхъ называютъ генетическими. Ибо, въ самомъ дѣлѣ, при математической необходимости, какъ принимаетъ Шопенгауэръ, бываетъ генетическое и причинное отношеніе. Если числа мыслятся такъ, что происходятъ изъ сложенія и раздѣленія единицъ, геометрическія фигуры—чрезъ движеніе точекъ, линій и пр., то ихъ генезисъ и причинность, объективно обоснованная въ природѣ однороднаго множества и пространственнаго внѣбытія, вступаетъ въ сознаніе. Требованіе, чтобы математическія доказательства были по возможности генетическими, выставлено уже многими—картезіанцами,—Гербартомъ, Тренделенбургомъ; ср. изъ новѣйшаго времени изложенія F. C. Fresenius, die psychologischen Grundlagen der Raumwissenschaft, Wiesbaden 1868 (гдѣ, конечно, пониманіе пространственныхъ образовъ исключительно, какъ психологическихъ фактовъ, очень спорно).

**) Объектъ внутренняго чувства или самосознаніе есть исключительно воля,—это основная ошибка Шопенгауера, отъ которой былъ свободенъ Кантъ. Ощущеніе и чувствованіе, представленіе, мышленіе, такъ же какъ желаніе и хотѣніе, есть непосредственный объектъ нашего самопостиженія. Хотѣніе въ собственномъ смыслѣ есть желаніе, связанное съ познаніемъ, и оттого оно не могло бы быть познано, если бы дѣйствительно нельзя было познать самого познаванія.

***) Но на самомъ дѣлѣ повсюду, и при механическихъ, и при органическихъ процессахъ, внутренняя основа и внѣшнія условія совмѣстны и образуютъ въ своемъ соединеніи совокупную причину, которая посему никогда не можетъ быть простою. Обѣ стороны надо было обнять въ одномъ законѣ причинности. Этотъ именно законъ находитъ затѣмъ, какъ выше упомянуто, приложеніе и къ объектамъ математическаго разсмотрѣнія. Причинности противостоитъ основаніе познанія, но не относительно особеннаго класса объектовъ, а только какъ субъективное вниканіе въ объективно реальную связь, когда мы заключаемъ или отъ при-

опыта и науки, третье (кн. III)—представленія, какъ независимаго отъ закона основанія или какъ платоновской идеи и посему—какъ объекта искусства. Второе разсужденіе (кн. II) касается объективаціи воли, четвертое (кн. IV) — утвержденія и отрицанія воли къ жизни, которое бываетъ при достигнутомъ самопознаніи. Въ приложеніи—критика кантовой философіи.

Первая книга начинается положеніемъ: міръ есть мое представленіе. Это положеніе, говоритъ Шопенгауеръ, имѣетъ значеніе для всякаго живого и познающаго существа, хотя только человѣкъ можетъ привести его въ рефлектированное отвлеченное сознаніе. Онъ получаетъ это сознаніе философскимъ размышленіемъ. Распаденіе на объектъ и субъектъ есть та форма, подъ которой вообще только возможно и мыслимо какое-нибудь представленіе, какого бы рода оно ни было, — абстрактное или интуитивное, чистое или эмпирическое. Все, что есть для познанія, значитъ, весь міръ, есть только объектъ въ отношеніи къ субъекту, созерцаніе созерцающаго, какъ представленіе. Все, что только принадлежитъ или можетъ принадлежать къ міру, непремѣнно исполнено этой обусловленности субъектомъ и есть только для субъекта *). Существенныя и оттого всеобщія формы всякаго объекта можно, какъ Шопенгауеръ принимаетъ вмѣстѣ съ Кантомъ, найти и вполнѣ познать и безъ познанія самого объекта, исходя изъ субъекта, т. е. онѣ лежатъ a priori въ нашемъ сознаніи. Но, сверхъ того, Шопенгауеръ утверждаетъ, что законъ основанія есть общее выраженіе для всѣхъ сознанныхъ нами a priori формъ объекта. Онъ учитъ, что бытіе всѣхъ объектовъ, насколько они—объекты, представленія, а не иное что, состоитъ исключительно въ ихъ необходимомъ отношеніи другъ къ другу, которое выражается положеніемъ основанія. Для всякой науки положеніе основанія есть органъ, а ея особенный объектъ—проблема. Матеріализмъ перескакиваетъ черезъ субъектъ и черезъ формы познаванія, которыя, однако, предполагаются при самой грубой матеріи, съ которой ему хотѣлось бы начать, уже въ такой же степени, какъ и при организмѣ, до котораго онъ хочетъ дойти. „Нѣтъ объекта безъ субъекта“—положеніе,

---

чинъ къ дѣйствію или наоборотъ—отъ дѣйствій къ причинамъ, или также отъ дѣйствія къ принадлежащему сюда дѣйствію той же причины. Въ этомъ смыслѣ шопенгауеровскіе четыре вида положенія о достаточномъ основаніи можно свести къ двумъ, которые уже различали Кантъ и его предшественники, именно къ положенію причины, которое можно формулировать: всякое измѣненіе имѣетъ свою причину, которая состоитъ изъ внутренней основы и внѣшняго условія, и на положеніе основанія познанія, которое, какъ пытается показать Ибервегъ въ своей Системѣ логики, 5. изд. § 81, ср. § 101, говоритъ, что логическая связь сужденій между собою въ умозаключеніи должна соотвѣтствовать объективно-реальной причинной связи.

*) Шопенгауеръ думаетъ, что простымъ положеніемъ: „нѣтъ объекта безъ субъекта“ (подобно тому какъ Фихте положеніемъ: нѣтъ не-я безъ я), постигъ чище Канта и показалъ яснѣе его субъективность всего нашего познанія. Кантъ дошелъ до своего субъективистическаго ученія о познаніи при помощи обстоятельнаго разсмотрѣнія способа, какимъ познаніе обусловлено со стороны человѣческаго субъекта. Оттого, говоритъ Шопенгауеръ, для Канта остался еще „трансцендентальный объектъ“ или „вещь въ себѣ“, которую Шопенгауеръ отрицаетъ. Но если уже, какъ само собою разумѣется, всѣ представленія находятся въ субъектѣ, то все же является вопросъ, находятся-ли они и насколько находятся въ согласіи съ тѣмъ, что не есть именно этотъ субъектъ, и что существуетъ не только въ немъ, но и само по себѣ. Этотъ вопросъ при простомъ замѣчаніи Шопенгауера „нѣтъ объекта безъ субъекта“ остается нерѣшеннымъ, или же Шопенгауеръ скорѣе предполагаетъ несогласіе, которое онъ, не говоря уже про „волю“, принимаетъ повсюду. Напротивъ, обстоятельное разсмотрѣніе Кантомъ „составныхъ частей“ нашего познанія хотя и не достигло своей цѣли, однако проложило дорогу къ ней. Вещь становится объектомъ (или не-я) лишь для субъекта; не можетъ быть безъ субъекта „объектъ“ (или не-я), но можетъ, конечно, быть вещь безъ субъекта. Она, какъ само собою разумѣется, не можетъ быть познана безъ субъекта. Но субъекъ можетъ понимать ее или такъ, что онъ приписываетъ ей исключительно субъективные элементы, какъ будто бы они были объективны, или такъ, что онъ выдѣляетъ исключительно субъективное, въ отвлеченіи рефлектируя самый процессъ познанія, и удерживаетъ только такіе эле-

которое навсегда дѣлаетъ невозможнымъ всякій матеріализмъ *). Съ другой стороны, полагаетъ Шопенгауеръ, Фихте, вышедшій отъ субъекта и тѣмъ составляющій прямую противоположность къ матеріализму, исходящему изъ объекта, просмотрѣлъ, что онъ съ субъектомъ положилъ уже и объектъ, такъ какъ никакой субъектъ не мыслимъ безъ объекта, и что его выведеніе объекта изъ субъекта, какъ и всякое дедуцированіе, опирается на законъ основанія, который, вѣдь, есть не что иное, какъ всеобщая форма объекта какъ такого, значитъ—уже предполагаетъ объектъ, а не имѣетъ значеніе до и внѣ его. Единственно правильную исходную точку всякаго философствованія Шопенгауеръ находитъ въ представленіи, какъ первомъ фактѣ сознанія. Первая существенная основная форма этого факта есть распаденіе на объектъ и субъектъ, а форма объекта есть законъ основанія въ его разныхъ видахъ. Изъ этой-то полной и повсюдной относительности міра, какъ представленія, Шопенгауеръ заключаетъ, что сокровеннѣйшую сущность міра надо искать въ совсѣмъ иной, совершенно отличной отъ представленія сторонѣ его. Представленіе нуждается въ познающемъ субъектѣ, какъ носителѣ его бытія. Какъ бытіе міра зависимо отъ перваго познающаго существа, точно такъ же это существо находится въ необходимой зависимости отъ предшествовавшей ему цѣпи причинъ и дѣйствій, въ которую оно само вступаетъ, какъ небольшой членъ. Эта антиномія находитъ свое разрѣшеніе въ томъ, что объективный міръ, міръ какъ представленіе, есть только одна какъ бы внѣшняя сторона міра, у которой есть еще совсѣмъ другая сторона, которая есть его сокровеннѣйшая сущность, его ядро, вещь въ себѣ, которую надо назвать волей, слѣдуя самой непосредственной изъ ея объективацій.

Объ объективаціи воли Шопенгауеръ говоритъ во второй книгѣ. Субъекту познанія тѣло его дано двоякимъ образомъ, во-первыхъ, какъ представленіе въ воззрѣніи, сообразномъ съ разсудкомъ, какъ объектъ между объектами, подверженный ихъ законамъ, а затѣмъ также и какъ то извѣстное каждому непосредственно, что обозначается словомъ воля. Актъ воли и процессъ въ тѣлѣ **) суть не два объективно познанныя различныя состоянія, соединенныя одно съ другимъ связью причинности, а одно и то же, только данное двумя совершенно различными способами. Дѣйствіе тѣла есть не что иное, какъ объективированный, т. е. вступившій въ воззрѣніе актъ воли. Все тѣло есть не что иное, какъ объективированная, т. е. ставшая представленіемъ воля, объективность воли. Дѣйствительно-ли остальные объекты, извѣстные индивидууму въ качествѣ представленій, суть подобно своему собственному тѣлу явленія воли,—вотъ настоящій смыслъ вопроса о реальности внѣшняго міра. Отрицательный отвѣтъ былъ бы теоретическимъ эгоизмомъ, котораго, какъ учитъ Шопенгауеръ, ни въ какомъ случаѣ нельзя опровергнуть доказательствами, но все же въ философіи онъ никогда не употреблялся увѣренно иначе, какъ скептическій софизмъ, т. е. для призрачности, а какъ серьезное убѣжденіе его можно бы найти только въ домѣ сумасшедшихъ. Такъ какъ поэтому доказательство противъ теоретическаго эгоизма не возможно, да и не нужно ***), то мы въ правѣ двоякое,

---

менты, о которыхъ можно—правда, не прямо посредствомъ сравненія съ вещью въ себѣ, что было бы безсмыслицей, но, конечно, косвенно путемъ научныхъ разсужденій—доказать, что они имѣютъ и объективное значеніе, т. е. сходны со свойствами самихъ вещей. Послѣднее познаніе, которое бываетъ не безъ субъекта, но безъ смѣшенія субъективнаго съ объективнымъ, есть познаніе вещей въ себѣ. Канта не ввелъ въ заблужденіе паралогизмъ, который ослѣпилъ Шопенгауера.

*) Именно предполагая, что упомянутое несогласіе субъективныхъ формъ пониманія: пространства, времени и причинности, съ объективной реальностью, дѣйствительно, какъ принимаетъ Шопенгауеръ, доказано уже упомянутымъ положеніемъ, или что оно въ самомъ дѣлѣ доказано Кантомъ неотразимыми доводами.

**) Или, пожалуй, процессъ въ нѣкоторой части мозга?

***) Если его надо дать, то оно должно опираться на посылки, которыя для Шопенгауера (такъ же какъ и для Беркли) доказываютъ слишкомъ много, такъ какъ тогда въ остальномъ нельзя сохранить отрицанія реальности внѣшняго міра. А если она должна быть, то, чтобъ быть послѣдовательнымъ, приходится уничтожить множество одушевленныхъ или волящихъ существъ. Вотъ почему Шопен-

данное двумя совершенно разнородными способами познаніе, которое у насъ есть о сущности и дѣйствіи нашего собственнаго тѣла, употреблять дальше въ качествѣ ключа къ сути всякаго явленія въ природѣ и обсуждать по аналогіи съ этимъ тѣломъ всѣ объекты, которые не суть наше собственное тѣло, оттого и не даны двоякимъ образомъ нашему сознанію, но даны только какъ представленія, и принимать, что они съ одной стороны, совсѣмъ какъ тѣло, суть представленія, и въ этомъ ему однородны, съ другой стороны, если отложить въ сторону ихъ бытіе, какъ представленій субъекта, тогда то, что останется, по своей внутренней сути должно быть тѣмъ самымъ, что мы называемъ въ насъ волей. Воля, какъ вещь въ себѣ, совершенно отлична отъ своего явленія и совершенно свободна отъ всѣхъ формъ его. Она входитъ въ нихъ являясь, оттого онѣ касаются только ея объективности. Воля, какъ вещь въ себѣ, одна, а ея явленія въ пространствѣ и времени безчисленны. Время и пространство суть principium individuationis *).

гауеръ принужденъ уйти отъ этого плохого слѣдствія простой ссылкой на „сумасшедшій домъ“. Въ самомъ дѣлѣ, весьма нужно было доказать, именно не то, что такъ называемый „теоретическій эгоизмъ“ или „солипсизмъ“ (предположеніе какого-нибудь человѣка, что онъ существуетъ только одинъ) есть сумасшествіе, но, конечно, надо было доказать то, что шопенгауеровское субъективированіе всѣхъ категорій и уничтоженіе ихъ приложимости къ „вещамъ въ себѣ“ послѣдовательно не влечетъ къ этому нелѣпому положенію. Какъ можно мыслить безъ противорѣчія реальное индивидуализированіе единой воли во множество волящихъ, воспринимающихъ и мыслящихъ субъектовъ, не допуская объективно-реальнаго значенія категорій единства и множества и пр.?

*) Мы познаемъ наше собственное нутро (или cogitare въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова) непосредственно такъ, какъ оно есть. Это картезіанское ученіе. Послѣ того какъ Кантъ оспаривалъ его, но призналъ за практическимъ разумомъ первенство передъ теоретическимъ, картезіанская основная мысль, но не въ отношеніи къ мышленію, а въ отношеніи къ хотѣнію, снова принята Шеллингомъ, признающимъ въ хотѣніи источникъ самосознанія и исконное бытіе, и въ согласіи съ нимъ—Шопенгауеромъ. Мы постигаемъ внутреннее состояніе другихъ существъ, которыя являются намъ извнѣ посредствомъ нашихъ чувствъ, по аналогіи съ нашими собственными внутренними состояніями. Эта истина хотя и познана предшественниками, но особенно поставлена на видъ Шопенгауеромъ. Изложеніе этой истины, хотя и несовершенное, обезпечиваетъ ему прочное мѣсто въ исторіи философіи. Бенеке, примкнувшій въ этомъ ученіи прежде всего къ нему, прибавилъ существенное дополненіе, что не только наша воля, но и совершенно такъ же непосредственно и съ совершенно такою же истиною и само наше представленіе познается нами извнутри, безъ того чтобы форма, чуждая самому предмету постиганія, омрачала пониманіе, и по стопамъ Бенеке это же ученіе развивается у Ибервега, Сист. лог. § 40сс. Впрочемъ, у Шопенгауера, который соглашается съ ученіемъ Канта о времени, какъ исключительно субъективной формѣ пониманія, остается неустраненной та непослѣдовательность, что воля при самопостиженіи представляется только подъ формой временности и, однако, должна бы существовать въ себѣ безъ этой формы, но безъ ней она не мыслима, какъ воля. Далѣе у Шопенгауера остается противорѣчіе (отъ него Шопенгауеръ тщетно пытается уйти тѣмъ, что подкладываетъ простую „совмѣстность“), что индивидуація воли съ одной стороны образуетъ условіе выступленія индивидуальнаго интеллекта, а съ другой—уже предполагаетъ именно этотъ интеллектъ, такъ какъ время и пространство, которыя составляютъ принципъ индивидуаціи, подобно причинности по канто-шопенгауеровскому ученію, имѣютъ значеніе только формъ созерцающаго и мыслящаго субъекта. Вслѣдствіе этого субъективизма проведеніе шопенгауеровской теоріи воли страдаетъ массою противорѣчій. Это самымъ обстоятельнымъ образомъ показалъ Р. Зейдель. Но Шопенгауеръ, конечно, свободенъ отъ грубой непослѣдовательности, въ которой его упрекаетъ особенно Отто Либманъ, будто онъ, говоря о „функціяхъ мозга“, забылъ про свой собственный идеализмъ. Критика, которая безъ нужды не хочетъ взваливать на мыслителя „смѣшенія, способнаго поднять дыбомъ волосы“, признаетъ за Шопенгауеромъ право употреблять вульгарное выраженіе „функція мозга“ съ тою поправкою, что, строго говоря, тутъ надо разумѣть функцію воли, лежащей въ основѣ мозговаго явленія. Шопенгауеръ смѣшиваетъ понятіе „воля“, которое включаетъ представленіе чего-то достигнутаго и убѣжденіе въ достижимости его, съ понятіемъ „влеченіе“, которое можетъ быть безъ такихъ теоретическихъ составныхъ

Единичная вещь, являющаяся въ пространствѣ и времени и сообразно закону основанія, есть только посредственная объективація вещи въ себѣ или воли. Между нею и единичнымъ объектомъ стоитъ еще идея, какъ единая непосредственная объективность воли. Идеи суть ступени объективаціи воли, которыя, будучи выражены въ безчисленныхъ индивидуумахъ, являются недостигнутыми образцами ихъ или вѣчными формами вещей, не вступая сами въ пространство и время, среду индивидуумовъ, но стоя прочно, не подвергаясь перемѣнѣ. Идеи всегда суть, никогда не становятся, тогда какъ вещи возникаютъ и уничтожаются, всегда становятся и никогда не бываютъ. Въ качествѣ низшей ступени объективаціи воли представляются самыя общія силы природы, которыя являются частію во всякой матеріи безъ исключенія, какъ тяжесть, непроницаемость, частію подѣлили между собою наличную матерію вообще, такъ что нѣкоторыя властвуютъ надъ одной, другія надъ другой, именно этимъ самымъ специфически различной матеріей, какъ упругость, жидкость, эластичность, магнитизмъ, химическія свойства и качества всякаго рода. Высшія ступени объективаціи воли, на которыхъ все значительнѣе и значительнѣе выступаетъ индивидуальность, являются въ растеніяхъ и животныхъ до человѣка включительно. Всякая ступень объективаціи воли оспариваетъ у другой матерію, пространство, время. Всякій организмъ представляетъ идею, съ которой онъ бываетъ снимкомъ, только за вычетомъ той части его силы, которая расходуется на преодолѣніе низшихъ идей, оспаривающихъ у него матерію. Смотря потому, удается-ли организму больше или меньше преодолѣть тѣ силы природы, которыя выражаютъ болѣе глубокія ступени объективности воли, онъ становится болѣе совершеннымъ или несовершеннымъ выраженіемъ своей идеи, т. е. онъ стоитъ ближе или дальше отъ идеала, которому въ своемъ родѣ присуща красота *).

На этомъ ученіи объ идеяхъ основывается ученіе Шопенгауера объ искусствѣ, изложенное въ третьей книгѣ. Идея еще не вошла въ подчиненныя формы познаванія, содержащіяся подъ закономъ основанія, но она носитъ уже самую общую форму познаванія, форму представленія вообще, объектобытія для субъекта. Въ качествѣ индивидуумовъ мы не имѣемъ другого познанія кромѣ того, которое подчинено закону основанія. А эта форма исключаетъ познаніе идей. Отъ познанія отдѣльныхъ вещей мы можемъ возвыситься до познанія идей только тѣмъ, что въ субъектѣ происходитъ измѣненіе, которое соотвѣтствуетъ этой великой перемѣнѣ цѣ-

---

частей. Если бы наше представленіе не могло быть объектомъ нашего представленія, то не могла бы быть имъ и воля, а въ крайнемъ случаѣ—только слѣпое влеченіе, и однако, съ другой стороны, Шопенгауеръ не обходится въ проведеніи своей теоріи безъ понятія воли въ полномъ смыслѣ. Онъ говоритъ, что хочетъ назвать родъ по самому выдающемуся виду, но отъ этого выходитъ, какъ будто бы силы природы, когда онъ ихъ называетъ волею въ природѣ, извѣстны намъ такъ же, какъ и человѣческая воля, и какъ будто бы цѣлесообразная дѣятельность ихъ такъ же понятна, какъ дѣятельность сознательной воли. Образный и собственный смыслъ слова „воля“ сливаются. Единство воли, которое Шопенгауеръ принимаетъ реальнымъ, въ самомъ дѣлѣ есть только олицетвореніе отвлеченія. Кромѣ того, Шопенгауеръ оставляетъ неразслѣдованнымъ, не предполагаетъ-ли всякая сила и всякое влеченіе внутреннихъ состояній или качествъ, которыя были бы болѣе аналогичны нашимъ представленіямъ, нежели нашимъ пожеланіямъ, и сами по себѣ не были бы силами, но становятся ими лишь вслѣдствіе ихъ отношеній къ другимъ представленіямъ. Съ ограниченіемъ нашего собственнаго существа волею связывается, далѣе, въ практической философіи тотъ недостатокъ, что Шопенгауеръ, оставаясь послѣдовательнымъ, не можетъ признать положительное значеніе представленія и познанія, и потому, такъ какъ одна „воля къ жизни“ не доставляетъ истиннаго удовлетворенія, онъ можетъ отослать не за предѣлы ея къ болѣе благородной цѣли, а только прочь отъ нея, къ уничтоженію ея, о чемъ ниже.

*) Очевидно, что Шопенгауеръ, какъ въ своемъ ученіи о единой волѣ, какъ вещи въ себѣ, подобно элеатамъ, мегарцамъ и Спинозѣ, такъ и въ своемъ ученіи объ идеяхъ, подобно Платону и Шеллингу, неправильно объективируетъ и гипостазируетъ абстракціи, которыя мы исполняемъ въ мышленіи.

лаго рода объекта, и въ силу котораго субъектъ, насколько онъ познаетъ идею, уже не есть индивидуумъ. Познаваніе принадлежитъ къ объективаціи воли на ея высшихъ ступеняхъ. Первоначально и по своей сути познаніе совершенно въ рукахъ воли. У животныхъ этой подчиненности никогда нельзя уничтожить. Познаніе идеи совершается тогда, когда познаніе въ человѣкѣ отдѣлывается отъ служенія волѣ. Этимъ субъектъ перестаетъ быть индивидуальнымъ и покоится въ прочномъ созерцаніи представившагося объекта внѣ его связи съ какими бы то ни было другими объектами и совершенно погружается въ это созерцаніе. Когда перестать слѣдить за отношеніями вещей другъ къ другу и къ собственной волѣ по руководству разныхъ видовъ закона основанія, другими словами—когда уже не разсматривать въ вещахъ, гдѣ, когда, почему и къ чему, но единственно только *что́*, и именно не посредствомъ абстрактнаго мышленія, но посредствомъ спокойнаго созерцанія наличнаго естественнаго предмета, тогда то, что такъ познается, есть уже не отдѣльная вещь какъ такая, но идея, вѣчная форма, непосредственная объективность воли на этой ступени, и субъектъ есть чистый, безвольный, безболѣзненный, безвременный субъектъ познанія. Этотъ способъ познанія есть происхожденіе искусства. Искусство, произведеніе генія, повторяетъ вѣчныя идеи, постигнутыя чистымъ созерцаніемъ, существенное и непреходящее всѣхъ явленій міра. Единственная его цѣль есть сообщеніе этого познанія. Смотря по веществу, въ которомъ оно повторяетъ, оно бываетъ образующимъ искусствомъ, поэзіей или музыкой *).

Архитектурѣ, какъ одному изъ образующихъ искусствъ, мы не можемъ приписывать иной цѣли, какъ ясное выраженіе нѣкоторыхъ идей, составляющихъ низшія ступени объективаціи воли, именно, идей тяжести, сцѣпленія, неподвижности, твердости, этихъ общихъ свойствъ камня, этихъ первыхъ самыхъ смутныхъ обнаруженій воли, низшихъ басовыхъ тоновъ природы. Задача исторической живописи и скульптуры состоитъ въ томъ, чтобы изображать непосредственно наглядно идеи, въ которыхъ воля достигаетъ высшихъ ступеней своей объективаціи. Изображеніе-же человѣка въ сложномъ ряду его стремленій и актовъ служитъ сюжетомъ поэзіи. Исторія относится къ поэзіи, какъ портретная живопись къ исторической; первая даетъ истину въ частномъ, вторая—въ общемъ. Исторія обладаетъ истиною явленія, поэзія—истиною идеи, которая не находится ни въ одномъ единичномъ явленіи, но высказывается во всѣхъ нихъ. Поэтъ нарочно изображаетъ выдающіеся характеры въ важныхъ положеніяхъ, историкъ довольствуется тѣмъ, что ему дано. Изображеніе идеи человѣчества поэтъ можетъ выполнять такимъ образомъ, что героемъ произведенія является онъ самъ,—это бываетъ въ лирической поэзіи, — или же изображаемое лицо и авторъ совершенно различны,—это бываетъ во всѣхъ другихъ видахъ поэзіи, причемъ субъективный элементъ отступаетъ въ нихъ все болѣе на задній планъ, всего опредѣленнѣе въ драмѣ, которая составляетъ самый объективный, во многихъ отношеніяхъ самый совершенный и самый трудный видъ поэзіи. Совсѣмъ особое и высокое положеніе занимаетъ музыка. Она не даетъ, какъ другіе виды искусства, отраженія идей, но служитъ скорѣе отраженіемъ самой воли, слѣдовательно, она есть непосредственная объективація всей воли, все равно какъ самъ міръ, болѣе того—какъ идеи. Такъ какъ одна и та же воля объективируется и въ идеяхъ, и въ музыкѣ только разными способами, то должна существовать аналогія между идеями и музыкою. Такъ, въ низшихъ тонахъ гармоніи, въ основномъ басу, Шопенгауеръ признаетъ низшія ступени объективаціи воли, неорганическую природу, массу планетъ, во всѣхъ тонахъ, производящихъ гармонію; между басомъ и руководящимъ тономъ, выражающимъ мелодію, онъ находитъ весь послѣдо-

*) Шопенгауеръ слишкомъ близко придвигаетъ эстетическое пониманіе, чтобы отдѣлить его отъ „воли“, къ теоретическому, не будучи, однако, въ состояніи, такъ какъ онъ признаетъ наслажденіе отъ прекраснаго, дойти до совершеннаго выдѣленія отношенія къ волѣ, обусловливающей всякое чувство. Въ его ученіи объ идеяхъ логическая всеобщность переходитъ въ эстетическое совершенство.

вательный рядъ идей, въ которыхъ объективируется воля. Высшія ноты представляютъ, по его мнѣнію, міръ растеній и животныхъ, а пѣвучая, основная мелодія—сознательную жизнь и стремленія человѣка.

Если въ третьей книгѣ главнаго своего сочиненія Шопенгауэръ даетъ свою эстетику, то въ четвертой—этику, для изложенія которой, конечно, надо принять въ соображеніе и „Двѣ основныя проблемы этики". Что касается вопроса о человѣческой свободѣ, то Шопенгауэръ—совершенный детерминистъ. Все, что вступаетъ въ явленіе, подвержено закону основанія. Но человѣкъ имѣетъ необманчивое чувство отвѣтственности за то, что онъ дѣлаетъ, способность вмѣненія за его дѣйствія, основывающуюся на непоколебимой увѣренности, что онъ самъ есть дѣятель своихъ дѣяній. Дѣяніе, однако, есть только свидѣтельство о характерѣ дѣятеля. Характеръ несетъ на себѣ вину. А тамъ, гдѣ есть вина, непремѣнно можно найти и отвѣтственность. Тутъ Шопенгауэръ принимаетъ ученіе Канта объ отношеніи между эмпирическимъ и умопостигаемымъ характеромъ, о соединимости строго эмпирической необходимости дѣйствованія съ трансцендентальной свободой,—ученіе, которое по Шопенгауэру принадлежитъ къ прекраснѣйшему и глубже всего продуманному изъ того, что когда-нибудь произвелъ Кантъ, болѣе того,—что произвели люди. Эмпирическій характеръ, какъ и весь человѣкъ въ качествѣ предмета опыта, есть только явленіе, оттого онъ связанъ также съ пространствомъ, временемъ, причинностью, подвергаясь ихъ законамъ. Напротивъ, независимое отъ этихъ формъ, измѣненное условіе и основа всего этого явленія есть его умопостигаемый характеръ, т. е. его воля какъ вещь въ себѣ, которой въ этомъ свойствѣ присуща абсолютная свобода, т. е. независимость отъ закона причинности. Свобода бываетъ трансцендентальной, она не выступаетъ въ явленіи, а есть только въ той степени на лицо, въ какой мы отвлекаемъ отъ явленія и всѣхъ его формъ, чтобы достигнуть того, что надо мыслить внѣ всякаго времени, какъ внутреннюю суть человѣка самого въ себѣ. Въ силу этой свободы всѣ дѣянія человѣка суть его собственное дѣло, какъ бы необходимо они ни вытекали также и изъ эмпирическаго характера при столкновеніи съ мотивами. Такимъ образомъ мы можемъ искать свободу не въ отдѣльныхъ нашихъ дѣйствіяхъ, а должны искать ее во всемъ бытіи и сущности. Operari sequitur esse. Всякій человѣкъ дѣйствуетъ по тому, какъ онъ есть, и дѣйствіе, всякій разъ поэтому являющееся необходимымъ, опредѣляется въ индивидуальномъ случаѣ только мотивами.

Вслѣдствіе этого ученія объ эмпирической необходимости Шопенгауэръ не даетъ въ этикѣ законовъ, а только описаніе дѣйствій, которыя слывутъ нравственными или безнравственными. А безнравственными по нему считаются у всякаго разумнаго человѣка двоякаго рода дѣйствія: 1. тѣ, которыя выходятъ изъ чистаго эгоизма; 2. тѣ, которыя выходятъ изъ чистой злости, т. е. изъ намѣренія положительно вредить другимъ. Помимо ихъ, для людей есть еще третья пружина поступковъ, именно состраданіе. Дѣйствіямъ, вышедшимъ изъ него, приписывается истинная нравственная цѣнность. Такія дѣйствія принадлежатъ къ области двухъ добродѣтелей,—справедливости, въ силу которой я иду противъ выраженій своего эгоизма и своей злости, которыми причиняется вредъ другимъ, и человѣколюбія, въ силу котораго я приношу бо́льшія или меньшія жертвы для смягченія и уничтоженія чужой нужды. Состраданіе есть основа всякой истинной нравственности.

А если дѣйствіе должно выйти изъ состраданія, значитъ — совсѣмъ только ради другого, то благо другого должно быть непосредственно моимъ мотивомъ, какъ при большинствѣ другихъ дѣйствій имъ бываетъ мое собственное благо. Я долженъ какимъ бы то ни было образомъ отожествить себя съ другимъ. Но какъ это возможно? Это объясняется метафизическимъ способомъ: такъ какъ самая сокровенная суть собственнаго явленія есть также суть другого, то для тѣхъ, кто познаетъ это, положены предѣлы между разными индивидуумами, и каждый говоритъ себѣ: это ты, если онъ видитъ другого; это ты самъ страдаешь, если онъ видитъ, какъ страдаетъ другой. Такимъ образомъ и можно объяснить, какъ чувство состраданія простирается не только на людей, но и на животныхъ. Въ этомъ Шопенгауэръ видѣлъ особую цѣну своей этики.

Уступать состраданію, конечно, нравственно, но все же это только низшій полетъ человѣка. Есть высшій. То, что есть само въ себѣ въ жизни, воля, самобытіе, какъ оно сказывается въ каждомъ индивидуумѣ, есть постоянное страданіе; оно внушаетъ частію жалость, частію ужасъ. Воля въ своихъ явленіяхъ есть не что иное, какъ пожеланіе, потребность. Вѣдь, желаютъ только тогда, когда въ чемъ-нибудь нуждаются. Всякое стремленіе происходитъ отъ неудовлетворенности настоящимъ состояніемъ, значитъ, является страданіемъ, пока оно не удовлетворено. Но никакое удовлетвореніе не бываетъ продолжительнымъ, скорѣе—оно постоянно бываетъ исходною точкою новаго стремленія. А такъ какъ не видно послѣдней цѣли стремленія, то нѣтъ мѣры и цѣли и для страданія. Вѣдь, какъ скоро стремленіе разъ въ жизни прекратится на короткое время, сейчасъ же является другой демонъ жизни, который есть еще на ряду съ нуждой, именно—скука. Она вовсе не незначительное зло; она составляетъ причину того, что существа, такъ мало любящія другъ друга, какъ люди, однако, ищутъ другъ друга, и становится такимъ образомъ источникомъ общественности. Повсюду противъ нея, какъ и противъ другихъ бѣдствій, принимаются общественныя мѣры, изъ соображеній государственной мудрости, потому что это бѣдствіе такъ же, какъ и противоположная крайность, голодъ, можетъ довести людей до величайшей разнузданности: въ „хлѣбѣ и зрѣлищахъ“ нуждается народъ. Скука такое страшное зло, что доводитъ заключенныхъ въ тюрьмѣ до самоубійства. Нужда—постоянный бичъ народа, а скука—бичъ высшаго общества. Въ буржуазной жизни представителемъ ея служитъ воскресенье, а представителемъ нужды остальные шесть дней. Между ними, какъ маятникъ, туда и сюда качается жизнь. Съ высотой интеллигенціи возрастаетъ страданіе, потому для человѣка оно больше всего. Поэтому говорить, что этотъ міръ хорошъ или даже лучше всѣхъ, не только глупо, но даже безбожно, особенно когда воля въ своихъ отдѣльныхъ явленіяхъ свирѣпствуетъ сильнѣе всего противъ себя самой. Міръ хуже всѣхъ міровъ, какіе вообще можно мыслить, и будь онъ еще только немного хуже, онъ вообще не могъ бы больше существовать. Жизнь не стоитъ того, чтобы ее жить, небытіе надо совсѣмъ предпочитать бытію. Воля была слѣпа, безъ интеллекта, который произвелъ этотъ міръ, жизнь въ немъ. Такимъ образомъ Шопенгауеръ *учитъ самый рѣшительный пессимизмъ*. Въ этомъ дурномъ мірѣ воля видитъ сама себя, только когда она зажигаетъ въ человѣкѣ свѣтъ познанія. Тогда можетъ явиться вопросъ: къ чему это все? Вознаграждается-ли бремя и трудъ жизни какой-нибудь выгодой? Правда, только какъ представленіе, созерцаемое въ своей чистотѣ или повторяемое искусствомъ, бытіе доставляетъ значительное зрѣлище, свободу отъ мученія въ наслажденіи прекраснымъ. Но это познаніе искупаетъ отъ жизни не навсегда, а только на мгновенія и потому не есть путь изъ нея, не *успокоеніе* воли, которое нужно для продолжительнаго искупленія.

Здѣсь Шопенгауеръ—правда, безъ всякой послѣдовательности—устанавливаетъ возможность при свѣтѣ яснаго познанія свободно объявить себя за или противъ этой воли, т. е. утверждать или отрицать волю. Здѣсь единственный случай, гдѣ свобода, которая въ другихъ случаяхъ относится къ умопостигаемому міру, вступаетъ въ явленіе. *Воля утверждаетъ себя*, если она съ наступленіемъ познанія жизни, хочетъ ея такимъ же образомъ, какъ она до тѣхъ поръ хотѣла ея безъ познанія, какъ слѣпое стремленіе. Противоположность къ этому, *отрицаніе воли къ жизни*, обнаруживается, когда этимъ познаніемъ оканчивается хотѣніе, и познанныя отдѣльныя явленія дѣйствуютъ уже затѣмъ не какъ *мотивы* хотѣнія,—напротивъ, все выросшее изъ идей познаніе сущности міра, отражающаго волю, становится *успокоеніемъ* воли, и такимъ образомъ воля свободно уничтожаетъ сама себя. Тогда уже для человѣка не довольно полагать другихъ равными себѣ, и это познаніе показывать практически въ справедливости и человѣколюбіи, но въ немъ возникаетъ отвращеніе къ сущности этого міра, полнаго юдоли, сущности, выраженіемъ которой бываетъ его собственное явленіе. Онъ добровольно избираетъ цѣломудріе, чтобы отрицать распространеніе будущихъ поколѣній, и этимъ сдѣланъ первый шагъ къ уни-

чтоженію воли. Отрицаемая такимъ образомъ всѣми людьми, воля къ жизни вообще прекратилась бы. Затѣмъ подвижничество проводится дальше. Переносится добровольная бѣдность, отыскивается все противное, возбуждающее отвращеніе, чтобы умертвить волю; явленіе воли, тѣло, пропитывается только очень скудно, прибѣгаютъ къ посту, болѣе того—должны наступить самоистязанія и бичеванія, пока воля, живущая въ тѣлѣ, совсѣмъ не угасла, хотя бы ея явленіе и было связано еще послѣдней нитью съ жизнью.—Самоубійство, какъ особый видъ утвержденія воли, не позволено.—На мѣсто безпокойства, которое въ другихъ случаяхъ гонитъ человѣка отъ цѣли къ цѣли, теперь его наполняетъ совершенный миръ. Только познаніе осталось, воля исчезла, ничто уже не бываетъ для человѣка мотивомъ *).

§ 38. Въ противоположность субъективному идеализму Фихте и обновленному спинозизму Шеллинга, Іоганъ Фридрихъ Гербартъ (1776—1841) развилъ философское ученіе, которое онъ самъ, по его преобладающему характеру, называетъ реализмомъ. Онъ примкнулъ къ реалистическому элементу въ кантовской философіи, а также къ ученіямъ элейцевъ, Платона и Лейбница. Философію Гербартъ опредѣляетъ, какъ обработку понятій. Логика имѣетъ въ виду отчетливость понятій, метафизика—исправленіе ихъ, эстетика въ широкомъ смыслѣ, обнимающая въ себѣ этику,—пополненіе понятій опредѣленіями цѣнности. Въ принципѣ логика Гербарта сходится съ кантовской. Метафизика Гербарта основывается на томъ предположеніи, что въ формальныхъ понятіяхъ, представляемыхъ опытомъ, въ особенности въ понятіи вещи съ нѣсколькими свойствами, въ понятіи измѣненія и въ понятіи я, содержатся противорѣчія, которыя принуждаютъ къ преобразованію этихъ понятій. Въ устраненіи такихъ противорѣчій Гербартъ находитъ собственную задачу умозрѣнія. Нельзя думать, чтобы бытіе или безусловное полаганіе могло быть надѣлено противорѣчіями. Поэтому такія понятія не должны остаться безъ перемѣны. Съ другой стороны, бытіе надо мыслить такимъ образомъ, чтобы оно было въ состояніи объяснить эмпирически данную призрачность, ибо сколько есть на лицо призрачности, столько есть и указанія на бытіе. Значитъ, этихъ понятій, хотя ихъ и нельзя удержать, все же нельзя совершенно отвергнуть, а только ихъ надо методически преобразовать. Противорѣчія въ понятіи вещи со многими свойствами заставляютъ предположить, что есть много простыхъ реальныхъ существъ, изъ которыхъ каждое имѣетъ простое качество. Противорѣчія въ понятіи измѣненія принуждаютъ къ теоріи самосохраненія, т. е. устойчивости противъ напора при взаимномъ проникновеніи

*) Шопенгауеръ симпатизируетъ индійскимъ кающимся, буддійскому ученію объ уничтоженіи страданія посредствомъ выхода изъ пестраго міра жизни (сансара) и вступленія въ безсознательность (нирвана), а также аскетическимъ элементамъ въ христіанствѣ. Но Шопенгауеръ въ своей старческой нравственности не знаетъ положительной цѣли, ради которой уничтоженіе низшаго является нравственной задачей: для этого нужно было бы выдвинуть (что и попытался сдѣлать Фрауенштедтъ) отношеніе къ „интеллекту“, присущее „волѣ“ съ ея самыхъ раннихъ ступеней.

простыхъ реальныхъ существъ. Противорѣчія въ понятіи я заставляютъ различать апперципированныя и апперципирующія представленія. А взаимное проникновеніе и единство представленій доказываетъ простоту души, какъ ихъ носительницы.

Душа есть простое безпространственное существо съ простымъ качествомъ. Ея мѣстопребываніе находится въ одной точкѣ среди мозга. Если чувства получаютъ воздѣйствія, и движеніе посредствомъ нервовъ распространяется къ мозгу, то душа проникается простыми реальными сущствами, которыя находятся тутъ же около нея. Въ такомъ случаѣ ея качество проявляетъ самосохраненіе отъ напора, который она можетъ испытывать отъ всякаго противоположнаго ей вполнѣ или отчасти качества любаго изъ этихъ простыхъ существъ. А всякое такое самосохраненіе души есть представленіе. Всѣ представленія продолжаютъ существовать даже и тогда, когда поводъ, вызвавшій ихъ, прекратился. Если въ душѣ есть нѣсколько представленій за одинъ разъ, и если они противоположны одно другому отчасти или вполнѣ, то такія представленія не могутъ быть вмѣстѣ безъ помѣхи. Изъ нихъ подвергается задержкѣ, другими словами, находится въ безсознательномъ состояніи столько, сколько составляетъ интенсивность всѣхъ представленій за исключеніемъ сильнѣйшаго. Эту совокупность задержки Гербартъ называетъ суммою задержки. Всякое представленіе должно подвергаться тѣмъ большей суммѣ задержки, чѣмъ слабѣе оно само. Съ отношеніями въ интенсивности представленій и съ законами въ измѣненіи этихъ отношеній связывается возможность и научная необходимость прилагать къ психологіи математику.

Независимо отъ теоретической философіи стоитъ эстетика Гербарта, важнѣйшей частью которой является этика. Эстетическія сужденія проистекаютъ изъ удовольствія и неудовольствія, связаннаго съ извѣстными отношеніями, а этическія сужденія—особенно изъ того, что бываетъ связано съ волевыми отношеніями. Цѣны нравственнаго хотѣнія слѣдуетъ искать не въ цѣляхъ, не въ тѣхъ благахъ, которыя бываютъ предметомъ стремленія, а только въ формѣ воли. Но прежде чѣмъ можно опредѣлить эту форму, нужно хорошо знать, что безусловно стоитъ того, чтобы быть закономъ. Только путемъ обсужденія цѣны, независимаго отъ всякаго хотѣнія, получается полномочіе закона повелѣвать. Сужденія касаются волевыхъ отношеній, такъ какъ, вѣдь, важна форма воли, и они составляютъ систему нравственно образцовыхъ понятій или практическихъ идей. Къ согласію воли съ нравственнымъ сужденіемъ о ней вообще относится идея внутренней свободы, къ взаимнымъ отношеніямъ волевыхъ актовъ одного лица—идея совершенства, къ отрадному согласію воли одного съ волей другой—идея благоволенія или любви, къ избѣжанію

непріятнаго столкновенія, возникающаго, когда нѣсколько воль направляются на одинъ и тотъ же объектъ,—идея права, къ уничтоженію непріятнаго неравенства при одностороннемъ благотвореніи или нанесеніи ущерба—идея возмездія или справедливости. На этикѣ, которая опредѣляетъ цѣли, и на психологіи, которая указываетъ средства, основывается педагогика, а также и ученіе о государствѣ. Государство по своему происхожденію есть общество, охраняемое силою, и предназначено осуществить всѣ нравственныя идеи, какъ общество, одушевленное ими. Понятіе о Богѣ, для котораго Гербартъ приводитъ телеологическое доказательство, получаетъ религіозное значеніе въ той степени, въ какой оно опредѣляется этическими предикатами. Всякая попытка теоретически разработать философское ученіе о Богѣ несоединима съ метафизикой Гербарта.

Мелкія философскія сочиненія и статьи Гербарта съ его посмертными научными бумагами издалъ G. Hartenstein въ 3 тт., Lpz. 1842. Полное собраніе его сочиненій издалъ онъ же въ 12 тт., Lpz. 1850—52, 2. изд. Hamb. 1883сс. Полное собраніе сочиненій Гербарта въ хронологическомъ порядкѣ издаетъ Kehrbach, 1. т. и 2. т., Lpz. 1882, 1885, во второй разъ 1. и слѣдующіе томы, до сихъ поръ 8, Langensalza 1887сс. (критически тщательно просмотрѣнный текстъ съ указаніемъ варіантовъ и пагинаціи прежнихъ изданій). Педагогическія сочиненія въ хронологическомъ порядкѣ издалъ O. Willmann съ введеніемъ, примѣчаніями и сравнительнымъ указателемъ, 2 тт., Lpz. 1873—75, 2. изд. 1880. Ихъ же издалъ съ біографіей Bartholomäi въ Bibliothek pädagogischer Classiker, 2 тт., 2. изд. 1877. Herbartische Reliquien, дополненіе къ полному собранію сочиненій Гербарта, изд. Ziller, Lpz. 1871 (содержитъ письма, статьи и афоризмы). R. Zimmermann, Ungedruckte Briefe von und an Herbart, Wien 1877.

О жизни Гербарта говоритъ Гартенштейнъ во введеніи къ его изданію мелкихъ философскихъ сочиненій и статей Гербарта, т. I, Lpz. 1842. Далѣе Voigdt, zur Erinnerung an Herbart, рѣчь 28. окт. 1841 въ публичномъ засѣданіи королевскаго нѣмецкаго общества въ Кенигсбергѣ, Kgsbg. 1841. Joh. Fr. Herbart, Erinnerung an die Göttingische Katastrophe im Jahre 1837, посмертное сочиненіе, изд. Tayte, Königsberg 1842. F. H. Th. Allihn, О жизни и сочиненіяхъ Гербарта, съ сопоставленіемъ литературы его школы, Zeitschrift für exacte Philosophie, изд. Allihn и Ziller, т. I, тетр. I, Leipzig 1860, стр. 44сс. Къ біографіи Гербарта: Sanio, Воспоминаніе о Гербартѣ, какъ преподавателѣ кенигсбергскаго университета, въ Herbartische Reliquien, стр. 1 — 19. F. Bartholomäi, J. Fr. Herbart, ein Lebensbild, Langensalza 1875. G. A. Hennig, J. Fr. Herbart, Leipzig 1876, 2. изд. 1877. Joh. Schmidt (бывшій бременскій бюргермейстеръ), Воспоминанія о Гербартѣ, въ 1. т. сочиненій Гербарта, изд. Кербахомъ, XXIII — XXXXVI. K. Kehrbach, Педагогическая семинарія Гербарта въ Кенигсбергѣ, Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik, I, 1894.

О философской точкѣ зрѣнія Гербарта и объ отдѣльныхъ его ученіяхъ находятся многочисленныя критическія замѣчанія въ различныхъ сочиненіяхъ и статьяхъ Бенеке, Тренделенбурга, Халибеуса, Ульрици, Франца Гофмана, Лоце (Объ онтологіи Гербарта, Ztschr. f. Phil., т. 11, 1843), Фехнера (Къ критикѣ основъ метафизики Гербарта, тамъ же, т. 23, 1853), Циммермана и другихъ философовъ, о которыхъ упоминается ниже. Нѣкоторыя сочиненія и статьи Дробиша, Штрюмпеля, Гартенштейна и другихъ учениковъ Гербарта, служащія къ разъясненію его ученія, приведены въ отд. V. Въ послѣднее время между прочимъ вышли: P. J. H. Leander, über Herbarts philosophischen Standpunkt, Lund 1865. F. A. Lange, die Grundlegung der mathematischen Psychologie, ein Versuch zur Nachweisung der fundamentalen Fehler bei Herbart und Drobisch, 1865. K. Fr. W. L. Schulze, Herbarts Stellung zu Kant, entwickelt an den Hauptbegriffen ihrer Philosophie, геттингенская диссертація, Luckau 1866. H. Langenbeck, die theoretische Philosophie Herbarts und seiner Schule und die darauf bezügliche Kritik, Berlin 1867. W. Schacht, Kritisch-philosophische Aufsätze, 1. тетрадь: Herbart und Trendelenburg, Aarau 1868. (Противъ этого сравни I. Бергмана въ Philosophische Monatshefte, т. I, 1868, стр. 237—242). E. F. Wyneken, das Naturgesetz der Seele, Hannover 1869. E. Otto Zacharias, über einige metaphysische Differenzen zwischen Herbart

und Kant, ростокская диссертація, Leipzig 1869. Rich. Quäbicker, Kants und Herbarts metaphysische Grundansichten über das Wesen der Seele, Berlin 1870. Jul. Kaftan, Sollen und Sein in ihrem Verhältniss zu einander, eine Studie zur Kritik Herbarts, Lpz. 1872. H. Siebeck, Aristotelis et Herbarti doctrinae psychologicae quibus rebus inter se congruant, диссертація, Halle 1872. Aless. Paoli, la filosofia pratica di Herbart, Torino 1873. W. Rein, Herbarts Regierung, Unterricht und Zucht in ihrem Verhältniss zu einander, Eisenach 1873. Ph. Landerl, die Willensfreiheit vom herbartschen Standpunkte aus, гимназическая программа, Kremsmünster 1874. Th. Lipss, zur herbartschen Ontologie, диссертація, Bonn 1874. C. A. Thilo, Herbarts Verdienste um die Philosophie, лекція, Oldenburg 1875. Th. Vogt, Lotts Kritik der herbartschen Ethik und Herbarts Entgegnung, Wien 1875. R. Martin, die letzten Elemente der Materie in den Naturwissenschaften und in Herbarts Metaphysik, Crimmitschau 1875. W. Drobisch, über die Fortbildung der Philosophie durch Herbart, akademische Vorlesung, Leipzig 1876. K. S. Just, die Fortbildung der kantischen Ethik durch Herbart, Eisenach 1876. M. Lazarus, Rede auf Herbart bei der Enthüllung seines Denkmals in Oldenburg, Berlin 1876. G. A. Hennig, J. Fr. Herbart, zu seinem Säculargeburtstag nach seinem Leben und seiner pädagogischen Bedeutung dargestellt, Kyritz 1876. R. Zimmermann, Perioden in Herbarts philosophischem Geistesgang, Wien 1877. G. Schneider, die metaphysischen Grundlagen der herbartschen Psychologie dargestellt und kritisch untersucht, диссертація, Erlangen 1877. P. Hohlfeld, über Herbarts praktische Philosophie, Neuwied 1877. Er. Katzer, der moralische Gottesbeweis nach Kant und Herbart, диссертація, Leipzig 1877. J. Capesius, die Metaphysik Herbarts in ihrer Entwickelungsgeschichte und ihrer historischen Stellung, Leipzig 1878. Straszewski, Гербартъ, его жизнь и философія по новѣйшимъ изслѣдованіямъ, Rev. philos., т. 7, 1879, стр. 514—526, 645—673. Al. Schwarze, die Stellung der Religionsphilosophie in Herbarts System, диссертація, Halle 1881. H. Holtzmann, Понятіе о религіи въ школѣ Гербарта, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1882. Alb. Schoel, zur Kritik der herbartschen Religionsphilosophie, Leipzig 1883; его же, J. F. Herbarts philosophische Lehre von der Religion quellenmässig dargestellt, Dresden 1884. O. Hastinsky, Ueber die Bedeutung der praktischen Ideen Herbarts für die allgemeine Aesthetik, Prag 1883. O. Flügel, Новая вылазка противъ философіи религіи Гербарта (O. Pfleiderer, Religionsphilosophie I, 1883), Zeitschrift für exacte Philosophie, XIII, 1884, стр. 276—304. H. Free, die Lehre Herbarts von der menschlichen Seele mit Herbarts eigenen Worten zusammengestellt, Bernb. 1885. Fr. Dittes, Обзоръ педагогики Гербарта, психологіи Гербарта, этики Гербарта, критика педагогики Гербарта, Pädagogium, Monatsschrift für Erziehung und Unterricht, 1885, тетр. 7—10 (рѣзкая критика Гербарта), см. къ этому: Chr. A. Thilo и O. Flügel, Dittes über die praktische und theoretische Philosophie Herbarts, Langensalza 1886, см. также Zeitschrift für exacte Philosophie, т. XIV, 1886. O. Krüger, zur Kritik der herbartschen Ethik, гимназическая программа, Chemnitz 1886. O. Foltz, die metaphysischen Grundlagen der herbartschen Psychologie und ihre Beurtheilung durch Herrn Dr. Dittes, Gütersloh 1886. A. Rosinski, Kritik der Beweisgründe des herbartschen Realismus für die Subjectivität des Wahrnehmungsinhaltes, Leipzig 1887. W. Ostermann, die hauptsächlichsten Irrthümer der herbartschen Psychologie und ihre pädagogischen Consequenzen, Oldenburg 1887; его же, Zur Herbart-Frage, ein Wort der Erwiederung an Herrn O. Flügel (Ostermann über Herbarts Psychologie, Langensalza 1887), Oldenb.-Leipz. безъ года. C. A. Thilo, eine Untersuchung über Herbarts Ideenlehre in Bezug auf die von Lott, Hartenstein und Steinthal an ihr gemachten Ausstellungen, въ Zeitschrift für exacte Philosophie, т. XV, 1887, стр. 225—257, 341—354.—См. также Ldw. Strümpell, die Einleitung in die Philosophie, именно 282сс.; его же, Метафизика Гербарта, ея основные принципы и развитіе; его же, Гербартова теорія о задержкѣ и самосохраненіи реаловъ въ ея историческомъ и систематическомъ обоснованіи, объ статьи въ Abhandlungen zur Geschichte der Metaphysik, Lpz. 1896. J. Frohschammer, Monaden und Weltphantasie, стр. 89—107. G. F. Stout, Психологія Гербарта, Mind 1888. Ср. Dumdey, Гербартъ и англійскіе психологи по Стауту, Zeitschrift für exacte Philosophie, 19, 1892. H. Dereux, Основы морали у Гербарта, La critique philosophique, 4, 1889. G. F. Stout, Гербартъ въ сравненіи съ англійскими психологами и съ Бенеке, Mind 1889. H. Günther, Betrachtungen über die ersten Sätze der herbartschen Psychologie, Lpz. 1889. F. W. D. Krauss, die Kant-Herbartsche Ethik, крит. изсл., Gotha 1890. G. Dumdey, Herbarts Verhältniss zur englischen Associationspsychologie, дисс., Halle 1890. B. Gimkiewicz, Ueber Herbarts Methode der Beziehungen, дисс., Berl. 1890. Chr. A. Thilo, Вторая книга общей практической философіи Гербарта, Zeitschrift für exacte Philosophie 18, 1890, 1—30, 241—272. O. Hostinsky, Herbarts Aesthetik in ihren grundlegenden Theilen quellenmässig dargestellt und erläutert, Hamb. 1891. T. Wiget, Pestalozzi und Herbart, Lpz. 1891. E. Hartenstein, zur Kritik der psychologischen Grundbegriffe Herbarts, дисс.,

Rostock 1892. Fr. Ballauf, die psychologische Grundlage von Herbarts praktischer Philosophie, пр., Aurich 1892. V. Kühn, Kurze Darstellung und Kritik der praktischen Ideen Herbarts vom Standpunkte religiöser Heteronomie, дисс., Leipz. 1894. Mantion, La métaphysique de Herbart et la critique de Kant, Par. 1895. Ch. de Garmo, Herbart and the Herbartians, Lond 1896. Много статей въ Ztschr. für exacte Philosophie и, особенно касающихся гербартовой педагогики, въ Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik.

Изъ сочиненій Гербарта (хронологическій указатель ихъ даетъ Гартенштейнъ въ концѣ XII. тома полнаго собранія сочиненій Гербарта) самыя замѣчательныя слѣдующія:

Ueber Pestalozzis neueste Schrift: wie Gertrud ihre Kinder lehrte, въ Irene, журналъ, изд. Галемомъ, т. I, Berl. 1802, стр. 15—51, перепечатано (кромѣ Herbarts kleinere Schriften, т. III, стр. 74сс.) въ Werke, XI, стр. 45сс.

Pestalozzis Idee eines ABC der Anschauung als ein Cyclus von Vorübungen im Auffassen der Gestalten wissenschaftlich ausgeführt, Götting. 1802; 2. изданіе, увеличенное статьей объ эстетическомъ изображеніи міра, какъ главномъ занятіи воспитанія, тамъ же 1804. Werke XI, стр. 79сс.

De Platonici systematis fundamento commentatio (для вступленія въ должность экстраординарнаго профессора въ Геттингенѣ), Götting. 1805. W. XII, стр. 61сс. Kl. Schr., т. I, стр. 67сс.

Allgemeine Pädagogik, aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet, Götting. 1806; W. I, стр. 1сс.

Hauptpunkte der Metaphysik, Götting. 1806 и 1808. Kl. Schr. I, 199. W. III, стр. 1сс.

Hauptpunkte der Logik (также и въ видѣ приложенія къ Hauptpunkte der Metaphysik 1808), Götting. 1808. Kl. Schr., I, 254. W. I, 465сс.

Allgemeine praktische Philosophie, Götting. 1808. W. VIII, 1сс. Новое изданіе, Лейпцигъ 1873.

Psychologische Bemerkungen zur Tonlehre, въ Königsberger Archiv, т. I, Stück 2; W. VII, 1сс. Psychologische Untersuchung über die Stärke einer gegebenen Vorstellung als Function ihrer Dauer betrachtet, тамъ же Stück 3; W. VII, 29сс. (Kl. Schr. I, 331сс.; 361сс.).

Theoriae de attractione elementorum principia metaphysica, Regiomonti 1812. W. IV, 521сс. Kl. Schr. I, 409. Это сочиненіе снова издано Berl. 1859 въ переводѣ съ латинскаго К. Томаса и съ введеніемъ.

Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, Kgsbg. 1813, 2. изд. 1821, 5. изд. 2. оттискъ, Hamb. 1883, W. I, 1сс. Это особенно цѣнный трудъ. Его не надо смѣшивать съ Энциклопедіей философіи, о которой сейчасъ будетъ упомянуто и которая гораздо незначительнѣе этого сочиненія.

Lehrbuch zur Psychologie, Kgsbg. и Lpz. 1816, 2. исправл. изд. 1834, 3. изд. Гартенштейна, Lpz. 1887. W. V, 1сс.

Gespräch über das Böse, Kgsbg. 1817. W. IX, 49сс. Kl. Schr. II, 115.

Ueber den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien, приложеніе къ 2. изд. Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, W. XI, 396; Kl. Schr. III, 98.

De attentionis mensura causisque primariis psychologiae principia statica et mechanica exemplo illustraturus scripsit J. F. Herbart, Regiomonti 1822. W. VII, 73сс. Kl. Schr. II, 353сс.

Ueber die Möglichkeit und Nothwendigkeit, Mathematik auf die Psychologie anzuwenden, Kgsbg. 1822; W. VII, 129сс. Kl. Schr. II, 417.

Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik, Kgsbg. 1824—25; W. т. V и VI.

Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre, Kgsbg. 1828—29; W. т. III и IV.

Kurze Encyclopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten entworfen, Halle 1831, 2. изд. 1841; W. т. II.

De principio logico exclusi medii inter contradictoria non negligendo commentatio, Götting. 1833; W. I, 533сс., Kl. Schr. II, 721.

Umriss pädagogischer Vorlesungen, Götting. 1835, 2. изд. 1841. W. X, 185сс.

Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, Briefe an Herrn Prof. Griepenkerl, Götting. 1836. W. IX, 241сс.

Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral, Götting. 1836. W. VIII, 213сс.

Psychologische Untersuchungen, тетрадь 1 и 2, Götting. 1839—40. W. VII, 181сс.

Психологія, переводъ А. Нечаева, съ предисловіемъ проф. А. И. Введенскаго, Спб. 1895. Очеркъ лекцій по педагогикѣ Гербарта (въ сокращенномъ изложеніи Н. Г. Дебольскаго), Педагог. Сбор. 1875, №№ 1, 2, 4, 6 и 7. И. Николаевскій, І. Ф. Гербартъ, какъ педагогъ, Ж. М. Н. П. 1876 г., ч. 187, стр. 11—

46, 47—74. С. Г(огоцкій), Философскій лексиконъ, II, 270—318. С. Любомудровъ, Мысли Гербарта о значеніи и преподованіи древнихъ языковъ, Филол. Обозр. 1891, т. I, стр. 54—72. М. Троицкій, Нѣмецкая психологія, изд. 2, т. 2, стр. 281—369. Н. Шишкинъ, О детерминизмѣ въ связи съ математическою психологіею, Вопр. филос. 1891, кн. 8.

Іог. Фр. Гербартъ родился въ Ольденбургѣ, гдѣ его отецъ былъ совѣтникомъ юстиціи, 4. мая 1776 г. Свое первое образованіе онъ получилъ дома и въ гимназіи своего родного города. Онъ рано познакомился съ философіей Вольфа, а вмѣстѣ и Канта. 1794 онъ поступилъ въ іенскій университетъ, гдѣ тогда какъ разъ Фихте развивалъ свое наукоученіе. Живо увлеченный философскимъ мышленіемъ, Гербартъ изложилъ своему учителю письменно недоумѣнія насчетъ положеній наукоученія и подалъ ему также критику обоихъ первыхъ сочиненій Шеллинга: „О возможности формы философіи вообще“ и „Объ я или о безусловномъ въ человѣческомъ знаніи“. Гербартъ пришелъ къ убѣжденію, что не то важно въ философіи, „чтобы продолжать тамъ, гдѣ философъ, достигшій большой извѣстности, пересталъ созидать“, но „чтобы обращать вниманіе на основы, подвергать ихъ самой рѣзкой критикѣ, дѣйствительно-ли онѣ годны поддерживать зданіе знанія“. Стремленіе Гербарта къ точности въ изслѣдованіи было усилено поощреніемъ, которое онъ получилъ отъ Фихте. Его размышленіе было рано направлено на понятіе я. Въ статьѣ, написанной 1794, онъ полагаетъ, что въ самопредставленіи находится „безконечный кругъ“, такъ какъ я полагаю себя тѣмъ, кто представляетъ самого себя, значитъ— самопредставляющимъ и т. д., однако думаетъ, что эта безконечность исчерпывается, когда я представляетъ себѣ самую задачу, всю безконечность въ одномъ понятіи. Такимъ образомъ понятіемъ я постулируется постиженіе безконечности. А зародыши къ позднѣйшему рѣшенію Гербартомъ проблемы я и вообще къ его позднѣйшему „реализму“ содержатся уже въ его критикѣ сочиненія Шеллинга объ я, написанной 1796. Здѣсь онъ прибавляетъ къ раздѣленію Шеллинга: „или знаніе безъ реальности, или послѣдній пунктъ реальности“, въ качествѣ третьяго члена: „или въ такой же степени разнообразная реальность знанія, въ какой бываетъ разнообразіе знанія“. Онъ подчеркиваетъ также возможность нѣсколькихъ основаній для одного слѣдствія, подобно тому какъ въ одной цѣпи есть нѣсколько мѣстъ, за которыя можно ухватиться, и выставляетъ положеніе: „всякое обусловленное предполагаетъ два условія“. 1797—1800 Гербартъ былъ домашнимъ учителемъ въ бернскомъ семействѣ Штейгеровъ въ Интерлакенѣ. Придавая образовательную силу преимущественно поэзіи и математикѣ, онъ занимался со своими тремя питомцами прежде всего главнымъ образомъ этими предметами обученія (причемъ въ греческомъ языкѣ онъ исходилъ изъ Гомера) и откладывалъ нравственность и исторію на болѣе позднее время, которое, какъ онъ думалъ, удобнѣе для пониманія ихъ. Однако Гербартъ получилъ глубоко огорчившую его помѣху своему плану вслѣдствіе непредвидѣннаго преждевременнаго прекращенія обученія у старшаго изъ его питомцевъ. Въ это время Гербартъ усердно занимался нравственнымъ ученіемъ и психологіей. Посѣтивъ Песталоцци, онъ познакомился съ его способомъ обученія, къ которому онъ навсегда сохранилъ живой интересъ и изъ котораго кое-что принялъ въ свою собственную педагогическую теорію. 1800 Гербартъ возвратился черезъ Іену и Геттингенъ на свою родину. Онъ пробылъ до 1802 въ Бременѣ въ домѣ своего друга Іог. Смидта, занятый философіей и педагогикой. Въ Геттингенѣ онъ сталъ читать лекціи въ октябрѣ 1802 въ качествѣ доцента философіи и педагогики. 1805 онъ получилъ тамъ же экстраординарную профессуру, но 1809, благодаря посредничеству В. Гумбольдта, былъ приглашенъ въ Кенигсбергъ ординарнымъ профессоромъ философіи и педагогики по уходѣ кантова преемника на философской каѳедрѣ Круга въ Лейпцигъ. Гербартъ руководилъ также основанною имъ тамъ педагогическою семинаріею. 1833 Гербартъ принялъ приглашеніе въ Геттингенъ, гдѣ онъ, не сочувствуя активному участію въ политическихъ интересахъ дня, тѣмъ энергичнѣе посвятилъ себя своей задачѣ изслѣдователя и наставника въ безпрерывной дѣятельности до самой своей смерти 14. августа 1841.

Гербартъ опредѣляетъ философію (во 2. главѣ перваго отдѣла своего „Руководства къ введенію въ философію“), какъ обработку понятій. При этомъ онъ критически примыкаетъ къ Канту, признающему философское познаніе за познаніе разума изъ понятій. Словомъ „разумъ“ въ это объясненіе вносится спорный пунктъ (насколько понятіе разума есть крайне шаткое понятіе, и по Гербарту разумъ, какъ особенная способность души, существуетъ такъ же мало, какъ вообще какая-нибудь изъ способностей души, принимаемыхъ аристотелевской и аристотелевствующей психологіей). Значитъ, остается: познаніе изъ понятій. Однако это — пріобрѣтеніе наличной науки. Но философія въ качествѣ производящей науку есть обработка понятій. На упрекъ, что это опредѣленіе слишкомъ широко, такъ какъ обработка понятій встрѣчается во всѣхъ наукахъ, Гербартъ замѣчаетъ, что философія дѣйствительно заключается во всѣхъ наукахъ, если онѣ суть то, чѣмъ должны быть *).

Изъ главныхъ видовъ обработки понятій, говоритъ Гербартъ, получаются главныя части философіи. Первая задача—ясность и отчетливость понятій. Ясность состоитъ въ различеніи понятія отъ другихъ понятій, отчетливость — въ различеніи признаковъ (сложнаго, не простого) понятія другъ отъ друга. Отчетливыя понятія могутъ принимать форму сужденій, и соединеніе сужденій даетъ умозаключенія. Объ этомъ трактуетъ логика. Гербартъ опредѣляетъ логику, какъ ту часть философіи, которая разсматриваетъ вообще отчетливость въ понятіяхъ и проистекающее отсюда сопоставленіе ихъ. А такъ какъ пониманіе міра и насъ самихъ вводитъ съ собою нѣкоторыя понятія, которыя, чѣмъ они дѣлаются отчетливѣе, какъ разъ тѣмъ менѣе допускаютъ соединеніе нашихъ мыслей, то отсюда для философіи вытекаетъ важная задача измѣнить подобнаго рода понятія, дополнивъ ихъ, такъ чтобы исчезла лежащая въ нихъ логическая трудность. Это исправленіе понятій — задача общей метафизики. Главныя понятія метафизики такъ общи и исправленіе ихъ имѣетъ такое рѣшительное вліяніе на всѣ предметы человѣческаго знанія, что только лишь, когда это исправленіе предпринято, можно надлежаще опредѣлить остальныя понятія о мірѣ и о насъ самихъ. Такимъ образомъ къ метафизикѣ, какъ ея приложенія къ главнымъ предметамъ человѣческаго знанія, примыкаютъ психологія, философія природы и естественное богословіе или философское ученіе о религіи. Затѣмъ есть понятія, которыя хотя и не дѣлаютъ необходимымъ измѣненія, но, конечно, вводятъ съ собой прибавку въ нашемъ представленіи, которая состоитъ въ сужденіи одобренія или неодобренія. Наука о такихъ понятіяхъ есть эстетика **). Приложенная къ данному, эстетика переходитъ въ рядъ ученій объ искусствѣ, которыя всѣ можно назвать практическими науками, такъ какъ онѣ указываютъ, какъ занимающійся извѣстнымъ предметомъ долженъ обходиться съ нимъ, когда надо произвести не что-нибудь ненравящееся, а скорѣе такое, что нравится. Къ этимъ ученіямъ объ искусствѣ принадлежитъ также уче-

*) Обработка понятій во всякомъ случаѣ не единственное методическое средство философіи. На нее можно, пожалуй, смотрѣть, какъ на наиболѣе характерное средство философіи. Обоснованіе опредѣленія философіи на методическомъ пріемѣ оправдывается только тогда, когда—правда, Гербартъ пытается показать это—дѣйствительно философіи присущъ не опредѣленный объектъ, какъ, напр., вселенная какъ такая, или также реальные принципы всего существующаго, въ отличіе отъ прочихъ наукъ, которыя касаются отдѣльныхъ областей существующаго.

**) При этомъ раздѣленіи получается та неравномѣрность, что логика не выясняетъ сама ни понятій вообще, ни отдѣльныхъ понятій, но выставляетъ нормы для выясненія понятій, что даетъ ей поводъ не только выяснять извѣстный классъ понятій, именно—понятія логическія, т. е. понятіе понятія, понятіе сужденія и пр., но и вообще научно развивать эти понятія, метафизика, напротивъ, сама берется за исправленіе даже извѣстныхъ понятій и дѣлаетъ приложенія изъ этихъ именно исправленныхъ понятій; наконецъ эстетика старается привести къ принципамъ образованіе сужденій одобренія и неодобренія, совершенное уже до нея человѣческимъ сознаніемъ и присоединяющееся къ объективному разсмотрѣнію.

ніе о добродѣтели, предписанія котораго носятъ на себѣ характеръ необходимаго послушанія потому, что мы непроизвольно и непрестанно сами представляемъ предметъ его, въ то время какъ у большинства практическихъ наукъ предоставлено произволу, заняться-ли предметомъ или нѣтъ.

Въ пониманіи и изложеніи логики Гербартъ сходится съ кантіанствомъ настолько, что онъ самъ, давая только основныя черты, отсылаетъ для болѣе обстоятельнаго знакомства прямо къ логическимъ руководствамъ кантіанцевъ, какъ Гофбауеръ, Кругъ и Фризъ. По Аристотелю логика есть анализъ (расчленяющее отдѣленіе формы отъ содержанія) мышленія вообще, а по Канту и также по Гербарту она—ученіе о расчленяющемъ и чрезъ расчлененіе уясняющемъ или растолковывающемъ мышленіи. Кантово дѣленіе познаній на аналитическія и синтетическія играло главную роль, какъ при различеніи логики и критики разума у Канта, такъ и для различенія логики и метафизики у Гербарта. Наши мысли, говоритъ Гербартъ, суть понятія, насколько мы ихъ разсматриваемъ относительно того, что ими мыслится. Различныя понятія, которыя несоединимы одно съ другимъ, какъ кругъ и четыреугольникъ, но изъ которыхъ каждое можетъ быть мыслимо независимо отъ другого, стоятъ въ противной противоположности. Просто различныя, но не несоединимыя понятія, какъ кругъ и красное, диспаратны. Какъ диспаратныя, такъ и противныя понятія даютъ еще противорѣчивую противоположность между a и не-a, b и не-b, когда объ a и b говорится, что каждое изъ нихъ не есть другое. Противоположное не одно и то же. Эта формула называется положеніемъ противорѣчія. Такое же значеніе имѣетъ такъ называемое положеніе тожества, A=A, или собственно: A не равно не-A, гдѣ отрицанія уничтожаютъ другъ друга и даютъ утвержденіе. Такимъ же образомъ такъ называемый principium exclusi medii: A есть или B, или не-B. Гдѣ позволено допускать единство суммы, тамъ эта сумма можетъ содержать противоположное, напр.,—это платье красно и сине, это происшествіе радостно и горестно. Если понятія встрѣчаются одно съ другимъ въ мышленіи, то является вопросъ, войдутъ-ли они въ связь или нѣтъ. Рѣшеніе этого вопроса есть сужденіе. Понятіе, поставленное впереди, есть субъектъ, связанное съ нимъ — предикатъ. Гербартъ принимаетъ, что категорическое сужденіе (напр., Богъ всемогущъ, душа безсмертна, Гёте былъ нѣмецкій поэтъ) не заключаетъ утвержденія существованія субъекта, и исходитъ изъ этого предположенія *) и въ своемъ изложеніи ученія объ умозаключеніи. Гербартъ называетъ умозаключенія первой и второй фигуры умозаключеніями подведенія, третьей — умозаключеніями подстановки.

Постановку метафизическихъ проблемъ Гербартъ подготовляетъ скепсисомъ. Всякій дѣльный новичекъ въ философіи, говоритъ Гербартъ, скептикъ; но и всякій скептикъ какъ такой—новичекъ. Кто не былъ хоть разъ въ своей жизни скептикомъ, тотъ никогда не ощущалъ коренного потрясенія всѣхъ своихъ представленій и мнѣній, съ дѣтства вошедшихъ въ плоть и кровь. Такое потрясеніе только и въ состояніи разъединить случайное отъ необходимаго, привнесенное мыслію отъ даннаго. Но кто постоянно остается въ скепсисѣ, мысли того не дошли до зрѣлости, онъ не знаетъ, куда каждая принадлежитъ и какъ много изъ каждой слѣдуетъ. Подавляемые чужими мыслями и противорѣчіемъ ихъ, почти всегда становятся скептиками тѣ, кто былъ прилеженъ въ чтеніи и лѣнивъ въ мышленіи. Гербартъ различаетъ низшій и высшій скепсисъ. Первый касается того, что вслѣдствіе обусловленности нашего пониманія нашей субъективностью мы едва-ли получаемъ посредствомъ своихъ чувствъ вѣрный образъ того, что такое вещи. Положимъ, что тѣла имѣютъ въ пространствѣ какой-нибудь видъ, подвергаются какимъ-нибудь измѣненіямъ во времени, положимъ, что вещества охвачены и управляются силами, люди и животныя исполнены извѣстныхъ воспріятій и настроеній, но мы не знаемъ, что это за воспріятія и настрое-

*) Оно въ общемъ ложно, по крайней мѣрѣ при утвердительномъ сужденіи, и вѣрно только въ отдѣльныхъ случаяхъ въ силу связи рѣчи.

нія, и не знаемъ, что̀ это за силы, вещества, измѣненія и образы. Но сомнѣніе можетъ идти далѣе и придти къ мысли, что мы на самомъ дѣлѣ вовсе не воспринимаемъ всего того, что мы, какъ намъ кажется, воспринимаемъ, что мы къ данному содержанію воспріятія непроизвольно внесли мыслію формы, въ особенности пространственность, временность и причинность, а также и цѣлесообразность, которую мы приписываемъ объектамъ природы. Отъ этого становится сомнительнымъ, можно-ли гдѣ бы то ни было найти прочныя начальныя точки нашего знанія, и можетъ оказаться не менѣе сомнительнымъ, можно-ли въ томъ случаѣ, если дѣйствительно есть принципы, найти себѣ методы для поступательнаго мышленія, такъ какъ опытъ является неполнымъ, аналогическое умозаключеніе—недостовѣрнымъ и основаніе для синтеза a priori, которымъ принципъ перешагнулъ бы черезъ самого себя, едва-едва мыслимымъ.

Гербартъ полагаетъ, что хотя мы, вслѣдствіе относительности всѣхъ свойствъ, не получаемъ посредствомъ чувствъ познанія объ истинномъ свойствѣ вещей, но существованіе вещей не только предметъ мысли, но и доступно познанію. Во всякомъ ощущеніи намъ дано абсолютное полаганіе, и ощущенное предъявляетъ притязанія имѣть значеніе сущаго. Правда, то, что мы ощущаемъ, есть только нѣчто для насъ; потому ему нельзя приписывать самостоятельнаго существованія. Съ другой стороны абсолютное полаганіе, заключающееся въ ощущеніи, есть данный фактъ и потому не можетъ быть уничтожено. Оттого оно должно быть отнесено къ чему-то, что уже не ощущается, и такимъ образомъ Гербартъ приходитъ къ тому, чтобы принять *простыя и реальныя существа*, необходимо предполагаемыя явленіями. Они не только мыслятся, но и косвенно познаются и суть вслѣдствіе этого нѣчто истинно реальное. Противъ Канта Гербартъ отстаиваетъ также взглядъ, что формы опыта дѣйствительно даны, такъ какъ мы чувствуемъ себя въ пониманіи опредѣленнаго предмета связанными соединеніемъ содержанія воспріятія съ опредѣленною формою и не можемъ, какъ это должно бы быть при исключительно субъективномъ привнесеніи мыслію формъ, любое содержаніе связать въ чувственномъ воспріятіи съ любою формой. Въ какомъ родѣ даны эти формы, это позднѣйшая психологическая проблема. Но на фактѣ данности ихъ основывается *метафизическое* разсужденіе.

Данныя формы опыта такого рода, что они даютъ *противорѣчивыя понятія*, которыя надо исправить путемъ мышленія.

Протяженіе въ *пространствѣ* и бываніе во *времени* включаетъ противорѣчія. Протяженное должно тянуться чрезъ многія различныя части пространства, лежащія одна внѣ другой. Но черезъ протяженіе единое разрывается на многое, и все же это единое должно быть тожественнымъ со многимъ. Мысля *матерію*, мы начинаемъ дѣленіе, которое должны продолжать въ безконечность, такъ какъ всякую часть надо мыслить еще протяженной. Мы никогда не доходимъ до всѣхъ частей, никогда—до послѣднихъ частей, такъ какъ въ противномъ случаѣ мы должны были бы перескочить черезъ безконечность даннаго дѣленія. Если у насъ является желаніе попытаться пойти отъ простого и сложить изъ него въ мышленіи матерію такимъ же образомъ, какъ она, вѣроятно, составлена въ дѣйствительности изъ простого, то спрашивается, сколько простыхъ мы должны взять вмѣстѣ, чтобы наполнить конечное пространство. Очевидно, прежнюю безконечность теперь пришлось бы перепрыгнуть въ обратномъ направленіи. При дѣленіи реальность теряется въ безконечно маломъ; пробуя обратное построеніе, мы не можемъ употреблять его, какъ основу реальности матеріи. Потому опытное понятіе матеріи надо подвергнуть измѣненію въ мышленіи. Съ безконечной дѣлимостью времени связаны подобныя же разсужденія. Наполненіе времени посредствомъ бываніе и продолжительности требуетъ еще очевиднѣе, чѣмъ наполненіе пространства, чтобы на наполняющее было перенесено различеніе безконечно многихъ частичекъ. Ибо пустые промежутки времени обозначали бы уничтоженіе и новое возникновеніе того, что подвержено продолжительности и бываніе. Все, что происходитъ, занимаетъ время, оно въ немъ какъ бы протяжено. Все, что произошло, сказывается въ слѣдствіи, какъ конечное количество измѣненія.

Это конечное должно обнимать въ себѣ безконечное множество того, что происходило во всѣхъ частичкахъ времени одно за другимъ. Подобно простымъ частямъ протяженнаго въ пространствѣ, не мыслимо и дѣйствительное бываніе, изъ котораго слагается слѣдствіе, ибо это бываніе, какимъ бы малымъ мы его себѣ ни представляли, постоянно расплывается на начало, конецъ и средину между тѣмъ и другимъ.

Понятіе пребываемости или вещи съ нѣсколькими свойствами включаетъ то противорѣчіе, что единое является многимъ. Множественность свойствъ не согласуется съ единствомъ предмета. Вещь должна быть единымъ владѣльцемъ разныхъ признаковъ. Но обладаніе должно, вѣдь, быть приписано вещи, какъ нѣчто свойственное ея природѣ, какъ опредѣленіе ея сущности, слѣдовательно, оно должно быть столь же многообразнымъ, какъ и свойства, которыми вещь обладаетъ. Но отъ этого сама вещь становится многообразнымъ, тогда какъ она, вѣдь, должна быть единой. Вопросъ: что такое вещь?—требуетъ простого отвѣта. Понятіе вещи, истиннымъ качествомъ которой является многостороннее обладаніе признаками,—противорѣчивое понятіе, которое ждетъ переработки въ мышленіи, такъ какъ этого понятія вслѣдствіе его происхожденія изъ того, что дано, нельзя отвергнуть.

И понятіе причинности, которое хотя и дано не какъ понятіе, но возникаетъ, однако, вслѣдствіе необходимаго мышленія о томъ, что дано, заключаетъ противорѣчія. Вмѣстѣ съ даннымъ непосредственно навязывается понятіе измѣненія. Но уже въ обыденномъ мышленіи дѣлается ощутительной потребность объяснить, почему наступило измѣненіе, т. е. понять измѣненіе, какъ дѣйствіе, и подыскать къ нему причину. Но понятіе измѣненія ведетъ къ трилеммѣ. Именно измѣненіе должно имѣть или внѣшнюю причину, или внутреннюю причину, или должно быть совсѣмъ безъ причины. Другими словами: его пришлось бы непремѣнно свести или къ механизму, или къ самоопредѣленію, или къ абсолютному становленію. Обыденный разсудокъ обыкновенно позволяетъ себѣ всѣ три способа представленія, предполагая въ мірѣ тѣлъ внѣшнія причины, при волѣ—самоопредѣленіе, а для хода вещей въ общемъ—нерѣдко рокъ, т. е. абсолютное становленіе. Но 1. понятіе внѣшней причины не объясняетъ первоначальной перемѣны, такъ какъ оно, повидимому, ведетъ къ regressus in infinitum, а также не объясняетъ оно и производной перемѣны, такъ какъ оно заключаетъ въ себѣ то противорѣчіе, что дѣятельное носитъ въ себѣ въ видѣ свойства своей природы чуждое, ему несвойственное опредѣленіе, и что то, что подвергается дѣйствію, послѣ измѣненія должно еще быть тою же самою вещью, и однако уже не тою же самою вещью, какъ прежде; 2. понятіе самоопредѣленія посредствомъ внутренней причины не уменьшаетъ этихъ трудностей и страдаетъ помимо того тѣмъ противорѣчіемъ, что оно въ актѣ самоопредѣленія раздвояетъ единое существо, противополагая активность пассивности; 3. абсолютное становленіе, которое смотритъ на самую перемѣну, какъ на качество того, что ей подвержено, страдаетъ двоякой трудностью. Оно требовало бы строгой однообразности въ измѣненіи, которой, однако, нельзя найти опытнымъ путемъ въ природѣ вещей. Съ другой стороны оно противорѣчиво также и въ себѣ самомъ, такъ какъ понятіе становленія нельзя мыслить иначе, какъ при помощи мѣняющихся свойствъ, которыя проходятъ въ перемѣнѣ, такъ что, чтобы опредѣлить качество становленія, надо обнять противоположныя другъ другу свойства и сконцентрировать ихъ въ единство. Но тутъ заключается то противорѣчіе, что противоположное должно быть единымъ. Если говорятъ, что существо есть только явленіе немѣняющейся основы, то противорѣчія не уменьшаются, а нагромождаются, ибо при этомъ предположеніи только становится тѣмъ яснѣе, что въ единой немѣняющейся основѣ сосредоточено всякое разнообразіе и всякое противорѣчіе, изъ котораго должно развернуться многое и противоположное въ явленіи.

Понятіе я носитъ въ себѣ, насколько я разсматривается, какъ первоисточникъ всѣхъ нашихъ въ высшей степени разнообразныхъ представленій, противорѣчіе пребываемости многаго въ единомъ. Это противорѣчіе здѣсь даже особенно чувствительно, такъ какъ самосознаніе, повидимому, представляетъ я, какъ совершенное единство. Но къ этому присоединяется противорѣчіе, свойственное я, что оно должно

представлять само себя, какъ чистое возвращающееся само въ себя самосознаніе, т. е. должно представлять свое самопредставленіе, и такъ далѣе въ безконечность (всякій разъ себя надо замѣстить своимъ я, а его въ свою очередь своимъ самопредставленіемъ), такъ что понятіе я, повидимому, на дѣлѣ совсѣмъ не можетъ осуществиться.

Метафизика, которая должна удалить изложенныя противорѣчія изъ формъ опыта и тѣмъ сдѣлать понятнымъ опытъ, дѣлится Гербартомъ на ученіе о принципахъ и методахъ (методологія), о бытіи, пребываемости и измѣненіи (онтологія), о непрерывномъ (спнехологія) и о явленіяхъ (эйдологія). Къ общей метафизикѣ примыкаетъ въ видѣ прикладной метафизики философія природы и психологія.

Преобразованіе указанныхъ понятій, которое должна выполнить метафизика, состоитъ въ томъ, что отыскиваются необходимыя дополнительныя понятія или точки отношенія, которыми только и можно разрѣшить противорѣчія, содержащіяся въ понятіяхъ. Методъ, состоящій въ томъ, чтобы уничтожать противорѣчія въ формальныхъ понятіяхъ, представляемыхъ опытомъ, путемъ подысканія необходимыхъ дополнительныхъ понятій, Гербартъ называетъ методомъ отношеній. Всякое понятіе, представляемое опытомъ, есть основаніе, изъ котораго вслѣдствіе противорѣчія, содержащагося въ немъ, надо вывести дополнительное понятіе. Только этимъ возможенъ по Гербарту синтезъ a priori. Ибо, говоритъ онъ, если B надо связать съ A синтезомъ a priori, другими словами—необходимо, то невозможно, чтобы A было безъ B. Необходимость заключается въ невозможности противоположнаго. A невозможность мысли есть противорѣчіе (напротивъ, Кантъ утверждалъ, что синтетическія сужденія a priori нуждаются еще въ иномъ принципѣ, нежели положеніе тожества и противорѣчія).

Невозможно допустить, чтобы ничего не было, ибо тогда ничего бы и не являлось. Если отрицать все бытіе, то остается по меньшей мѣрѣ нѣчто простое, чего нельзя отрицать, въ ощущеніи. То, что остается по уничтоженіи бытія, есть призрачность. Эта призрачность, какъ призрачность, есть. Такъ какъ призрачности нельзя удалить, то надо предполагать какое-нибудь бытіе.

Объяснить, что A есть, значитъ, что надо довольствоваться простымъ полаганіемъ A. Бытіе есть абсолютное полаганіе *). Понятіе бытія исключаетъ всякое отрицаніе и всякое отношеніе **). Что мыслится сущимъ, то называется существомъ (ens).

Простое въ ощущеніи никогда или крайне рѣдко находится отдѣльно, но всегда въ комплексахъ, которые мы называемъ вещами. Къ вещи мы прилагаемъ ея отдѣльные признаки въ качествѣ свойствъ. Но противорѣчія, лежащія въ понятіи вещи со многими свойствами, вынуждаютъ, чтобы освободить это понятіе отъ такихъ противорѣчій, дополнить его предположеніемъ, что существуетъ множество реальныхъ существъ, изъ которыхъ каждое бываетъ простого качества, неопредѣлимаго никакими внутренними противоположностями, но совмѣстность которыхъ обусловливаетъ явленіе единой вещи со многими свойствами. Такимъ образомъ свойства вещи есть

---

*) Этимъ Гербартъ втягиваетъ полаганіе бытія въ понятіе бытія. Сюда у него затѣмъ примыкаетъ, между прочимъ, также невѣрное предположеніе, что число реальныхъ существъ не можетъ быть безконечнымъ, такъ какъ мы, правда, исходя изъ конечнаго, никогда не можемъ полагать безконечное, какъ опредѣленную величину, но при всякой опредѣленной границѣ должны мыслить, что можно и должно идти дальше. Но въ самомъ дѣлѣ бытіе въ себѣ не имѣетъ никакого дѣла съ нашимъ полаганіемъ. Оно какъ разъ независимо отъ нашего полаганія. Не бытіе, но наше мышленіе бытія есть полаганіе, и что (напр., безконечное) лежитъ внѣ области нашего полаганія, еще никоимъ образомъ не лежитъ потому внѣ области дѣйствительности.

**) Въ исключеніи всякаго отрицанія и отношенія заключается скачекъ. На самомъ дѣлѣ надо исключить только отношеніе въ полагаемомъ субъектѣ и новое уничтоженіе (отрицаніе) полаганія въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно совершено.

не что иное, какъ отношенія, въ которыхъ она стоитъ къ другимъ вещамъ. Этихъ отношеній естественно можетъ быть много.

Въ комплексѣ признаковъ нѣкоторые изъ нихъ обыкновенно пребываютъ неизмѣнно, тогда какъ другіе мѣняются. Потому мы приписываемъ вещамъ *измѣненія*. Но изъ противорѣчій въ понятіи измѣненія слѣдуетъ, что въ сущемъ нѣтъ первоначальной внутренней перемѣны, такъ какъ первоначальное самоопредѣленіе и абсолютное становленіе невозможно, и что вовсе не было бы и производной перемѣны, насколько воздѣйствіе причинъ могло бы слѣдовать только при предположеніи дѣятельности, которая первоначально направлена на внѣшнюю сторону. Но тогда вовсе не было бы перемѣны, даже и въ явленіи, что̀ противорѣчитъ опыту. Слѣдовательно, такое предположеніе должно быть ложнымъ, и перемѣна должна поддаться объясненію безъ дѣятельности, первоначально направленной на внѣшнюю сторону, а также и безъ первоначальной внутренней дѣятельности. Гербартъ объясняетъ ее посредствомъ теоріи *самосохраненій*, которыя бываютъ при совмѣстномъ бытіи простыхъ реальныхъ существъ и составляютъ единственное *дѣйствительное бываніе*. Эта теорія основывается на вспомогательномъ понятіи *умопостигаемаго пространства*, вмѣстѣ съ соотвѣтствующими этому пространству временемъ и движеніемъ, и на методическомъ вспомогательномъ средствѣ *случайнаго взгляда*.

Подъ *умопостигаемымъ пространствомъ* Гербартъ разумѣетъ именно то пространство, въ которомъ надо мыслить простыя реальныя существа, въ отличіе отъ *феноменальнаго пространства*, въ которомъ представляются наши ощущенія, которое, слѣдовательно, есть въ самой душѣ. Понятіе умопостигаемаго пространства возникаетъ, когда надо мыслить, какъ совмѣстность, такъ и несовмѣстность однихъ и тѣхъ же существъ. Присоединеніе простыхъ реальныхъ существъ другъ къ другу производитъ „косную линію“, переходъ точекъ другъ въ друга—непрерывную линію, изъ смѣшенія двухъ направленій выходитъ плоскость, изъ прибавленія новаго направленія—тѣлесное пространство. Фикція перехода точекъ одна въ другую предполагаетъ дѣлимость точки. Это предположеніе Гербартъ пытается оправдать геометрическимъ фактомъ ирраціональныхъ отношеній. И въ умопостигаемомъ пространствѣ, какъ и въ феноменальномъ, всѣ движенія относительны. Что̀ бываетъ движеніемъ въ отношеніи къ окружающимъ объектамъ, разсматриваемымъ такъ, какъ будто бы они находились въ покоѣ, то является покоемъ, если эти именно объекты разсматривать, какъ движущіеся въ противоположномъ направленіи и всякій разъ съ такою же скоростію. Всякое существо въ умопостигаемомъ пространствѣ бываетъ первоначально покоящимся въ отношеніи къ себѣ самому или къ пространству, коль скоро само оно разсматривается находящимся въ немъ, но ничто не мѣшаетъ, чтобы этотъ покой былъ движеніемъ въ отношеніи къ другимъ реальнымъ существамъ: покой въ отношеніи къ нимъ былъ бы только возможнымъ случаемъ между безконечно многими одинаково возможными. Такимъ образомъ надо предположить, что въ общемъ всякое существо первоначально бываетъ въ движеніи въ сравненіи со всякимъ другимъ, именно—въ прямолинейномъ движеніи съ постоянною скоростію. Это движеніе не есть дѣйствительное измѣненіе, такъ какъ всякое существо въ отношеніи къ себѣ самому и къ *своему* пространству остается при этомъ въ покоѣ, а къ другимъ существамъ стоитъ въ отношеніи не само, но полагается въ отношеніе только всеобъемлющимъ сознаніемъ. Но если наступаетъ случай, что вслѣдствіе этого первоначальнаго движенія простыя реальныя существа одновременно достигаютъ одного и того же пункта, то слѣдуетъ взаимное проникновеніе, которое не причиняетъ никакого замѣшательства, поскольку качества этихъ существъ равны другъ другу, но которое обусловливаетъ замѣшательство, поскольку качества ихъ противоположны, такъ какъ противоположное, по положенію противорѣчія, не можетъ быть вмѣстѣ въ одной точкѣ. Замѣшательство послѣдовало бы, если бы противоположное въ нѣсколькихъ существахъ дѣйствительно могло уничтожиться, но такъ какъ оно неуничтожимо, то качества сохраняются противъ этого замѣшательства. *Самосохраненіе* есть устойчивость противъ отрицанія. Замѣшательство походитъ на давленіе, самосохраненіе—

на противодѣйствіе. Въ душѣ „самосохраненія“ бываютъ представленіями. Во всѣхъ другихъ реальныхъ существахъ они суть такія внутреннія состоянія, которыя должно мыслить и по гербартовымъ принципамъ, какъ и по лейбницевымъ, какъ-нибудь аналогично нашимъ представленіямъ. Собственной и простой сущности реальныхъ существъ мы, правда, не познаемъ, но объ ихъ внѣшнихъ и внутреннихъ отношеніяхъ мы можемъ получить извѣстную сумму знаній, которую можно увеличивать до безконечности. Предположеніе, что простая сущность существъ у различныхъ существъ не только различна, но и образуетъ противныя противоположности,—необходимо. Если противоположность качества частичная, то качество въ нашемъ мышленіи можно разложить на такія составныя, между которыми съ одной стороны есть полное согласіе, съ другой — полная противоположность. Это разложеніе, хотя и необходимое методически, чтобы уразумѣть результатъ, все же въ отношеніи къ самимъ качествамъ не что иное, какъ „случайный взглядъ“, такъ какъ эти качества не дѣйствительно вышли изъ такихъ составныхъ, но просты и недѣлимы и разлагаются только въ размышленіи.

Въ нашемъ сознаніи дано отвлеченное я, и все же понятіе я полно противорѣчій. Эти противорѣчія вынуждаютъ къ различенію въ самосознаніи апперцепированныхъ и апперцепирующихъ массъ представленій. Такимъ различеніемъ въ свою очередь предполагается ученіе о душѣ, какъ простомъ реальномъ существѣ, носителѣ всей совокупности нашихъ представленій, ученіе о представленіяхъ, какъ самосохраненіяхъ души, и о взаимныхъ отношеніяхъ представленій.

Съ дѣлимостью точки связывается возможность несовершенной совмѣстности или частичнаго проникновенія простыхъ (но при фикціи дѣлимости представляемыхъ шарообразными) реальныхъ существъ. Посредствомъ частичнаго проникновенія простыхъ существъ возникаетъ матерія. Необходимымъ слѣдствіемъ частичнаго проникновенія является притяженіе элементовъ. Ибо самосохраненіе не можетъ ограничиться проникнутою частію всякаго изъ этихъ реальныхъ существъ. Во всемъ реальномъ существѣ, во всѣхъ воображаемыхъ частяхъ его находится одна и та же степень самосохраненія, и именно потому, что реальное существо просто и его части только воображаемы. Но внутреннему состоянію нераздѣльнаго самосохраненія должно непремѣнно соотвѣтствовать также и внѣшнее положеніе простыхъ существъ. Изъ той необходимости, что къ внутреннему состоянію привходитъ соотвѣтствующее внѣшнее состояніе, слѣдуетъ, что частичное проникновеніе должно перейти въ совершенное проникновеніе. Если элементы представлять себѣ, какъ шары, и разлагать безконечно малое время, въ которое происходитъ проникновеніе, снова на безконечно малыя второго порядка, то въ каждое мгновеніе весь шаръ относится къ еще непроникнутой части, какъ начальное притяженіе къ ускоренію въ этотъ мигъ. При соединеніи нѣсколькихъ простыхъ реальныхъ существъ наступаетъ отталкиваніе или необходимость уступанія, именно когда перейдена мѣра, въ которой внутреннее состояніе средняго реальнаго существа можетъ соотвѣтствовать множеству проникающихъ реальныхъ существъ одновременно. Притяженіе и отталкиваніе поэтому не первоначальныя силы, но необходимыя внѣшнія слѣдствія внутреннихъ состояній, въ которыя ставятъ одна другую нѣсколько различныхъ субстанцій.

Если между притяженіемъ и отталкиваніемъ наступаетъ равновѣсіе, то соотвѣтствующее соединеніе простыхъ и реальныхъ существъ образуетъ матеріальный элементъ или атомъ.

Чтобъ объяснить генетически частныя физическія явленія и законы изъ ихъ послѣднихъ основаній, Гербартъ различаетъ у элементовъ съ одной стороны, по мѣрѣ различія ихъ качествъ, сильную и слабую противоположность, съ другой стороны—по отношенію интенсивности обоюднаго качества—равную и неравную противоположность. Изъ соединенія обоихъ этихъ различеній получаются четыре главныя отношенія элементовъ другъ къ другу:

1. сильная и равная или почти равная противоположность. На ней основывается образованіе твердой или косной матеріи, особенно ея сцѣпленіе, эластичность и конфигурація;

2. сильная, но очень неравная противоположность. Въ этомъ отношеніи стоятъ элементы (предположеннаго Гербартомъ для объясненія явленій теплоты) теплорода (caloricum) къ элементамъ твердыхъ тѣлъ;

3. слабая, но не очень неравная противоположность. Въ этомъ отношеніи стоитъ къ элементамъ твердыхъ тѣлъ электричество;

4. слабая и очень неравная противоположность. Въ этомъ отношеніи находится къ элементамъ твердыхъ тѣлъ эѳиръ или среда свѣта и тяжести.

На предположеніи внутренней образуемости матеріи Гербартъ основываетъ біологію (физіологію). Между нѣсколькими внутренними состояніями одного существа наступаютъ взаимныя задержки (подобно тому, какъ въ душѣ между представленіями, ограничивающими одно другое въ сознаніи). Задержанныя состоянія при благопріятныхъ обстоятельствахъ выступаютъ снова и затѣмъ вмѣстѣ опредѣляютъ внѣшнее бываніе. Простымъ существомъ возбуждаются однородныя состоянія въ другихъ существахъ, которыя входятъ въ соприкосновеніе съ нимъ. На этомъ основывается ассимиляція и репродукція. Также возбудимость и чувствительность слѣдуетъ изъ внутренней образуемости матеріи.

Случайная встрѣча простыхъ реальныхъ существъ обусловливаетъ только всеобщую возможность органической жизни. Но цѣлесообразное образованіе, являющееся въ высшихъ организмахъ, предполагаетъ вліяніе божественной интеллигенціи, которая положила основу хотя и не самимъ простымъ реальнымъ существамъ, а скорѣе наличнымъ отношеніямъ ихъ другъ къ другу (и этимъ именно также основу тому, что вульгарное словоупотребленіе разумѣетъ подъ субстанціями). Но вѣра въ Бога, обоснованная телеологическими доводами, удовлетворяетъ религіозную потребность только въ той степени, въ какой человѣкъ можетъ молиться Богу или по крайней мѣрѣ находить успокоеніе въ мысли о Богѣ. А это обусловливаетъ допущеніе въ идею Бога этическихъ предикатовъ (о чемъ ниже).

Душа есть простое реальное существо. Ибо будь она комплексомъ нѣсколькихъ реальныхъ существъ, то представленія были бы одно внѣ другого, и нѣсколько представленій не соединялось бы въ единство мысли и совокупность моихъ представленій—въ единство моего сознанія. Самосохраненія души суть представленія. Представленія, однородныя другъ другу, а также и диспаратныя, сливаются одно съ другимъ. А представленія, противоположныя отчасти или вполнѣ, задерживаютъ другъ друга, смотря по степени ихъ противоположности. Отъ задержки уменьшается или совсѣмъ уничтожается интенсивность, съ которой представленія находятся въ сознаніи. Въ задержанномъ представленіи самый процессъ сталъ стремленіемъ представлять. Отношенія между напряженіями представленій можно подвергнуть счисленію, хотя отдѣльныя напряженія и не поддаются мѣрѣ. Счетъ служитъ къ тому, чтобы свести законы теченія представленій къ ихъ точному выраженію. Онъ есть статика, коль скоро касается конечнаго состоянія, въ которомъ могутъ пребывать представленія,—механика, коль скоро онъ стремится привести въ извѣстность данную силу представленія въ опредѣленный моментъ измѣненія.

Положимъ, что даны одновременно два представленія, А и В, напряженія которыхъ совершенно равны, такъ что каждое изъ нихъ можно положить=1. Между ними бываетъ полная противоположность (какъ, напр., между краснымъ и желтымъ, желтымъ и синимъ, основнымъ тономъ и тономъ октавой выше), такъ что, если одно изъ нихъ должно быть безъ задержекъ, другое должно быть совершенно задержано. Такъ какъ (по положенію противорѣчія) противоположное не можетъ быть одновременно въ одной и той же точкѣ, то одному изъ двухъ представленій пришлось бы совершенно уничтожиться въ угоду другого. Но каждое сохраняется. Того, что есть, нельзя искоренить. Оба представленія съ одинаковою силою напрягаются другъ противъ друга. Значитъ, каждое падаетъ на половину своего первоначальнаго напря-

женія. Законъ противорѣчія былъ бы удовлетворенъ, если бы одно представленіе было совсѣмъ задержано. На самомъ дѣлѣ изъ обоихъ представленій вмѣстѣ подвергается задержкѣ столько, на сколько простирается первоначальное напряженіе одного изъ двухъ представленій. Всю эту задержку, распредѣляющуюся на оба представленія, Гербартъ называетъ суммой задержки. Если противоположность не полная, значитъ, если ее надо обозначить не 1, а правильной дробью, то эта дробь является здѣсь, какъ и вездѣ, факторомъ при опредѣленіи суммы задержки.

Если представленія A и B неравны по силѣ, если напряженіе перваго = a, второго = b, и если $a > b$, и если между A и B находится полная противоположность, то по Гербарту достаточно предположить, что количество, равное напряженію (b) слабѣйшаго представленія, задерживается въ обоихъ представленіяхъ вмѣстѣ, ибо будь уничтожено слабѣйшее, то „противорѣчіе“ было бы устранено *). „Сумма задержки“, значитъ, теперь = b. Всякое представленіе со всѣмъ своимъ напряженіемъ противится задержкѣ. Значитъ, оно страдаетъ отъ нея тѣмъ меньше, чѣмъ оно сильнѣе. Значитъ, A беретъ отъ суммы задержки, равной b, $\frac{b^2}{a+b}$, и B беретъ $\frac{ab}{a+b}$, такъ что A остается въ сознаніи съ силой $a-\frac{b^2}{a+b}=\frac{a^2+ab-b^2}{a+b}$, и B съ напряженіемъ $b-\frac{ab}{a+b}=\frac{b^2}{a+b}$.

Если даны одновременно три представленія съ полною противоположностью между собою, съ напряженіями a, b, c, и если $a > b$, $b > c$, то по Гербарту сумма задержки = b + c, вообще равна суммѣ всѣхъ слабѣйшихъ представленій. Ибо, предположивъ, что всѣ они совершенно задержаны, все же самое сильное изъ нихъ можетъ вполнѣ удержаться. И эта сумма задержки распредѣляется въ обратномъ отношеніи напряженій. Но при этомъ можетъ явиться случай, что слабѣйшее представленіе, обязанное нести столько же или болѣе того, чему простирается его интенсивность, совсѣмъ вытѣсняется изъ сознанія, въ которое, однако, при благопріятныхъ обстоятельствахъ можетъ вступить снова. Границу, на которой интенсивность какъ разъ = 0, Гербартъ называетъ порогомъ сознанія. При этомъ, правда, образъ (горизонтальнаго) перехода черезъ порогъ смѣшивается съ образомъ (вертикальнаго) вос- и нисхожденія. Значеніе представленія, когда оно какъ разъ оттѣснено на порогъ сознанія, Гербартъ называетъ „цѣной на порогѣ“, порубежной цѣной. Если a = 1, b = 1, то $\sqrt{1/2}=0{,}707\ldots$ есть порубежная цѣна для c.

Если воспріимчивость для представленія при постоянной силѣ раздраженія (которую мы предварительно ради простоты полагаемъ = 1) первоначально = a, то, послѣ того какъ представленіе достигло уже интенсивности x, она равна только a—x. Быстрота, съ которой представленіе усиливается въ интенсивности или „скорость его возрастанія“ во всякое мгновеніе пропорціональна мѣрѣ воспріимчивости. Значитъ, она постоянно становится меньше. За единицу времени ($t = 1$) мы принимаемъ то время, въ которое представленіе доросло бы до полной силы = a, если бы начальная скорость возрастанія осталась неизмѣнной. Въ первый очень небольшой періодъ времени $= \frac{t}{n}$ эта скорость наростанія остается почти неизмѣнной, а въ первой безконечно малой части времени = dt ее надо разсматривать неизмѣнной (постоянной). Значитъ, въ первую часть времени $\frac{t}{n}$ представленіе достигаетъ почти

*) Конечно, если бы вообще существовало это противорѣчіе, оно было бы удалено только тогда, когда уничтожено само B, или также, когда уничтожено само A, но не тогда, когда уничтожено только количество напряженія = b, которое распредѣляется на оба представленія. Опытъ заставляетъ предположить, что уничтоженіе или „задержка“ уже произошла, какъ только представленіе стало безсознательнымъ (продолжая существовать въ этомъ безсознательномъ состояніи). Однако такое предположеніе едва-ли соединимо съ логически-метафизическимъ принципомъ.

силы a. $\frac{t}{n}$, а въ первую часть времени dt оно достигаетъ силы a.dt. Если въ позднѣйшее мгновеніе по истеченіи любого времени=t представленіе уже доросло до силы x,—значитъ, воспріимчивость уже не=a, а только еще=a—x,—то теперь въ очень малую часть времени=$\frac{t}{n}$ представленіе должно нарости не почти на a.$\frac{t}{n}$, а почти на (a—x) $\frac{t}{n}$ и въ безконечно малую часть времени=dt—не на a. dt, а на (a—x)dt. Если мы теперь обозначимъ посредствомъ dx увеличеніе въ силѣ, котораго достигаетъ представленіе, возросши до x, въ безконечно малую часть времени=dt (или разницу его силы до и послѣ истеченія этой безконечно малой части времени), то по предыдущему это dx=(a—x) dt, значитъ $\frac{dx}{a-x}$=dt. Изъ этого уравненія, принимая въ разсчетъ то обстоятельство, что представленіе наростаетъ, начиная съ нуля, такъ что, значитъ, для t=0 и x=0, получается результатъ: x=a (1—e^{-t}), коль скоро подъ e, какъ это обычно, разумѣть основаніе естественныхъ логарифмовъ.—Если сила раздраженія хотя и принимается за постоянную, но полагается не=1, а равна β, то интенсивность, до которой доходитъ представленіе въ первую часть времяни dt (вмѣсто=a.dt, какъ выше) скорѣе=βa. dt. Слѣдовательно, сила представленія въ промежутокъ времени=dt, протекающій по прошествіи времени t, въ которое представленіе доросло до силы x, должна увеличиться на β(a—x)dt, т. е. dx=β(a—x)dt, откуда слѣдуетъ: x=a. (1—$e^{-\beta t}$). Вотъ причина, что представленіе хотя и довольно скоро подходитъ близко къ полной силѣ=a, но не достигаетъ ея совсѣмъ ни въ какое конечное время, а приближается къ ней въ такомъ же родѣ, какъ вѣтвь гиперболы къ своей асимптотѣ *).

Посредствомъ совершенно аналогичнаго разсужденія Гербартъ опредѣляетъ постепенное *паденіе суммы задержки*.

Если съ представленіемъ связано нѣсколько другихъ, но не вполнѣ, а по извѣстнымъ уступамъ бо́льшими и меньшими частями, и если первое представленіе было задержано и, освободившись отъ этой задержки, возвращается въ сознаніе, то оно будетъ стремиться поднять съ собою и другія представленія, но не равномѣрно, а въ извѣстномъ порядкѣ и преемствѣ. Гербартъ пытается опредѣлить это преемство математическими формулами. На *постепенныхъ сліяніяхъ* основывается по нему не только механизмъ такъ называемой *памяти*, но отсюда возникаютъ также *пространственныя и временныя формы нашего представленія*, на которыя Гербартъ смотритъ не какъ на формы a priori, подобно Канту, а какъ на результаты психическаго механизма.

Въ простомъ существѣ, душѣ, нѣтъ первоначальнаго множества способностей, точно такъ же какъ нѣтъ и первоначальнаго множества представленій. Такъ называемыя *способности души* суть только олицетворенныя родовыя понятія психическихъ явленій. Объясненіе явленій при помощи такъ называемыхъ способностей призрачно. Въ отношеніяхъ представленій лежатъ дѣйствительныя причины психическихъ процессовъ. *Воспоминаніе* происходитъ по законамъ воспроизведенія. *Разсудокъ* есть способность связывать наши мысли по свойству мыслимаго. Это только номинальное объясненіе. Разсудокъ основывается на полномъ дѣйствіи тѣхъ рядовъ, которые образовались въ нашей душѣ посредствомъ воздѣйствія внѣшнихъ вещей на насъ. Подъ *разумомъ* надо понимать способность взвѣшивать основанія за и противъ. Онъ основывается на сталкивающейся дѣятельности нѣсколькихъ полныхъ рядовъ представленій. Такъ называемое *внутреннее чувство* есть усвоеніе новообразованныхъ представленій старѣйшими однородными массами представленій. Чувства и желанія не есть что-нибудь, что было бы внѣ представленій или на ряду съ ними; для нихъ также нѣтъ особыхъ способностей, но они—измѣнчивыя состоянія

*) Однако опыту, повидимому, противорѣчитъ то неотвратимое слѣдствіе этой формулы, что слабость раздраженія можетъ быть относительно результата совершенно замѣнена большею продолжительностью.

тѣхъ представленій, въ которыхъ они имѣютъ мѣстопребываніе. Чувствованія проистекаютъ, если разныя силы дѣйствуютъ на одно и то же представленіе въ томъ же или противоположномъ смыслѣ. Противоположныя представленія задерживаютъ себя, такъ что предметъ представленія исчезаетъ совсѣмъ или отчасти. Но онъ затѣмъ выступаетъ снова, коль скоро задержка исчезаетъ; поэтому представленія своимъ взаимнымъ давленіемъ превращаются въ стремленіе представлять. Это стремленіе называется тогда желаніемъ, влеченіемъ. Воля есть стремленіе, связанное съ представленіемъ достижимости того, къ чему стремишься. Психологическая свобода воли есть упроченное господство сильнѣйшихъ массъ представленій надъ отдѣльными состояніями. Ученіе Канта о „трансцендентальной свободѣ"—ложно и противно также практическому интересу, уничтожая возможность образованія характера. — Чувствованія и желанія имѣютъ свое мѣстопребываніе не въ представленіи вообще, но постоянно въ извѣстныхъ опредѣленныхъ представленіяхъ. Такъ надо объяснять то обстоятельство, что бываютъ одновременно совершенно различныя желанія и чувствованія. Рѣдко бываетъ чистая радость, чистая печаль. Для этого достаточно объясненіе, что представленія не являются въ сознаніи ни врозь, ни вмѣстѣ—однообразно, но въ разныхъ бо́льшихъ или меньшихъ массахъ, что каждая изъ этихъ массъ носитъ въ себѣ свойственныя ей состоянія, т. е. чувствованія и желанія, и что въ совпаденіи различныхъ массъ заключается богатый источникъ смѣшеній.

Источникъ эстетическихъ идей заключается въ непроизвольныхъ сужденіяхъ вкуса, и въ частности источникъ этическихъ идей—именно въ такихъ сужденіяхъ вкуса объ волевыхъ отношеніяхъ. При этомъ не важна цѣнность, которую имѣютъ волевыя отношенія, положимъ, для субъекта, но важна цѣнность, какую имѣютъ волевыя отношенія сами по себѣ, совсѣмъ не обращая вниманіе на субъекта. Желаніе и хотѣніе субъекта должно остаться совершенно внѣ разсчета. Эти практическія идеи должны служить регулятивами для нравственной жизни какъ отдѣльнаго лица, такъ и человѣческаго общества и заступаютъ категорическій императивъ Канта. Идея внутренней свободы основывается на удовольствіи, которое пробуждаетъ гармонія между волей и сужденіемъ о ней. Идея совершенства выростаетъ изъ того, что въ чистыхъ отношеніяхъ величинъ повсюду большее нравится рядомъ съ меньшимъ. Понятія величинъ, по которымъ сравнивается хотѣніе, суть: напряженіе, распространеніе (т. е. разнообразіе предметовъ, объятыхъ хотѣніемъ) и сосредоточеніе многообразнаго хотѣнія въ совокупное дѣйствіе, другими словами—напряженіе, снова возникающее изъ распространенія. Предметъ идеи благоволенія есть гармонія между собственною и предположенною чужою волею. Идея права основывается на неудовольствіи отъ спора. Право есть установленное или признанное участвующими лицами правило для избѣжанія спора. Когда намѣреннымъ воздѣйствіемъ воли на другую волю или намѣреннымъ благодѣяніемъ и злодѣяніемъ прерывается или нарушается состояніе, въ которомъ безъ нихъ находилась бы воля, то дѣяніе не нравится, такъ какъ нарушаетъ прежнее состояніе. Изъ этого неудовольствія возникаетъ идея воздаянія (справедливости) или уничтоженія замѣшательства тѣмъ, что получатель отдаетъ то же количество блага или зла дѣятелю. Добродѣтели и обязанности получаются только, когда идеи прилагаются къ конкретнымъ отношеніямъ человѣческаго бытія. Къ первоначальнымъ идеямъ примыкаютъ производныя или общественныя этическія идеи, въ особенности идея правового общества, системы возмездія, системы управленія, культурной системы и одушевленнаго общества. Онѣ основаны на идеяхъ права, воздаянія, общаго блага, духовнаго совершенства и внутренней свободы. Только соединеніе всѣхъ идей можетъ указать жизни удовлетворительное направленіе и мирно господствовать надъ ней. Объ послѣднія идеи образуютъ также основы естественнаго права, котораго, слѣдовательно, нельзя, какъ у Канта, совершенно отдѣлять отъ нравственности.—Если метафизика Гербарта является реалистической, то его этика носитъ рѣшительно идеалистическій характеръ, и онъ совсѣмъ противъ того, чтобы этику сливать съ физикой, чтобы дѣлать ее только объяснительной наукой.

Основа религіозной вѣры заключается по Гербарту въ разсмотрѣніи природы, а образованіе вѣры обусловлено этикой. Цѣлесообразности, открывающейся въ высшихъ организмахъ, нельзя ни свести на случай, ни въ качествѣ только формы нашего мышленія удалить изъ самой природы. Она находитъ себѣ достаточное основаніе для объясненія только въ божественной интеллигенціи, отъ которой долженъ происходить порядокъ простыхъ реальныхъ существъ. Хотя цѣлеполагающая интеллигенція и не доказана, но все же она достаточно обоснована въ этой телеологической формѣ. Научная система естественнаго богословія недостижима. Самъ Гербартъ полагаетъ, что его метафизика грозитъ отдалиться отъ него, если онъ попробуетъ приложить ее къ Богу. Важнѣе, нежели теоретическое образованіе понятія о Богѣ, оказывается для религіознаго сознанія опредѣленіе его посредствомъ этическихъ предикатовъ, частію несоединимыхъ съ пантеизмомъ, именно посредствомъ предикатовъ мудрости, святости, могущества, любви и справедливости. Вѣрой въ Бога удовлетворяется этическая потребность, если человѣкъ можетъ молиться Богу или по крайней мѣрѣ находить успокоеніе въ вѣрѣ въ него *).

Въ качествѣ попытки удержать и расширить великое содѣйствіе, которое гербартіанство оказываетъ главнымъ образомъ генетическому пониманію природы и духа, безъ указанныхъ недостатковъ и въ особенности съ устраненіемъ фикціи, что душа обладаетъ простотой точки, должно считаться ученіе Бенеке.

---

*) По меньшей мѣрѣ сомнительно, есть-ли дѣйствительно противорѣчія, которыя Гербартъ будто бы находитъ въ „навязанныхъ намъ опытомъ формальныхъ понятіяхъ“. Если на эти противорѣчія смотрѣть какъ на мотивъ для научнаго перехода за эмпирію, то ихъ вовсе не надо. Этотъ мотивъ заключается скорѣе въ томъ, что для насъ открывается не только существованіе индивидуумовъ, но и существованіе отношеній, различій въ цѣнностяхъ, цѣлей и законовъ. Сюда примыкаетъ образованіе нашихъ логическихъ формулъ, такъ же какъ съ другой стороны—нашего этическаго сознанія. Тренделенбургъ въ статьѣ о гербартовой метафизикѣ (Monatsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, ноябрь 1853, стр. 654сс., перепечатана во II т. его Historische Beiträge, Berl. 1855, стр. 313—351) и въ другой статьѣ (тамъ же, февр. 1856), направленной противъ возраженій Дробиша и Штрюмпеля (въ Ztschrft. für Philos. und philos. Kr. за 1855 и 1856), пытается доказать три положенія: 1) противорѣчія, найденныя Гербартомъ въ общихъ понятіяхъ опыта, вовсе не противорѣчія; 2) если это и противорѣчія, то въ его метафизикѣ они не разрѣшены; 3) будь они противорѣчіями и будь они разрѣшены, то остались бы нерѣшенными другія еще бо́льшія противорѣчія. При непрерывности нельзя изолировать множества частей отъ незначительной величины. Произведеніе ихъ числа на величину остается тожественнымъ. „Послѣднихъ“ частей нѣтъ. При проблемахъ пребываемости и перемѣны различіе и противная противоположность, пожалуй, только искусственно превращены въ противорѣчащую противоположность (ср. замѣчанія Ибервега въ его системѣ логики § 77, а также подходящія отдѣлы у Delboeuf, Essai de logique scientifique, Liège 1865). Положеніе тожества и противорѣчія не есть объективный законъ, опредѣляющій природу вещей, но законъ, который касается субъективности, нашего представленія, хотя и съ отношеніемъ къ объективной реальности. Объективированіе его въ законъ вещей есть недоразумѣніе, въ которое впалъ уже Парменидъ. Отъ него не остался свободнымъ также и Платонъ; оно же находитъ нѣкоторый отзвукъ въ отдѣльныхъ выраженіяхъ даже у Аристотеля, но въ принципѣ преодолѣно болѣе точнымъ размышленіемъ Аристотеля объ отношеніи субъективнаго къ объективному. Отъ этого недоразумѣнія вышелъ свободнымъ Кантъ, но въ него снова впалъ Гербартъ (и—въ противоположномъ смыслѣ—Гегель). Мнимыя противорѣчія въ понятіи самъ Гербартъ уничтожаетъ тѣмъ, что различаетъ разныя группы представленій. Но по меньшей мѣрѣ крайне проблематично, предполагаетъ-ли взаимное проникновеніе представленій существо, которое обладаетъ простотой точки и которое имѣетъ свое мѣстопребываніе въ одномъ мѣстѣ, среди мозга, и мыслимо-ли это существо вообще какъ душа (ср. Систему логики Ибервега § 40). Единство, если его мыслить обособленно, можетъ являться въ качествѣ простоты, точно такъ же, какъ съ другой стороны множество, когда оно мыслится изолированно, ведетъ къ исключительному атомизму. Но факты принуждаютъ принять скорѣе синтетическое единство, которое не есть субстратъ въ видѣ точки, да и не множество такихъ разрозненныхъ субстратовъ, но гармонически расчлененное цѣлое. Точка мыслима только какъ предѣлъ, и ее можно предста-

§ 39. Фридрихъ Эдуардъ Бенеке (1798—1854), въ противоположность особенно Гегелю, а также умозрѣнію Гербарта, разработалъ психологически-философское ученіе, опирающееся исключительно на внутренній опытъ. Въ этомъ онъ примыкаетъ къ нѣкоторымъ ученіямъ англійскихъ и шотландскихъ философовъ, а также къ Канту, Ф. Г. Якоби, Фризу, Шлейермахеру, Шопенгауеру и Гербарту. Бенеке убѣжденъ, что мы въ состояніи познать самихъ себя психически путемъ самосознанія, и притомъ съ полной истиной, а внѣшній міръ мы можемъ познавать посредствомъ чувствъ, и притомъ только несовершенно. Сущность внѣшняго міра мы постигаемъ только въ той степени, въ какой подъ чувственное явленіе подкладываемъ аналогіи нашей психической жизни. Всѣ болѣе сложные психическіе акты Бенеке выводитъ изъ четырехъ элементарныхъ психическихъ процессовъ или „основныхъ процессовъ“. Этими основными процессами являются: усвоеніе раздраженія, образованіе новыхъ психическихъ элементарныхъ силъ или „первичныхъ силъ“, уравниваніе или перенесеніе раздраженій и силъ, наконецъ—взаимное притяженіе и слияніе одно-

вить самостоятельной только въ отвлеченіи. Предположенныя существа въ видѣ точекъ не что иное, какъ гипостазированныя абстракціи. Фикція, будто реальныя существа имѣютъ видъ шара, должна была оказать только дидактическую услугу, но на самомъ дѣлѣ служитъ въ метафизикѣ Гербарта, вопреки всякому праву, къ дальнѣйшему веденію самого построенія, чтобы снова быть отвергнутой, какъ только ея услуги кончились. На такихъ неустойчивыхъ началахъ основывается построеніе умопостигаемаго пространства и притяженія элементовъ. Теорія самосохраненій страдаетъ тѣмъ противорѣчіемъ, что должно сохраниться только старое, и все же должно стать новое, которому приходится оставаться даже и по уничтоженіи „задержки“, которая съ своей стороны вовсе не была дѣйствительной задержкой. Въ противоположности представленій, которыя не могутъ быть вмѣстѣ, но и не могутъ уничтожить другъ друга, борятся между собою двѣ принципіально абсолютныя необходимости, отъ которыхъ нельзя отдѣлаться компромиссомъ. Мало того, что количество, равное слабѣйшимъ представленіямъ, подвергается задержкѣ. По крайней мѣрѣ слабѣйшее представленіе само должно бы быть задержано или скорѣе уничтожено, и въ случаѣ, если оно упорно противится, борьба должна бы дойти до взаимнаго уничтоженія, чтобы удовлетворить закону противорѣчія. Но до этого нельзя дойти, и опытъ показываетъ нѣчто другое. Это и обнаруживаетъ только ложность самой гипотезы души-точки. А. Ланге (die Grundlegung der mathematischen Psychologie, Duisb. 1865; однако ср. Cornelius въ Ztschrft. für exacte Philos. VI, тетр. 3 и 4, и Wittstein, тамъ же VIII, тетр. 4) не одобрялъ того, что въ основу вычисленія полагается устойчивая величина „суммы задержки“. Если понимать такъ, какъ этого требуютъ законы природы, результатъ слѣдовало бы опредѣлять по мѣрѣ съуженія представленій и по мѣрѣ ихъ противостремленія, а не начинать съ этого результата.

Съ метафизикою Гербарта во многомъ стоитъ въ противорѣчіи его вѣра въ Бога. Цѣлесообразный порядокъ простыхъ реальныхъ существъ предполагаетъ реальность отношеній въ умопостигаемомъ пространствѣ, которая, однако, отрицается метафизикою. Какъ лицо, Богъ по принципамъ Гербарта долженъ быть простымъ реальнымъ существомъ. Ограниченное само по себѣ своимъ простымъ качествомъ, это существо можетъ достигнуть до интеллигенціи только посредствомъ цѣлесообразной группировки простыхъ реальныхъ существъ, съ которыми оно находится вмѣстѣ. Эта цѣлесообразная группировка является основаніемъ для объясненія божественной интеллигенціи, и потому ея нельзя съ своей стороны объяснять изъ этой интеллигенціи. Такимъ образомъ эта группировка была бы просто непонятнымъ предположеніемъ, которымъ вообще только отодвигается объясненіе цѣлесообразности. Самъ Гербартъ говоритъ, что пытаться приложить его метафизику къ ученію о Богѣ значитъ злоупотреблять метафизикой, и сравниваетъ желаніе теоретически познать Бога съ желаніемъ

родныхъ образовъ. Отъ уравниванія и перенесенія раздраженій нѣкоторые образы теряютъ часть своихъ элементовъ и въ такой степени становятся безсознательными или продолжаютъ существовать въ качествѣ простыхъ слѣдовъ. Но такъ какъ эти элементы присоединяются къ другимъ образамъ, то эти послѣдніе, если только они были безсознательны, поднимаются до сознанія, а если они были уже сознательны, то повышаются въ степени сознательности. Въ сведеніи сложныхъ психическихъ явленій на эти основные процессы заключается существенная заслуга Бенеке, которая не теряетъ рѣшительной цѣны для психологіи и для всѣхъ остальныхъ отраслей философіи, поскольку онѣ основываются на психологіи, даже и въ томъ случаѣ, если пониманіе этихъ основныхъ процессовъ требуетъ совершеннаго преобразованія.

Нравственность Бенеке основываетъ на естественныхъ отношеніяхъ цѣнностей психическихъ функцій. Эти отношенія первоначально сказываются въ чувствованіяхъ. Что является наиболѣе цѣннымъ, если судить по этимъ отношеніямъ, не только для отдѣльнаго лица, но и для всей совокупности тѣхъ лицъ, на которыхъ можетъ имѣть вліяніе наше поведеніе, насколько мы въ силахъ это взвѣсить, то вмѣстѣ съ тѣмъ является и нравственно хорошимъ. Нравственная свобода состоитъ въ такомъ рѣшительномъ и пре-

---

Семелы, выпросившей себѣ погибель. Однако Гербартъ не находится въ такомъ выгодномъ положеніи, какъ Кантъ, и потому не можетъ обосновать устраненіе всѣхъ теоретическихъ попытокъ (мнимо) доказаннымъ незнаніемъ того, какъ существуютъ „вещи въ себѣ“. Если полагать безконечно интенсивнымъ качество того простого реальнаго существа, которое есть Богъ, то не только очень сомнительно, не долженъ-ли Гербартъ, чтобъ быть послѣдовательнымъ, отрицать эту безконечность на томъ же основаніи, по которому онъ не допускаетъ безконечнаго числа реальныхъ существъ, но еще въ большей степени является вопросъ, въ состояніи-ли одна только безконечность интенсивности уже сама по себѣ имѣть значеніе упорядочивающаго принципа, и не можетъ-ли эта безконечность сдѣлать лишнимъ предположеніе группировки реальныхъ существъ, существующей уже какимъ-нибудь другимъ путемъ и обусловливающей разумный порядокъ представленій въ Богѣ. Если нѣтъ, то также легко, если еще не легче, считать цѣлесообразный міропорядокъ вѣчнымъ (причемъ былъ бы возможенъ, но не доказанъ Богъ), нежели давать Богу срединное положеніе между первичною цѣлесообразностью и теперешнимъ міропорядкомъ.

Этика и вообще эстетика Гербарта стоитъ рядомъ съ его теоретической философіей, не имѣя общаго принципа. Крайне спорно, можетъ-ли имѣть значеніе послѣдняго основанія прекраснаго и нравственнаго сужденіе одобренія и неодобренія, провозглашенное безусловнымъ и выдвинутое будто бы въ интересѣ чистоты нравственнаго пониманія изъ его обусловленности естественными различіями въ цѣнности духовныхъ функцій, и въ состояніи-ли оно достаточно объяснить особенно нравственную обязательность. „Красота“, лежащая въ простыхъ отношеніяхъ какъ такихъ, или форма, къ которой ищется содержаніе, только какъ неминуемый носитель, соотвѣтствуетъ принципу софистической реторики (напр., какого-нибудь Элія Аристида). По истинѣ удовлетворяетъ эстетическая форма только, какъ адекватное выраженіе цѣннаго содержанія. Та же самая форма или то же самое отношеніе удовлетворяетъ или не нравится, смотря по природѣ содержанія. Оттого отношеніе между содержаніемъ и формой принадлежитъ къ понятію самой красоты, какъ объективной основы субъективнаго эстетическаго удовольствія. Ср. Trendelenburg, Практическая философія Гербарта и этика древнихъ, Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissensch., 1856, также въ III т. Historische Beiträge, Berl. 1867, стр. 122—170, и противъ него—Allihn, Ztschrft. für exacte Phil. VI, 1. 1865.

обладающемъ господствѣ нравственнаго начала въ человѣкѣ, что только этимъ началомъ и опредѣляются хотѣнія и поступки. Если относительно нашихъ собственныхъ поступковъ выступаетъ представленіе или чувство истинной оцѣнки, имѣющее значеніе для всѣхъ людей, и если это представленіе является рядомъ съ какой-нибудь несогласной оцѣнкой или стремленіемъ, то въ этомъ заключается совѣсть. На психологіи и этикѣ основывается ученіе о воспитаніи и обученіи. Надъ разработкой ихъ Бенеке работалъ съ увлеченіемъ и не безъ успѣха. Его философія религіи предполагаетъ строгое раздѣленіе области знанія и вѣры.

О ходѣ развитія Бенеке говоритъ онъ самъ особенно въ сочиненіи die neue Psychologie, Berl. 1845. 3. статья, стр. 76сс.: „Объ отношеніи моей психологіи къ гербартовской". Въ предисловіи къ своимъ Beiträge zu der Seelenkrankheitskunde, 1824, стр. VIIсс., онъ даетъ объясненіе относительно нѣкоторыхъ столкновеній. Въ Pädagog. Jahrbuch Дистервега 1856 г. находится біографія Бенеке, принадлежащая д-ру Шмидту въ Берлинѣ, для которой Дреслеръ далъ тамъ же дополненіе. Краткую характеристику всѣхъ сочиненій Бенеке по времени ихъ выхода даетъ I. Г. Дреслеръ въ приложеніи къ 4. изданію изданнаго имъ Lehrbuch der Psychologie Бенеке, Берлинъ 1877 (напечатано и отдѣльно). Ср. также C. W. Freimuth, die wichtigsten Grundlehren und Vorzüge der neuen Psychologie Benekes, 1845. L. Noack, Бенеке и его психологическія изслѣдованія, Psyche, 2, 1859, стр. 129—150, см. также 5. т., 1862, стр. 125—137. Dressler, Ist Beneke Materialist? 1862. Ad. Weber, Kritik der Psychologie von Beneke, лейпцигская диссертація, Weimar 1872. Niemeyer, Beneke und die kirchliche Anthropologie, программа, Itzehoe 1876. Популярное изложеніе основныхъ чертъ психологіи Бенеке содержитъ сочиненіе: G. Raue, die neue Seelenlehre Benekes nach methodischen Grundsätzen in einfach entwickelnder Weise für Lehrer bearbeitet, Bautzen 1847, затѣмъ издано подъ наблюденіемъ Дреслера, Mainz 1876. T. Kühn, die Sittenlehre Benekes, Lpz. 1892. См. также статью о Бенеке Фляжара въ Encyklopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens Шмида.

Сочиненія и статьи Бенеке (за исключеніемъ рецензій, о которыхъ будетъ упомянуто ниже):

Erkenntnisslehre nach dem Bewusstsein der reinen Vernunft in ihren Grundzügen dargelegt, Jena 1820. Полемизируетъ особенно противъ апріорности формъ познанія.

Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens in ihren Hauptzügen dargelegt, Berl. 1820. По заявленію Бенеке, въ этомъ сочиненіи вовсе не было его намѣреніемъ дать опытное ученіе о душѣ, какъ полную науку, а только показать, какъ и гдѣ въ ней заключаются корни всѣхъ человѣческихъ познаній.

De veris philosophiae initiis dissertatio inauguralis publice defensa die IX. mensis Aug. anni MDCCCXX. Бенеке пытается доказать, что „къ цѣли философіи надо стремиться отъ познанія, пріобрѣтеннаго путемъ опыта", и сравниваетъ противоположный пріемъ, дѣлающій выводъ изъ одного высшаго принципа безъ помощи опыта, съ неразумной попыткой строить домъ, начиная съ крыши. Діалектическій методъ, основывающійся на предположеніи самодвиженія въ понятіи, идущаго отъ общаго къ частному, невозможенъ.

Neue Grundlegung zur Metaphysik, какъ программа его чтеній по логикѣ и метафизикѣ, Берлинъ 1822. Это небольшое превосходное сочиненіе, въ которомъ Бенеке съ большою точностью излагаетъ основныя черты „метафизики", которыхъ онъ съ тѣхъ поръ постоянно держался.

Grundlegung zur Physik der Sitten, ein Gegenstück zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, съ приложеніемъ о сущности и границахъ познанія разума, Берлинъ 1822. Это сочиненіе вслѣдствіе мнимаго эпикурейства, которому будто бы въ немъ училъ Бенеке, подало поводъ къ преслѣдованію Бенеке, вслѣдствіе чего онъ выпустилъ Schutzschrift für meine Grundlegung zur Physik der Sitten, Leipz. 1823. Въ противоположность категорическому императиву Канта, Бенеке хочетъ основать нравственность на чувствѣ. По примѣру Ф. Г. Якоби, онъ борется съ деспотизмомъ закона и, соглашаясь съ Гербартомъ, нападаетъ въ угоду детерминизму на трансцендентальную свободу, допущенную Кантомъ.

Beiträge zu einer rein seelenwissenschaftlichen Bearbeitung der Seelenkrankheitskunde съ посланіемъ къ Гербарту: Должна-ли психологія получить физическое или метафизическое основаніе? Lpz. 1824.

Psychologische Skizzen. T. I: Очерки естественнаго ученія о чувствахъ, въ связи съ разъяснительной статьей о томъ, какъ приходятъ къ сознанію душевныя дѣятельности, Götting. 1825 („Памяти нашего незабвеннаго Ф. Г. Якоби въ знакъ признательной любви и почтенія"). Т. II: О способностяхъ человѣческой души и ихъ постепенномъ образованіи, тамъ же 1827. Das Verhältniss von Seele und Leib, тамъ же 1827. Въ этихъ сочиненіяхъ, находящихся между собой въ связи, Бенеке въ первый разъ даетъ всестороннее проведеніе своего психологическаго ученія.

Grundsätze der Civil- und Criminalgesetzgebung, aus den Handschriften des englischen Rechtsgelehrten Jeremias Bentham herausgegeben von Etienne Dumont, Mitglied des repräsentativen Rathes von Genf, по 2. исправленному и дополненному изданію обработано и снабжено примѣчаніями Ф. Э. Бенеке, 2 тт., Берлинъ 1830. Бентамъ—утилитаристъ; его нравственный принципъ заключается въ наибольшемъ счастьѣ или благѣ и въ наименьшемъ злѣ: что доставляетъ возможно большее счастье или благо не только отдѣльнымъ лицамъ, но и возможно большему числу людей, то должно быть предметомъ стремленія всякаго человѣка и въ то же время цѣлью законодательства. Ср. ниже. Объ обработкѣ Бенеке Варнкенигъ въ своей Rechtsphilosophie, стр. 87с., отзывается такъ: „Бенеке обработалъ Traité de législation такимъ образомъ, который вполнѣ достоинъ нѣмецкой основательности, такъ что только черезъ него вся теорія получила болѣе прочную основу, правильную постановку и точность, которой ей прежде недоставало. Собственныхъ взглядовъ Бенеке, изложенныхъ въ предисловіи къ 1. т., стр. XIX—XXIV, не слѣдуетъ смѣшивать съ системой Бентама".

Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit; eine Jubeldenkschrift auf die Kritik der reinen Vernunft, Berl. 1832. Это сочиненіе было предназначено на 1831 годъ, такъ какъ 1. изд. Критики разума вышло 1781, но вслѣдствіе задержки въ печатаніи издано только 1832 Бенеке пытается показать, что намѣреніе Канта было направлено на уничтоженіе умозрѣнія, переходящаго кругъ опыта, но что априористическій пріемъ, къ которому онъ прибѣгнулъ въ Критикѣ разума, отчасти виноватъ въ томъ, что это намѣреніе осталось невыполненнымъ, и что вновь появилось умозрѣніе объ абсолютѣ, лишенное всякой эмпиріи.

Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkens, Berl. 1832.

Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, Berl. 1833; 4. изд. 1877. Дреслеръ, руководившій третьимъ изданіемъ, справедливо говоритъ, что это сочиненіе „составляетъ какъ бы основной этажъ ко всѣмъ прочимъ произведеніямъ Бенеке"; оно „самымъ точнымъ образомъ излагаетъ принципы новаго ученія о душѣ". По этому сочиненію главнымъ образомъ дается ниже изложеніе ученія Бенеке. G. Hauffe, Benekes Psychologie als Naturwissenschaft bearbeitet, Borna 1890.

Die Philosophie in ihrem Verhältniss zur Erfahrung, zur Speculation, und zum Leben dargestellt, Berl. 1833.

Erziehungs- und Unterrichtslehre, 2 тт., Берл. 1835—1836, 2. дополн. и испр. изд., тамъ же 1842, 3. изд. подъ наблюденіемъ Дреслера, тамъ же 1864, 4. изд. 1876. I. т. содержитъ ученіе о воспитаніи, II.—объ обученіи. Особенно вслѣдствіе того, что въ этомъ сочиненіи приложена психологія къ научному обоснованію практической педагогической системы, ученіе Бенеке распространилось въ довольно многочисленномъ кругу педагоговъ.

Erläuterungen über die Natur und Bedeutung meiner psychologischen Grundhypothesen, Berl. 1836.

Unsere Universitäten und was ihnen Noth thut, in Briefen an Dr. Diesterweg, Berl. 1836. (По поводу сочиненія Дистервега: die Lebensfrage der Civilisation).

Grundlinien des natürlichen Systems der praktischen Philosophie. Т. I: Общее ученіе о нравственности, Берл. 1837. Т. II: Спеціальное ученіе о нравственности, тамъ же 1840. Т. III: основныя черты естественнаго права, политики и философскаго уголовнаго права, общее обоснованіе, тамъ же 1838. Кромѣ того, имѣлась еще въ виду спеціальная часть естественнаго права, но ея не выходило. Самъ Бенеке призналъ ученіе о нравственности за самое удавшееся его произведеніе, удовлетворявшее его больше другихъ его сочиненій.

Syllogismorum analyticorum origines et ordinem naturalem demonstravit Frid. Ed. Beneke, Berolini 1839.

System der Metaphysik und Religionsphilosophie. Aus den natürlichen Grundverhältnissen des menschlichen Geistes abgeleitet. Berl. 1840.

System der Logik als Kunstlehre des Denkens, 2 тт., Berl. 1842. Это обстоятельное изложеніе основныхъ чертъ, представленныхъ въ „Учебникѣ" 1832. Бенеке разграничиваетъ разсмотрѣніе „аналитическаго" мышленія

отъ разсмотрѣнія „синтетическаго“ мышленія и выдѣляетъ проблемы по теоріи познанія, о которыхъ говорится въ „метафизикѣ“, ср. объ этомъ критику Ибервега въ § 34 его Системы логики.

Die neue Psychologie. Erläuternde Aufsätze zur 2. Auflage meines Lehrbuchs der Psychologie als Naturwissenschaft, Berl. 1845.

Die Reform und die Stellung unserer Schulen, ein philosophisches Gutachten, Berl. 1848.

Pragmatische Psychologie oder Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben, 2 tt., Berl. 1850.

Lehrbuch der pragmatischen Psychologie, Berl. 1853.

Archiv für die pragmatische Psychologie, 3 tt., Berl. 1851—53.

Ф. Э. Бенеке, Руководство къ воспитанію и ученію, 2 чч., пер. съ нѣкоторыми измѣненіями и примѣчаніями, подъ редакціей Н. Х. Весселя, Спб. 1870—1873 (печаталось въ приложеніи къ Педагогическому Сборнику за 1870—1873 гг.), 2. ч. издана во второй разъ 1875. И. Дресслеръ, Основанія психологіи и логики по Бенеке, переводъ подъ редакціею Паульсона, Спб. 1871. С. Гогоцкій, Философскій лексиконъ, I, 308—315. Фр. Эд. Бенеке, Очеркъ его жизни и трудовъ, Педаг. Сбор. 1871, 12, стр. 1520—1530. М. Троицкій, Нѣмецкая психологія, изд. 2, т. 2, стр. 370—444.

Фр. Эд. Бенеке родился въ Берлинѣ 17. февраля 1798, умеръ тамъ же 1. марта 1854. Гимназическое образованіе онъ получилъ въ своемъ родномъ городѣ въ Фридериціанумѣ, находившемся тогда подъ руководствомъ Бернгарди. 1815 Бенеке участвовалъ въ походѣ, затѣмъ занимался богословіемъ и философіей въ Галле и Берлинѣ. На ряду съ де Веттe, направившимъ его къ Фризу, на него получилъ особенное вліяніе Шлейермахеръ, которому онъ посвятилъ одно изъ своихъ раннихъ сочиненій. Частнымъ образомъ Бенеке занимался также частію новѣйшею англійскою философіею, частію сочиненіями Гарве, Платнера, Канта и Ф. Г. Якоби. Полное собраніе послѣдняго Бенеке рецензировалъ въ журналѣ Hermes, т. XIV, 1822, стр. 255—339. И на сочиненія Шопенгауера онъ рано обратилъ вниманіе, о чемъ свидѣтельствуетъ приведенная выше (§ 37, стр. 392) рецензія. Только когда уже появились его три раннія сочиненія (см. выше), Бенеке познакомился съ однимъ сочиненіемъ Гербарта, именно со 2. изд. „Руководства къ введенію въ философію“ (1821), а до того онъ имѣлъ только поверхностныя свѣдѣнія о его взглядахъ (можетъ быть, черезъ посредство Theorie des Wissens, Götting. 1819, Штиденрота). Съ этихъ поръ онъ выражалъ очень живой интересъ къ сочиненіямъ Гербарта. Многія изъ нихъ онъ рецензировалъ. Онъ находилъ въ лицѣ Гербарта остроумнѣйшаго и (по смерти Якоби) глубокомысленнѣйшаго среди здравствовавшихъ тогда нѣмецкихъ философовъ. Но когда Гербартъ основалъ свою психологію на „опытѣ, математикѣ и метафизикѣ“, то Бенеке отвергъ какъ метафизическое обоснованіе, такъ и приложеніе математики и держался исключительно внутренняго опыта, который онъ только хочетъ употреблять научно по тому самому методу, по какому естественныя науки раціонализируютъ внѣшній опытъ. Онъ не согласенъ, что въ понятіяхъ, представляемыхъ опытомъ, находятся противорѣчія, и что требуется метафизическое умозрѣніе, которое бы удалило ихъ по „методу отношеній“. Въ предположеніи, что человѣческая душа имѣетъ простоту точки, онъ находитъ основную ошибку гербартовой психологіи. Слѣдствіемъ этой ошибки является то, что въ пониманіе, основанное на внутреннемъ опытѣ, вносится постоянная путаница. Бенеке одобряетъ полемику Гербарта противъ тѣхъ „способностей души“, которыя являются только олицетворенными видовыми понятіями психическихъ явленій и, однако, должны служить основой для объясненія именно этихъ явленій. Но онъ не отвергаетъ понятія способности вообще, а также и предположенія множественности психическихъ способностей. Онъ пытается свести сложныя психическія явленія на немногіе психическіе основные процессы. (Эти основные процессы Бенеке большею частію уже намѣтилъ въ Erfahrungsseelenlehre, обнародованномъ 1820 до его знакомства съ сочиненіями Гербарта, однако скорѣе отрывочно, нежели въ полномъ научномъ развитіи; цѣльное зданіе психологіи возникло не безъ существеннаго вліянія Гербарта). 1822 по опубликованіи сочиненія „Основоположеніе къ физикѣ (естественному ученію) нравовъ“ Бенеке было запрещено чтеніе лекцій. Бенеке увѣряетъ,

что это запрещеніе выхлопоталъ Гегель у министра Альтенштейна, бывшаго съ нимъ въ дружбѣ, чтобы не дать утвердиться въ берлинскомъ университетѣ философіи, которая была бы враждебна собственной его философіи, но приближалась бы къ шлейермахеровскому и фризовскому ученію. Когда были подтверждены противолиберальныя союзныя рѣшенія, Альтенштейнъ, раздраженный дальнѣйшими шагами Бенеке, нашелъ средство вынудить саксонское правительство, которое предназначило Бенеке на каѳедру философіи, не давать мѣста—хотя политически и не заподозрѣнному—приватъ-доценту, у котораго въ Пруссіи была отнята venia legendi. Бенеке нашелъ убѣжище въ Геттингенѣ, гдѣ онъ преподавалъ 1824—1827. Затѣмъ, получивши позволеніе, онъ вернулся преподавателемъ въ Берлинъ и получилъ здѣсь 1832, вскорѣ послѣ смерти Гегеля, экстраординарную профессуру, которую и занималъ до своей смерти, обнаруживая здѣсь необыкновенную дѣятельность въ качествѣ преподавателя и писателя. Онъ утонулъ, какъ думаютъ, не безъ собственнаго намѣренія.

Какъ ни трудно, говоритъ Бенеке во введеніи къ своему Учебнику психологіи какъ опытной науки,—какъ ни трудно разграничить душу отъ всего тѣлеснаго, все же у насъ есть для обоснованія нашей науки вполнѣ ясно опредѣленная и рѣзко отграниченная черта: предметомъ психологіи бываетъ все, что мы постигаемъ внутреннимъ воспріятіемъ и ощущеніемъ, а то, что мы постигаемъ внѣшними чувствами, не подходитъ къ ея обработкѣ непосредственно или по крайней мѣрѣ на первыхъ порахъ, но если имъ надо воспользоваться, то его приходится истолковывать воспріятіями перваго рода.

Методъ психологіи долженъ совпадать съ методомъ наукъ о внѣшней природѣ. Начинать надо опытами и раціонально перерабатывать ихъ путемъ индукціи, образованія гипотезъ и т. п.

Психологію слѣдуетъ основывать не на метафизикѣ, а наоборотъ—метафизику, какъ и всѣ другія философскія науки, на психологіи.

Въ изгнаніи „прирожденныхъ понятій“ (особенно Локкомъ) и прирожденныхъ отвлеченныхъ „способностей души“ (Гербартомъ и самимъ Бенеке) Бенеке находитъ главные этапы прогресса въ научной психологіи. Однако слѣдуетъ отвергнуть не понятіе способностей вообще, а только вмѣсто „способностей“, неправильно считавшихся первоначальными (какъ разсудокъ, сила сужденія и т. п.), а на самомъ дѣлѣ бывшихъ олицетворенными видовыми понятіями очень сложныхъ явленій, слѣдуетъ опредѣлить истинно элементарныя способности или „первосилы“. То, что дѣйствуетъ во всемъ происходящемъ, есть сила или способность. Однако способности вовсе не простыя возможности, но онѣ дѣйствуютъ внутри души какъ разъ въ такой степени, въ какой развитія, становящіяся возможными черезъ ихъ посредство, дѣйствуютъ въ качествѣ сознательныхъ процессовъ. Способности являются составными частями самой субстанціи; у нихъ нѣтъ носителя, отличнаго отъ нихъ самихъ. Вещь есть только совокупность силъ, соединенныхъ между собой.

Ближайшей задачей науки является задача разложить непосредственно данныя слѣдствія на простыя слѣдствія, т. е. свести ихъ на основные процессы или основные законы.

Вотъ психическіе основные процессы, принимаемые Бенеке:

Первый основной процессъ. Вслѣдствіе впечатлѣній и раздраженій, приходящихъ въ душу извнѣ, въ ней образуются чувственныя ощущенія и воспріятія, и именно при посредствѣ внутреннихъ силъ или способностей, путемъ которыхъ происходитъ принятіе и усвоеніе раздраженій. Способности, воспринимающія раздраженія, являются „первичными силами“ души. Каждому изъ чувствъ Бенеке приписываетъ не одну „первичную силу“, а цѣлое множество „первичныхъ силъ“, которое въ каждомъ чувствѣ образуетъ отдѣльную систему. Каждое единичное чувственное раздраженіе по Бенеке принимается соотвѣтствующей первичной силой *).

*) „Первичныя силы“ являются самыми элементарными частями психической субстанціи. Можно спросить, какъ эти, такъ называемыя Бенеке, первосилы, отно-

Второй основной процессъ. Въ человѣческой душѣ непрестанно образуются новыя первичныя силы. Бенеке заключаетъ объ этомъ процессѣ, котораго нельзя воспринимать непосредственно извнутри, изъ того обстоятельства, что отъ времени до времени относительно первичныхъ силъ наступаетъ истощеніе, неспособность образовывать чувственныя воспріятія или другія дѣятельности, которыя требуютъ вмѣшательства свободныхъ первичныхъ силъ, а также изъ того обстоятельства, что онѣ впослѣдствіи снова бываютъ въ распоряженіи для болѣе или менѣе продолжительнаго пользованія. Бенеке сравниваетъ этотъ процессъ съ тѣмъ накопленіемъ силъ путемъ усвоенія питательныхъ веществъ, которое составляетъ жизненный процессъ растительныхъ организмовъ. Онъ считаетъ вѣроятнымъ предположеніе, что новыя первичныя силы проистекаютъ вслѣдствіе особеннаго преобразованія изъ раздраженій, полученныхъ нашими чувствами, при содѣйствіи всѣхъ (духовныхъ и тѣлесныхъ) системъ, которыя соединены въ единое человѣческое бытіе *).

сятся къ гангліознымъ клѣткамъ или къ элементамъ гангліозныхъ клѣтокъ въ мозгу. Различіе тѣлеснаго и душевнаго вообще есть различіе въ пониманіи, а не въ бытіи. Одно и то же можно постигать частью извнутри въ самосознаніи, частью извнѣ чувствами. Въ первомъ случаѣ мы познаемъ его, какъ оно есть само по себѣ, а въ другомъ случаѣ наше постиганіе только съ одной стороны носитъ характеръ постигаемаго, съ другой же стороны оно обусловлено природою воспринимающаго субъекта. Пространственное протяженіе въ собственномъ смыслѣ этого слова, какъ протяженіе въ три измѣренія, принадлежитъ (по взгляду Бенеке, являющемуся, правда, очень спорнымъ) только чувственному явленію, тогда какъ у реальнаго самого по себѣ есть смежность только въ такомъ смыслѣ, въ какомъ, напр., мысль существуетъ въ насъ рядомъ съ другой мыслью; поэтому всякая матеріальность принадлежитъ только явленію. Но то, что мы познаемъ путемъ внутренняго воспріятія, какъ нѣчто психическое, такъ же какъ само по себѣ и то, что въ силу нашихъ чувствъ является намъ чѣмъ-то матеріальнымъ, состоитъ изъ нѣсколькихъ системъ силъ. Было бы мыслимо, что всѣ онѣ допускаютъ двоякое постиганіе, но точно такъ же можно бы мыслить, что часть системъ доступна воспріятію только извнѣ, а другая часть—только извнутри. Кромѣ того, можно мыслить также, что нѣкоторыя, а именно самыя низшія, системы могутъ восприниматься только извнѣ, другія, а именно самыя высшія, только извнутри, нѣкоторыя же среднія системы—и тѣмъ, и инымъ способомъ, по крайней мѣрѣ при извѣстныхъ обстоятельствахъ. Послѣднее предположеніе Бенеке считаетъ вполнѣ подходящимъ. Вотъ почему гипотеза, что отдѣльныя первичныя силы тожественны съ мельчайшими микроскопически воспринимаемыми частями мозга, пожалуй,—съ гангліозными клѣтками, по принципамъ Бенеке была бы хотя и не невозможна, но все-таки онъ ея не выставляетъ. Напротивъ, онъ скорѣе склоненъ считать правильнымъ тотъ взглядъ, что психическая субстанція различается отъ мозга также и реально. Между всѣми низшими и высшими системами, все равно—являются-ли онѣ въ одной или другой формѣ, находится причинная связь (вслѣдствіе уравнивающаго процесса, о которомъ упоминается ниже). Возможность этой связи основывается на однородности, существующей между всѣми ими, какъ онѣ есть сами по себѣ. Но въ той степени, въ какой одно и то же воспринимается частью извнутри, частью извнѣ (или представляется по аналогіи воспринимаемаго извнѣ или извнутри), между ними нѣтъ причинной связи, точно такъ же какъ и предустановленной гармоніи, а только такой параллелизмъ, который обусловливается двоякимъ способомъ постиганія при реальномъ тожествѣ. Бенеке, повидимому, допустилъ сначала (по примѣру Спинозы, Канта и Шопенгауера) реальное тожество въ болѣе широкомъ объемѣ и только позже—въ болѣе узкомъ. Этого вопроса Бенеке касается больше въ метафизикѣ, нежели въ психологіи, которая, по его мнѣнію, должна основываться только на внутреннемъ воспріятіи.

*) Конечно, является страннымъ предположеніе, будто бы раздраженіе, приходящее извнѣ, какъ звукъ, свѣтъ и т. п., которое „усваивается“ первичными силами при образованіи чувственныхъ ощущеній, должно частью преобразоваться въ первичныя силы. Раздраженіе, поражающее ухо, состоитъ, какъ учитъ физика, въ колебательномъ движеніи частичекъ воздуха, раздраженіе, поражающее глазъ,—въ колебательномъ движеніи частичекъ эѳира, и проч. Хотя бы мы отличали не только отъ этого процесса ощущеніе, возбужденное имъ, но и отъ физическаго постиганія того же самаго процесса—его „о себѣ“, все-таки и это осебѣ является только процессомъ (хотя Бенеке, относящійся здѣсь пренебрежительно къ

Третій основной процессъ. Связь между способностями и раздраженіями, какъ она первоначально обоснована въ чувственныхъ ощущеніяхъ и воспріятіяхъ, и какъ она сохраняется въ воспроизведеніяхъ ихъ, обнаруживаетъ то болѣе прочное, то менѣе прочное проникновеніе этихъ двоякаго рода элементовъ. Въ той степени, въ какой способности связаны менѣе прочно и потому даны подвижными, ихъ можно переносить въ самыхъ разнообразныхъ отношеніяхъ отъ одного образа къ другому. Всѣ психическіе образы въ каждое мгновеніе нашей жизни стремятся къ тому, чтобы уравнять по отношенію другъ къ другу подвижные элементы, данные въ нихъ. Примѣры этого представляетъ повышеніе всего нашего круга представленій отъ сердечныхъ движеній радости, энтузіазма, любви, гнѣва и проч., а также и всякое новое возникновеніе представленія въ силу его ассоціаціи съ другимъ представленіемъ, непосредственно передъ тѣмъ вновь вступившимъ въ сознаніе, и проч. *).

Все, говоритъ Бенеке, что образовалось въ душѣ человѣческой съ нѣкоторой полнотой, сохраняется и послѣ того, какъ оно исчезло изъ сознанія или изъ возбужденнаго развитія души, въ безсознательномъ или внутреннемъ бытіи души, изъ котораго оно впослѣдствіи снова можетъ вступить въ сознательное развитіе души, другими словами—можетъ быть воспроизведено. Бенеке называетъ то, что остается въ безсознательномъ состояніи по отношенію къ сознававшемуся раньше, но продолжающему существовать безсознательно,—слѣдомъ, и по отношенію къ тому, что можетъ произойти изъ него путемъ воспроизведенія—предрасположеніемъ, задаткомъ (или также, употребляя странный терминъ—предрасположенностью, что выражаетъ осуществленіе этого задатка). О слѣдахъ мы имѣемъ свѣдѣнія только вслѣдствіе ихъ воспроизведенія; но мы въ нихъ вполнѣ увѣрены оттого, что эти воспроизведенія происходятъ качественно и количественно въ постоянномъ соотвѣтствіи съ прежними образами. Въ первомъ изданіи Учебника психологіи Бенеке допустилъ основной процессъ образованія слѣдовъ, но уже и тогда онъ замѣтилъ, что при

физической теоріи, какъ основывающейся на „смутномъ“ чувственномъ воспріятіи, считаетъ его чѣмъ-то субстанціальнымъ), и никоимъ образомъ нельзя понять, какъ простой процессъ можетъ превратиться въ первичную способность, силу или субстанцію. Гораздо естественнѣе было бы предположеніе, что, подобно тому какъ изъ низшихъ тѣлесныхъ системъ постоянно накопляютъ себѣ новыя силы—высшія системы, точно такъ же и изъ этихъ послѣднихъ въ свою очередь накопляютъ себѣ новыя силы путемъ уподобленія психическія системы, а также предположеніе, что, напр., нервная система и мозгъ служатъ для души какъ бы резервуаромъ силъ. Но эти силы или способности нельзя тогда представлять, какъ пустые сосуды, которые бы наполнялись извнѣ, а только такъ, что онѣ носятъ въ себѣ задатки ощущеній, которые требуютъ еще только возбужденія, сосредоточенія и разноороднаго сопоставленія черезъ посредство внѣшнихъ раздраженій. Такое предположеніе не противорѣчило бы принципамъ Бенеке, да и во всякомъ случаѣ оно положительно необходимо при прирожденныхъ первичныхъ силахъ.

*) Въ основаніи выраженія, которымъ Бенеке обозначаетъ этотъ основной процессъ, такъ же какъ и въ основаніи его предположенія, что раздраженія „принимаются“ въ насъ, и что вслѣдствіе преобразованій принятыхъ раздраженій накопляются новыя первичныя силы, лежитъ представленіе о субстанціальныхъ раздраженіяхъ, входящихъ въ душу. Но если раздраженіе находитъ въ процессѣ, который въ томъ случаѣ, когда можно видѣть его самого, напр., при колебаніи струнъ, долженъ являться движеніемъ и главнымъ образомъ колебаніемъ, то ощущеніе, возникающее въ душѣ, можно мыслить себѣ, какъ реакцію, которая происходитъ извнутри, и которая не можетъ послѣдовать ни вполнѣ, ни отчасти отъ „первичной силы“, исполняющей эту реакцію. Переносимо только движеніе, съ которымъ связано ощущеніе, но не само это ощущеніе. Какъ одно движеніе превращается въ другія движенія,—это понятно по механическимъ законамъ; но нельзя себѣ представить, какимъ образомъ при перенесеніи субстанціальныхъ законовъ движенія на другіе психическіе образы (напр., съ представленія краснаго на представленіе голубого, вызванное имъ по законамъ ассоціаціи, съ представленія имени на представленіе вещи и т. д.) можетъ происходить превращеніе ихъ въ элементы другихъ качествъ, которое неизбѣжно слѣдуетъ изъ предположенія Бенеке.

этомъ собственно какъ на процессъ надо смотрѣть только на вступленіе въ безсознательность того, что ранѣе было сознательно. Косность, говоритъ онъ, вовсе не требуетъ объясненія, такъ какъ естественно, что разъ начавшееся существуетъ до тѣхъ поръ, пока снова не будетъ уничтожено особенными причинами. А такъ какъ вступленіе въ безсознательное состояніе того, что ранѣе было сознательнымъ, можно объяснить исчезновеніемъ раздраженій, которое является только одною стороною перенесенія или уравниванія подвижныхъ элементовъ, то онъ находитъ во второмъ изданіи Учебника, что предположеніе особеннаго основного процесса не оправдывается частичнымъ исчезновеніемъ раздраженій, но упоминаетъ про внутреннюю косность, несмотря на ея „исключительную важность для развитія души“, только въ видѣ прибавленія къ изложенію третьяго основного процесса *). Слѣдъ, говоритъ Бенеке, есть то, что находится въ срединѣ между произведеніемъ душевной дѣятельности, напр., чувственнымъ воспріятіемъ, и ея воспроизведеніемъ, напр., въ видѣ воспоминанія. Такъ какъ оба эти акта бываютъ психическими актами, то и слѣдъ мы можемъ представлять только въ психической формѣ. Для этихъ слѣдовъ нѣтъ никакого мѣста. Какъ душа вообще, такъ и всѣ ея части не находятся ни въ какомъ мѣстѣ; ибо самосознаніе, единственный источникъ нашихъ познаній, не содержитъ непосредственно и самъ по себѣ ни малѣйшихъ слѣдовъ пространственныхъ отношеній самихъ въ себѣ. Слѣды не связаны также ни съ какимъ тѣлеснымъ органомъ; ибо пространственныя воззрѣнія и измѣненія, параллельныя психическимъ развитіямъ, даны только одновременно съ ними, и самое большее, если они постоянно сопровождаютъ ихъ. Эти измѣненія никоимъ образомъ нельзя считать вытекающими изъ сущности этихъ развитій или подкладывать подъ нихъ въ видѣ основы (субстанціально).

Четвертый основной процессъ. Одинаковые образы человѣческой души и сходные въ силу своей однородности тяготѣютъ одинъ къ другому или стремятся вступить между собою въ болѣе близкія соединенія. Примѣры этого можно видѣть въ остроумной комбинаціи, въ образованіи сравненій, сужденій, въ сліяніи сходныхъ чувствъ и стремленій и т. п. Но всѣ эти сближенія вызываютъ только собраніе сходныхъ образовъ, а прочное соединеніе и сліяніе происходитъ только тогда, когда въ видѣ дополненія присоединяется уравнивающій процессъ **).

---

*) Очень сомнительно, въ самомъ-ли дѣлѣ при образованіи слѣдовъ не надо принимать особеннаго процесса. „Частичное исчезновеніе раздраженій“, повидимому, ведетъ только къ тому, что они становятся въ сознаніи слабѣе, но не къ тому, что они становятся безсознательными, что вообще бываетъ, однако, при представленіяхъ и психическихъ образахъ, сохраняемыхъ въ памяти. А если раздраженіе исчезаетъ совершенно при перенесеніи возбужденности на другіе образы, то соотвѣтственное представленіе не будетъ больше существовать. Если все же долженъ быть на лицо „слѣдъ“, то онъ непремѣнно образуется самъ собой, подобно тому какъ если на тѣло уже не падаютъ извѣстные свѣтовые лучи, на немъ вообще не остается никакого образа, если только не произведены нарочно извѣстныя впечатлѣнія или слѣды, какъ при фотографированіи.

**) Бенеке не можетъ, да и не хочетъ говорить здѣсь о „притяженіи“ въ собственномъ математически пространственномъ смыслѣ. Да и всякое дѣйствительное измѣненіе въ положеніи образовъ должно бы при этомъ процессѣ не только поставить одно и то же въ разныя мѣста, такъ какъ то же самое представленіе должно входить въ самыя разнообразныя соединенія (напр., представленіе Цезаря какъ римлянина, какъ государственнаго человѣка, какъ полководца, какъ историка, Цицерона—какъ римлянина, какъ государственнаго человѣка, какъ оратора, какъ философа, постоянно приходится комбинировать все съ новыми и новыми группами), но и утвердить его въ разныхъ мѣстахъ въ одно и то же время, что составляетъ противорѣчіе. Вотъ почему понятіе „притяженія“ надо свести на понятіе одновременнаго раздраженія того, что однородно. Но въ такомъ случаѣ этотъ процессъ вмѣстѣ съ „уравниваніемъ“ или перенесеніемъ раздраженій подходитъ подъ общее понятіе аффекціи извнутри, которая происходитъ со стороны возбужденныхъ психическихъ группъ на другія психическія группы, будь онѣ возбуждены или нѣтъ. Это внутреннее воздѣйствіе принимаетъ двоякое направленіе,—именно частію въ сторону такихъ группъ, которыя были прежде въ области сознанія вмѣстѣ съ той группой, которая возбуждена теперь, частію въ сто-

Основываясь на разсмотрѣніи основныхъ процессовъ, Бенеке называетъ душу „совершенно нематеріальнымъ существомъ, состоящимъ изъ извѣстныхъ основныхъ системъ, которыя не только сами въ себѣ, но и одна съ другой образуютъ самымъ тѣснымъ образомъ нѣчто единое или одно существо“. Человѣческая душа, въ отличіе отъ животной, имѣетъ духовный характеръ, который основанъ въ высшей напряженности ея первичныхъ силъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе индивидуальный и опредѣленный отпечатокъ и болѣе опредѣленное различіе всякаго рода основныхъ системъ, такъ же какъ обладаніе руками и языкомъ и воспитаніе въ теченіе долгаго дѣтства, обусловливаютъ духовное преимущество человѣка передъ животными.

Всякое познаніе нашихъ душевныхъ дѣятельностей, говоритъ Бенеке, идя въ этомъ случаѣ далѣе Шопенгауера, утверждавшаго это только относительно познанія нашей „воли“, есть познаніе бытія въ себѣ, т. е. познаніе бытія, представляющее это бытіе, какъ оно есть само по себѣ или независимо отъ акта представленія. Такъ мы познаемъ наши душевныя дѣятельности непосредственно. Ни одного представленія мы не въ силахъ познать непосредственно, какъ представленіе бытія внѣ нашего собственнаго бытія. Путемъ воспріятій нашего собственнаго тѣла у насъ есть косвенное познаніе о бытіи, которое мы представляемъ непосредственно, какъ оно есть само по себѣ, именно какъ наше психическое бытіе. При воспріятіи чужого тѣла, т. е. по поводу такихъ чувственныхъ воспріятій, которыя аналогичны воспріятію отъ нашего тѣла, мы представляемъ себѣ душу, похожую на нашу, какъ чуждое бытіе, которое мы такъ же мыслимъ, какъ оно есть само по себѣ, въ той степени, въ какой оно сходится съ нашимъ психическимъ бытіемъ. Начиная съ человѣческаго бытія, которое всего больше похоже на насъ, наша способность представленій въ непрерывной постепенности спускается внизъ. Настоящее бытіе людей, очень непохожихъ на насъ по темпераменту, возрасту и образованію, мы представляемъ уже очень несовершенно; еще несовершеннѣе представляемъ мы истинное бытіе животныхъ, и съ каждой ступенью, на которую мы спускаемся затѣмъ въ совершенствѣ бытія, убываетъ также и совершенство представленія. Это послѣднее Бенеке замѣчаетъ въ противоположность Шопенгауеру. Утверждая адекватное познаніе о мірѣ какъ „волѣ“, Шопенгауеръ вслѣдствіе подведенія всѣхъ силъ подъ черезъ мѣру расширенное понятіе „воли“ не признаетъ, что совершенство именно этого познанія постепенно убываетъ въ той мѣрѣ, въ какой убываетъ разстояніе каждой силы природы отъ человѣческой воли. Въ этомъ отношеніи Бенеке отсылаетъ къ своей рецензіи сочиненія Шопенгауера „Міръ какъ воля и представленіе“ (Jen. Allg. Litt.-Zeitung, декабрь 1820). Такимъ образомъ при помощи аналогіи мы объясняемъ чувственныя явленія, исходя изъ нашей психической жизни, и такъ устраняется идеализмъ. Между субъективнымъ идеализмомъ и нефилософскимъ реализмомъ, вѣрящимъ въ непосредственную и полную познаваемость внѣшняго міра путемъ чувственнаго воспріятія, Бенеке со своими положеніями занимаетъ твердую середину. Пространству и времени присуща объективная реальность. Необходимость представленія пространства вовсе не доказательство того, что оно апріорно, ибо и возникшія представленія могли бы укрѣпиться такъ, что отъ нихъ нельзя было бы отдѣлаться. Мы воспринимаемъ въ насъ, говоритъ Бенеке, реальную смежность представленій, и легко можно бы допустить, что въ вещахъ находится нѣчто родственное этимъ представленіямъ, что̀ для воспринимающаго становится пространственнымъ. Точно такъ же и пребываемость и причинность (мы дѣлаемъ такъ, что представленіе у насъ бываетъ на лицо) даны намъ извнутри и переносятся на то, что есть внѣ насъ.

Силы или способности развитой души состоятъ изъ слѣдовъ тѣхъ образовъ, которые были возбуждены раньше. Это глав-

---

рону однородныхъ группъ, хотя бы и не было съ ними связи черезъ посредство прежняго одновременнаго сознанія или при помощи непосредственной послѣдовательности. Такимъ образомъ всѣ основные процессы можно назвать: образованіе способностей, воздѣйствіе извнѣ, образованіе слѣдовъ и воздѣйствіе извнутри, принимающее двоякое направленіе.

ное положеніе Бенеке. Насъ повело бы за границы, которыхъ слѣдуетъ держаться въ этомъ Очеркѣ, если бы мы коснулись ближе того, какъ Бенеке проводитъ это положеніе въ частностяхъ, начиная съ разбора чувственныхъ ощущеній и кончая объясненіемъ самыхъ сложныхъ и высокихъ психическихъ процессовъ.

Основное требованіе нравственности у Бенеке клонится къ тому, что въ каждомъ случаѣ слѣдуетъ дѣлать то, что оказывается наилучшимъ и высшимъ по объективно и субъективно истинной оцѣнкѣ.

Цѣнности всѣхъ вещей, говоритъ Бенеке, мы оцѣниваемъ, смотря по преходящимъ и устойчивымъ повышеніямъ и пониженіямъ, которыя являются въ результатѣ нашего психическаго развитія. А эти повышенія и пониженія для нашего сознанія могутъ обнаруживаться троякимъ образомъ: 1. въ своемъ непосредственномъ воздѣйствіи, 2. въ своихъ воспроизведеніяхъ, какъ представленія воображенія, чѣмъ обосновывается оцѣнка вещей или практическій взглядъ на міръ, 3. въ своихъ воспроизведеніяхъ, какъ желанія, которыя образуютъ настроеніе человѣка и основу его поступковъ. Во всѣмъ трехъ формахъ мы измѣряемъ цѣнности вещей одна относительно другой непосредственно такъ, что повышенія и пониженія, обусловленныя ими, находятся рядомъ. Это можно сказать о довольствѣ и бѣдствіи другихъ людей точно такъ же, какъ и о нашемъ собственномъ. Мы измѣряемъ ихъ, подражая въ себѣ повышеніямъ и пониженіямъ, происходящимъ у другихъ, другими словами—мы чувствуемъ вмѣстѣ съ другими. Высота повышеній и пониженій, возникающихъ въ насъ, бываетъ обусловлена частью природой нашихъ первичныхъ силъ, частью природой раздраженій или возбужденій, частью, наконецъ, образованіями такихъ актовъ, которые проистекаютъ изъ соединенія способностей и раздраженій, причемъ эти образованія идутъ соотвѣтственно основнымъ законамъ психическаго развитія. Въ той степени, въ какой въ силу этихъ общечеловѣческихъ моментовъ развитія повышеніе обусловлено такъ, что оно является высшимъ, и цѣнность, которая представляется этимъ повышеніемъ, признается всѣми за высшую. Вслѣдствіе нисходящей постепенности благъ и золъ, обоснованной такимъ образомъ, дана практическая норма, пригодная для всѣхъ людей. Слѣдуя ей, напр., каждый до извѣстной степени образованный и неиспорченный человѣкъ долженъ предпочитать наслажденія высшихъ чувствъ—низшимъ и духовное усовершенствованіе—наслажденію, благо возможно большаго общества—пользѣ, ограниченной имъ самимъ, и проч. Что бываетъ предметомъ высшаго ощущенія и пожеланія сообразно нормѣ, обоснованной въ человѣческой природѣ, то является и предметомъ нравственнаго требованія. Но эта объективно и субъективно истинная оцѣнка можетъ тормазиться чрезмѣрными накопленіями ощущеній удовольствія и неудовольствія низшаго рода, и хотѣніе, соотвѣтствующее этой оцѣнкѣ, задерживается чрезмѣрнымъ накопленіемъ такихъ пожеланій и противодѣйствій. Отъ этого низшее получаетъ черезчуръ большой „просторъ въ оцѣнкѣ и въ стремленіи“. Въ противоположность оцѣнкѣ, отступающей отъ нормы, правильная оцѣнка сказывается чувствомъ долга или нравственной необходимости, долженствованія. Это долженствованіе имѣетъ основаніе именно въ томъ, что эта необходимость проистекаетъ изъ самой сокровенной основной сущности человѣческой души. Нравственная необходимость есть необходимость глубочайшей основной природы человѣческой души. Нравственныя отношенія открываются намъ самымъ первоначальнымъ и непосредственнымъ образомъ въ чувствованіяхъ, но въ то время какъ нравственныя чувствованія одинаковой формы сливаются одно съ другимъ, изъ нихъ образуются нравственныя понятія. Если эти понятія присоединяются, въ качествѣ предикатовъ, къ оцѣнкамъ и стремленіямъ, то получаются нравственныя сужденія. Изъ болѣе спеціальныхъ нравственныхъ сужденій, относящихся къ сравненію отдѣльныхъ цѣнностей, лишь при такомъ развитіи, которое ушло слишкомъ далеко впередъ, возникаетъ всеобщій нравственный законъ. Категорическій императивъ Канта есть очень высокая абстракція, значитъ—онъ обладаетъ очень производнымъ характеромъ *).

*) Еще болѣе, чѣмъ серьезной попыткой полнаго генетическаго объясненія

О богословскихъ вопросахъ, о Богѣ и безсмертіи, Бенеке философствуетъ очень осмотрительно. Своими возраженіями матеріализмъ никоимъ образомъ не устранилъ ученія о безсмертіи. Если и убываетъ внѣшняя душевная жизнь, то отсюда никакъ нельзя заключить къ внутреннему душевному бытію. Основу для познанія Бога составляетъ все, что дано намъ какъ бы въ отрывкахъ. Эта отрывочность заставляетъ насъ полагать дополненіе въ безусловномъ, въ божествѣ, и облекать это божество предикатами, которые заимствованы частью отъ бытія вообще, частью отъ природы, частью отъ насъ самихъ. Хотя теистическое представленіе удовлетворяетъ больше всего, однако мы знаемъ о божествѣ очень мало и потому должны искать прибѣжища въ вѣрѣ.

ПЯТЫЙ ОТДѢЛЪ.

Современная философія.

§ 40. Современную философію не характеризуетъ ни одно нарождающееся направленіе, такъ какъ и механическій эволюціонизмъ—теорія развитія,—которая принята въ настоящее время выдающимися мыслителями, въ принципѣ не нова. Ученіе Гегеля и Гербарта послѣ довольно долгаго преобладанія имѣетъ мало правовѣрныхъ приверженцевъ, хотя и то и другое имѣетъ еще вліяніе въ Германіи, а первое и въ другихъ странахъ. Въ Германіи философское мышленіе опредѣлено главнымъ образомъ Кантомъ. При этомъ изъ его ученія пошелъ впрокъ или отрицательно критическій элементъ, или раціоналистическій. И самостоятельныя попытки образованія системъ коренятся въ Кантѣ. Однако въ нихъ можно замѣтить вліяніе другихъ мыслителей, именно—Спинозы, Лейбница, а также Шеллинга. Съ кантовской критикой начинаетъ соединяться позитивистическое направленіе, вполнѣ подготовленное уже Давидомъ Юмомъ. Врагъ всякой метафизики, оно подчеркиваетъ строго научный характеръ философіи и ищетъ возможно бо́льшаго соприкосновенія съ естественными науками, точно такъ же какъ съ другой стороны и естественныя науки снова все больше и больше склоняются къ философіи. Въ связи съ этими стремленіями находится то обстоятельство, что на первый планъ выступили теорія познанія и экспериментальная психологія. Въ послѣднее время теорія познанія считается, правда, основою для дальнѣйшаго философскаго мышленія, но философскія изслѣдованія все болѣе сосредоточиваются въ области этики, философіи права, соціологіи, а также философіи религіи, не отступаютъ также и передъ метафизи-

психическихъ функцій, Бенеке оказалъ услугу философскому познанію и дѣйствіямъ, руководимымъ этимъ познаніемъ, тѣмъ, что далъ глубоко продуманное обоснованіе этики на психическихъ отношеніяхъ цѣнности, которое опредѣляетъ нравственную жизнь по чистой и болѣе прочной нормѣ.

кою и построеніемъ системъ.—Такимъ образомъ философія мало-по-малу освобождается отъ того презрѣнія, которому она,—именно метафизика, подверглась въ Германіи послѣ господства чисто умозрительныхъ системъ.

Во Франціи, а еще болѣе въ Англіи, многочисленныхъ приверженцевъ имѣетъ позитивизмъ и агностицизмъ. Однако здѣсь очень замѣтны и слѣды нѣмецкой философіи, такъ же какъ и въ другихъ странахъ, именно—въ Италіи, Испаніи и Сѣверной Америкѣ; вообще внѣ Германіи во многихъ странахъ замѣтна склонность къ метафизикѣ.—Въ церковно-католическихъ учебныхъ заведеніяхъ всѣхъ странъ снова выступаетъ на первый планъ томизмъ и вмѣстѣ съ тѣмъ видоизмѣненный аристотелизмъ.

Философская библіографія новѣйшаго времени, состоящая въ правильныхъ перечняхъ вновь выходящихъ сочиненій и статей, находится въ нѣмецкихъ философскихъ журналахъ: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (издавался I. Г. Фихте, Ульрици и Виртомъ, а теперь Фалькенбергомъ вмѣстѣ съ Зибекомъ и Фолькельтомъ), Philosophische Monatshefte, а также Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Эти журналы даютъ также критическія оцѣнки философскихъ сочиненій и направленій и богатые литературные отчеты, содержащіе болѣе краткіе рефераты. Philosophische Monatshefte не служатъ никакой опредѣленной школѣ и издавались сначала съ 1868 Ю. Бергманомъ, затѣмъ Э. Братушекомъ, съ 1877—К. Шааршмидтомъ, 1887 вмѣстѣ съ П. Наторпомъ, съ 1888 онъ редактируется однимъ только Наторпомъ, причемъ признается основное начало, руководившее до сихъ поръ, именно начало безпристрастія и безпартійности. Библіографическимъ отдѣломъ завѣдуетъ Ф. Ашерсонъ. Въ 1895, помѣстивъ въ послѣднемъ томѣ списокъ именъ и статей въ вышедшихъ 30 тт., они присоединили свой журналъ къ Archiv für Geschichte der Philosophie, подъ общимъ заглавіемъ: Archiv für Philosophie, какъ II. отдѣленіе его, подъ названіемъ Archiv für systematische Philosophie и Neue Folge der philosophischen Monatshefte; издаетъ его Наторпъ въ сообществѣ съ Дильтеемъ, Б. Эрдманомъ, Зигвартомъ, Л. Штейномъ и Целлеромъ. Въ 1. т. его находится возможно полная библіографія философской литературы 1894 г. О другихъ нѣмецкихъ философскихъ журналахъ, въ которыхъ также есть много библіографическихъ и критическихъ статей, см. ниже при изложеніи отдѣльныхъ направленій.

Богатая библіографія находится также и въ иностранныхъ философскихъ журналахъ, о которыхъ упоминается ниже. Учебники и университетскія изданія перечисляются съ большою точностью въ Bibliographischer Monatsbericht über neu erschienene Schul- und Universitäts-Schriften, Lpz., Gust., Fock, съ 1889.

Пособія для изученія современной философіи доставляютъ: K. Grün, die Philosophie in der Gegenwart, Lpz. 1876. M. J. Monrad, Denkrichtungen der neueren Zeit, нѣмецкая обработка самого автора, Bonn 1879. Ad. Franck, Philosophes modernes étrangers et français. Paris 1879. M. D. Nolen, Новѣйшія теоріи нравственности, Revue politique et littéraire, 1879. Ch. E. Luthardt, die modernen Weltanschauungen und ihre praktischen Consequenzen, Vorträge, Lpz. 1880, 3. изд. 1891. Glossner, der moderne Idealismus nach seinen metaphysischen und erkenntnisstheoretischen Beziehungen, sowie seinen Verhältnissen zum Materialismus der neuesten Phase, Münster 1880. J. J. Borelius, Blicke auf den gegenwärtigen Stand der Philosophie in Deutschland und Frankreich, понѣмецки перевелъ Э. Іонасъ, Berl. 1887. Во взглядахъ новѣйшихъ логиковъ ориентируетъ Ю. Б. Мейеръ въ его обработкѣ Системы логики Ибервега, Bonn 1882. Здѣсь еще можно упомянуть: Rud. Eucken, Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart, 2. изд. Lpz. 1892. H. Spitzer, Nominalismus und Realismus in der neuesten deutschen Philosophie mit Berücksichtigung ihres Verhältnisses zur modernen Naturwissenschaft, Lpz. 1876. Achelis, Философія природы въ новѣйшее время, I. психологія, II. теорія познанія, III. этика, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 83, 1883, стр. 194—225; 84, 1884, стр. 41—78, 193—214. J. Soury, les doctrines psychologiques contemporaines, Par. 1883. A. Fouillé, Critique des systèmes de morale contemporaine, Par. 1884, 2. изд. 1887. Giacinto Fontana, Genesi della filosofia morale contemporanea, Milano 1885. Bourgès, Philosophie contemporaine. Psychologie transformiste, évolu-

tion de l'intelligence, Par. 1885. (Безъ подписи, A. Krohn), Наброски о современной философіи, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 87, 1885, стр. 233—253; 89, 1886, стр. 78—101. Max. Brütt, der Positivismus nach seiner ursprünglichen Fassung dargestellt und beurtheilt, Hamb. 1889. M. G. Tiberghien, der gegenwärtigie Agnosticismus in seiner Beziehung zur Wissenschaft und Religion, рѣчь, Dresd. 1888. Osw. Külpe, die Lehren vom Willen in der neueren Psychologie, Lpz. 1889.

K. Grube, Ueber den Nominalismus in der neueren englischen und französischen Philosophie, дисс., Halle 1890. E. de Roberty, La philosophie du siècle, Criticisme, Positivisme, Evolutionisme, Par. 1891 (критицизмъ беретъ свои принципы изъ психологіи, позитивизмъ изъ физико-химическихъ наукъ, а эволюціонизмъ—изъ біологіи, причемъ метафизика не можетъ свести къ единству три формы психологизма, механизма и біологизма съ ихъ фактами); его же, A. Comte et H. Spencer, къ исторіи философскихъ идей XIX. в., Par. 1894. E. v. Hartmann, Kritische Wanderung durch die Philosophie der Gegenwart, Lpz. 1890. R. Falckenberg, Ueber die gegenwärtige Lage der deutschen Philosophie, рѣчь, Lpz. 1890. H. Gruber, der Positivismus vom Tode A. Comtes bis auf unsere Tage (1857—1891), Frb. i. Br. 1891. J. Volkelt, Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart, Münch. 1891 (дополненныя лекціи, читанныя для широкаго круга общества по порученію свободнаго нѣмецкаго института во Франкфуртѣ на Майнѣ). Th. Achelis, Понятіе цѣли въ современной философіи, Archiv für Geschichte der Philosophie, IV, стр. 61—85. F. Picavet, Нео-томистское движеніе въ Европѣ и Америкѣ, Rev. philos. 33, 1892. Его же, Изслѣдованія о схоластикѣ и нео-томизмѣ, тамъ же 35, 1893 и далѣе. C. Stange, die christliche Ethik in ihrem Verhältniss zur modernen Ethik in Paulsen, Wundt, Hartmann, Götting. 1892. C. Gutberlet, der mechanische Monismus, eine Kritik der modernen Weltanschauung, Paderborn 1894. M. Glossner, Умозрительное понятіе Бога въ новой и новѣйшей философіи, Jahrb. für Philosophie und speculative Theologie 1894, первая дополнит. тетр. (имѣетъ въ виду соч. Drews, см. выше стр. 332). Философскіе вопросы настоящаго времени обсуждаются также въ Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft zu Berlin, 22 тетради, Lpz., позже Гейдельбергъ, 1875—1882, продолженіе ихъ—Philosophische Vorträge издаются Философскимъ обществомъ въ Берлинѣ, тетрадь 1—14, Halle 1882—87.

Изъ сочиненій на русскомъ языкѣ, касающихся въ тѣхъ или другихъ размѣрахъ современной философіи, можно указать: М. И. Владиславлевъ, Современныя направленія въ наукѣ о душѣ, Спб. 1866. М. И. Каринскій, Критическій обзоръ послѣдняго періода германской философіи, Спб. 1873. П. А. Милославскій, Типы современной философской мысли въ Германіи, очерки изъ путешествія за границу, Казань 1878. В. В. Лесевичъ, Что такое научная философія? Рус. Мысль 1888, 1, 2, 11, 12; 1889, 3, 10 и 11, отдѣльно Спб. 1891. П. П. Соколовъ, Философія въ современной Германіи, Прав. Об. 1890, 2, стр. 276—301; 3, стр. 445—467; 4, стр. 612—640. Алексѣй Введенскій, Современное состояніе философіи въ Германіи и Франціи, Сергіевъ Посадъ 1894. М. Троицкій, Нѣмецкая психологія въ текущемъ столѣтіи, 2 тома, 2. изд., М. 1883. А. Фулье, Изложеніе и критика современныхъ системъ морали, Спб. 1886.

Здѣсь можно сейчасъ же дать общія библіографическія замѣтки о современной философіи въ Германіи. О философіи другихъ народовъ см. ниже.

О новѣйшихъ попыткахъ философскихъ построеній въ Германіи см. J. E. Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 4. изд., обработано Бенно Эрдманомъ, Berl. 1896, 2. т., стр. 728 — 916, гдѣ различаются: 1) послѣдователи прежнихъ системъ: ученики Фриза, Фихте, Шлейермахера, Гербарта, Шопенгауера, Окена, Бадера, Краузе, Гегеля, 2) попытки создать новыя системы: Рейфъ, Планкъ, матеріалисты, Чольбе, Ланге и др., 3) развитіе старыхъ системъ, новокантіанцы: К. Л. Рейнгольдъ, Фортлаге, І. Г. Фихте, Карусъ, Вайцъ, Бранисъ, Зенглеръ, Л. Шмидъ, положительная философія Шеллинга, Вейсе, Розенкранцъ, К. Фишеръ, Каррьеръ, и др.; далѣе: Виртъ, Георге, Халибеусъ, Гартманъ, Дюрингъ, Ульрици, Тренделенбургъ, Фехнеръ, Лоце. Höffding, Philosophien i Tydskland. W. Wundt, Философія въ Германіи, Mind 1877, стр. 493—510. B. Erdmann, Къ характеристикѣ философіи въ Германіи, Deutsche Rundschau, 1879, тетр. 9 и 10. C. Hermann, Современныя отношенія философіи въ Германіи, Unsere Zeit, 1881, IX. D. Nolen, Монизмъ въ Германіи, Rev. philos. XIII, 1882, стр. 57—73, 146—179. Th. Ribot, die experimentelle Psychologie der Gegenwart in Deutschland (Par. 1879, 2. изд. 1886), нѣмецкое изд. съ разрѣшенія автора, Braunschw. 1881. L. Rabus, die neuesten Bestrebungen auf dem Gebiete der Logik bei den Deutschen und die logische Frage, Erlang. 1880, см. также его логику, 1895. D. Nolen, Современные нѣмецкіе логики, Rev. philos., XVI, 1883, стр. 449—465. G. H. Howison, Взглядъ на современную нѣмецкую философію, the Journal of specul. philos., XVII, 1883, стр. 1—44. Durkheim, Положительная нравственность въ Германіи: экономисты, соціологи, моралисты,

Revue philos., XXIV, 1887, стр. 33—58, 113—142, 275—284. M. Brasch, die Philosophie der Gegenwart, ihre Richtung und ihre Hauptvertreter für die Gebildeten dargestellt, Lpz. 1888 (относится только къ Германіи; много извлеченій изъ новѣйшихъ философскихъ сочиненій). См. также J. B. Meyer, который даетъ различные критическіе рефераты въ Jahresberichte über die gesammten Wissenschaften etc., изд. R. Fleischer. O. Flügel, Къ философіи религіи и метафизикѣ монизма, Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik I, 1894, стр. 249—268, 329—355, 409—429; 2, 1895, стр. 1—23. Th. Ruyssen, Этика въ современной нѣмецкой философіи: Гартмана, Вундта, Паульсена, Rev. de Métaph. et de Mor., III, 1895, мартъ и сент.

Ноленъ, Монизмъ въ современной Германіи, Рус. Бог., 1883, 1—4. Алексѣй Введенскій, Философія будущаго въ Германіи, Бог. Вѣст. 1894, 1. Рибо, Современная нѣмецкая психологія, пер. съ франц. Л. Ройзмана, Спб. 1895.

§ 41. Изъ философскихъ школъ больше всего распространена была въ теченіе третьяго и четвертаго десятилѣтія въ Германіи гегелевская школа, особенно вслѣдствіе законченности системы и приложимости ея метода и ея принциповъ къ самымъ различнымъ дисциплинамъ. Къ тому же была и внѣшняя причина для распространенія гегелевской школы, а именно та, что къ приверженцамъ Гегеля довольно долгое время благоволило прусское правительство; философія Гегеля была, можно сказать, прусскою государственною философіею. Почти во всѣхъ нѣмецкихъ университетахъ были представители философіи Гегеля. Однако вскорѣ послѣ смерти Гегеля школа распалась на различныя партіи. Различія коснулись именно ученія о Богѣ, о личномъ безсмертіи и о личности Христа. По этимъ пунктамъ самъ Гегель высказался недостаточно ясно, такъ что изъ его выраженій можно было развивать различные, другъ другу противоположные взгляды. Въ системѣ Гегеля заключались консервативные элементы, но діалектическій методъ приводилъ къ отрицанію, къ уничтоженію существующаго, такъ какъ существующее, дѣйствительное по необходимости неразумно и превращается въ свою противоположность. Такъ называемая правая сторона склонялась въ этихъ пунктахъ къ ортодоксіи и къ супранатурализму и въ общемъ сочувствовала ученію церкви. По мнѣнію этой партіи, теизмъ обоснованъ въ ученіи Гегеля, точно такъ же какъ личное безсмертіе и понятіе о Христѣ, какъ дѣйствительномъ личномъ Богочеловѣкѣ. Она настаивала на томъ, что по Гегелю у философіи то же содержаніе, чтб и у религіи. Лѣвая сторона, сторона младогегеліанцевъ, напротивъ, не хотѣла допускать, чтобы ученіе церкви вліяло на философскія теоремы, и вступилась за пантеистическое понятіе о Богѣ, по которому Богъ, какъ вѣчная и всеобщая субстанція, доходитъ до самосознанія только въ человѣчествѣ, далѣе—за вѣчность духа вообще, въ противоположность безсмертію индивидуальнаго духа, и за пониманіе богочеловѣчества, какъ идеи человѣчества. По мнѣнію этой партіи, догматъ, религія устранена понятіемъ, умозрѣніемъ. Главнѣйшими представителями перваго направленія могутъ считаться: Габлеръ, Гинрихсъ, Гешель, Бруно Бауеръ въ ранній періодъ своей дѣятельности. Къ лѣвой сторонѣ принадлежатъ въ особенности: Рихтеръ, Руге, Бр. Бауеръ въ позднѣйшій періодъ своей дѣятель-

ности, Фейербахъ, Штраусъ; и Мишле надо причислить къ этой же партіи. Болѣе посредствующее положеніе заняли: Розенкранцъ, Эрдманъ, Шаллеръ, Ватке. Богословъ Дауба и Маргейнеке нельзя прямо назвать учениками Гегеля, но они при помощи философіи Гегеля создали умозрительное богословіе. Еще до самаго послѣдняго времени можно ясно замѣтить зависимость отъ Гегеля въ философіи религіи у богослововъ, какъ А. Э. Бидерманъ, нѣсколько менѣе у Отто Пфлейдерера.

Въ политическихъ взглядахъ среди учениковъ Гегеля сказывается такое же различіе, какъ и въ религіозныхъ. Къ консервативному направленію принадлежала правая сторона, а также Штраусъ и Бруно Бауеръ. Во главѣ радикальнаго направленія была лѣвая сторона, за исключеніемъ Штрауса и Бруно Бауера. Кромѣ того, слѣдуетъ замѣтить, что соціалистъ Лассаль считалъ только философію Гегеля истинною.—Многіе изъ послѣдователей Гегеля взялись за изслѣдованіе историческаго развитія права, чего не сдѣлалъ самъ Гегель.

Особенно Гегель оживилъ изученіе и изложеніе исторіи философіи. Тутъ прежде всего надо назвать Эд. Целлера, который въ своихъ философскихъ взглядахъ скоро отклонился отъ Гегеля и сталъ на почву опыта. Далѣе слѣдуютъ І. Э. Эрдманъ, Куно Фишеръ. Всѣ они въ большей или меньшей степени освободились отъ гегелевскаго построенія исторіи. Въ самыхъ различныхъ областяхъ науки между 1830 и 1840 гг. мысли Гегеля имѣли большое вліяніе, хотя не всегда признавались за таковыя; онѣ проникли также отчасти и въ общій кругъ образованія и въ „популярную литературу“.

Жаркихъ приверженцевъ мало-по-малу пріобрѣтала гегелевская философія среди мыслителей польской національности; далѣе въ Даніи, Швеціи, Норвегіи, Финляндіи, въ Италіи, а также во Франціи и въ Сѣверной Америкѣ.

О гегелевской школѣ см. цитованное ниже сочиненіе Шаллера. H. Holtzmann, die Entwickelung des Religionsbegriffs in der Schule Hegels, въ Ztschrft. für wissenschaftliche Theologie, 1878. Выше, на стр. 360 цитованныя работы Барта, die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann, Lpz. 1890, и: Къ философіи исторіи Гегеля и Маркса, Archiv für Geschichte der Philosophie, Neue Folge I, 1895.

Сопоставленіе сочиненій, вышедшихъ изъ гегелевой школы, даетъ Розенкранцъ въ I. т. журнала: Der Gedanke, Organ der philosophischen Gesellschaft in Berlin, изд. C. L. Michelet, Berl. 1861, стр. 77, 183, 256сс. Этотъ же журналъ обнародовалъ въ цѣломъ рядѣ статей обзоры современнаго состоянія философіи, особенно гегелевской, въ предѣлахъ и за предѣлами Германіи. Обстоятельно говоритъ о разложеніи гегелевской школы J. E. Erdmann въ своемъ Grundriss, II. т., стр. 642—728, который, правда, излагая многое не относящееся къ гегелевской школѣ, различаетъ явленія въ области логически-метафизическихъ вопросовъ—Вейсе, І. Г. Фихте, К. Т. Фишеръ, Бранисъ, Шаллеръ, Гюнтеръ; гербартіанцы, Бенеке, Группе,—въ области философіи религіи—вопросъ о безсмертіи: Фейербахъ, Ф. Рихтеръ, Вейсе, Гешель, Фехнеръ; христологическій вопросъ: Штраусъ, Вейсе; теологическій вопросъ: Штраусъ, Мишле, Фейербахъ, Б. Бауеръ, Конради, Ватке,—въ области этики и политики—Роте; Hallische Jahrbücher, Фейербахъ, Штирнеръ, Даумеръ.—М. Муретовъ, Гегельянство, новая ортодоксія и предшественники Страуса, Богосл. Вѣс. 1892, 9.

Нельзя точно удержать вышеприведеннаго раздѣленія гегелевской школы на лѣвую и правую, которое ведетъ начало отъ Штрауса (Streitschriften, 3. тетр., 1837), вызвавшаго, главнымъ образомъ, расколъ своимъ сочиненіемъ „Жизнь Іисуса“, такъ какъ послѣ этого сочиненія, въ которомъ онъ, по его мнѣнію, извлекаетъ слѣдствія изъ ученія Гегеля, это ученіе никоимъ образомъ не могло считаться правовѣрнымъ. Поэтому мы предпочитаемъ при перечисленіи гегеліанцевъ слѣдовать алфавитному порядку. При этомъ достаточно будетъ цитовать главнѣйшіе труды и тамъ и сямъ прибавить замѣчанія объ ученіи. Нѣкоторые мыслители, которые не принадлежатъ прямо къ гегелевской школѣ, но близко къ ней стоятъ или прежде стояли, должны быть приведены здѣсь сейчасъ же.

Въ качествѣ собственнаго органа гегелевской школы были основаны 1827 Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik Геннингомъ и редактировались до 1847, времени ихъ прекращенія. Они много помогли распространенію мыслей Гегеля и особенно поставили своей задачей отражать нападки на взгляды учителя. Такъ какъ для болѣе свободныхъ гегеліанцевъ этотъ журналъ оказался не достаточно независимымъ отъ церковной ортодоксіи, то 1838 основали A. Ruge и Th. Echtermeyer (ум. 1842 въ Дрезденѣ) Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst, которые сначала занимали средину, но скоро рѣшительно склонились влѣво. 1841 они были перенесены въ Лейпцигъ и получили заглавіе: Deutsche Jahrbücher, приняли съ тѣхъ поръ политически и религіозно радикальный характеръ, пока не были запрещены 1843 въ Саксоніи, что и было причиною ихъ прекращенія. Какъ на слѣдующіе журналы для гегелевской философіи надо смотрѣть на издававшіеся А. Швеглеромъ въ Тюбингенѣ 1843—1844 Jahrbücher der Gegenwart, на редактировавшіеся Л. Ноакомъ Jahrbücher für speculative Philosophie, 1846—48, которые были вмѣстѣ съ тѣмъ и органомъ Философскаго общества въ Берлинѣ, а позже органомъ гегеліанства былъ редактированный Мишле журналъ Gedanke, также органъ Философскаго общества въ Берлинѣ. Онъ выходилъ съ 1860 (1884—послѣдняя и вмѣстѣ единственная тетрадь IX. тома), одно время при участіи Ю. Бергмана.

Къ гегелевской школѣ принадлежатъ или по крайней мѣрѣ подверглись съ ея стороны существенному вліянію:

Главныя сочиненія Бруно Бауера, которыя принимаются здѣсь въ разсчетъ: Zeitschrift für speculative Theologie, Berl. 1836—38. Die Posaune des jüngsten Gerichts wider Hegel, den Atheisten und Antichristen (иронія; безъ подписи), Lpz. 1841. Hegels Lehre von Religion und Kunst (безъ подписи), Lpz. 1842. Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes (1840) и синоптиковъ (1841—42). Philo, Strauss und Renan und das Urchristenthum, Berl. 1874. Christus und die Cäsaren, der Ursprung des Christenthums aus dem römischen Griechenthum, тамъ же 1877, гдѣ онъ выводитъ христіанство изъ просвѣщенія эпохи императоровъ, имѣющаго стоическую и александрійскую окраску. Также и въ Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des 18. Jahrhunderts, 4 тт., 1843, и въ другихъ историческихъ сочиненіяхъ Бр. Бауеръ излагаетъ свою философскую точку зрѣнія.

Бруно Бауеръ родился 1809 въ Эйзенбергѣ въ Саксенъ-Альтенбургѣ, сталъ читать лекціи 1834 въ Берлинѣ теологомъ, 1842 потерялъ вслѣдствіе слишкомъ свободныхъ взглядовъ позволеніе читать богословскія лекціи, умеръ 1882 въ Рикдорфѣ близъ Берлина. Онъ сначала принадлежалъ къ правой сторонѣ гегелевской школы и сильно нападалъ на Жизнь Іисуса Штрауса, но скоро сдѣлался, также и въ области библейской критики, самымъ завзятымъ радикаломъ и сталъ со своимъ братомъ Эдгаромъ Бауеромъ на точку зрѣнія „чистой критики“, абстрактнаго критицизма, исходя изъ котораго можно отрицать все нравственное и религіозное, а также и всякій государственный организмъ. Онъ открыто становился на сторону атеизма и вмѣстѣ съ тѣмъ былъ увѣренъ, что стоитъ на точкѣ зрѣнія Гегеля. Правда, по мнѣнію Бауера, атеистъ также не совсѣмъ вѣрное названіе свободнаго человѣка, такъ какъ этимъ названіемъ указывается на то, что совершенно устраняется изъ разсужденія. Позже писательская дѣятельность Бауера была снова въ распоряженіи прусской реакціи.

Эдгаръ Бауеръ, der Streit der Kritik mit Kirche und Staat, Bern 1841. Bruno Bauer und seine Gegner, Berl. 1842. Это защита брата, навлекшая на автора арестъ въ крѣпости. Онъ издавалъ съ 1870 вмѣстѣ съ строго правовѣрнымъ епископомъ Копманомъ Kirchliche Blätter.

Фер. Хр. Бауръ род. 21. іюня 1792, ум. 2. дек. 1860, съ 1826 дѣйствовалъ какъ профессоръ въ Тюбингенѣ, глава такъ называемой тюбингенской [критико-богословской] школы, къ которой принадлежали именно Гильгенфельдъ, Кестлинъ, Швеглеръ, Целлеръ. Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums, Stuttg. 1824—25. Die christliche Gnosis, Tüb. 1835; die christliche Lehre von der Dreieinigkeit, и другія сочиненія. Бруно сдѣлалъ попытку примѣнить строго научный методъ къ изслѣдованію и изображенію первоначальнаго христіанства. См. его сочиненіе: die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart, Tüb. 1859. Почтительную и удачную характеристику его личности и его научныхъ трудовъ даетъ Целлеръ въ VII. и VIII. т. Preussische Jahrbücher, перепечатана въ Zellers Vorträge und Abhandlungen, Lpz. 1865, стр. 354—434. Ср. C. Weizsaecker, F. C. Baur, рѣчь въ память 100-лѣтія со дня его рожд., Stuttg. 1892. Целлеръ не хочетъ, чтобы „Баура прямо причисляли къ гегелевской школѣ“, и обращаетъ вниманіе на существенное вліяніе частію Шеллинга и особенно Шлейермахера, однако признаетъ, что гегелевская философія не только согласовалась съ его разсмотрѣніемъ природы, но и дѣйствовала на него въ силу „идеи развитія человѣчества, развитія, которое само по себѣ совершается съ имманентной діалектикой и по прочному закону проявляетъ всѣ моменты, которые лежатъ въ существѣ духа“.

K. T. Bayrhoffer, die Grundprobleme der Metaphysik, Marb. 1835. Die Idee des Christenthums, Marb. 1836. Die Idee der Philosophie, Marb. 1838. Beiträge zur Naturphilosophie, Lpz. 1839—40. Untersuchungen über Wesen, Kritik und Geschichte der Religion, въ Jahrbücher für Wissenschaft und Leben, 1849.

К. Т. Байргофферъ род. 1812, уволенный 1846 отъ профессуры въ Марбургѣ, долгое время вожакъ гессенской демократіи, затѣмъ уѣхалъ въ Америку и умеръ тамъ 1888. Байргофферъ позже отдалился отъ Гегеля; онъ находитъ въ его діалектикѣ простое колѣнце мысли, въ которомъ истинная мысль объ абсолютномъ синтетическомъ единствѣ извратилась въ мысль о саморазлагающемся противорѣчіи и хочетъ, чтобы абсолютныя тожества Гербарта и ихъ синтетическая призрачность, подобно самоаналитическому тожеству Гегеля, одинаково разрѣшились въ дѣйствительное синтетическое единство, см. Philos. Monatsh., III, 1869, 369c.

K. M. Besser, System des Naturrechts, Halle 1830.

Gust. Biedermann, die speculative Idee in Humboldts Kosmos, ein Beitrag zur Vermittelung der Philosophie und der Naturforschung, Prag 1849. Die Wissenschaftslehre, т. I: ученіе о сознаніи, т. II: ученіе о духѣ, т. III: ученіе о душѣ, Lpz. 1856—60. Die Wissenschaft des Geistes, 3. изд., Prag 1870. Kants Kritik der reinen Vernunft und die hegelsche Logik, Prag 1869. Metaphysik in ihrer Bedeutung für die Begriffswissenschaft, Prag 1870. Zur logischen Frage, тамъ же 1870. Pragmatische und begriffswissenschaftliche Geschichtsschreibung der Philosophie, тамъ же 1870. Die Naturphilosophie, Prag 1875. Philosophie der Geschichte, Prag 1884. Philosophie als Begriffswissenschaft, Prag 1878—1880. Philosophie des Geistes, системы философіи первая часть, Prag 1886. Naturphilosophie, 2. ч., Pr.-Leipz. 1888. Philosophie des menschlichen Lebens, 3. ч., 1889. Religionsphilosophie, Prag—Leipz. 1887. Philosophie als Begriffswissenschaft, Moral, Rechts- und Religionsphilosophie, Prag—Leipz. 1890.

Густ. Видерманъ (род. въ Бемишъ-Айха 1815, практическій врачъ въ Боденбахѣ), хотя и не чистый гегеліанецъ, однако признаетъ за Гегелемъ большее значеніе, чѣмъ за кѣмъ бы то ни было изъ современниковъ, и соприкасается съ нимъ въ своей панлогистикѣ. Гегелевскую тріаду: идея, природа, духъ, онъ замѣняетъ тріадою: духъ, природа, жизнь.

Alois Eman. Biedermann, die freie Theologie oder Philosophie und Christenthum in Streit und Frieden, Tübing. 1845. Unsere junghegelsche Weltanschauung

oder der sogenannte neueste Pantheismus, Zürich 1849. Christliche Dogmatik, Zürich 1869, 2. изд. 2. тт. 1884, 85. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, изд. Kradolfer, Berl. 1885. О немъ Th. Moosherr, A. E. Biedermann nach seiner allgemeinen philosophischen Stellung, Berl. 1893. O. Pfleiderer, A. Э. Бидерманъ, Preussische Jahrbücher, 57, 1886, стр. 52—76. Статью Гартмана см: ниже.

А. Э. Бидерманъ (1819—1885, долгое время профессоръ теологіи въ Цюрихѣ) никогда не былъ согласенъ съ гегелевскимъ апріористическимъ построеніемъ міра по діалектикѣ понятій. Напротивъ, онъ принялъ мысль, лежащую въ основѣ системы Гегеля, а именно, что во всемъ, что есть, есть разумъ, и что наше собственное разумное мышленіе, какъ его творческое существо, въ состояніи понять этотъ разумъ въ вещахъ, внутреннюю основу его явленія. Главными моментами идеи о Богѣ являются безконечность и духовность, которыя въ качествѣ формальнаго и реальнаго момента даютъ вмѣстѣ понятіе абсолютнаго духа. Слово личность къ нему прилагать нельзя. Наука должна поднять теоретическій моментъ религіи съ ступени представленія на ступень мышленія, но религія не покрывается религіознымъ представленіемъ, напротивъ—къ религіознымъ процессамъ относятся еще волевые акты и состоянія чувствованій.

Franz Biese, die Philosophie des Aristoteles, т. I: логика и метафизика, т. II: частныя науки, Berl. 1835—42. Philosophische Propädeutik, Berl. 1845.

Fr. W. Carové (1789—1852), über alleinseligmachende Kirche, т. I, Frankf. a. M. 1826, т. II, Götting. 1827. Kosmorama, Frankf. a. M. 1831. Rückblick auf die Ursachen der französischen Revolution und Andeutung ihrer welthistorischen Bestimmung, Hanau 1834. Vorhalle des Christenthums oder die letzten Dinge der alten Welt, Jena 1851. Онъ стремился къ тому, чтобы создать религію человѣчества, которая удовлетворяла бы всѣмъ временамъ и народамъ.

Franz Chlebik, Dialektische Briefe, Berl. 1869. Die Philosophie des Bewussten und die Wahrheit des Unbewussten in den dialektischen Grundlinien des Freiheits- und Rechtsbegriffs nach Hegel und Michelet, Berl. 1870. Kraft und Stoff oder der Dynamismus der Atome, aus hegelschen Prämissen abgeleitet, Berl. 1873. Die Frage über die Entstehung der Arten, logisch und empirisch beleuchtet, Berl. 1873—74.

Aug. v. Cieszkowski, Prolegomena zur Historiosophie, Berl. 1838. Gott und Palingenesie, Berl. 1845. De la pairie et de l'aristocratie moderne, Par. 1844.

По мнѣнію Цѣшковскаго (1814—1895), въ исторіи былъ сначала періодъ тезиса, древній міръ, потомъ періодъ антитезиса, христіано-германскій міръ, и наконецъ періодъ синтезиса, который начинается теперь. Эти три періода относятся другъ къ другу, какъ чувство, знаніе и воля, какъ механизмъ, химизмъ и организмъ. Все сводится не столько къ мыслящему разуму, какъ у Гегеля, сколько скорѣе къ волѣ, къ практической дѣятельности, слѣдующей за теоріею. См. также ниже въ статьѣ о польской философіи.

Kas. Conradi, Selbstbewusstsein und Offenbarung, Mainz 1831. Unsterblichkeit und ewiges Leben, Mainz 1837. Kritik der christlichen Dogmen, Berl. 1841.

К. Конради (1784—1849, проповѣдникъ въ Деркгеймѣ, Рейнгессенъ) пытался показать богословамъ чувства, что, оставаясь послѣдовательными, они должны допустить гегелевскую теологію.

Карлъ Даубъ (1765—1836, съ 1794 профессоръ богословія въ Гейдельбергѣ, умеръ на каѳедрѣ со словами: жизнь далеко не высшее благо) содѣйствовалъ приглашенію Гегеля въ Гейдельбергъ. Сначала Даубъ сталъ на критическую точку зрѣнія Канта, затѣмъ приблизился къ системѣ тожества Шеллинга, что видно изъ его Theologumena 1806, наконецъ въ Judas Ischarioth, oder das Böse im Verhältniss zum Guten, Heidelb. 1816, ясно замѣтны мистико-теософскіе элементы Шеллинга. Въ качествѣ рѣшительнаго приверженца Гегеля, Даубъ впослѣдствіи пытался свести протестантскіе догматы въ гегелевскія идеи. Съ этой точки зрѣнія спекулятивнаго богослова написаны: die dogmatische Theologie jetziger Zeit, oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens und seiner Artikel, Heidelb. 1833; über den Logos, ein Beitrag zur Logik der göttlichen Namen, въ Studien und Kritiken, 1833, тетр. 2; Philosophische

und theologische Vorlesungen, изд. Marheineke и Dittenberger, 7 тт., Berl. 1838—44. Ср. K. Rosenkranz, Erinnerungen an K. Daub, 1837. W. Hermann, die speculative Theologie und ihre Entwickelung durch Daub, Hamb. und Gotha 1847.

U. Dellinghausen, Versuch einer speculativen Physik, Lpz. 1851.

H. Doergens, Aristoteles oder über das Gesetz der Geschichte, Lpz. 1872—73.

J. F. G. Eiselen (1785—1865, умеръ профессоромъ госуд. наукъ въ Галле), Handbuch des Systems der Staatswissenschaften, Bresl. 1828.

G. Engel (ум. 1895 въ Берлинѣ), Aesthetik der Tonkunst, Berl. 1884. Entwurf einer ontologischen Begründung des Seinsollenden, Berl. 1894.

Joh. Ed. Erdmann, Vorlesungen über Glauben und Wissen, Berl. 1837. Leib und Seele, Halle 1837, 2. изд. 1849. Grundriss der Psychologie, Lpz. 1840, 5. изд. 1873. Natur oder Schöpfung? Lpz. 1840. Psychologische Briefe, Lpz. 1851, 6. изд. 1882, 7. изд., Lpz. 1897 (по собственному указанію Эрдмана, онъ хочетъ дать только книгу для развлеченія, сообщающую не науку, а ея результаты). Grundriss der Logik und Metaphysik, Halle 1841, 5. изд. 1875. Vermischte Aufsätze, Lpz. 1845. Тутъ находится статья: Философія религіи, какъ феноменологія религіознаго сознанія, гдѣ Эрдманъ старается доказать, что „такъ какъ религіи показываютъ различныя ступени сознанія, то философія религіи, являясь съ одной стороны непремѣнно истолкованіемъ миѳовъ, съ другой—не можетъ быть такимъ истолкованіемъ". Philosophische Vorlesungen über den Staat, Halle 1851. Vorlesungen über akademisches Leben und Studium, Lpz. 1858. Ernste Spiele, Berl. 1871, 3. изд. 1875, 4. изд. 1890. Sehr Verschiedenes, je nach Zeit und Ort, Berl. 1871. Darwins Erklärung pathognomischer Erscheinungen, Halle 1874. Сочиненія по исторіи философіи приведены уже выше.

Отклоненія Эрдмана (род. 13. іюня 1805 въ Вольмарѣ, въ Лифляндіи, 1829—1832 проповѣдникъ на своей родинѣ, сталъ читать лекціи 1834 на философскомъ факультетѣ въ Берлинѣ, съ 1836 г. профессоръ философіи въ Галле, ум. здѣсь 12 іюня 1892) отъ Гегеля носятъ второстепенный характеръ. Въ историческомъ развитіи философіи онъ старается доказать двоякую необходимость,—во-первыхъ, всемірно-историческую, состоящую въ томъ, что появленіе системы обусловлено характеромъ эпохи, для пониманія которой она служитъ, а замѣна системы другою вызывается тѣмъ, что эпоха измѣнилась; во-вторыхъ,—историко-философскую, состоящую въ томъ, что въ системѣ доказывается умозаключеніе, для котораго предыдущія системы служатъ посылками, и далѣе содержится указаніе на то, что дальше необходимо было идти, чтобы не остановиться на полпути. Онъ всегда относилъ себя къ правой сторонѣ гегелевской школы. Онъ дѣйствовалъ болѣе всего, какъ блестящій академическій преподаватель и ораторъ, хотя и не создалъ школы. Ср. B. Erdmann, I. Э. Эрдманъ, Philosophische Monatshefte, 29, 1893, стр. 219—227, гдѣ находится также списокъ его сочиненій.

E. Feuerlein, die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen, Tüb. 1857—59. Этюды о Руссо, рядъ статей въ журналѣ der Gedanke, Berl. 186cc.

Kuno Fischer, Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre, Heidelb. 1852, 2. изд. 1865. Diotima, die Idee des Schönen, Pforzheim 1849. Geschichte der neueren Philosophie, Mannheim und Heidelb. 1854cc., 2. изд. 1865cc., 3. изд. 1876cc. Bacon von Verulam, Lpz. 1856, 2. изд. 1875. Schiller als Philosoph, Frankf. a. M. 1856. Shakespeares Charakter-Entwickelung Richard III., Heidelb. 1868. Entstehung und Entwickelungsformen des Witzes, Heidelb. 1871. Lessings Nathan der Weise, 2. изд. Stuttg. 1872. Ueber das Problem der menschlichen Freiheit, Rede, Heidelb. 1875. Vorträge über Faust, 1877. Ueber die menschliche Freiheit, Heidelb. 1889. Goethes Faust, 2. тт., 3. изд. Stuttg. 1893. Goethe-Schriften, I—III, Heidelberg 1888—90. Schiller-Schriften, 4 тетр., тамъ же 1891. Philosophische Schriften, 3 тт., тамъ же 1891 и 1892. О спорѣ Фишера съ Тренделенбургомъ относительно субъективности пространства и времени см. стр. 252 и 269. H. Falkenheim, K. Fischer und die litterarhistorische Methode, Berl. 1892 (преувеличенно хваля Фишера, считаетъ его литературно-историческое изложеніе идеальнымъ). W. Windelband, Kuno-Fischer und sein Kant, поздравит. сочиненіе, Halle 1897.

Русскіе переводы сочиненій Куно Фишера см. на стр. 1 и 60, а также: „Фаустъ" Гёте, переводъ И. Д. Городецкаго, М. 1885, 2. изд. 1887. Три вступительныя лекціи изъ исторіи новой философіи, переводъ П. А. Соляникова, Спб. 1881. Публичныя лекціи о Шиллерѣ, Спб. 1890. Лессингъ, какъ преобразователь нѣмецкой литературы, переводъ И. П. Рассадина, М. 1887. Критика кантовской философіи, переводъ Н. А. Иванцова, М. 1889 (Труды психолог. общ., вып. II).

Куно Фишеръ род. 1824 въ Шлезіи, получилъ право читать лекціи 1850 по философіи въ Гейдельбергѣ, гдѣ у него была отнята министерствомъ 1853 venia legendi. Въ Берлинѣ читать лекцій ему сначала не разрѣшили, а когда ихъ позволили, онъ получилъ уже приглашеніе профессоромъ философіи въ Іену, куда онъ отправился 1856. Съ 1872 онъ профессоромъ въ Гейдельбергѣ. Хотя Фишеръ и утверждаетъ, что въ логикѣ и метафизикѣ онъ пошелъ своею собственною дорогой, однако онъ все-таки находится въ рѣшительной зависимости отъ Гегеля. Діалектику Гегеля онъ называетъ развитіемъ, діалектическій процессъ—методомъ развитія. „Точка сравненія между развитіемъ и діалектикой заключается въ томъ, что какъ тамъ, такъ и здѣсь дѣло идетъ о противорѣчіяхъ, которыя хотятъ на свѣтъ божій и требуютъ разрѣшенія". См., впрочемъ, A. L. Kym, Логика и метафизика или ученіе о наукѣ Куно Фишера, Metaphysische Untersuchungen, стр. 160 — 213. Фишеръ пріобрѣлъ себѣ большую заслугу своимъ призывомъ къ Канту. Не говоря уже о его обстоятельномъ изложеніи и оцѣнкѣ Канта, онъ прямо подчеркиваетъ, что критическою, т. е. кантовскою, философіею нельзя пренебрегать безнаказанно.

Ernst Ferd. Friedrich, Beiträge zur Förderung der Logik, Noëtik und Wissenschaftslehre, I. т., Lpz. 1864. Во взглядѣ на „собственную логику" или науку содержательнаго разума онъ примыкаетъ къ Гегелю и ближе къ Розенкранцу, но отступаетъ принципіально отъ гегеліанства въ особенности различеніемъ трехъ „эквивокдиспаратныхъ" ученій, соединенныхъ подъ собирательнымъ именемъ логики, именно реальной, формальной и индуктивной логики, или „науки содержательнаго разума, теоріи мыслительности и ученія о знаніи".

G. A. Gabler (1786—1853, съ 1835 преемникъ Гегеля въ Берлинѣ), Lehrbuch der philosophischen Propädeutik, 1. отд.: критика сознанія, Erlang. 1827. De verae philosophiae erga religionem christianam pietate, Berol. 1836. Die hegelsche Philosophie, Beiträge zu ihrer richtigen Beurtheilung und Würdigung, тетр. 1, Berl. 1843. Это освѣщеніе нападокъ Тренделенбурга противъ гегелевской философіи, причемъ отвергается пантеизмъ и еще рѣшительнѣе атеизмъ.

Ed. Gans (1798—1839, профессоръ юриспруденціи въ Берлинѣ) участвовалъ въ основаніи Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwickelung, Berl. 1824 — 1835, попытка примѣнить гегелевскія категоріи къ этой спеціальной части права въ ея историческомъ развитіи. Vorlesungen über die Geschichte der letzten fünfzig Jahre, въ Historisches Taschenbuch 1833—34 Раумера. Vermischte Schriften, Berl. 1834.

K. Fr. Göschel (1781—1861, юристъ, нѣкоторое время президентъ консисторіи въ Магдебургѣ, ум. въ Наумбургѣ), über Göthes Faust, Lpz. 1824. Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältniss zum christlichen Glaubensbekenntniss, Berl. 1829; ихъ очень хвалилъ самъ Гегель. Der Monismus des Gedankens, къ апологіи современной философіи у могилы ея основателя, Naumb. 1832 (особенно противъ Chr. H. Weisse). Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Licht der speculativen Philosophie, eine Ostergabe. Berl. 1835, гдѣ авторъ, вопреки отрицательной точкѣ зрѣнія Рихтера, привелъ, подобно доказательствамъ бытія Божія, три доказательства безсмертія души. Die siebenfältige Osterfrage, Berl. 1837. Beiträge zur speculativen Philosophie von Gott, dem Menschen und dem Gottmenschen, Berl. 1838.

J. J. Hanusch (1812—1869), Handbuch der wissenschaftlichen Denklehre (логика), Lemberg 1843, 2. изд. Prag 1850. Handbuch der filosofischen Ethik, Lemb. 1846. Grundzüge eines Handbuches der Metafysik, Lemb. 1845 Geschichte der Filosofie von ihren Uranfängen bis zur Schliessung der Filosofenschulen durch Justinian, Olmütz 1850.

L. v. Henning (1791—1866, съ 1825 профессоръ въ Берлинѣ), Principien der Ethik in historischer Entwickelung, Berl. 1824. Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik редактировались Геннингомъ (см. выше стр. 440). Впослѣдствіи Геннингъ занимался больше государственными науками.

H. F. W. Hinrichs (1794—1861, съ 1825 профессоръ въ Галле), die Religion im innern Verhältniss zur Wissenschaft, съ предисловіемъ Гегеля, въ рѣзкой формѣ полемизирующимъ противъ Шлейермахера, Heidel. 1822. Vorlesungen über Göthes Faust, Halle 1825. Grundlinien der Philosophie der Logik, Halle 1826. Das Wesen der antiken Tragödie, Halle 1827. Schillers Dichtungen, Halle 1837—38. Geschichte der Rechts- und Staatsprincipien seit der Reformation in historisch-philosophischer Entwickelung, Lpz. 1848—52. Die Könige, Lpz. 1852, гдѣ различныя формы царства, встрѣчающіяся въ исторіи, представлены, какъ моменты современнаго совершеннаго царства.

H. G. Hotho (1802—1873, умеръ экстраординарнымъ профессоромъ въ Берлинѣ), Vorstudien für Leben und Kunst, Stuttg. und Tübing. 1835. Geschichte der deutschen und niederländischen Malerei, Berl. 1842—43. Die Malerschule Huberts van Eyck, Berl. 1855—58. Geschichte der christlichen Malerei, Stuttg. 1869cc.

P. W. Jessen, Beiträge zur Erkenntniss des psychischen Lebens, Schlesw. 1831. Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Psychologie, Berl. 1855.

Al. Kapp, die Gymnasialpädagogik im Grundrisse, Arnsberg 1841.

Chr. Kapp (1798 — 1874, долго былъ проф. въ Эрлангенѣ, съ 1840 — 44 проф. въ Гейдельбергѣ, былъ въ дружбѣ съ Фейербахомъ), Christus und die Weltgeschichte, Heidel. 1823. Das concrete Allgemeine der Weltgeschichte, Erlang. 1826, гдѣ онъ считаетъ Востокъ бытіемъ, классическій древній міръ—сущностью, а новое время—вернувшимся къ себѣ понятіемъ. F. W. Jos. Schelling, ein Beitrag zur Geschichte des Tages, von einem vieljährigen Beobachter, Lpz. 1843, гдѣ Капп пытается доказать, что шеллингова философія больше ничего, какъ большой плагіатъ. Онъ называетъ Шеллинга „философскимъ Калліостро девятнадцатаго столѣтія“. Капп примкнулъ къ Гегелю не исключительно, но въ немъ „понятіе гегелевой философіи стало энергіей воли Фихте, или также наоборотъ—энергія воли Фихте дошла до понятія“. Ср. о немъ L. Feuerbach, Dr. C. Kapp und seine litterarischen Leistungen (анонимно), Mannheim 1839. Briefwechsel zwischen L. Feuerbach und Chr. Kapp 1832 — 1848, изд. и снабдилъ введеніемъ Aug. Kapp, Lpz. 1876.

Ernst Kapp (учитель въ Минденѣ, жилъ затѣмъ фермеромъ въ Америкѣ), Philosophische oder vergleichende allgemeine Erdkunde als wissenschaftliche Darstellung der Erdverhältnisse und des Menschenlebens in ihrem inneren Zusammenhange, Braunschw. 1845; 2. изд.: Vergleichende allgemeine Erdkunde in wissenschaftlicher Darstellung, тамъ же 1868.

Fr. Kapp (былъ директоромъ гимназіи въ Гаммѣ), der wissenschaftliche Schulunterricht als ein Ganzes, Hamm 1834. G. W. Fr. Hegel als Gymnasialdirector oder die Höhe der Gymnasialbildung unserer Zeit, Minden 1835. (Фр., Эрн. и Алекс. Каппы—братья, Хр. Каппъ—ихъ двоюродный братъ).

Karl Köstlin (род. 1819, ум. 11. апр. 1894, съ 1857 экстраорд., съ 1863 ордин. проф. эстетики и исторіи искусствъ въ Тюбингенѣ), der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe des Johannes, Berl. 1843. Goethes Faust, seine Kritiker und Ausleger, Tübing. 1860. Aesthetik, Tübing. 1863 — 69. Hegel in philosophischer, politischer und nationaler Bedeutung, Tüb. 1870. Ueber den Schönheitsbegriff, Tübing. 1878. Geschichte der Ethik, 1. т., 1. отдѣленіе, греч. этика до Платона, Tüb. 1887, въ которомъ содержится также и очеркъ этики, но не въ духѣ Гегеля. Хотя этика по Кестлину и раціональна, но она основывается на эмпиріи; нравственность, построенная на основѣ дѣйствительной сущности человѣка, есть наука мыслящаго разума о необходимомъ, объективно обоснованномъ качествѣ хотѣнія и дѣйствованія. Prolegomena zur Aesthetik, Tüb. 1889.

Ф. Лассаль, Объ особенной связи современнаго историческаго періода съ идеей рабочаго сословія, Совр. 1865, 9, стр. 173 — 216. Наука передъ судомъ закона, Совр. Об. 1868, 4, стр. 120 — 154. — Фердинандъ Лассаль, біографическій очеркъ, Совр. 1865, 8, стр. 197 — 218. Сочиненія, т. I, переводъ В. Зайцева, Спб. 1870. Лассалю посвященъ 7. томикъ серіи Чуйко „Европейскіе писатели и мыслители“.

F. Lassalle (1825—1864), сынъ богатаго еврея-торговца шелкомъ Лассаля (Lassal), основатель нѣмецкой соціалъ-демократіи, умеръ отъ дуэли съ румынскимъ Янко фонъ-Раковицъ. Die Philosophie Herakleitos' des Dunkeln von Ephesos, Berl. 1858; здѣсь Лассаль уже у Гераклита находитъ основныя мысли Гегеля, а именно поступательное единство противоположностей. Объ этихъ взглядахъ Гераклита Гегель самъ говорилъ, что онъ всѣ ихъ включилъ въ свою философію, см. выше стр. 364. Die hegelsche und die rosenkranzische Logik und die Grundlage der hegelschen Geschichtsphilosophie im hegelschen Systeme, рѣчь, Gedanke, 2, 1861, стр. 123—150 (вполнѣ заслуживаетъ вниманія). Das System der erworbenen Rechte, eine Versöhnung des positiven Rechts und der Rechtsphilosophie, Lpz. 1861, 2. изд. 1880. Reden und Schriften, 3 тт., Berl. 1891 — 94, изд. Бернштейнъ по порученію представителей партіи соціалъ-демократовъ. Его Arbeiter-programm, Berl. 1862, появилась въ видѣ рѣчи объ особой связи современнаго періода исторіи съ идеею рабочаго класса. Онъ въ осо-

бенности настаивалъ на необходимости основывать промышленныя товарищества съ помощью государственнаго кредита. Всю свою жизнь Лассаль былъ сторонникомъ философіи Гегеля, онъ ее только развивалъ дальше, стараясь доказать не только въ природѣ, но и въ исторіи механизмъ, химизмъ и телеологію, чтобы изобразить ея логическое развитіе.

A. Lasson, о Фихте и Беконѣ см. выше. Meister Eckhart, der Mystiker, Berlin 1868. Das Culturideal und der Krieg, Berl. 1868. О природѣ права и государства, Philos. Monatshefte, VI, 1870. Princip und Zukunft des Völkerrechts, Berl. 1871. Ueber Gegenstand und Behandlung der Religionsphilosophie, Lpz. 1879. System der Rechtsphilosophie, Berl. 1882. Предварительныя замѣчанія о теоріи познанія, Philosoph. Monatshefte, 25, 1889, стр. 513—556. Zeitliches und Zeitloses, восемь рѣчей, Lpz. 1890.

По Лассону (род. 1832, старшій учитель гимназіи и доцентъ университета въ Берлинѣ) науки, свободной отъ предположеній въ смыслѣ происхожденія изъ чистаго мышленія путемъ одного только собственнаго внутренняго движенія и отрицанія всякаго внѣшняго матеріала съ тѣмъ, чтобы чистое мышленіе извлекло все свое содержаніе изъ себя, не существуетъ. Строгая наука должна заняться всѣмъ, что составляетъ содержаніе человѣческаго опыта, представленія, мнѣнія и всякаго донаучнаго и отчасти научнаго строя мышленія и испробовать себя при этомъ посредствомъ всесторонней критической оцѣнки; формы мышленія и процессы мышленія, посредствомъ которыхъ предпринимается это испытаніе, должны быть приняты во всякомъ случаѣ напередъ за достовѣрные и непоколебимые. Задача философіи въ томъ, чтобы въ сущемъ вообще понять разумъ, имманентный ему, т. е. познать сущее. Этика учитъ, какъ отпечатлѣвается разумъ въ дѣйствительномъ обнаруженіи воли, и такимъ образомъ философія права имѣетъ ту задачу, чтобы понять наличное право въ его разумной внутренней связи, а также въ связи съ другими направленіями и явленіями жизни.

G. A. Lautier, Philosophische Vorlesungen, Berl. 1853.

G. O. Marbach (1810—1890, съ 1845 проф. въ Лейпцигѣ, извѣстный поэтъ), Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 1. отд.: исторія греческой философіи, 2. отд.: исторія средневѣковой философіи, Lpz. 1838—41.

F. A. Märcker (род. 1804, ум. 26. іюля 1889 пр.-доцентомъ въ Берлинѣ), das Princip des Bösen nach den Begriffen der Griechen, Berl. 1842. Die Willensfreiheit im Staatsverbande, Berl. 1845.

Ph. Marheineke (1780—1846, съ 1811 профессоръ богословія въ Берлинѣ), въ 1. изданіи сочиненія die Grundlehren der christlichen Dogmatik, Berl. 1819, обнаруживаетъ существенное вліяніе Шеллинга, а 2. изд., Berl. 1827, напротивъ обработано въ духѣ Гегеля. Theologische Vorlesungen, изд. St. Matthies и W. Vatke, Berl. 1847сс. System der theologischen Moral. System der christlichen Dogmatik.

C. L. Michelet (род. 1801 въ Берлинѣ, съ 1829 экстраординарный профессоръ тамъ же, ум. 16. дек. 1893 въ Берлинѣ), System der philosophischen Moral, mit Rücksicht auf die juridische Imputation, die Geschichte der Moral und das christliche Moralprincip, Berl. 1828. Anthropologie und Psychologie, Berl. 1840. Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und Unsterblichkeit der Seele oder die ewige Persönlichkeit des Geistes, Berl. 1841. Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes, философская трилогія; первый разговоръ: личность абсолюта, Nürnb. 1844; второй разговоръ: историческій Христосъ и новое христіанство, Darmst. 1847; третій разговоръ: будущность человѣчества и безсмертіе души, или ученіе о послѣднихъ вещахъ, Berl. 1852. Zur Verfassungsfrage, Frankf. a. O. und Berl. 1848. Zur Unterrichtsfrage, тамъ же 1848. Esquisse de Logique, Par. 1856. Die Geschichte der Menschheit in ihrem Entwickelungsgange von 1775 bis auf die neuesten Zeiten, Berl. 1859—60. Naturrecht oder Rechtsphilosophie, т. I: введеніе, основныя права, частное право; II т.: общественное право, всеобщая исторія права, Berl. 1866. Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Metaphysique, Par. 1837. Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältniss zum System der Moral, Berl. 1827. Сочиненіе по исторіи новѣйшей философіи приведено уже выше стр. 188. Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph, eine Jubelschrift, Lpz. 1870. Hegel und der Empirismus, zur Beurtheilung einer Rede E. Zellers, Berl. 1873. Das System der Philosophie als exacter Wissenschaft, 4 части въ 5 тт., Berl. 1876—81 (логика, философія природы, философія духа, философія исторіи). Wahrheit aus meinem Leben, Berl. 1885. Списокъ сочиненій Мишле находится въ концѣ книги. Acht Abhandlungen Herrn Prof. Dr. K. L. Michelet zum 90. Geburtstag als Festgruss dargebracht von Mitgliedern der philosoph. Gesellschaft, Lpz. 1892. Мишле принадлежитъ къ самымъ вѣрнымъ

ученикамъ Гегеля и до самаго послѣдняго времени очень рѣшительно и безъ малѣйшихъ колебаній постоянно заступался за своего учителя. Ср. Eug. H. Schmitt, Michelet und das Geheimniss der hegelschen Dialektik, Frkf. am M. 1888. Pasquale d'Ercole, Мишле и гегеліанство, Rivista Ital. di Filosofia IX, 1894.

F. Müller, der Organismus und die Entwickelung der politischen Idee im Alterthum oder die alte Geschichte vom Standpunkte der Philosophie, Berl. 1839.

Th. Mundt (1808—1861, съ 1850 профессоръ въ Берлинѣ), Aesthetik, идея красоты и художественнаго произведенія въ свѣтѣ нашего времени, Berl. 1845, нов. изданіе, Lpz. 1868. Несмотря на полемику противъ Гегеля и на выдвиганіе принципа „непосредственности", это сочиненіе однако очень существенно обусловлено гегелевскимъ кругомъ мыслей.

J. G. Mussmann (умеръ 1833 профессоромъ въ Галле), Lehrbuch der Seelenwissenschaft, Berl. 1827. Grundlinien der Logik und Dialektik, Berl. 1828. Grundriss der allgemeinen Geschichte der christlichen Philosophie, mit besonderer Rücksicht auf die christliche Theologie, Halle 1830. Сначала онъ былъ пламеннымъ почитателемъ Гегеля, потомъ во многомъ его критиковалъ.

L. Noack (ум. 1885 профессоромъ въ Гиссенѣ), der Religionsbegriff Hegels, Darmst. 1845. Mythologie und Offenbarung, религія въ ея сущности, ея историческомъ развитіи и абсолютномъ совершенствѣ, Darmst. 1845—46. Das Buch der Religion oder der religiöse Geist der Menschheit in seiner geschichtlichen Entwickelung, Lpz. 1850. Die Theologie als Religionsphilosophie in ihrem wissenschaftlichen Organismus, Lübeck 1858. Die christliche Mystik im Mittelalter und seit dem Reformationszeitalter, Königsb. 1853. Geschichte der Freidenker (англичанъ, французовъ, нѣмцевъ), 1853—1855. Далѣе нѣсколько другихъ сочиненій, большей частью по философіи религіи, въ которыхъ Ноакъ частію примкнулъ къ Рейфу и Планку. Въ сочиненіяхъ, касающихся Канта, напр., Kants Auferstehung aus seinem Grabe, Lpz. 1862, онъ говоритъ, что Кантъ допускаетъ эмпиризмъ, какъ единственно научную точку зрѣнія. 1846—1848 Ноакъ издавалъ выходившіе въ Дармштадтѣ Jahrbücher für speculative Philosophie und speculative Bearbeitung der empirischen Wissenschaften, въ которыхъ и Философское общество въ Берлинѣ помѣщало свои тогдашнія работы. Psyche (1858—1863) Ноака есть популярно-научный журналъ для прикладной психологіи. Von Eden nach Golgatha, biblisch-geschichtliche Forschungen, Lpz. 1868. Philosophie-geschichtliches Lexicon, Lpz. 1879.

H. B. Oppenheim (1819—1880, въ 1849 принужденъ былъ бѣжать изъ Германіи, 1860 вернулся, ум. въ Берлинѣ), System des Völkerrechts, Frankf. a. M. 1845. Philosophie des Rechts und der Gesellschaft, Stuttg. 1850 (составляетъ V. томъ Neue Encyclopädie der Wissenschaften und Künste). Der Katheder-Socialismus, Berl. 1872.

E. Ph. Peipers, System der gesammten Naturwissenschaften nach monodynamischem Princip, Köln 1840—41. Die positive Dialektik, Düsseldorf 1845.

O. Pfleiderer, die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, 2 тт., Lpz. 1869. Moral und Religion, Lpz. 1872. Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Berl. 1878, 2. изд. 2 тт., 1883—84, 3. изд. 2 тт., 1894 (1. т.: исторія философіи религіи съ Спинозы по настоящее время; 2 т.: генетическая спекулятивная философія религіи). Grundriss der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, Berl. 1880. О немъ A. Lasson, Философія религіи Пфлейдерера, Zeitschrift für Philosophie 95, 1889.

По Пфлейдереру (род. 1839, профессоръ богословія въ Берлинѣ) Богъ подобнымъ же образомъ есть въ себѣ сущее и само себя различающее отъ всякой конечности я, какъ онъ есть всеобъемлющее цѣлое, имѣющее все въ себѣ и подъ собой, но ничего—внѣ себя. Онъ не поглощается міромъ, но и не исключенъ изъ него, а включаетъ его въ себѣ, какъ раскрытая система своихъ собственныхъ мыслей и силъ. Въ такомъ истинномъ монотеизмѣ съ одинаковою необходимостью устраняются деистическія и пантеистическія абстракціи. Религія вовсе не хочетъ теоретически объяснять міра, а только правильно поставить отношеніе чувствующаго и хотящаго я къ міру, сводя собственную жизнь со всѣми впечатлѣніями міра, господствующими надъ этой жизнью,—непосредственно къ самой силѣ, правящей міромъ.

K. Prantl, die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie, Münch. 1852. Geschichte der Logik, 4 тт., Lpz. 1858 — 1870, 2. изд. 2. т. 1885 (сочиненіе не кончено). Die geschichtlichen Vorstufen der neueren Rechtsphilosophie, München 1848. Reformgedanken zur Logik, въ Sitzungsberichte der Münchener Akademie, phil. Cl. 1875, т. I, стр. 159—214. Verstehen und Beurtheilen, München 1877. Ueber die Berechtigung des Optimismus, рѣчь, München 1880. Zur Causalitätsfrage, въ Sitzungsberichte der Münchener Akademie, phil. Cl. 1883, тетр. II, стр. 113—139. О немъ S. W. von Christ, Gedächtnissrede auf K. v. Prantl, Münch. 1890.

К. Прантль (1820—1889, долго профессоръ философіи въ Мюнхенѣ), выйдя изъ гегелевской философіи, обратился къ изученію Аристотеля и исторіи логики. Онъ очень рѣшительно выступилъ въ защиту свободы изслѣдованія, именно, противъ притѣсненій со стороны авторитета церкви, но своихъ собственныхъ философскихъ взглядовъ, которые онъ высказалъ въ мелкихъ работахъ, онъ не обосновывалъ глубже, не развивалъ дальше и не округлялъ систематически. По Прантлю рѣчь и мышленіе по существу однородны, функціи субъективнаго сознанія даютъ намъ мѣрило объективнаго познанія міра. Только человѣкъ доходитъ до сознанія единой по существу связи между субъективнымъ и объективнымъ. Человѣку свойственно чувство времени, при помощи котораго онъ можетъ, возвращаясь въ прошлое, образовывать путемъ воспоминанія понятія и, забѣгая въ будущее,—обосновывать посредствомъ самопроизвольныхъ цѣлей область идей или идеальныхъ импульсовъ, „для осуществленія которыхъ онъ пробуетъ свои силы въ семьѣ, нравственности, правѣ, искусствѣ, религіи и наукѣ“.

J. F. Reiff (1810—1879, проф. философіи въ Тюбингенѣ), der Anfang der Philosophie, Stuttg. 1841. Das System der Willensbestimmungen oder die Grundwissenschaft der Philosophie, Tübing. 1842. Ueber einige Punkte der Philosophie, Tübing. 1843. Исходя изъ Гегеля, Рейфъ, горячо боровшійся противъ пантеизма, приблизился къ Фихте и подѣйствовалъ особенно на К. Х. Планка.

F. Richter (изъ Магдебурга), die Lehre von den letzten Dingen, ч. 1, Breslau 1833, ч. 2, Berl. 1844. Der Gott der Wirklichkeit, Breslau 1854. Die neue Unsterblichkeitslehre, Breslau 1833.

Рихтеръ вызвалъ споръ о безсмертіи въ гегелевской школѣ (если не принимать въ разсчетъ сочиненія Фейербаха, вышедшаго еще 1831 безъ подписи), пытаясь доказать, что по ученію Гегеля нельзя допускать личнаго безсмертія. Впрочемъ, по мнѣнію Рихтера, такого безсмертія могли бы желать только эгоисты, неспособные къ самоотверженію.

Joh. Karl Fr. Rosenkranz, de Spinozae philosophia dissertatio, Halle und Lpz. 1828. Ueber Calderons wunderthätigen Magus, ein Beitrag zum Verständniss der faustschen Fabel, Halle 1829. Der Zweifel am Glauben, критика сочиненій de tribus impostoribus, Halle 1830. Geschichte der deutschen Poesie im Mittelalter, Halle 1830. Die Naturreligion, Iserlohn 1831. Encyclopädie der theologischen Wissenschaften, Halle 1831, 2. изд. 1845. Allgemeine Geschichte der Poesie, Halle 1832—33. Das Verdienst der Deutschen um die Philosophie der Geschichte, Kgsb. 1835. Kritik der schleiermacherschen Glaubenslehre, Kgsb. 1836. Psychologie, Kgsb. 1837, 3. изд. 1863. Geschichte der kantschen Philosophie (т. XII. сочиненій Канта, изданныхъ Розенкранцомъ и Шубертомъ), Lpz. 1840. Das Centrum der Speculation, eine Komödie, Kgsb. 1840. Studien, 5 томиковъ, Berl. und Leipz. 1839—48. Ueber Schelling und Hegel, посланіе къ Пьеру Леру, Kgsbg. 1843. Schelling, Danzig 1843. Hegels Leben, Berl. 1844. Kritik der Principien der straussschen Glaubenslehre, Lpz. 1844, 2. изд. 1864. Goethe und seine Werke, Kgsb. 1847, 2. изд. 1856. Die Pädagogik als System, Kgsb. 1848. System der Wissenschaft, ein philosophisches Encheiridion, Kgsb. 1850. Meine Reform der hegelschen Philosophie, посланіе къ I. У. Вирту, Kgsb. 1852. Aesthetik des Hässlichen, Kgsb. 1853. Die Poesie und ihre Geschichte, Entwickelung der poetischen Ideale der Völker, Kgsb. 1855. Apologie Hegels gegen Haym, Berl. 1858. Wissenschaft der logischen Idee, Kgsbg. 1858—59, вмѣстѣ съ Epilegomena, тамъ же 1862. Diderots Leben und Werke, Lpz. 1866. Hegels Naturphilosophie und ihre Erläuterung durch den italienischen Philosophen A. Vera, Berl. 1868. Hegel als deutscher Nationalphilosoph, Lpz. 1870. Поясненія къ энциклопедіи философіи Гегеля, Philos. Biblioth., т. XXXIV Berl. 1870. Von Magdeburg bis Königsberg, Berl. 1873. Вольтеръ, въ Neuer Plutarch Р. Ротшаля, ч. 1, стр. 285—373, 1874. Neue Studien I—IV, Lpz. 1875cc. Ср. о немъ R. Quäbicker, K. Rosenkranz, этюдъ по исторіи гегелевской философіи, Lpz. 1879, и A. Richter, К. Розенкранцъ и его реформа философіи (принимается въ разсчетъ сочиненіе Квебикера), Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik, 1880, т. 77, дополнительная тетрадь, стр. 134—151.

Іог. Карлъ Фр. Розенкранцъ род. 23. апрѣля въ Магдебургѣ, съ 1833 профессоръ въ Кенигсбергѣ, съ іюня 1848 по январь 1849 совѣтникъ министерства въ Берлинѣ, съ этого времени снова въ Кенигсбергѣ, умеръ 14. іюня 1879.

Въ своей наукѣ о логической идеѣ Розенкранцъ не несущественно отступаетъ отъ гегелевской логики, и потому настоящіе гегеліанцы обвиняли его въ отщепенствѣ отъ учителя. По Розенкранцу наука логической идеи дѣлится на метафизику, логику, ученіе объ идеяхъ, причемъ мышленіе противополагается бытію, а оба они уничтожаются въ идеѣ, какъ ихъ единствѣ. Метафизика снова расчленяется на онтологію, этіологію и телеологію; логика имѣетъ дѣло съ ученіемъ о понятіи, сужденіи, умозаключеніи; въ третьей части излагается принципъ, методъ и система ученія объ идеяхъ. Философію природы Розенкранцъ одинъ изъ немногихъ гегеліанцевъ излагаетъ по гегелевскимъ принципамъ, разсматривая на основаніи ихъ факты опыта.

Const. Rössler, System der Staatslehre, Lpz. 1857. Написано только въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ въ гегелевскомъ смыслѣ.

H. Th. Rötscher (род. 1803), Aristophanes und sein Zeitalter, Berl. 1827. Abhandlungen zur Philosophie der Kunst, Berl. 1837—47. Die Kunst der dramatischen Darstellung, Berl. 1841, 2. изд. Lpz. 1864.

A. Ruge (1802—1880, съ 1832—41 приватъ-доцентъ въ Галле, ум. въ Англіи), жилъ долгое время въ Англіи, гдѣ вмѣстѣ съ Ледрю-Ролленемъ, Маццини, Бастіано и др. составлялъ европейскій демократическій комитетъ для сплоченія партіи безъ различія народовъ, но вышелъ изъ этого комитета по вступленіи въ него Кошута. Die platonische Aesthetik, Halle 1832. Neue Vorschule der Aesthetik, Halle 1837. Ruge und Echtermeyer, Hallesche Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst, 3 тт., Lpz. 1838—40. Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst, 2 тт., Lpz. 1841—42. Ruge, Anecdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik, Zürich 1843. Ruge und Marx, Deutsch-französische Jahrbücher, 2 тетради, Par. 1844. Gesammelte Schriften, 10 тт., Mannheim 1846—48. Переводъ „Исторіи цивилизаціи“ Бокля, Lpz. und Heidelb. 1860. Автобіографія Руге: Aus früherer Zeit, т. I—IV, Berl. 1862—67. Четвертый томъ содержитъ также спекулятивное обозрѣніе исторіи философіи отъ Ѳалеса до запрещенія Jahrbücher Руге. Reden über die Religion, ihr Entstehen und Vergehen, an die Gebildete unter ihren Verehrern (въ оппозицію Шлейермахеру), Berl. 1869, народное изд. 1874. См. о немъ W. Bolin въ сочиненіи L. Feuerbach, стр. 127—152: A. Руге и его критика.

J. Schaller (1810—1868), die Philosophie unserer Zeit, къ апологіи и разъясненію гегелевской системы, Lpz. 1837. Der historische Christus und die Philosophie, критика догматической основной идеи „Жизни Іисуса“ Штрауса, Lpz. 1838. Geschichte der Naturphilosophie von Bacon von Verulam bis auf unsere Zeit, Lpz. и Halle 1841—46. Vorlesungen über Schleiermacher, Halle 1844. Darstellung und Kritik der Philosophie L. Feuerbachs, Lpz. 1847. Briefe über A. v. Humboldts Kosmos, Lpz. 1850. Die Phrenologie in ihren Grundzügen und nach ihrem wissenschaftlichen und praktischen Werthe, Lpz. 1851. Seel' und Leib, Weimar 1855 и ч. Psychologie, т. I: душевная жизнь человѣка, Weimar 1860.

M. Schasler, die Elemente der philosophischen Sprachwissenschaft W. v. Humboldts, Berl. 1847. Populäre Gedanken aus Hegels Werken, Berl. 1870, 2. изд. 1873. Aesthetik als Philosophie des Schönen und der Kunst, I. т.: критическая исторія эстетики отъ Платона до настоящаго времени, Berl. 1871—72. Das System der Künste aus einem neuen im Wesen der Kunst begründeten Gliederungsprincip, 2. изд. Lpz. 1885. Aesthetik, 1. ч.: міръ прекраснаго, 2. ч.: царство искусства, Lpz. 1886 (das Wissen der Gegenwart). Antropogonie, общечеловѣческое въ его сущности и трехчленномъ развитіи или происхожденіе языка, нравственности и искусства, Lpz. 1888.

Шаслеръ преобразовываетъ ученіе Гегеля нерѣдко удачно и самостоятельно. Его исторія эстетики—основательное сочиненіе, полное мѣткихъ и вѣрныхъ сужденій.

Alexis Schmidt, Beleuchtung der neuen schellingschen Lehre von Seiten der Philosophie und Theologie, вмѣстѣ съ изложеніемъ прежней философіи Шеллинга, и апологія метафизики, особенно гегелевской, противъ Шеллинга и Тренделенбурга, Berl. 1843.

R. Schmidt, Ghristliche Religion und hegelsche Philosophie, Berl. 1837. Solgers Philosophie, Berl. 1841.

Heinr. Schwarz, über die wesentlichsten Forderungen an eine Philosophie der Gegenwart und deren Vollziehung, Ulm 1846. Gott, Natur und ein Mensch, система субстанціальнаго теизма, Hannov. 1857.

Herm. Schwarz, Versuch einer Philosophie der Mathematik, въ связи съ критикою положеній Гегеля о цѣли и природѣ высшаго анализа, Halle 1853.

F. K. A. Schwegler (1819—1857, подъ конецъ жизни профессоръ исторіи въ Тюбингенѣ), Jahrbücher der Gegenwart, Tüb. 1844—48. Die Metaphysik des Aris-

toteles, текстъ, переводъ и комментарій, Tüb. 1846—48. Geschichte der Philosophie im Umriss, Stuttg. 1848 и ч., рус. переводъ упомянутъ на стр. 3. Geschichte der griechischen Philosophie, изд. K. Köstlin, Tüb. 1859, 3. изд. 1882.

J. W. Snellmann, Versuch einer speculativen Entwickelung der Idee der Persönlichkeit, Tüb. 1841.

Th. Sträter, Studien zur Geschichte der Aesthetik, I, Bonn 1861. Die Composition von Shakespeares Romeo und Julie, Bonn 1861.

G. Thaulow (1817—1883, профессоръ философіи въ Килѣ), Erhebung der Pädagogik zur philosophischen Wissenschaft, oder Einleitung in die Philosophie der Pädagogik, Berl. 1845. Hegels Ansichten über Erziehung und Unterricht, собраны и систематически расположены изъ полнаго собранія сочиненій Гегеля, т. I: къ понятію воспитанія, Kiel 1853, т. II: исторія воспитанія, тамъ же 1854, т. III: относящееся къ гимназической педагогикѣ и университетамъ, тамъ же 1854. Einleitung in die Philosophie und Encyclopädie der Philosophie im Grundriss, Kiel 1862.

Вильг. Ватке (род. 1806, ум. 21. апр. 1882, профессоръ богословія въ Берлинѣ, долго боролся съ противниками ортодоксальной теологіи, именно, съ Генгстенбергомъ), die biblische Theologie, 1. т.: религія ветхаго завѣта, Berl. 1835, гдѣ Ватке не согласенъ съ Штраусомъ, будто чувственное явленіе Богочеловѣка надо понимать миѳически. Die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniss zur Sünde und zur göttlichen Gnade, Berl. 1841. Въ этомъ сочиненіи Ватке нерѣдко отклоняется отъ Гегеля, въ особенности въ томъ, что обосновываетъ религію не только теоретически на представленіи, но видитъ въ ней и практическое посредство съ божественнымъ. Позже Ватке все болѣе сталъ обращать вниманіе на естественныя науки, часто возвращался къ Канту, такъ что чистые гегеліанцы назвали его псевдогегеліанцемъ, желающимъ уничтожить діалектику Гегеля посредствомъ критицизма. Послѣ его смерти были изданы сочиненія Прейсомъ: Historische, kritische Einleitung ins alte Testament, Bonn 1886; Religionsphilosophie oder allgemeine philosophische Theologie nach Vorlesungen, Bonn 1888. См. H. Beneke, W. Vatke in seinem Leben und seinen Schriften, Bonn 1883. D. A. Hilgenfeld, Ватке, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1884. M. Heinze, Allgem. deutsche Biographie.

Fr. Th. Vischer, über das Erhabene und Komische, ein Beitrag zur Philosophie der Schönen, Stuttg. 1837. Планъ новаго подраздѣленія эстетики, Jahrbücher der Gegenwart, 1844, также въ Kritische Gänge 2. Kritische Gänge 1—6, Tüb. 1844—73. Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen, I: метафизика прекраснаго, II: искусство, III: искусства, Reutl. und Lpz. 1846—57. Register, Stuttg. 1858. Ueber das Verhältniss von Inhalt und Form in der Kunst, Zürich 1858. Auch Einer (романъ), Stuttg. 1879, 3. изд. 1884, во 2. т. находится пантеистическое міровоззрѣніе. Altes und Neues, neue Folge, Штут. 1889. См. O. Keindl, F. T. Vischer, Erinnerungsblätter der Dankbarkeit, Prag 1888. Ilse Frapan, Vischer- Erinnerungen, Aeusserungen und Worte, Stuttg. 1889. E. v. Günthert, F. T. Vischer, характеристика, Stuttg. 1889. M. Diez, T. Vischer und der ästhetische Formalismus, Stuttg. 1889. Theob. Ziegler, F. T. Vischer, рѣчь, Stuttg. 1893.

Главная заслуга Фр. Т. Фишера (1807—1887) заключается въ эстетикѣ. Прекрасное есть идея въ формѣ ограниченнаго явленія, искусство есть субъективно объективная дѣйствительность прекраснаго. Образующія искусства составляютъ объективную форму искусства, музыка есть субъективная, и поэзія—субъективно объективная форма искусства. И исторія отдѣльныхъ искусствъ подвергается обстоятельному обзору, причемъ, отклоняясь отъ Гегеля, онъ вводитъ въ свое изложеніе эпохъ искусства много естественно-историческихъ данныхъ.

K. Werder (род. 1806, профессоръ въ Берлинѣ), Logik als Commentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik, 1. отд., Berl. 1841.

Ad. Zeising, Neue Lehre von den Proportionen des menschlichen Körpers, Lpz. 1854. Aesthetische Forschungen, Frkf. 1855. Die Metamorphosen der menschlichen Gestalt, Bonn 1860. Religion und Wissenschaft, Staat und Kirche. См. объ его эстетикѣ Эд. Гартманъ, die deutsche Aesthetik seit Kant, стр. 219—245.

Цейзингъ (1810—1876, былъ нѣкоторое время учителемъ гимназіи въ Бернбургѣ, потомъ сдѣлался приватъ-доцентомъ въ Лейпцигѣ и наконецъ въ Мюнхенѣ) имѣетъ значеніе въ области эстетики и стоитъ здѣсь близко къ Гегелю. Пре-

краснымъ въ собственномъ смыслѣ этого слова можетъ быть названо только само абсолютное въ ощущаемой формѣ, т. е. міръ. Конечно, прекрасенъ не самъ міръ, а отожествленіе Бога, какъ объекта, съ мыслящимъ субъектомъ, какъ его коррелатомъ, т. е. наглядное представленіе или картина міра въ духѣ. Красота реальнаго состоитъ собственно въ познанномъ съ идеальной стороны количествѣ реальнаго или въ тожествѣ качествъ, переходящихъ изъ реальныхъ объектовъ въ духовный субъектъ и охватываемыхъ имъ въ единство. Цейзингъ болѣе всего извѣстенъ тѣмъ, что указалъ на эстетическое значеніе такъ называемаго золотого сѣченія, которое состоитъ въ томъ, что линія, длиною равная единицѣ, дѣлится на два отрѣзка μ и m въ отношеніи μ: m=m: 1, причемъ $m=\frac{1}{2}(\sqrt{5}-1)$, а $\mu=1-m=\frac{1}{2}(3-\sqrt{5})$. Эстетическое значеніе этого сѣченія Цейзингъ находитъ въ томъ, что оно составляетъ совершеннѣйшую средину между двумя крайними отношеніями—абсолютнаго равенства 1:1 и абсолютнаго различія 1:0, или между невыразительною симметріею и безмѣрнымъ выраженіемъ, косною правильностью и разнузданною свободою.

Zeller, Platonische Studien, Tübing. 1839. Ueber die Annahme einer Perfectibilität des Christenthums, Theologische Jahrbücher, 1842. Kritische Rundschau über die neuen Bearbeitungen der christlichen Glaubenslehre, тамъ же 1843; здѣсь онъ обсуждаетъ также Glaubenslehre Штрауса и Wesen des Christenthums Фейербаха. Die Philosophie der Griechen, Tüb. 1844—52, 2. изд. 1855—68, съ тѣхъ поръ первый томъ вышелъ пятымъ, второй—четвертымъ и послѣдніе три—третьимъ изданіемъ. Das theologische System Zwinglis, Tüb. 1853. Vorträge und Abhandlungen, Lpz. 1865; второе собраніе, Lpz. 1877; третье—1884. Изъ нихъ надо особенно выдвинуть: О значеніи и задачѣ теоріи познанія, сначала Heidelb. 1862; съ дополненіями 1877; Политика въ ея отношеніи къ праву, 1868; О задачѣ философіи и о мѣстѣ ея по отношенію къ прочимъ наукамъ, 1868; О телеологическомъ и механическомъ объясненіи природы въ его приложеніи къ міровому цѣлому, 1876; О началѣ и сущности религіи, 1884; О значеніи языка и обученія языку въ духовной жизни, 1884; О кантовскомъ нравственномъ принципѣ и о противоположности формальныхъ и матеріальныхъ нравственныхъ принциповъ, 1879; О понятіи и обоснованіи нравственныхъ законовъ, 1882; Объ основаніяхъ нашей вѣры въ реальность внѣшняго міра, 1884. Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz (=13. т. Geschichte der Wissenschaften in Deutschland), München 1872, 2. изд. 1875. Staat und Kirche, Vorlesungen, Lpz. 1873. Antwort an Herrn Prof. J. H. v. Fichte, въ Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philos., 1877, стр. 267—298. Ueber die Messung psychischer Vorgänge, изъ Abhandlungen der Kgl. Ak. d. Wissenschaften, Berl. 1881. Dav. Frdr. Strauss, Bonn 1874. Friedrich der Grosse als Philosoph, Berl. 1886. Кромѣ того, Целлеру принадлежитъ большое число статей, относящихся почти исключительно къ греческой философіи. Очеркъ исторіи греческой философіи, переводъ Некрасова подъ ред. М. Каринскаго, Спб. 1886. О немъ A. Baur, Целлеръ, какъ философъ религіи, Philosoph. Monatshefte, 26, 1890, стр. 536—603. W. Dilthey, Изъ юношеской жизни Целлера, Deutsche Rundschau, 29, 1897, стр. 280—295.

Эдуардъ Целлеръ род. 1814, 1840 приватъ-доцентъ богословія въ Тюбингенѣ, 1847 отправился профессоромъ богословія въ Бернъ, гдѣ его приглашеніе сначала вызвало много безпокойства; 1849 онъ принялъ приглашеніе профессоромъ богословія въ Марбургѣ, но здѣсь по происканъ своихъ противниковъ былъ сейчасъ же перемѣщенъ на философскій факультетъ. 1862 онъ сталъ профессоромъ философіи въ Гейдельбергѣ, съ 1872 онъ дѣйствовалъ въ Берлинѣ тоже профессоромъ философіи; недавно вышелъ въ оставку и поселился въ Штутгартѣ. Целлеръ вышелъ, конечно, отъ Гегеля, но уже рано отдалился отъ него и оставилъ основную мысль всей гегелевской системы, апріорное построеніе вселенной. Громадныя заслуги онъ пріобрѣлъ въ качествѣ историка философіи. Въ то же время онъ довольно обстоятельно обсуждалъ принципіальные пункты теоріи познанія, этики, философіи религіи и другихъ дисциплинъ. При этомъ Целлеръ избѣжалъ односторонностей и обнаружилъ въ себѣ осмотрительнаго мыслителя, дающаго надлежащее мѣсто всѣмъ моментамъ. Онъ добивается, чтобы снова были начаты изслѣдованія по теоріи познанія, чтобы создать вѣрную основу для философскихъ разысканій, и уже 1862 выставляетъ требованіе, что надо вернуться къ Канту и снова разслѣдовать вопросы, заданные имъ,

въ духѣ его критики, чтобы мы, обогащенные научными опытами нашего столѣтія, избѣжали ошибокъ, которыя дѣлалъ Кантъ. А основная ошибка Канта по Целлеру въ томъ, что онъ объявилъ невозможнымъ познать, какъ вещи существуютъ сами по себѣ. Но изъ того, что мы постигаемъ вещи только подъ субъективными формами представленія, не слѣдуетъ, что мы постигаемъ ихъ не такъ, какъ онѣ существуютъ по себѣ. Возможно однако также, что формы нашего мышленія изначала приспособлены такъ, что дѣлаютъ доступнымъ для насъ правильный взглядъ на вещи. Вѣдь мы сами вмѣстѣ съ вещами принадлежимъ къ одному и тому же міровому цѣлому, міровому порядку, изъ котораго возникаютъ и наши представленія объ объективныхъ явленіяхъ, и сами эти явленія. Философія должна строиться совсѣмъ на основѣ внѣшняго и внутренняго опыта. Идеализму хотя и уступается его право, но его надо дополнить здравымъ реализмомъ. Мы дѣйствительно находимъ въ себѣ извѣстныя ощущенія и образы воспріятій, мы чувствуемъ свою зависимость, и вслѣдствіе закона умозаключенія, лежащаго въ природѣ нашего мышленія, а вовсе не вслѣдствіе сознательнаго употребленія этого закона, мы принуждены искать причинъ этихъ явленій сознанія въ вещахъ внѣ насъ, которыя дѣйствуютъ на наши чувства. Поэтому мы въ состояніи въ извѣстной степени также опредѣлить эти вещи. Если мы видимъ, что самые различные объекты укладываются въ одинаковыя формы представленія и, наоборотъ, одинъ и тотъ же объектъ можетъ быть представленъ различными способами и съ различныхъ точекъ зрѣнія; если мы находимъ, что различныя внѣшнія чувства, а также мышленіе высказываютъ объ одномъ и томъ же предметѣ въ извѣстномъ отношеніи одно и то же, и, въ свою очередь, одно и то же внѣшнее чувство испытываетъ множество воспріятій, и если мы принимаемъ въ разсчетъ, при какихъ условіяхъ возникаетъ первый или второй изъ этихъ случаевъ, то мы въ состояніи опредѣлить, что въ опытѣ происходитъ отъ внѣшнихъ объектовъ и что зависитъ отъ насъ самихъ, и добраться до объективныхъ явленій и свойствъ вещей, а также до ихъ причинъ.

По Целлеру то дѣйствіе нравственно необходимо или д о л г ъ, которое выходитъ съ логическою необходимостью изъ предположенія, что человѣкъ есть разумное существо, что духовная часть его природы, въ сравненіи съ чувственною, не только имѣетъ высшую, но и единственно безусловную цѣну. Религія не есть знаніе, она не поглощается нравственностью, но обнимаетъ всю жизнь человѣка, и все въ ней вращается около блага человѣка. Послѣднимъ ея мотивомъ служитъ желаніе достигнуть посредствомъ соединенія съ божествомъ тѣхъ благъ, къ которымъ она открываетъ доступъ, и освободиться отъ бѣдствій, отъ которыхъ никакимъ другимъ способомъ нельзя отдѣлаться. Она возникла изъ чувственныхъ потребностей, изъ страха и желанія, но ея цѣнность и достоинство не зависятъ ни отъ характера ея происхожденія, ни отъ того, какъ она постепенно въ ходѣ исторіи развивалась и принимала свою позднѣйшую форму, а исключительно отъ того, что она представляетъ сама по себѣ и что доставляетъ духовной жизни человѣка. Вѣру въ Божество слѣдуетъ научно обосновывать на томъ, что міръ, какъ систематическое, подчиненное законамъ цѣлое, требуетъ послѣдней, единой причины. Однако образованіе теоретическихъ убѣжденій на религіозной точкѣ зрѣнія опредѣляется не научными соображеніями, а потребностями благочестиваго духа и религіозной общины. См. также старую статью Целлера о сущности религіи въ Tübinger Jahrbücher, 1845, стр. 26—75, 393—430, гдѣ онъ уже отклоняетъ одностороннее и, именно, чисто интеллектуалистическое пониманіе религіи.

P l a n c k, die W e l t a l t e r, 1. часть: система чистаго реализма, Tüb. 1850, 2. часть: царство идеализма или къ философіи исторіи, тамъ же 1851. Katechismus des Rechts, 1852. Grundlinien einer Wissenschaft der Natur als Wiederherstellung der reinen Erscheinungsformen, Lpz. 1864. Gesetz und Ziel der neueren Kunstentwickelung im Gegensatz zur antiken, Lpz. 1870. Seele und Geist oder Ursprung, Wesen und Thätigkeitsform der physischen und geistigen Organisation, Lpz. 1871. Wahrheit und Falschheit des Darwinismus, Nördling. 1872. Grundriss der Logik als kritische Einleitung zur Wissenschaftslehre, Tüb. 1873. Anthropologie und Psychologie

auf naturwissenschaftlicher Grundlage, Lpz. 1874. Logisches Causalgesetz und natürliche Zweckmässigkeit, Nördl. 1877. Testament eines Deutschen, философія природы и человѣчества, посмертное сочиненіе, изд. К. Кестлиномъ, Tübing. 1881. О немъ: zur Erinnerung an K. Chr. Planck, Tübing. 1880. O. L. Umfrid, K. Planck, dessen Werke und Wirken, Tüb. 1880. Основныя понятія права, Ztschrft. f. Philos. und. philos. Kr., т. 89, 1886, дополн. тетрадь, стр. 49—93. Max Diez, Реалистическая философія К. Х. Планка, тамъ же, стр. 93—114. F. J. Schmidt, das Lebensideal K. C. Planks, докладъ въ философскомъ обществѣ, Berl. 1896.

Карлъ Хр. Планкъ (род. 1819, умеръ 7. іюня 1880 эфоромъ евангелической семинаріи въ Маульброннѣ) хотя и стоялъ въ связи съ гегелевской школой, но впослѣдствіи выработалъ такъ называемый реализмъ, желая стать на почву чистой природы и дѣйствительности и отсюда обнять всю духовную жизнь. Вмѣстѣ съ тѣмъ философія по нему должна поработать надъ „удовлетворительнымъ развитіемъ реальныхъ человѣческихъ вещей“. Такъ „Завѣщаніе нѣмца“ обсуждаетъ также всѣ практическія отношенія и указываетъ цѣль и завершеніе. Заслуга Планка состоитъ въ томъ, что онъ призналъ всю важность соціальныхъ вопросовъ въ наукахъ о правѣ и государствѣ и оцѣнилъ трудъ во всемъ его значеніи. Онъ очень энергично боролся съ новѣйшими теоріями естествознанія, съ теоріей Дарвина, матеріализмомъ и атомизмомъ.—Все дѣйствительное должно быть экстенсивной или интенсивной величиной, „всякое качество бываетъ только путемъ извнутри интенсивнаго объединенія экстенсивнаго“, и такимъ образомъ вотъ понятіе дѣйствительнаго: непрерывное взаимопроникающее объединеніе протяженія. Взаимопроникающее сосредоточеніе, извнутри центральная совокупная дѣятельность есть основная форма всякаго явленія, которая уже прежде всякаго индивидуальнаго бытія обнимаетъ все къ безлично универсальному единству въ пламенномъ и свѣтломъ центрѣ, и самостоятельная форма центра, ограниченная дальше въ органической жизни индивидуальностью, дѣйствуетъ и, наконецъ, на новый ладъ снова возвышается на степень извнутри универсальнаго единства въ свободной ясности познающаго духа и своего безлично нравственнаго порядка. Истинно религіозное сознаніе состоитъ въ познаніи чистой природы. Именно въ полной съ самаго начала и чистой обусловленности природы, въ чисто безличномъ внутреннемъ единствѣ частей съ цѣлымъ должно также познать основу совершеннаго, свободнаго отображенія, безлично нравственной и духовно универсальной цѣли. При этомъ дѣло идетъ о полномъ подчиненіи собственнаго я чистымъ естественнымъ условіямъ всей жизни, въ противоположность къ идеалистической оторванности отъ нихъ, которая выражается въ вѣрѣ въ безсмертіе. — Планкъ проводилъ свои ученія съ стойкостью и благороднымъ одушевленіемъ, но они до сихъ поръ не нашли много сочувствія, что объясняется отчасти глубиною его мысли и неудобопонятностью его языка.

Въ „философіи индивидуальности“ Резе (род. 1815 въ Любекѣ, умеръ въ очень стѣсненныхъ обстоятельствахъ 1859. Ueber die Erkenntnissweise des Absoluten, Basel 1841. Ueber die Kunst zu philosophiren, тамъ же 1847. Die Ideen von den göttlichen Dingen und unserer Zeit, Berl. 1847. Die Psychologie als Einleitung in die Individualitätsphilosophie, Gött. 1856) сказывается уже поворотъ нѣмецкаго философскаго сознанія къ политикѣ. Ср. о немъ E. Schärer въ Zeitschrift für Philosophie und phil. Kr. 1881, т. 78, стр. 34—70. У Шерера вышло нѣсколько сочиненій, которыя основываются на принципахъ философіи Резе: Beiträge zur Erkenntniss des Wesens der Philosophie, Zürich 1846; über den Standpunkt und die Aufgabe der Philosophie, тамъ же 1846.

§ 42. Нѣкоторые изъ самыхъ значительныхъ приверженцевъ Гегеля, принадлежавшихъ къ крайней лѣвой сторонѣ, оставили его принципы, хотя гегелевскій методъ и мысли нерѣдко оказывали еще на нихъ вліяніе, и обратились къ матеріализму и натурализму, какъ, напр., Штраусъ, который, правда, даже въ послѣднемъ своемъ сочиненіи Der alte und der neue Glaube склонялся къ пантеизму, и Фейербахъ, который, подобно Бруно Бауеру, открыто провоз-

глашалъ атеизмъ и субъективизмъ, хотѣлъ въ концѣ концовъ превратить философію въ антропологію, но самъ занимался преимущественно вопросомъ о религіи и оказалъ даже и на современные взгляды на религію вліяніе, которое не слѣдуетъ оцѣнивать слишкомъ низко. Изъ Гегеля вышелъ также Марксъ, у котораго логика Гегеля, именно діалектическій процессъ, играетъ еще роль въ его матеріалистической философіи исторіи, пріобрѣтающей теперь все больше вліянія.

Изъ радикаловъ, которые въ началѣ зависѣли отъ Гегеля, здѣсь можно бы упомянуть Бруно Бауера, Арнольда Руге и другихъ, названныхъ раньше. Но мы ихъ поставили рядомъ съ другими послѣдователями Гегеля, потому что они не высказали такихъ самостоятельныхъ мыслей, какъ Штраусъ, Фейербахъ, Марксъ, и не имѣли такого большого вліянія, какъ эти послѣдніе.

Strauss, das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, Tüb. 1835—36, 4. изд. 1840. Streitschriften для защиты этого сочиненія, тамъ же 1837—38. Zwei friedliche Blätter, Altona 1839. Characteristiken und Kritiken, Lpz. 1839. Это произведеніе вызвало большое возбужденіе и множество возраженій. Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt, Tüb. 1840—41. Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren oder Julian der Abtrünnige, Mannh. 1847. Christ. Märklin (другъ Штрауса), ein Lebens- und Charakterbild aus der Gegenwart, Mannh. 1851. Ulrich v. Hutten, 3 тт., Lpz. 1858—60, 2. изд. 1871. H. S. Reimarus und seine Schutzschrift etc., Lpz. 1842. Kleine Schriften biographischen, litterarischen und kunsthistorischen Inhalts, Lpz. 1862, II. 1867. Новая обработка „Жизни Іисуса“ для „нѣмецкаго народа“, Lpz. 1864 (ср. о ней и о Vie de Jésus Ренана статью Целлера въ Historische Zeitschrift, XII, стр. 70сс. Зибеля, перепечатана въ Vorträge und Abhandlungen, Lpz. 1865, стр. 434сс.). Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte, Berl. 1865 (критика чтеній Шлейермахера о жизни Іисуса). Voltaire, 1. и 2. изд., Lpz. 1870. Der alte und der neue Glaube, 1872 и ч. Ein Nachwort als Vorwort zu den neuen Auflagen, Bonn 1873. Изъ возраженій можно упомянуть: J. Huber, der alte und der neue Glaube, 1873. H. Ulrici, der Philosoph Strauss, Halle 1873. Полное собраніе сочиненій Штрауса издано въ 12 тт. съ введеніями и разъяснительными указаніями Целлеромъ, Bonn 1876—81. Ausgewählte Briefe von D. Strauss, изд. и поясн. Ed. Zeller, Bonn 1895.

О Штраусѣ см. Fr. Th. Vischer, Штраусъ и виртембергецъ, Hallische Jahrbücher, 1838, также въ Kritische Gänge. E. Zeller, D. F. Strauss, in seinem Leben und seinen Schriften geschildert, Bonn 1874. C. G. Reuschle, Philosophie und Naturwissenschaft, на память о Штраусѣ, Bonn 1874. A. Hausrath, D. F. Strauss und die Theologie seiner Zeit, 2 тт., Heidelb. 1876—78. K. Dieterich, Штраусъ и нѣмецкій идеализмъ, Revue philos. 21, 1886, стр. 51—72.

Фр. Страусъ, Вольтеръ, его жизнь и сочиненія, лекціи, читанныя при гессендармштадтскомъ дворѣ, пер. подъ ред. Н. Страхова, Спб. 1871. Д. Штраусъ, Людвигъ Спиттлеръ, этюдъ, Совр. 1862, стр. 1—26. Д. Штраусъ, Ульрихъ ф. Гуттенъ, переводъ подъ ред. Э. Л. Радлова, Спб. 1897.—Докторъ Штраусъ и его исповѣдь, Рус. Вѣс. 1873, 11, стр. 291—324 (изъ Edinburgh Review). Н. К. Михайловскій, Идеализмъ, идолопоклонство и реализмъ, От. Зап. 1873, 12, стр. 240—274. К. К. Арсеньевъ, Д. Ф. Штраусъ, В. Евр. 1878, 9 и 10. А. Г., Д. Штраусъ (=Письма о нѣмецкомъ богословіи, школа историко-критическая), Прав. Соб. 1882, 5, стр. 3—35. П. Милославскій, По поводу народнаго изданія Leben Jesu Штрауса въ Германіи и Франціи, Прав. Соб. 1876, т. I.

Давидъ Фр. Штраусъ род. 1808 въ Людвигсбургѣ, получилъ обычное образованіе виртембергскихъ теологовъ, былъ нѣкоторое время пасторомъ, зиму 1831—32 провелъ въ Берлинѣ, привлеченный туда желаніемъ слушать Гегеля, который, къ его великому огорченію, вскорѣ послѣ его пріѣзда умеръ. Съ 1832 онъ былъ репетиторомъ въ тюбингенскомъ институтѣ; вслѣдствіе своей „Жизни Іисуса“ онъ былъ перемѣщенъ въ лицей въ Людвигсбургѣ, но съ 1836 жилъ частнымъ образомъ въ Штутгартѣ. 1839 онъ былъ приглашенъ въ Цюрихъ профессоромъ богословія, но прежде чѣмъ онъ вступилъ въ должность, его уволили съ пенсіономъ, такъ какъ его

приглашеніе вызвало въ Цюрихѣ величайшее возбужденіе. Съ этихъ поръ онъ жилъ писательскимъ ремесломъ въ разныхъ мѣстахъ и умеръ 8. февраля 1874 въ своемъ родномъ городѣ. Шлейермахеръ былъ не безъ вліянія на Штрауса, но гораздо сильнѣе была зависимость отъ Гегеля: различеніе Гегелемъ понятія и представленія, какъ говоритъ самъ Штраусъ, рано привело его къ тому, чтобы преодолѣть форму представленія. Чудо по нему надо отрицать, такъ какъ оно было бы перерывомъ природы черезъ вмѣшательство творческой дѣятельности. Но всѣ извѣстія о твореніи совсѣмъ не могутъ имѣть подъ собой почвы, такъ какъ, вѣдь, природа есть идея, только являющаяся иначе, т. е. извнѣ. Отсюда легко получается, что бо́льшая часть библейскихъ разсказовъ основывается на миѳахъ, такъ какъ они со своими извѣстіями о чудесахъ не могутъ передать ничего дѣйствительнаго, хотя въ нихъ и заключается истина. Ключъ ко всей христологіи въ томъ, что субъектомъ предикатовъ, прилагаемыхъ церковью Христу, полагается вмѣсто индивидуума идея, но не дѣйствительная, а реальная, человѣчество какъ богочеловѣкъ. Въ своей догматикѣ Штраусъ даетъ критику отдѣльныхъ догматовъ, исторически слѣдя за ихъ возникновеніемъ и развитіемъ и вмѣстѣ пытаясь доказать, какъ они должны были разлагаться, такъ что въ ихъ развитіи дано уже ихъ уничтоженіе. Штраусъ подчеркиваетъ, что христіанская религія, какъ теизмъ, не можетъ помириться съ философіей, какъ пантеизмомъ. Догматъ произведенъ только частнымъ, ограниченнымъ сознаніемъ. Богъ есть не лицо рядомъ съ другими лицами или выше ихъ, но нѣчто безконечное, которое олицетворяется и доходитъ до сознанія въ отдѣльныхъ лицахъ, въ людяхъ, мышленіе во всемъ мыслящемъ, но въ то же время и жизнь во всемъ живущемъ, бытіе во всемъ существованіи. Человѣческій духъ чувствуетъ себя только конечнымъ, если онъ еще не познаетъ себя какъ единство конечнаго и безконечнаго; онъ полагаетъ изъ самого себя, какъ нѣчто чуждое, конечное, которое находится въ немъ, и разсматриваетъ его, какъ будто бы оно было по ту сторону. Эту точку зрѣнія философія должна преодолѣть. И безсмертіе не есть что-нибудь загробное, а только собственная сила духа, выражающаяся въ томъ, чтобы изъ конечности подняться къ идеѣ. По мнѣнію Штрауса, современная наука не идетъ дальше взгляда Шлейермахера, стремившагося въ конечности стать единымъ съ безконечнымъ, быть вѣчнымъ въ каждый мигъ.

Въ Старой и новой вѣрѣ Штраусъ высказываетъ матеріализмъ не такъ рѣшительно и смотритъ на противоположность между матеріализмомъ и идеализмомъ только, какъ на словопреніе. Своего общаго противника они должны имѣть въ дуализмѣ, въ противоположность которому оба они считаются монизмомъ, пытаясь объяснить совокупность явленій изъ одного принципа. Точно такъ же уже гегелевская философія имѣла рѣшительнаго противника въ лицѣ дуализма. Каждый изъ этихъ способовъ разсмотрѣнія, какъ матеріалистическій, такъ и идеалистическій, проведенный послѣдовательно, долженъ приводить и къ другому. Надо отвергнуть расщепленіе человѣка на тѣло и душу, человѣческаго бытія—на время и вѣчность, разъединеніе сотвореннаго и преходящаго міра отъ вѣчнаго Творца, Бога. Хотя Штраусъ и хочетъ устранить телеологію, опираясь при этомъ на дарвиново ученіе, однако нельзя не подмѣтить извѣстной зависимости отъ Гегеля, а именно по Штраусу во всемъ можно найти разумъ и порядокъ. Закономѣрное, полное разума и жизни все—для него высшая идея, и онъ требуетъ для этого своего всеединаго того же благочестія, какого благочестивый стараго стиля—для своего Бога. Отъ стараго христіански-религіознаго міровоззрѣнія онъ отдѣлался, отдѣлались, какъ онъ полагаетъ, и образованные люди настоящаго времени, но это чувство къ всеединому, однако, надо еще назвать религіей. Назиданіе посредствомъ культа слѣдуетъ для образованныхъ людей замѣнить наслажденіемъ искусствомъ. Посему и въ послѣдней книгѣ Штраусъ, послѣ того какъ говорилось о вопросахъ: 1) христіане-ли мы еще? 2) имѣемъ-ли мы еще религію? 3) какъ мы понимаемъ міръ? 4) какъ мы устраиваемъ нашу жизнь? мы находимъ два добавленія о нашихъ (нѣмецкихъ) великихъ поэтахъ и о нашихъ великихъ музыкантахъ.

Feuerbach, de ratione una, universali, infinita, Erlang. 1828 (сочиненіе для полученія права читать лекціи). Gedanken über Tod und Unsterblichkeit (безъ подписи), Nürnb. 1830. Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis B. Spinoza, Ansb. 1833. Darstellung, Entwickelung und Kritik der leibnizschen Philosophie, Ansb. 1837. Pierre Bayle nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten, Ansb. 1838, 2. изд. 1844. Ueber Philosophie und Christenthum in Beziehung auf den der hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit, 1839. Das Wesen des Christenthums, Lpz. 1841 и ч., переведено и поанглійски M. Эвансомъ, 2. изд. Lond. 1882. Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, 1842. Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Zürich 1843. Das Wesen der Religion, Lpz. 1845, 2. изд. 1849. Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers, Lpz. 1844. Vorlesungen über das Wesen der Religion, напечатаны въ 8. т. полнаго собранія сочиненій. Theogonie nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Alterthums, 1857; Gott, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Anthropologie, 1866,—оба сочиненія появились въ полномъ собраніи сочиненій.—Полное собраніе сочиненій, 10 тт., Lpz. 1846—1866, 3. часть во 2. изд.

Aussprüche aus Feuerbachs Werken, Lpz. 1879. О немъ см. Schaller, выше стр. 449. C. Beyer, Leben und Geist L. Feuerbachs, Festrede, Lpz. 1873, и особенно K. Grün, L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwickelung, 2 тт., Lpz. 1874. W. Bolin, über L. Feuerbachs Briefwechsel und Nachlass (безъ года и мѣста печатанія). A. Rau, L. Feuerbachs Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart, Lpz. 1882. C. N. Starcke, L. Feuerbach, Stuttg. 1885. Frdr. Engels, L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, съ приложеніемъ: Карлъ Марксъ о Фейербахѣ, въ 1845 г., Stuttg. 1888, 2. изд. 1895. W. Bolin, L. Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen mit Benutzung ungedruckten Materials, Stuttg. 1891. P. Turban, das Wesen des Christenthums von L. Feuerbach, Lpz. 1894. Fr. Feuerbach, братъ Людвига, популяризировалъ позднѣйшее ученіе своего брата въ Grundzüge der Religion der Zukunft, Zürich und Nürnberg 1843—44. Н. Н. Страховъ, Фейербахъ, въ сборникѣ „Борьба съ западомъ въ нашей литературѣ", книжка 2-я, Спб. 1883, стр. 60—109. А. Г., Фейербахъ и его послѣдователи (Письма о нѣмецкомъ богословіи, школа атеистическая), Прав. Соб. 1883, 2, стр. 139—160. П. Я. Свѣтловъ, Ученіе Фейербаха о сущности и происхожденіи религіи, Вѣра и Раз. 1885, № 12, 14 и 15. А. Шугаевскій, Публичныя лекціи Фейербаха о религіи, тамъ же 1886, № 21, стр. 449—475.

Въ натурализмъ превратилъ гегелевскую философію Людвигъ Фейербахъ. Онъ род. въ Ландсгутѣ 1804, сынъ знаменитаго криминалиста Ансельма Фейербаха, изучалъ сначала въ Гейдельбергѣ богословіе и подъ вліяніемъ Дауба сдѣлался приверженцемъ Гегеля. Перебравшись 1824 въ Берлинъ, онъ слушалъ самого Гегеля и скоро совсѣмъ отдался философіи. 1828 онъ сталъ читать лекціи въ Эрлангенѣ, съ 1836 жилъ въ деревушкѣ Брукбергѣ между Ансбахомъ и Байрейтомъ, съ 1860 въ Рехенбергѣ возлѣ Нюрнберга въ стѣсненныхъ обстоятельствахъ и умеръ 1872. Будучи въ своихъ теоріяхъ вполнѣ натуралистомъ, онъ былъ въ жизни чистымъ идеалистомъ и отличался строгою любовью къ истинѣ въ своихъ сочиненіяхъ, а также истинною гуманностью, особенно, въ сношеніяхъ съ необразованными людьми. Такъ, онъ велъ переписку съ крестьяниномъ-философомъ Конрадомъ Дейблеромъ (1814—1884), который жилъ въ Гойзернѣ около Ишля. См. о Дейблерѣ Tagebücher, Biographie und Briefwechsel des oberösterreichischen Bauernphilosophen, изд. Додель-Портъ, Lpz. 1886; K. Faust, ein Bauernphilosoph, dem Volke zu Ehren dargestellt, Münch. 1894.

Фейербахъ самъ очерчиваетъ свое развитіе: „Богъ былъ моею первою мыслію, разумъ — второю, человѣкъ — третьею и послѣднею мыслію". Свои лекціи онъ открылъ въ качествѣ рѣшительнаго приверженца абсолютной философіи Гегеля. Его сочиненіе „Мысли о смерти и безсмертіи" написано въ пантеистически-мистическомъ духѣ. Смерть есть совершенное разложеніе полнаго индивидуальнаго бытія. Только тотъ, кто позналъ, что есть не только мнимая, но и дѣйствительная смерть, можетъ получить новую жизнь и почувствуетъ потребность сдѣлать содержаніемъ всей своей духовной дѣятельности безусловно истинное и существенное и безконечное. Возникновеніе вѣры въ безсмертіе объясняется психологическимъ образомъ.

Еще въ своей „Исторіи новѣйшей философіи“ Фейербахъ высоко ставилъ спинозизмъ, но въ сочиненіи о Пьерѣ Бейлѣ онъ оставилъ пантеистическую точку зрѣнія и склоняется къ атеизму. Особенно рѣзко онъ нападаетъ здѣсь на богословіе, что́ онъ сдѣлалъ уже и въ своемъ сочиненіи о Лейбницѣ, и противопоставляетъ его философіи. Для богослова наука есть простое средство для вѣры. Основа богословія — чудо, основа философіи — природа вещи, разумъ, отецъ закономѣрности. Выставлять догматы значитъ ограничивать духъ, такъ какъ догматъ есть не что иное, какъ запрещеніе мыслить. Дѣло философіи—не оправдывать догматы, но объяснить иллюзію, при помощи которой они возникаютъ.

Въ сочиненіи „Философія и христіанство“, также „Сущность христіанства“ Фейербахъ показываетъ, что различіе между религіей и философіей—діаметральное, такъ какъ онѣ относятся одна къ другой, какъ фантазія, сердце, съ одной стороны, и мышленіе—съ другой, какъ болѣзнь и здоровье. Онъ объявляетъ здѣсь священнымъ долгомъ борьбу противъ понятій и представленій, которыя признаны ложными и ошибочность которыхъ можно доказать всякому мыслящему человѣку; по крайней мѣрѣ, людей, доступныхъ еще поученію, слѣдовало бы предохранить отъ ложныхъ представленій. Вѣру и знаніе нельзя примирить между собою. Гегелевская философія переворачиваетъ положеніе, что человѣкъ знаетъ себя только въ своемъ Богѣ, и говоритъ, что Богъ знаетъ себя только въ человѣкѣ. Въ религіи человѣкъ хочетъ не познанія, хотя бы и въ несовершенной формѣ, въ формѣ представленія, а удовлетворенія своей физической „нужды“, но такъ какъ онъ находитъ миръ только въ своемъ собственномъ существѣ, то онъ долженъ находить себя въ Богѣ. Эгоистическое человѣческое сердце создало религію: человѣкъ увеличиваетъ до безконечности свое собственное существо и затѣмъ противопоставляетъ его себѣ какъ божество, чтобы, почитая это божество, доставить себѣ исполненіе желаній, котораго не даетъ ему дѣйствительность. Религія прямо обезчеловѣчиваетъ, она отвлекаетъ отъ всеобщаго и такимъ образомъ усиливаетъ эгоизмъ. Въ религіи человѣкъ отчуждается отъ самого себя, не сознавая этого, такъ какъ божество есть не что иное, какъ всеобщая сущность человѣка, противополагаемая ему только въ мысли. Вѣрно то, что всемогущество, милосердіе, любовь божественны. Это обыкновенно извращаютъ въ положеніе: Богъ всемогущъ, милосердъ, Богъ есть любовь. И загробная жизнь есть не что иное, какъ идеализированная жизнь здѣсь. Этимъ теологія превращена въ антропологію. На основаніи этого сочиненія Фейербаха часто упрекали въ атеизмѣ; по этому поводу онъ въ своихъ замѣткахъ (Болинъ, стр. 43) ставитъ вопросъ, въ чемъ заключается его атеизмъ, и отвѣчаетъ на него: „только въ сознательной, честной, открыто высказанной формѣ безсознательнаго, но фактически существующаго атеизма современнаго человѣчества и науки, который встрѣчается не только среди тысячъ высшихъ представителей общества“. Своимъ принципомъ (тамъ же 45с.) онъ объявляетъ объясненіе Бога, а не отрицаніе его, сведеніе понятія Бога къ его истинной сущности и очищеніе его отъ возмутительныхъ противорѣчій и невѣроятностей теологіи. Повсюду ставится вопросъ о первомъ, первоначальномъ,—только въ религіи тому, кто вѣритъ въ Бога, запрещено спрашивать, что́ такое Богъ изначала. Фейербахъ прибавляетъ, что религія интересовала его не какъ теолога, догматика, философа, изслѣдователя древностей,—онъ занимался ею въ той формѣ, какъ она коренится въ человѣкѣ, въ народѣ, въ человѣчествѣ. Не безбожная религія, говоритъ онъ, была предметомъ его изслѣдованій; скорѣе, религіозныя сомнѣнія, которыя разрѣшились въ человѣкѣ, которыя въ дѣятельности для человѣка, въ любви къ человѣку доказали, что въ Богѣ сидитъ человѣкъ. „Теогонія“ должна показать въ каждой изъ главныхъ религій, какъ человѣкъ ищетъ и находитъ въ божествѣ только себя, съ своею волею и дѣятельностью.

Въ „Предварительныхъ положеніяхъ къ реформѣ философіи“, въ „Основахъ философіи будущаго“, въ „Сущности религіи“ и въ „Чтеніяхъ о сущности религіи“, происходившихъ 1848 въ Гейдельбергѣ, по приглашенію студентовъ, передъ многочисленной публикой, Фейербахъ называетъ еще самую гегелев-

скую философію богословіемъ, которое надо совершенно преодолѣть. Истинная философія должна быть только эмпиріей. Она имѣетъ задачей познать, что̀ дѣйствительно, а это не что иное, какъ чувственное. Только тамъ, гдѣ начинается чувственное, должно исчезнуть всякое сомнѣніе. Въ ощущеніяхъ можно найти глубочайшія и высочайшія истины. Чувства, правда — только развитыя чувства философа, воспринимаютъ истинное божественное существо: мы чувствуемъ также чувства, видимъ также взоръ человѣка. Поэтому человѣка нельзя разсматривать, какъ мыслящее, разумное существо, какъ это обыкновенно дѣлаетъ философія, но такъ какъ человѣкъ мыслитъ, какъ живое дѣйствительное существо, то его слѣдуетъ и разсматривать именно, какъ живое дѣйствительное существо. Но къ этому существу относится тѣло, болѣе того—тѣло прямо есть я, сущность самого человѣка. И именно человѣкъ единственный предметъ философіи, она должна совсѣмъ уйти въ антропологію и физіологію. Нельзя принять никакой другой религіи, кромѣ естественной, т. е. надо признать, что находишься въ зависимости отъ законовъ природы. Основа религіи есть чувство зависимости, и именно то, отъ чего чувствуютъ себя въ зависимости, есть природа. Независимость онъ нея есть цѣль религіи. Хотя впослѣдствіи Богъ представляется какъ существо, отличное отъ природы, но свойства Бога, каковы всемогущество, благость, вѣчность, суть только свойства природы. Затѣмъ Фейербахъ доводитъ до крайности этотъ натурализмъ въ положеніи: человѣкъ есть только то, что онъ ѣстъ; онъ отказывается отъ какой бы то ни было философіи, которую называетъ ханжею. Однако его несправедливо упрекаютъ въ матеріализмѣ; точно такъ же онъ и не спиритуалистъ. Спиритуализмъ приводитъ, по его мнѣнію, только къ мысли о единой дѣйствительности и не поднимается выше представленій; матеріализмъ же принимаетъ отдѣльныя опредѣленныя явленія или сплы матеріи за сущность матеріи, это—матеріальная эмпирическая метафизика, и потому ее легко опровергнуть. И тотъ, и другой стремились найти выходящую за предѣлы чувственнаго воспріятія, какъ бы возведенную въ степень реальность, и хотѣли изъ нея вывести доступный чувствамъ міръ. Однако, чѣмъ дальше мы шли за предѣлы природы, тѣмъ больше мы переставали знать ее. Чѣмъ больше мы знаемъ о ней, тѣмъ менѣе мы отваживаемся опережать ее своею фантазіею. Но именно такъ поступали матеріалисты; также и французскій матеріализмъ есть не что иное, какъ старая метафизика, только въ формѣ физики; мѣсто субстанціи Спинозы, отвлеченно безконечной сущности, занимаетъ въ немъ матерія. Новая, т. е. Фейербаховская философія не имѣетъ дѣла ни съ чѣмъ подобнымъ; она полагаетъ человѣка и такимъ образомъ возвышается надъ противоположностью матеріализма и спиритуализма. Человѣкъ самъ по себѣ есть нѣчто положительное,—все равно, состоитъ-ли онъ изъ духа или матеріи. Для этой философіи существуетъ только органическая жизнь, органическая дѣятельность, органическое мышленіе; поэтому организмъ для нея правильное выраженіе, такъ какъ съ точки зрѣнія этого міровоззрѣнія нѣтъ никакой дѣятельности безъ органовъ, между тѣмъ какъ послѣдовательный спиритуалистъ отрицаетъ, что мышленіе требуетъ органа. Ощущеніе—источникъ всякаго познанія; поэтому излишне ставить вопросъ объ органическомъ или неорганическомъ происхожденіи нашего духа или сознанія; въ самомъ дѣлѣ, всѣ наши знанія и познанія, благодаря которымъ только духъ и становится духомъ и проявляется, какъ таковой, получаются нами только путемъ употребленія органовъ внѣшнихъ чувствъ, зрѣнія, слуха, наблюденія чувственныхъ фактовъ. Но этотъ ясно выраженный сенсуализмъ отнюдь не есть признаніе трансцендентнаго матеріализма.

Въ противоположность теизму одинъ только эгоизмъ имѣетъ оправданіе; стремиться надо къ тому, что содѣйствуетъ собственной пользѣ такъ какъ стремленіе къ блаженству составляетъ основу всякой морали. Необходимо ограничивать удовлетвореніе этого стремленія, принимая въ разсчетъ слѣдствія, вытекающія изъ удовлетворенія его, и признавая права всѣхъ другихъ людей на удовлетвореніе такого же стремленія, слѣдовательно, нужно проявлять любовь къ людямъ, любовь *я* къ *ты*, на которой Фейербахъ настаиваетъ особенно сильно.

Именно въ сороковыхъ годахъ Фейербахъ имѣлъ довольно большое вліяніе, но оно

становилось тѣмъ меньше, чѣмъ больше Фейербахъ отдалялся отъ философіи, и чѣмъ больше онъ въ своихъ сочиненіяхъ обнаруживалъ отсутствіе метода и системы. Людвигъ Кнапп (1821—1858, читалъ лекціи въ Гейдельбергѣ, ум. въ Дармштадтѣ), System der Rechtsphilosophie, Erlangen 1857, примыкаетъ непосредственно къ Фейербаху, стараясь обосновывать право естественнонаучнымъ способомъ. Физіологія внѣшнихъ чувствъ должна, по его мнѣнію, служить основою философіи; въ особенности нужно устранить гипотезу субстанціальной, простой души, а также множество другихъ фантастическихъ выдумокъ. Мышленіе бываетъ или представляющее, или „возбуждающее мускульныя движенія"; послѣднее наиболѣе важно для философіи права. Оно овладѣваетъ своимъ предметомъ, подчиняя его себѣ. „Достигнутое путемъ мускульной силы подчиненіе природы человѣческому роду есть народное хозяйство, а подчиненіе отдѣльной личности роду—нравственность", которая въ свою очередь подраздѣляется на мораль и право. См. Albr. Rau, L. Feuerbach, Philosophie и т. д., стр. 22—78. W. Bolin, L. Feuerbach, sein Wirken и т. д., стр. 267—272. Эстетикъ Германъ Геттнеръ и естествоиспытатель Молешоттъ, см. ниже, также находились подъ сильнымъ вліяніемъ Фейербаха, съ которымъ они близко познакомились въ Гейдельбергѣ. Восторженный приверженецъ Фейербаха Вильгельмъ Болинъ (род. 1835, библіотекарь въ Гельсингфорсѣ). Въ его сочиненіи о Фейербахѣ находится обстоятельная глава о ближайшихъ послѣдователяхъ, ученикахъ и единомышленникахъ Фейербаха.

Противъ Л. Фейербаха и Бруно Бауера выступилъ Г. Ф. Даумеръ (1800—1875, долго былъ учителемъ гимназіи въ своемъ родномъ городѣ Нюрнбергѣ, извѣстенъ своими отношеніями къ Каспару Гаузеру, въ 1859 перешелъ въ католичество) въ своемъ сочиненіи Der Anthropologismus und Kriticismus der Gegenwart in der Reife seiner Selbstoffenbarung 1844, гдѣ онъ упрекаетъ ихъ въ обожествленіи человѣка на счетъ единой великой священной матери-природы. Въ сочиненіяхъ, написанныхъ имъ до перехода въ католичество, онъ въ нѣсколько неясной формѣ выступалъ противъ христіанства, называя его враждебнымъ природѣ и человѣку.

Марксъ написалъ вмѣстѣ съ Фр. Энгельсомъ: die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, полемическое сочиненіе противъ Бруно Бауера съ цѣлью просвѣтить публику насчетъ иллюзій умозрительной философіи и идеи коммунизма, какъ идеи новаго состоянія міра, 1845. Позже появились слѣдующія сочиненія Маркса: Misère de la philosophie, отвѣтъ на философію нищеты Прудона, Brux. 1847, понѣм. 1885, 3. изд. 1895. Zur Kritik der politischen Oekonomie, Berl. 1859. Das Kapital, критика политической экономіи, 1. т. 1867, 4. изд. Hamb. 1892 (основы соціалистическихъ взглядовъ Маркса и критика современнаго общества); 2. т. изд. Ф. Энгельсъ, 1885, 2. изд. 1893, 3. т. въ 2 част. 1894. F. Engels, L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, см. выше стр. 456. P. Barth, см. работы, названныя выше на стр. 439; его же, Такъ называемая матеріалистическая философія исторіи, Jahrbuch für Nationalökonomie und Statistik, 3. часть. Ladisl. Weriho, Marx als Philosoph, Bern und Leipz. 1894. G. Plechanow, Beiträge zur Geschichte des Materialismus, Holbach, Helvetius, Marx, Stuttg. 1896. F. Engels, H. Dührings Umwälzung der Wissenschaft, Lpz. 1878, 2. изд., Zürich 1886. Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staates, 1884, 6. изд., Stuttg. 1894. Die Entwickelung des Socialismus von der Utopie zur Wissenschaft, 4. изд., Berl. 1896. Ottomar Lorenz, die materialistische Geschichtsauffassung zum ersten Male systematisch dargestellt und kritisch beleuchtet, Lpz. 1897.

Марксъ, Капиталъ, т. 1 и 2, Спб. 1872—85. Критика нѣкоторыхъ положеній политической экономіи, переводъ П. Румянцева подъ ред. А. Мануйлова, М. 1896. Ф. Энгельсъ, Происхожденіе семьи, частной собственности и государства, Спб. 1894.

Карлъ Марксъ еврейскаго происхожденія—предки его назывались Мордехаи—род. 15. мая 1818 въ Трирѣ, защитилъ въ 1841 въ Берлинѣ диссертацію объ Эпикурѣ, основалъ въ Парижѣ въ 1843 вмѣстѣ съ Арнольдомъ Руге Deutsch-Französische Jahrbücher, редактировалъ тамъ же съ Г. Гейне между прочимъ Vorwärts, познакомился тамъ съ Прудономъ, отправился затѣмъ въ Брюссель, откуда въ 1848 былъ высланъ, послѣ кратковременнаго пребыванія въ разныхъ мѣстахъ Германіи опять вернулся въ Парижъ, откуда также былъ высланъ, и послѣ этого переѣхалъ

въ Лондонъ. Здѣсь онъ жилъ до самой смерти, 14. марта 1883. Въ разработкѣ теоріи Маркса принималъ участіе Ф. Энгельсъ (1820—1895), который въ теченіе сорока лѣтъ работалъ вмѣстѣ съ нимъ, будучи въ самыхъ дружескихъ отношеніяхъ. Но онъ самъ говоритъ, что бо́льшая часть руководящихъ основныхъ мыслей, именно, въ области политической экономіи и исторіи, и окончательная точная формулировка ихъ принадлежатъ Марксу.

Признавъ систему Гегеля несостоятельною, Марксъ сталъ на радикальную точку зрѣнія, но иначе, чѣмъ Фейербахъ, взгляды котораго на сущность христіанства оказали на него вліяніе. Онъ заботится о томъ, чтобы открывать связь между фактами, а не громоздить только комбинаціи мыслей въ умѣ. Онъ хотѣлъ понимать природу и исторію такъ, какъ онѣ дѣйствительно представляются каждому человѣку, который относится къ нимъ безъ предвзятыхъ мыслей, именно, онъ отказывался отъ всѣхъ идеалистическихъ представленій, которыя не подходятъ къ фактамъ, взятымъ въ ихъ дѣйствительной связи. Въ этомъ, а не въ чемъ-либо иномъ состоитъ, по мнѣнію Энгельса (L. Feuerbach, стр. 37), матеріализмъ. Міръ есть комплексъ процессовъ, а не преходящихъ вещей; это, правда, мысль Гегеля, но все дѣло въ томъ, чтобы не только высказывать ее, а и дѣйствительно примѣнять къ различнымъ отдѣламъ явленій. Въ общемъ, въ связи явленій природы признана теперь діалектика, но нужно и въ исторіи человѣческаго общества, хотя оно отличается отъ природы сознательно дѣйствующими агентами, показать законы движенія, т. е. открыть „движущія силы“, которыя въ умахъ дѣйствующихъ людей превращаются въ мотивы для движенія. Такую роль играютъ экономическія отношенія и условія; собственно, они одни дѣйствуютъ. Отношенія производства составляютъ „широкую основу, надъ которой возвышается юридическая и политическая надстройка и которой соотвѣтствуютъ опредѣленныя общественныя формы сознанія. Способомъ производства средствъ для матеріальной жизни обусловливается соціальный, политическій и духовный процессъ жизни вообще. Не сознаніе человѣка обусловливаетъ его жизнь, а наоборотъ, общественная жизнь обусловливаетъ сознаніе“. Марксъ, Энгельсъ и др. приводятъ ту мысль, что государство не самостоятельно и не имѣетъ самостоятельнаго развитія, оно—„направленіе въ объединяющей формѣ экономическихъ потребностей класса, руководящаго производствомъ“. Если политика зависитъ отъ экономическихъ отношеній, то и мораль и высшіе продукты духовной жизни, религія и философія, не составляютъ исключенія изъ этого правила. Онѣ точно такъ же находятся во власти экономическаго развитія; хотя въ этихъ областяхъ связь представленій съ матеріальными условіями жизни становится все запутаннѣе и темнѣе, однако она навѣрное должна существовать. Такимъ образомъ эта школа скорѣе утверждаетъ, чѣмъ доказываетъ, что измѣненія, происходящія въ религіозныхъ воззрѣніяхъ, переданныхъ традиціею, возникаютъ изъ отношеній классовъ, т. е. изъ экономическихъ отношеній людей, производящихъ эти перемѣны. При такомъ міровоззрѣніи философія теряетъ свое значеніе въ области исторіи, какъ это уже случилось, благодаря діалектикѣ, съ натурфилософіею въ области природы. Философіи остается только царство чистой мысли, если только еще осталось что-нибудь отъ него, ученіе о процессахъ самого процесса мышленія. Новое направленіе, объясняющее всю исторію общества посредствомъ исторіи развитія труда, обратилось преимущественно къ рабочему классу и здѣсь легко нашло себѣ пріемъ, котораго не ожидало и не искало у оффиціальной науки. Нѣмецкое рабочее движеніе, говоритъ эта школа, сдѣлалось наслѣдникомъ нѣмецкой классической философіи (Энгельсъ въ пр. соч., стр. 57с.).

§ 43. Полемически относились къ Гегелю Вейсе, который находился подъ сильнымъ вліяніемъ позднѣйшаго ученія Шеллинга, І. Г. Фихте, который многое заимствовалъ у своего отца, Халибеусъ, который очень обстоятельно обращаетъ вниманіе и на ученіе Гербарта, Ульрици и др. Въ то же время эти философы

кое-что, по крайней мѣрѣ отчасти, приняли отъ Гегеля или вышли отъ него. Въ общемъ они пытаются приблизить на основѣ эмпиріи умозрѣніе къ богословію и обосновать спекулятивный теизмъ, стараясь, въ особенности, отстоять личное существованіе Бога. Нѣсколько самостоятельныхъ изслѣдователей вышло также и отъ философіи Шеллинга, такъ, напр., В. Розенкранцъ.

Съ католической стороны шеллинго-гегелевскому „пантеизму" былъ противопоставленъ особенно Антономъ Гюнтеромъ „дуализмъ", который, однако, былъ отвергнутъ церковнымъ авторитетомъ. Несмотря на это, онъ пріобрѣлъ себѣ много приверженцевъ.

Однимъ изъ самыхъ энергичныхъ и удачливыхъ борцовъ противъ Гегеля былъ Тренделенбургъ. И гербартіанцы рѣшительно нападали на абсолютную философію.

Въ этомъ параграфѣ въ качествѣ противниковъ Гегеля названы представители умозрительнаго направленія, но это не значитъ, что только они нападали на философію Гегеля. Скорѣе можно рѣшительно утверждать, что почти всѣ философы приблизительно отъ сороковыхъ до пятидесятыхъ годовъ, конечно, за исключеніемъ самихъ гегеліанцевъ, были противниками Гегеля. Но у большинства упомянутыхъ въ этомъ параграфѣ лицъ оппозиція Гегелю выступаетъ болѣе на первый планъ, чѣмъ у другихъ, напр., чѣмъ у гербартіанцевъ.

Цѣлый рядъ дѣятелей соединился 1837, чтобы издавать Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie, цѣль котораго была двоякая: 1. неуклонно защищать интересы чистаго христіанскаго умозрѣнія, разрабатывать его научно дальше и глубже и обращаться также къ философіи природы и къ антропологіи; 2. ставить глубокозахватывающіе вопросы догматики и практическаго богословія на философскую почву и путемъ спекулятивной разработки вести ихъ къ разрѣшенію или къ взаимному признанію. Самыми выдающимися изъ философовъ, обѣщавшихъ свое сотрудничество, были: Г. Беккерсъ, Бурдахъ, Карусъ, К. Ф. Фишеръ, Фр. Гофманъ, Зенглеръ, Стеффенсъ, Вейсе. Помимо того, въ журналѣ участвовали богословы, изъ которыхъ можно назвать: Ю. Мюллеръ, Ничъ, Неандеръ, Роте, Твестенъ. Издателемъ былъ І. Г. Фихте. Этотъ журналъ долгое время составлялъ средоточіе стремленій, направленныхъ къ тому, чтобы привести начатое Шеллингомъ и Гегелемъ развитіе философіи къ рѣшительному теизму, а также средоточіе полемики противъ противоположныхъ взглядовъ. Очень часто раздѣлялись взгляды гегелевской правой, но при этомъ высказывалось мнѣніе, что лѣвая вполнѣ послѣдовательно продолжала гегелевское ученіе, и такимъ образомъ этотъ кружокъ лицъ пытался отдѣлиться отъ Гегеля; этимъ объясняется, что полемика противъ Гегеля у нихъ выступаетъ на первый планъ. 1847 заглавіе журнала измѣнено было въ Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Подъ редакціей Фихте и Ульрици онъ желалъ быть посредствующимъ органомъ нѣмецкой философіи во всѣхъ главныхъ видахъ тогдашняго времени. И теперь однако у журнала ясно видна была цѣль — философски построить христіанское міровоззрѣніе, такъ какъ въ немъ содержатся всѣ основныя черты истины и всѣ зародыши будущаго высшаго состоянія міра. Затѣмъ этотъ журналъ ревностно боролся съ матеріализмомъ. Позже въ редакцію вступилъ Виртъ; по смерти Вирта и Фихте журналъ редактировалъ съ 1879 одинъ Ульрици, съ 1882 при сотрудничествѣ Авг. Крона и Гюнтера Тиле, съ 1883 одного Крона. Съ 1885 журналъ издавался А. Крономъ и Р. Фалькенбергомъ; послѣ смерти Крона (ум. 1889 профессоромъ въ Килѣ), который былъ увѣренъ въ возможности умозрительной философіи, но не излагалъ своихъ взглядовъ систематически, журналъ издавался однимъ Фалькенбергомъ до 106. т., съ 1895 въ составъ редакціи рядомъ съ

нимъ, какъ главнымъ редакторомъ, вступили Зибекъ и Фолькельтъ. Въ послѣднемъ десятилѣтіи журналъ имѣлъ въ виду обращать больше вниманія на теорію историческихъ проблемъ, въ болѣе или менѣе связной формѣ оріентировать въ новѣйшихъ движеніяхъ мысли, обстоятельно обсуждать современную заграничную философію.—На Фихте и Вейсе имѣлъ существенное вліяніе также Шлейермахеръ. Подобнаго же рода философскія изслѣдованія Секретана, обработавшаго особенно этику и философію религіи, Перти, обработавшаго философію природы и антропологію, а также шеллингіанца Губера и нѣкоторыхъ другихъ, которые приводятся здѣсь же.

Fichte, Sätze zur Vorschule der Theologie, Stuttg. 1826. Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie, Sulzbach 1828, 2. изд. 1841. Ueber Gegensätze, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie, Heidelb. 1832. Das Erkennen als Selbsterkennen, Heidel. 1833. Ontologie, Heidelb. 1836. Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer, Elberfeld 1834, 2. изд. Lpz. 1855. Speculative Theologie, Heidelb. 1846—47. System der Ethik, Lpz. 1850—53. Anthropologie, Lpz. 1856, 3. изд. 1876. Zur Seelenfrage, eine philosophische Confession, Lpz. 1859. Psychologie, die Lehre von dem bewussten Geiste des Menschen, 2 чч., Lpz. 1864. Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen, eine anthropologische Untersuchung und ein Beitrag zur Religionsphilosophie, wie zu einer Philosophie der Geschichte, Lpz. 1867. Vermischte Schriften, 2 тт., Lpz. 1869. Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung, критическій манифестъ къ его противникамъ и отчетъ о главныхъ задачахъ настоящаго умозрѣнія, Lpz. 1873. Fragen und Bedenken über die nächste Fortbildung deutscher Speculation, посланіе къ Целлеру, Lpz. 1876. Der neuere Spiritualismus, sein Werth und seine Täuschungen, Lpz. 1878.

П. Л. Лавровъ, Современные германскіе теисты, Рус. Сл. 1859, 7, стр. 141—212 (говорится о многихъ философахъ, упоминаемыхъ въ этомъ параграфѣ). А. Волынскій, Профессоры философіи въ современной Германіи, Фихте младшій, От. Зап. 1865, 11. Ѳ. Ѳ. Гусевъ, Теистическая тенденція въ психологіи Фихте младшаго и Ульрици, Труды кіев. дух. ак. 1874, 1, стр. 24—69; 2, стр. 137—188. А. Дружининъ, Ученіе Фихте младшаго о воскресеніи и явленіяхъ Христа, Вѣра и Раз. 1884, № 13 и 14.

Имм. Герм. Фихте род. 1797, съ 1835 профессоръ философіи въ Боннѣ, съ 1842 до отставки съ пенсіономъ 1865 профессоръ въ Тюбингенѣ, съ тѣхъ поръ жилъ въ Штутгартѣ, умеръ 1879. Онъ вышелъ изъ позднѣйшаго наукоученія своего отца, но нѣкоторое время склонялся также къ Гегелю. Уже 1832 онъ требовалъ, чтобы философія вернулась къ принципу личности. Философія, говоритъ Фихте, не можетъ уже понимать Бога, какъ нѣчто всеобщее, а должна понять его, какъ личность. Онъ выставляетъ этическій теизмъ, въ которомъ вопросъ о реальности безусловнаго надо рѣшить черезъ мыслящее посредничество со стороны конечнаго. Объ отношеніи своего философскаго направленія къ направленію Вейсе Фихте говоритъ въ Zeitschrift für Philos., т. 50, тетр. 3, Halle 1867, 262сс., въ томъ смыслѣ, что Вейсе стремился только къ продолженію философіи Гегеля. Въ ней, по мнѣнію Вейсе, уничтожены всѣ прежнія направленія. Напротивъ, Фихте того мнѣнія, что существенные моменты прежнихъ философій, особенно кантовской, не получили въ гегелевской философіи своего полнаго права, и что прогрессъ философіи обусловленъ тѣмъ, что снова принимаются всѣ эти моменты, и потому обращается полное вниманіе на современныхъ мыслителей, философствующихъ въ другомъ смыслѣ, нежели Шеллингъ и Гегель. Въ основу онъ кладетъ двѣ мысли, которыя онъ пытается доказать: понятіе „первичнаго полаганія“, чего-то устойчиваго въ перемѣнѣ конечныхъ явленій, разнообразія стойкихъ реальныхъ существъ, и понятіе внутренней отнесенности, извѣка упорядоченнаго совмѣстнаго принадлежанія этихъ непреходящихъ существъ, такъ что ихъ надо мыслить не только о себѣ сущими, но и существующими одно для другого. При помощи второго понятія требуется затѣмъ, въ-третьихъ, понятіе „міровой причины, реализующей и сохраняющей этотъ многообразно расчлененный порядокъ міровыхъ существъ изъ первичнаго единства мысленнаго наброска, слѣдовательно, — понятіе абсолютно умопостигаемой причины“. А такъ какъ міровой фактъ повсюду подтверждаетъ, что заложенныя въ мірѣ цѣли существуютъ для твари, ясно имѣютъ въ виду ея внутреннее совершенство, значитъ — ея благосостояніе и счастіе,

то первооснову надо мыслить не только просто какъ творца, но и какъ творца ради творенія, какъ отъ вѣка благого, однимъ словомъ — какъ этическій принципъ. Бога должно мыслить, какъ свободнаго отъ міра абсолютнаго духа, въ причинномъ смыслѣ совершеннаго въ себѣ самомъ прежде всякаго міра и творенія. Какъ ни сильно навязывается мысль объ имманентности Бога міру, однако этимъ нельзя съуживать трансцендентности.—Въ своихъ психологическихъ трудахъ Фихте даетъ слишкомъ много мѣста фантазіи, какъ показываетъ его послѣднее сочиненіе.

Ulrici, über Princip und Methode der hegelschen Philosophie, Halle 1841. Das Grundprincip der Philosophie, Lpz. 1845—46. System der Logik, Lpz. 1852. Compendium der Logik, тамъ же 1860, 2. изд. 1871. Zur logischen Frage, Halle 1870. Glauben und Wissen, Speculation und exacte Wissenschaft, Lpz. 1858. Gott und die Natur, Lpz. 1861, 2. изд. 1866. Gott und der Mensch, т. I: тѣло и душа, Lpz. 1866, 2. изд. 1874, т. II: основныя черты практической философіи; 1. естественное право, 1872; и другія антиматеріалистическія работы, далѣе литературно-историческиэстетическія сочиненія, особенно характеристика античной исторіографіи, Berl. 1833. Geschichte der hellenischen Dichtung, Berl. 1835. Ueber Shakespeares dramatische Kunst (1839, 1847), 3. изд. Lpz. 1868. Der Philosoph Strauss, изъ Ztschr. f. Philos., Halle 1873. Abhandlungen zur Kunstgeschichte als angewandte Aesthetik, Lpz. 1877. Der sogenannte Spiritismus, eine wissenschaftliche Frage, Halle 1879, изъ Ztschr. f. Philos. Ueber den Spiritismus, als wissenschaftliche Frage, Halle 1879. E. Melzer, Erkenntnisstheoretische Erörterungen über die Systeme von Ulrici und Günther, Neisse 1886. Е. Grüneisen, Воспоминанія объ Г. Ульрици, Zeitschrift für Philosophie, 103, 1894, стр. 287сс.

Ульрици, Богъ и природа, 2 части, Спб. 1867—68, а также 1874. Его же, Тѣло и душа, основанія психологіи и логики, Спб. 1869. Его же, Душа человѣка и ея отношеніе къ тѣлу, по ученію современнаго естествознанія, пер. М. И. Митропольскій, Прав. Соб. 1879, 7, стр. 260—290; 8, стр. 393—442 (изъ 2. изд. Gott und die Natur). Его же, Нравственная природа человѣка, пер. В. И. Голубинскій, Прав. Соб. 1877, 6, 7, 8, 11 и 12 (изъ Grundzüge der praktischen Philosophie) и отдѣльно, Казань 1878. См. только что приведенную статью Ѳ. Гусева. Н. Д(ебольскій), Замѣтка о Gott und der Mensch, Пед. Сбор. 1876, 2, стр. 188—191.

Герм. Ульрици (род. 1806, съ 1834 профессоръ въ Галле, ум. 11. января. 1884) уже 1841 выступилъ строгимъ критикомъ Гегеля, какъ его принципа, такъ и его метода, и въ извѣстной противоположности къ Гегелю было его стремленіе построить идеалистическое міро- и жизневоззрѣніе на основѣ прочно установленныхъ фактовъ, т. е. именно на основѣ результатовъ естественныхъ наукъ, и доказать, что не слѣдуетъ отдѣлять другъ отъ друга Бога и природу, вѣру и знаніе, философію, религію, нравственность и точныя науки. По нему основою и первичною духовною силою является сила различенія. На ней основывается все сознаніе и самосознаніе. Законами этой различающей силы служатъ оба логическихъ основныхъ закона, 1. законъ тожества и противорѣчія, 2. законъ причинности. Но различающая дѣятельность въ состояніи дѣйствовать въ своемъ родѣ только, когда она относитъ различимые объекты не только другъ къ другу, но и различаетъ ихъ въ извѣстныхъ отношеніяхъ другъ отъ друга, по количеству, качеству, виду и т. д. Это всеобщія логическія понятія, нормы или категоріи, которыя присущи также различающей дѣятельности, и которыя мы безсознательно прилагаемъ, образуя представленія. Однако наше мышленіе не творчески самодѣятельно, но наши ощущенія и чувства, перцепціи внѣшняго и внутренняго чувства навязываются намъ, такъ что мы неизбѣжно должны ихъ имѣть. На этомъ основывается всякая фактичность. Такимъ образомъ все наше познаніе и наука предполагаютъ два фактора, логическій законъ и фактичность. Способность различать себя въ себѣ самомъ и то, что изъ нея слѣдуетъ, сознаніе и самосознаніе, не производится никакою силою природы. Посему и душу, какъ носительницу этой особой силы природы, надо понять, какъ особое существо, отличное отъ существа природы въ тѣсномъ смыслѣ. Она не тожественна съ атомами и съ образованными изъ нихъ вещами, которымъ не присуща эта сила. „Она—неразложимое централизованное единеніе силъ, дѣятельность которыхъ хотя и связана повсюду съ дѣйствіемъ силъ тѣла, особенно—нервной системы, и находится съ ними въ тѣснѣйшемъ взаимодѣйствіи, но многообразныя функціи ея исходятъ тѣмъ не менѣе отъ самостоятельнаго, тѣлесно независимаго центра и дѣйствуютъ на него“.

Что касается ученія о Богѣ, то здѣсь Ульрици ищетъ посредничества между деизмомъ и пантеизмомъ. Понятіе атома включаетъ въ себѣ сотворенность атомистически образованнаго міра безусловною божественною метафизическою первичною силою; такимъ же образомъ обусловленныя силы природы предполагаютъ существованіе первичной силы безусловной самой по себѣ, но обусловливающей ихъ. Далѣе законность и цѣлесообразность, царящую въ природѣ, можно понять только, какъ дѣйствіе самосознательной духовной первичной силы, которая не только полагаетъ атомы и ихъ силы, но и опредѣляетъ ихъ согласно цѣли. Такимъ образомъ деизмъ правъ, и міръ надо понять, какъ созданіе Бога, какъ нѣчто иное, отличное отъ Бога. Напротивъ, міра нельзя противопоставлять божественному существу, какъ будто бы онъ былъ вполнѣ самостоятеленъ внѣ Бога и рядомъ съ нимъ. Міръ стоитъ также только черезъ Бога, не только черезъ него, но и въ немъ. Богъ есть не только необходимое предположеніе онтологіи и космологіи естественныхъ наукъ, но и самого естествовѣдѣнія. Опредѣленности вещей должны быть реальными различіями самихъ вещей, и мы сознаемъ эти различія посредствомъ своей различающей дѣятельности, слѣдящей за этими различіями. На эти многообразныя опредѣленности вещей, а также и на наши многообразныя представленія надо смотрѣть не какъ на первоначально данныя, а какъ на положенныя различающей первичной дѣятельностью. Такимъ образомъ надо предположить одну различающую первичную силу. Далѣе, свобода и разумъ и этическія категоріи, обусловливающія ихъ, не имѣютъ начала ни въ природѣ, ни въ человѣческомъ существѣ. Съ другой стороны, области естественнаго и этическаго, какъ тѣло и душа, стоятъ въ такой тѣсной связи, что онѣ непремѣнно созданы одна для другой. Изъ этого слѣдуетъ, что Богъ, т. е. духовное и свободное этическое существо, дѣйствующее по этическимъ мотивамъ, есть творческая исконная сила міра. Бога можно съ точки зрѣнія человѣческаго духа уразумѣть, какъ абсолютную идею, различая божественное существо не только по логическимъ, но и по этическимъ категоріямъ. Это происходитъ въ заключеніе сочиненія „Богъ и природа“, въ которомъ Ульрици даетъ умозрительное разъясненіе идеи Бога и его отношенія къ природѣ и человѣчеству. Подобно Фихте, Ульрици былъ склоненъ допускать спиритизмъ.

Joh. Ul. Wirth (ум. 1879 проповѣдникомъ въ Виннендентѣ), Theorie des Somnambulismus oder des thierischen Magnetismus, Lpz. und Stuttg. 1836. Въ этомъ первомъ сочиненіи Виртъ является приверженцемъ Гегеля. Въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ онъ склоняется больше къ Шлейермахеру и Шеллингу въ послѣдній періодъ его дѣятельности: System der speculativen Ethik, Heilbronn 1841 — 42, (I: чистая этика, II: конкретная этика). Die speculative Idee Gottes und die damit zusammenhängenden Probleme der Philosophie, Stuttg. и Tübing. 1845. Philosophische Studien, 1851.

Weisse, über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaften, Lpz. 1829. System der Aesthetik als Wissenschaft von der Idee des Schönen, Lpz. 1830. Ueber das Verhältniss des Publicums zur Philosophie in dem Zeitpunkt von Hegels Abscheiden, съ краткимъ изложеніемъ моего взгляда на систему философіи, Lpz. 1832. Die Idee der Gottheit, Dresd. 1833. Grundzüge der Metaphysik, Hamburg 1835. Evangelische Geschichte, Lpz. 1838, и другія сочиненія, относящіяся къ библейскому и церковному богословію, и по философіи религіи, въ особенности: Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche, 2. изд., Lpz. 1849; über die Christologie Luthers, Lpz. 1852; die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium, Lpz. 1856. Das philosophische Problem der Gegenwart, Lpz. 1842, гдѣ онъ отказывается отъ солидарности съ I. Г. Фихте. Для отношенія Вейсе къ современной философіи характерна академическая рѣчь: In welchem Sinne die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientiren hat, Lpz. 1847. Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums, 3 тт., Lpz. 1855—62 (первая часть содержитъ собственно богословіе съ краткимъ очеркомъ философіи природы, вторая говоритъ о космологіи и антропологіи христіанства и третья — о сотеріологіи). Kleine Schriften zur Aesthetik und ästhetischen Kritik (о Шиллерѣ, Гёте и т. д.), изд. Р. Зейдель, Lpz. 1867. Weisses Psychologie und Unsterblichkeitslehre, изд. Р. Зейдель, Lpz. 1869. System der Aesthetik nach dem Collegienhefte letzter Hand, изд. Р. Зейдель, Lpz. 1871. Перечень всѣхъ сочиненій и статей Вейсе даетъ Зейдель въ Zeitschrift für Philosophie, т. 55, 1869. Nekrolog Weisses von R. Seydel, Lpz. 1866, а въ просмотрѣнномъ и расширенномъ видѣ также въ сборникѣ Зейделя Religion und Wissenschaft.

Хр. Гер. Вейсе, род. 10. авг. 1801, умеръ 19. сент. 1866 профессоромъ философіи въ Лейпцигѣ, въ своихъ раннихъ сочиненіяхъ еще держится діалектическаго метода Гегеля, однако уже 1829 онъ въ противность Гегелю подчеркиваетъ, что нельзя отъ чистыхъ логическихъ категорій или пустыхъ формъ бытія дойти до дѣйствительности, существующей въ этихъ формахъ. Для этого надо привлечь опытъ. Система должна замыкаться и упираться въ умозрительное богословіе. Въ „Идеѣ божества“ Вейсе сравниваетъ себя съ Сивиллой, такъ какъ онъ принужденъ все больше и больше отнимать у философіи Гегеля цѣною все высшаго и высшаго признанія ея значенія. Наиболѣе сочувствія нашла эстетика Вейсе.

Подобно Фихте младшему онъ пытается, въ противоположность пантеистическому идеализму Гегеля, выработать этическій теизмъ, тѣсно примыкая къ христіанскому догмату, а также къ позднѣйшему Шеллингу и Я. Беме, которые для Фихте были нѣсколько дальше. Понятіе абсолютнаго духа по Вейсе совершенно исчерпывается только въ тройцѣ разума, сердца или фантазіи и воли. Тройственности этихъ основныхъ силъ абсолютнаго, а вмѣстѣ съ тѣмъ и человѣческаго, духа соотвѣтствуетъ тройственность идей истиннаго, прекраснаго и благого. Источникомъ ученія Вейсе является понятіе свободы. Логическая необходимость, съ которой получаются изъ понятій только понятія, ведетъ только къ общимъ схемамъ возможнаго и къ разъединенію его отъ невозможнаго. Но опредѣленія законовъ логики, къ которымъ относятся также и законы математики, не наполняютъ этихъ пустыхъ схемъ. Такимъ образомъ дѣйствительность какъ такая не осуществляется. Для этого требуются свободные акты созиданія. Такъ бываетъ преимущественно въ божествѣ. Въ немъ абсолютно логическое образуетъ только послѣдній фонъ, только формы возможности существованія, тогда какъ собственная реальность Бога, его личная жизнь, основывается на внутреннихъ актахъ свободы, на чемъ-то въ родѣ творчества фантазіи, и затѣмъ на хотѣніи.

Разумъ въ Богѣ, царство этихъ логическихъ необходимостей, является для актовъ свободы Бога только областью ихъ условій и границъ, представленною въ общемъ видѣ, какъ бы сѣтью петель, на которую свободно подѣйствовали образы божественнаго внутренняго зрѣнія и божественныя рѣшенія воли, однако такъ, что они не могутъ ни упускать эту сѣть изъ виду, ни портить ее. Такимъ образомъ и Богъ связанъ логическими и математическими законами возможнаго и формами существованія, начертанными этими законами. Однако въ предѣлахъ ихъ онъ движется свободно, какъ геній художника въ предѣлахъ законовъ своего искусства. Среди формъ существованія, предписанныхъ законами и имѣющихъ значеніе также и для Бога, на первомъ планѣ находятся число, время и пространство, тройца, которую Вейсе ввелъ еще 1833, какъ поправку кантовской двойцы „пространства и времени“ (см. Зейдель, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 1883, тетр. 3: Raum, Zeit, Zahl). Такимъ образомъ Вейсе утверждаетъ безусловную объективность и реальность этихъ формъ столько же для Бога, какъ и для міра. Свободнымъ рѣшеніемъ воли Богъ становится творцомъ міра. Въ этомъ мірѣ, и именно въ человѣческомъ духѣ, сказывается такая же свобода, какъ и свобода Бога. И такъ повсюду для познанія дѣйствительности нуженъ опытъ, такъ какъ изъ вышеприведеннаго слѣдуетъ, что не можетъ быть построенія дѣйствительности изъ абсолюта разума, напротивъ — всякая необходимость, доступная построенію, ведетъ не далѣе пустыхъ формъ возможности. Міровой процессъ есть борьба Бога, постоянно достигающая все новыхъ и новыхъ образовъ, съ міровымъ существомъ, которое путемъ творенія получило самостоятельность и вслѣдствіе своей свободы сейчасъ же стало въ противоположность къ Богу. Конечною цѣлью этой борьбы является побѣда „царства Божія“ въ смыслѣ Іисуса. Въ лицѣ Іисуса Божіе велелѣпіе, нераздѣльное съ міромъ, исторически объединилось въ совершенство человѣческаго идеала. На основаніи такой христологіи, мало склонявшейся къ внѣшнему чуду, Вейсе пріобрѣлъ немаловажныя заслуги также и по критикѣ евангелій и является, напримѣръ, однимъ изъ самыхъ раннихъ представителей и творцовъ такъ называемой „марковской гипотезы“. Особенно своеобразное положеніе

занимаетъ онъ въ вопросѣ о безсмертіи, приписывая личное безсмертіе только тѣмъ, которые „возродились“ изъ божественнаго духа.

R. Seydel, Logik oder Wissenschaft vom Wissen, Lpz. 1866. Ethik oder Wissenschaft vom Seinsollenden (вставлена ненапечатанная до сихъ поръ статья Вейсе), Lpz. 1874. Das Evangelium von Jesu in seinem Verhältnisse zur Buddha-Sage und Buddha-Lehre mit fortdauernder Rücksicht auf andere Religionskreise untersucht, Lpz. 1882; къ нему дополненіемъ служитъ: die Buddhalegende und das Leben Jesu, Lpz. 1884. Religion und Wissenschaft, сборникъ рѣчей и статей, Breslau 1887. Der Schlüssel zum objectiven Erkennen, Lpz. 1889 (также въ Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik). Religionsphilosophie im Umriss, изд. Schmiedel, Frb. и Lpz. 1893. Тамъ же хронологическій указатель научныхъ статей Зейделя. Ср. также превосходное изложеніе и обсужденіе Зейделемъ системы Шопенгауера, выше стр. 392. О немъ см. M. Brasch, Leipziger Philosophen, Leipz. 1894. Ferrari, Rodolfo Zeydel e la sua opera postuma sulla filosofia della Religione, Rivista Italiana 1895.

Зейдель (род. 27. мая 1835 въ Дрезденѣ, ум. 8. дек. 1892, до самой смерти былъ экстр. профессоромъ философіи въ Лейпцигѣ, живя въ Голисѣ), охотнѣе всего работалъ надъ исторіею религіи и надъ проблемою и сущностью религіи. Его умозрѣнія во многихъ отношеніяхъ напоминаютъ Шеллинга; онъ принялъ его ученіе объ интеллектуальной интуиціи, служащей для того, чтобы постигать абсолютное. Религія есть не какое-нибудь, а опредѣленное отношеніе къ высочайшему, именно, она есть сознательное стремленіе воли къ неограниченному подчиненію божественному. Религіозная воля можетъ стремиться только къ тому, чтобы видѣть всё существо человѣка, человѣчества и даже весь міръ подчиненнымъ Божеству и помочь этому подчиненію именно такимъ образомъ, какъ это вытекаетъ изъ божественной сущности. Если бы въ мірѣ или въ человѣкѣ оставалось что-либо внѣ этого подчиненія, то эта чуждая Богу область сдѣлалась бы какъ бы другимъ Богомъ, и высшее не было бы высшимъ, такъ какъ рядомъ съ нимъ находилось-бы еще нѣчто. Формами для осуществленія религіознаго отношенія служатъ формы воли, чувствованія, познанія и дѣйствія. Религія стремится воспринять божественное, какъ центръ всего единичнаго, также и въ центрѣ человѣка она хочетъ центральнаго, полнаго общенія съ Богомъ, жизни въ Богѣ, изъ Бога и ради Бога.

Вѣрнымъ ученикомъ Вейсе былъ также Густавъ Портигъ (род. 1838, штатный доцентъ и профессоръ философіи и эстетики въ Гамбургѣ), Religion und Kunst, 2 тт. Iserlohn 1879, 80. Angewandte Aesthetik, Hamb. 1887. Zur Geschichte des Gottesideals in der bildenden Kunst, Hamb. 1889. и др. Портигъ считаетъ себя представителемъ этическаго теизма. Гартманъ называетъ его новошеллингіанцемъ правой стороны.

Между прочимъ изданы Трандорфомъ: Lehre von der Weltanschauung und Kunst, 2 тт., Berl. 1827. Wie kann der Supranaturalismus sein Recht gegen Hegel behaupten? 1840. Schelling und Hegel oder das System Hegels als letzter Resultat des Grundirrthums in allem bisherigen Philosophiren, 1842. Theos, nicht Kosmos, eine Denkschrift als Zeugniss für die Wahrheit, 1859 (противъ А. Гумбольдта). 33 Artikel gegen den Grundirrthum der Zeit, 1858. Was ist Wahrheit? 1863. О Трандорфѣ R. O. Anhath, das wahnsinnige Bewusstsein und die unbewusste Vorstellung, Halle 1877. J. Eckardt, Thrandorf der Bewusstseinsphilosoph. J. v. Billewicz, Summarische Darstellung der thrandorffschen Philosophie, Philosophische Monatshefte, 22, 1886, стр. 561—572. Noack, Philosophie-geschichtliches Lexicon.

К. Ф. Евсевій Трандорфъ, род. 1782 въ Берлинѣ, долго былъ профессоромъ тамъ же въ гимназіи Фридриха Вильгельма, съ 1839 жилъ пенсіею, ум. 1863 въ Берлинѣ, написалъ много сочиненій, которыя большею частью еще не напечатаны. Трандорфъ высказывался рѣшительно въ пользу христіанскаго монотеизма. Трудно, по его мнѣнію, достигнуть единства во множествѣ явленій вселенной, такъ какъ опытныя науки еще не закончены и никогда не будутъ закончены; начало нашего познанія и жизни, мало того это искомое единство, какъ нѣчто первоначальное и всеохватывающее, есть наше сознаніе, на которое философія до сихъ поръ, можно сказать, не обращала

вниманія. Переступая границы природы, человѣкъ попадаетъ въ область объектовъ, которые вовсе не относятся къ природѣ. Эти объекты были въ первоначальномъ преданіи непосредственно даны первымъ людямъ, и это воспріятіе сверхъестественнаго и есть разумъ, въ которомъ человѣческое сознаніе получаетъ свое завершеніе. Въ первоначальномъ сознаніи воспринимается идея сверхъестественнаго единства и постигается въ понятіи Бога. См. Э. Гартманъ, Die deutsche Aesthetik seit Kant, стр. 129—156, который обращаетъ вниманіе на долго не встрѣчавшія признанія заслуги Трандорфа въ области эстетики и даетъ ему въ исторіи эстетики второе мѣсто послѣ Гегеля.

J. G. F. Billroth (1808—1836), Vorlesungen über Religionsphilosophie, изд E. Erdmann, Lpz. 1837, 2. изд. 1844, примкнувшій къ взглядамъ Вейсе.

Moritz Carriere, die Religion in ihrem Begriff, ihrer weltgeschichtlichen Entwickelung und Vollendung, ein Beitrag zum Verständniss der hegelschen Philosophie, Weilburg 1841. Затѣмъ сочиненія по исторіи религіи, философіи религіи и эстетикѣ,—сочиненія, точка зрѣнія которыхъ существенно отступаетъ отъ гегелевской, именно: die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttg. 1847, 2. изд. Lpz. 1887; Religiöse Reden und Betrachtungen für das deutsche Volk (безъ подписи), Lpz. 1850, 2. изд. 1856; das Wesen und die Formen der Poesie, Lpz. 1856; Aesthetik, Lpz. 1859, 3. изд. 1885. Какъ философію исторіи съ точки зрѣнія эстетики, онъ обозначаетъ свой большой трудъ: die Kunst im Zusammenhange der Culturentwickelung und die Idee der Menschheit, I. т.: востокъ, Lpz. 1863; II. т.: Эллада и Римъ, тамъ же 1865, 3. изд. 1877; III. т.: средневѣковье, тамъ же 1868; IV. т.: возрожденіе и реформація, 1871, 3. изд. 1885; V. т.: зачинающаяся эпоха духа; литература и искусство въ 18. и 19. столѣтіи, 1873. Die sittliche Weltordnung, Lpz. 1877, 2. изд. 1890. Jes. Christus und die Wissenschaft der Gegenwart, Lpz. 1888. Das Wachsthum der Energie in der geistigen und organischen Welt (изъ Abhandlungen der königlichen bayrischen Akademie der Wissenschaften), München 1892. Erkennen, Erleben, Erschliessen, юбил. рѣчь, Münch. 1893. Gesammelte Werke. 14 тт., Lpz. 1886—93. См. о немъ P. v. Lind, M. Карьеръ, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 106, 1895, стр. 93—101.

Карьеръ, Искусство въ связи съ общимъ развитіемъ культуры, 4 тт., пер. Е. Коршъ, М. 1874. С. Крыловъ, М. Карьеръ о матеріализмѣ и эстетикѣ, Моск. Вѣд. 1893, №№ 18 и 20.

Скорѣе здѣсь, нежели въ средѣ гегеліанцевъ, можно назвать Карьера (род. 5. марта 1817 въ Гриделѣ, въ великомъ герцогствѣ Гессенскомъ, съ 1853 профессоръ въ Мюнхенѣ, гдѣ онъ умеръ 19. янв. 1895), посвятившаго себя эстетикѣ и отличающагося обиліемъ мыслей. Карьеръ, сочиненія котораго, увлекательно написанныя и обсуждающія въ ясной формѣ даже и трудные умозрительные вопросы, много читаются, самъ говоритъ, что его міровоззрѣніе выросло на Фихте, но все же онъ былъ сначала, какъ показываетъ его первое сочиненіе, подъ сильнымъ вліяніемъ Гегеля, но отдалился отъ этого философа такимъ же образомъ, какъ младшій Фихте и др., а именно онъ хочетъ „преодолѣть какъ пантеизмъ, такъ и деизмъ, признавъ личность, а также безконечность нераздѣльнаго съ міромъ и самосознающаго Бога“. „Миръ между головою и сердцемъ“, между вѣрою и знаніемъ, долженъ, по его мнѣнію, осуществиться путемъ признанія нравственнаго мірового порядка, который, въ качествѣ божественнаго, проникаетъ всѣ бытіе и обнаруживается въ высшихъ цѣляхъ человѣчества, въ исторіи, культурѣ и искусствѣ. Въ нашей земной жизни мы не достигаемъ полнаго развитія нашихъ высшихъ способностей. „Для осуществленія блага, а также для самосовершенствованія мы нуждаемся въ безсмертіи“. Въ особенности Карьеръ отступаетъ отъ эстетики Гегеля, „выдвигая значеніе индивидуальности и чувственности въ противоположность всеобщности мысли“.

H. M. Chalibäus, Phänomenologische Blätter, Kiel 1841. Die moderne Sophistik, Kiel 1843. Wissenschaftslehre, Lpz. 1846. System der speculativen Ethik, Lpz 1850. Philosophie und Christenthum, Kiel 1853. Fundamentalphilosophie, Kiel 1861

Полемизируя противъ Гегеля и въ меньшей мѣрѣ противъ Гербарта, Халибеусъ (1792—1862) попытался обосновать этическій теизмъ, давая практическому разуму преимущество передъ теоретическимъ и поставивъ основное человѣческое влеченіе къ практической жизни и къ этическому дѣйствію во главу философіи.

*

Fr. Harms, Prolegomena zur Philosophie, Braunschw. 1852. Allgemeine Encyclopädie der Physik въ I. т., Lpz. 1856сс., содержитъ философское введеніе, составленное Гармсомъ. F. Harms, Abhandlungen zur systematischen Philosophie, Berl. 1868. Ueber den Begriff der Psychologie, изъ статей берлинской академіи, Berl. 1874. Die Reform der Logik, тамъ же 1874. Ueber den Begriff der Wahrheit, тамъ же 1876. Die Philosophie seit Kant, Berl. 1876. Die Formen der Ethik, тамъ же 1878. Geschichte der Psychologie, тамъ же 1878. Geschichte der Logik, тамъ же 1881. Metaphysik, aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers herausgegeben von Hnr. Wiese, Breslau 1885. Logik, изданная имъ же, Lpz. 1886. Ethik, изд. имъ же, Lpz. 1889. Begriff, Formen und Grundlagen der Rechtsphilosophie, изд. имъ же, тамъ же 1889. Naturphilosophie, изд. имъ же, тамъ же 1895.—См. J. Witte, Логическія изысканія настоящаго времени и посмертное сочиненіе Гармса, Ztschrft. f. Philos. 1889, т. 91.

Фр. Гармсъ (умеръ профессоромъ философіи въ Берлинѣ 1880) въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ приближается къ Фихте старшему. Философія для него является наукою объ абсолютѣ изъ основныхъ понятій эмпиріи. Отъ того она находится въ связи и взаимодѣйствіи съ опытными науками. Логика и метафизика не что иное, какъ члены одного цѣлаго, принципомъ котораго является понятіе знанія. Это знаніе онѣ разслѣдуютъ относительно его субъекта и объекта. Вмѣстѣ взятыя, онѣ составляютъ наукоученіе. Абсолютное можно познать только тогда, когда перебраны всѣ основныя понятія эмпиріи и поставлены между собою въ связь. Этику Гармсъ опредѣляетъ, какъ науку объ основныхъ понятіяхъ исторіи.

J. Witte, Vorstudien zur Erkenntniss des unerfassbaren Seins, Bonn 1876. Zur Erkenntnisstheorie und Ethik, три философскія статьи, Berl. 1877. Ueber Freiheit des Willens, das sittliche Leben und seine Gesetze, Bonn 1882. Grundzüge der Sittenlehre, Bonn 1882. Das Wesen der Seele und die Natur der geistigen Vorgänge im Lichte der Philosophie seit Kant und ihrer grundlegenden Theorien historisch-kritisch dargestellt, Halle 1888. Sinnen und Denken, отд. статьи и рѣчи, Halle 1889.

Самаго выдающагося представителя „научнаго реализма“ видитъ въ Гармсѣ I. Витте (род. 1846, окружной инспекторъ школъ въ Рурортѣ). Витте хочетъ соприкасаться съ Гармсомъ въ своемъ стремленіи къ міровоззрѣнію, строящемуся на основаніи воззрѣнія разума. Однако это воззрѣніе по Витте должно отличаться отъ интеллектуальнаго воззрѣнія.

Karl Ph. Fischer (1807—1885, умеръ профессоромъ философіи въ Эрлангенѣ), die Freiheit des menschlichen Willens im Fortschritt ihrer Momente, Tüb. 1833. Die Wissenschaft der Metaphysik im Grundriss, Stuttg. 1834. Die Idee der Gottheit, Tüb. 1839. Speculative Charakteristik und Kritik des hegelschen Systems, Erlang. 1845. Grundzüge des Systemsder Philosophie oder Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, Erlang. и Frankf. a. M. 1848—53. Die Unwahrheit des Sensualismus und Materialismus, съ особеннымъ отношеніемъ къ сочиненіямъ Фейербаха, Фохта и Молешотта, Erlang. 1853. Нападая на Гегеля, Фишеръ былъ во многихъ отношеніяхъ подъ вліяніемъ Баадера.

J. Sengler (1799—1878, съ 1842 профессоръ въ Фрейбургѣ), die Idee Gottes, Heidelb. 1845—52. Erkenntnisslehre, Heidelb. 1858. Goethes Faust, 1873.—Онъ пытался особенно обосновать личность Бога и находилъ, что монотеизмъ возможенъ только при помощи ученія о троичности. Ср. о немъ L. Weis, Зенглеръ, очеркъ его жизни и его идеи о Богѣ, Ztschrf. für Philos. und phil. Krit., 1879, т. 47, стр. 295—309, т. 75, стр. 85—119.

Leop. Schmid, Grundzüge der Einleitung in die Philosophie, mit einer Beleuchtung der durch K. Phil Fischer, Sengler und Fortlage ermöglichten Philosophie der That, Giessen 1860. Das Gesetz der Persönlichkeit, Giessen 1862.—См. о немъ B. Schröder und Friedr Schwarz, L. Schmids Leben und Denken, Lpz. 1871.

Леоп. Шмидъ (род. 1808, 1839 проф. догматики на католическомъ богословскомъ факультетѣ въ Гиссенѣ, 1850 перешелъ на философскій факультетъ, ум. профессоромъ философіи въ Гиссенѣ 1869) примкнулъ къ стремленіямъ Зенглера и Карла Филиппа Фишера. По своему существу философія состоитъ въ самовозведеніи человѣка къ чистой и полной человѣчности. Духъ философіи долженъ проникнуть и связать знаніе и способность, образованіе и жизнь. Дѣло надо поставить выше слова. Шмидъ былъ убѣжденъ въ томъ, что въ Германіи начинаетъ пробиваться новая философія дѣла или система энергизма.

E. A. v. Schaden (1814—1852, профессоръ въ Эрлангенѣ), System der positiven Logik, Erlang. 1841. Vorlesungen über akademisches Leben und Studium, Marb. 1845 (во 2. части ихъ находится въ основныхъ чертахъ его система). Ueber den Gegensatz des theistischen und pantheistischen Standpunkts, Erlang. 1848. Это посланіе къ Л. Фейербаху, гдѣ онъ обсуждаетъ особенно вопросъ о личности абсолюта. Во многомъ онъ примыкаетъ къ теософскому направленію Баадера. Ср. о немъ F. Thiersch, Erinnerungen an E. A. v. Schaden, 1853.

F. X. Schmid (изъ Шварценберга, ум. 1884 профессоромъ философіи въ Эрлангенѣ), Christliche Religionsphilosophie, Nördl. 1857. Entwurf eines Systems der Philosophie auf pneumatologischer Grundlage, 3 части (ученіе о познаніи, метафизика, этика), Wien 1863—68. Кромѣ того различныя работы по исторіи философіи, которыя уже перечислены въ литературѣ.

J. W. Hanne, die Idee der absoluten Persönlichkeit oder Gott und sein Verhältniss zur Welt, insonderheit zur menschlichen Persönlichkeit, Hannov. 1861. Geist des Christenthums, Elberf. 1867.

M. Perty (1804—1884, долгое время профессоръ въ Бернѣ), Anthropologische Vorträge, зимой 1862—63 въ Бернѣ, Lpz. и Heid. 1863. Ueber das Seelenleben der Thiere, Lpz. und Heid. 1865, 2. изд. 1876. Die Natur im Lichte philosophischer Anschauung, тамъ же 1869. Blicke in das verborgene Leben der Menschengeister, тамъ же 1869. Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur, 2. изд. Lpz. 1872. Die Anthropologie als die Wissenschaft von dem körperlichen und geistigen Wesen der Menschen, Lpz. 1873—74. Der jetzige Spiritualismus und verwandte Erfahrungen der Vergangenheit und Gegenwart, Lpz. 1877. Erinnerungen aus dem Leben eines Natur- und Seelenforschers des 19. Jahrhunderts, Lpz. 1879. Die sichtbare und die unsichtbare Welt, Diesseits und Jenseits, Lpz. 1881. Порусски: Психическая жизнь животныхъ, пер. Н. Зенгеръ, М. 1866. Перти склонялся къ мистицизму и спиритизму.

K. Sederholm (принялъ православіе и монашество), Исторія древней философіи, приспособленная къ понятію каждаго образованнаго человѣка, 2 части, М. 1841—42. О жизни и сочиненіяхъ Катона Старшаго, тамъ же 1857. Der geistige Kosmos, Lpz. 1859. Der Urstoff und der Weltäther, Moskau 1864. Zur Religionsphilosophie (изъ Ztschr. für Philosophie), Lpz. 1865.

Conrad Hermann, Grundriss einer allgemeinen Aesthetik, Lpz. 1857. Philosophie der Geschichte, Lpz. 1870. Die Aesthetik in ihrer Geschichte und als wissenschaftliches System, Lpz. 1875. Die Sprachwissenschaft nach ihrem Zusammenhang mit Logik, menschlicher Geistesbildung und Philosophie, Lpz. 1875. Der Gegensatz des Classischen und des Romantischen in der neueren Philosophie, Lpz. 1877. Hegel und die logische Frage der Philosophie in der Gegenwart, Lpz. 1878. См. статью Германа: Положеніе и задачи философіи въ настоящее время, Unsere Zeit, 1883, тетр. 8, стр. 285—296. О немъ см. M. Brasch, Leipziger Philosophen, Lpz. 1894.

Германъ (род. 1818, профессоръ въ Лейпцигѣ) пытался отыскать съ точки зрѣнія гегелевской системы „слѣдующую высшую новую всеобщую истину философскаго міровоззрѣнія“ и держится того взгляда, что философія въ силахъ въ настоящее время съ успѣхомъ стремиться къ своимъ истиннымъ научнымъ цѣлямъ, только примыкая къ исторіи философіи и въ связи съ великими историческими традиціями прошлаго.

A. Peip (ум. профессоромъ философіи въ Геттингенѣ), die Wissenschaft und das geschichtliche Christenthum, Berl. 1853. Der Beweis des Christenthums, Berl. 1856. Christosophie, Berl. 1858. Jacob Böhme, Lpz. 1860. Die Geschichte der Philosophie als Einleitungswissenschaft, вступительная лекція, Göting. 1863. Zum Beweis des Glaubens, Gütersloh 1867. Religionsphilosophie, изд. Th. Hoppe, тамъ же 1879.

J. Huber, die Idee der Unsterblichkeit, Münch. 1864. Der Proletarier, 1865. Studien (О религіозномъ просвѣщеніи въ 18. столѣтіи. Къ христологіи. Статистика преступленій и свобода воли), Münch. 1864. Der Papst und das Concil (v. Janus), 1876. Kleine Schriften (Ламенне, Беме, Спиноза, Коммунизмъ и соціализмъ, Ночныя стороны Лондона, Нѣмецкая студенческая жизнь), Lpz. 1871. Die Lehre Darwins, Münch. 1871. Der Jesuitenorden, 1873. Zur Kritik moderner Schöpfungslehren, съ особеннымъ отношеніемъ къ „Естественной исторіи творенія“ Геккеля, тамъ же 1875. Die ethische Frage, Münch. 1875. Der Pessimismus, München 1876. Die Forschung nach der Materie, тамъ же 1877. Das Gedächtniss, тамъ же 1878. Zur Philosophie der Astronomie, тамъ же 1878. Die Philosophie der Kirchenväter, München 1859. Joh. Scotus Erigena, тамъ же 1861. О Губерѣ ср. E. Zirngiebl, J. Huber, Gotha 1881. M. Carriere, Lebensbilder, Lpz. 1890.

Губеръ (род. 1830, умеръ 1879 профессоромъ философіи въ Мюнхенѣ)

боролся въ особенности противъ механическаго міровоззрѣнія за субстанціальность духа, какъ принципа, царящаго во всемъ, но также и за свободу духа противъ іезуитства.

Karl Steffensen (1816—1888, пріобрѣлъ извѣстность какъ преподаватель философіи, въ Базелѣ), Gesammelte Aufsätze mit einem Vorwort von R. Eucken, Basel 1890. Zur Philosophie der Geschichte, извлеч. изъ его рукописей съ предисл. Эйкена, Bas. 1894.

Hubert Beckers (род. 1806, ум. 11. марта 1889, профессоръ философіи въ Мюнхенѣ) остался вѣрнымъ приверженцемъ Шеллинга и, кромѣ статей о Шеллингѣ (см. выше стр. 337с.), опубликовалъ еще: über das Wesen des Gefühls, Münch. 1830; über die Bedeutung des geistigen Doppellebens, въ Sitzungsberichte баварской академіи 1860; über die Stellung der Philosophie zu den exacten Wissenschaften, тамъ же 1861. Aphorismen über Tod und Unsterblichkeit, къ 114. г. со дня рожденія Шеллинга, Münch. 1889.

Const. Frantz, Philosophie der Mathematik, Lpz. 1842. Naturlehre des Staates als Grundlage aller Wissenschaft, Lpz. и Heidelb. 1870. Philosophismus und Christenthum, 1875. Schellings positive Philosophie, 3 чч., Cöthen 1879—1880. Третья часть содержитъ философію откровенія вмѣстѣ съ характеристикой и оцѣнкой всей положительной философіи. Францъ подъ конецъ рѣшительно сталъ на сторону шеллинговскаго ученія въ его послѣднемъ періодѣ и ожидаетъ отъ положительной философіи спасенія для будущаго.

Fr. Jul. Stahl (1802—1861), die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht, Heidelb. 1830—37, 3. изд. 1854—56, I. т.: исторія философіи права, 5. изд., Tüb. 1879. Это богословствующій философъ права; онъ получилъ отъ новошеллингіанства далеко не маловажные импульсы.

Вил. Розенкранцъ (род. 1821, съ 1867 совѣтникъ высшаго апелляціоннаго суда въ Мюнхенѣ, умеръ 1874) непосредственно примыкаетъ къ позитивной философіи Шеллинга и пытается, самостоятельно образуя ее далѣе, приблизить философію къ положительному богословію; при этомъ онъ признаетъ значеніе и за схоластикою, но полагаетъ, что возможно дальнѣйшее движеніе впередъ. Философія, по его мнѣнію, есть абсолютная наука, составляющая основу и для естественныхъ наукъ. Главное его сочиненіе: Wissenschaft des Wissens und Begründung der besonderen Wissenschaften durch die allgemeine Wissenschaft, продолженіе нѣмецкой философіи съ особеннымъ обращеніемъ вниманія на Платона, Аристотеля и схоластику средневѣковья, т. I, München 1866, перепечатанъ Mainz 1868, т. II, Mainz 1868. Это только аналитика, состоящая изъ нѣсколькихъ отдѣловъ, въ которыхъ онъ говоритъ объ элементахъ познанія, о возникновеніи и послѣднемъ основаніи, т. е. о принципѣ познанія. Затѣмъ должна была слѣдовать синтетика, но изъ нея появилось только нѣсколько отдѣловъ въ сочиненіяхъ, которыя приведены далѣе. Въ „наукѣ о познаніи“ онъ восходитъ отъ факта внѣшняго и внутренняго опыта къ познанію послѣдняго высшаго единства и развертываетъ затѣмъ его синтетически во всемъ его распространеніи. Безусловно сущее есть единство безусловнаго бытія и безусловной мощи; но это единство можетъ заключаться только въ волѣ, такъ что безусловно сущее есть воля, т. е. воля божественная. Вмѣстѣ съ критикой ученія о категоріяхъ онъ даетъ и собственное остроумное ученіе о категоріяхъ. Въ своихъ Principien der Theologie, вмѣстѣ съ введеніемъ объ ученіи о принципахъ вообще, Münch. 1875, и въ Principien der Naturwissenschaft, тамъ же 1875, онъ показываетъ, какъ надо опредѣлять Бога по его сущности троичности, по его свойствамъ, и какъ въ основѣ природы и ея явленій лежитъ единичный духовный принципъ. Ученіе о духѣ, которое должно было слѣдовать, не окончено. Его „Философію любви“ см. у A. Entleutner, Naturwissenschaft, Naturphilosophie und Philosophie der Liebe, Münch. 1877. Ср. о немъ P. Haffner въ Katholik, 1875, 2. полуг., стр. 577—589. Müllner, Rosenkrantz' Philosophie, Wien 1877; см. также Ztschrf. für Philosophie und philos. Kr. 1876—1877. J. Wieser, die Philosophie von Dr. W. Rosenkrantz, въ Ztschrf. für katholische Theologie, III, 1879, стр. 229—355. Hayd, die Wissenschaft des Wissens von W. Rosenkrantz, Zeitschrift für Philosophie, 97, 1890, стр. 264 — 294, 98, 1891, стр. 39—52. Ко взглядамъ Розенкранца, повидимому, примыкаетъ A. Koch, die Psychologie Descartes', см. выше стр. 75.

Ant. Günther, Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums, Wien 1828, 2. изд. 1846, 1848. Süd- und Nordlichter am Horizonte speculativer Theologie, Wien 1832. Janusköpfe (Гюнтера и Пабста), Wien 1834. Thomas a scrupulis, zur Transfiguration der Persönlichkeitspantheismen neuester Zeit, Wien 1835. Die Juste-milieus in der deutschen Philosophie, Wien 1838. Eurystheus und Herakles, Wien 1843, и многія другія сочиненія. Наконецъ Antisavarese изд. П. Кноодтъ съ приложеніемъ, Wien 1883. Саваресе, теперь личный прелатъ папы, критиковалъ 1856 систему Гюнтера, какъ логическій антропоморфизмъ. Противъ этого защищался Гюнтеръ, но по просьбѣ своихъ друзей не отдалъ своей рукописи въ печать. Gesammelte Schriften, 4 тт., Wien 1881. Издававшійся Гюнтеромъ и J. E. Veith'омъ (см. о немъ J. H. Löwe, Wien 1879) журналъ Lydia, Wien 1849—54, былъ органомъ гюнтеріанства.

Ср. о Гюнтерѣ L. Kastner, die philosophischen Systeme A. Günthers und M. Deutingers, программа регенсбургскаго лицея, 1873. Th. Weber, статья о Гюнтерѣ въ Энциклопедіи Эрша и Грубера, вышла и отдѣльно 1878. E. Melzer, die Lehre von der Autonomie der Vernunft in den Systemen Kants und Günthers, Neisse (безъ года, 1879), второе изданіе съ нѣсколько измѣненнымъ заглавіемъ 1882. J. Flegel, Günthers Dualismus von Geist und Natur, Breslau 1880. M. Klein, die Genesis der Kategorien im Processe des Selbstbewusstwerdens, ein Beitrag zur Systematisirung der güntherschen Philosophie, Bresl. 1881. Pet. Knoodt, A. Günther, 2 тт., Wien 1881. Ant. Koch, Наброски по теоріи познанія, особенно по Гюнтеру, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 87, 1885, стр. 49—74. Ernst Melzer, Erkenntnisstheoretische Erörterungen über die Systeme von Ulrici und Günther, Neisse 1886. Въ приложеніи къ „Антисаварезе“ Кноодтъ изложилъ важнѣйшія части гюнтеровой философіи.

Антонъ Гюнтеръ, родившійся 1785, умеръ въ качествѣ мірского священника въ Вѣнѣ въ самыхъ стѣсненныхъ обстоятельствахъ 1863. По его мнѣнію, можно преодолѣть шеллинговскій и гегелевскій пантеизмъ посредствомъ дуализма и теизма, сходнаго съ картезіанскимъ. 1857 въ Римѣ послѣ многолѣтнихъ совѣщаній богословскія и психологическія положенія Гюнтера осуждены какъ ложныя, и Гюнтеръ laudabiliter se subiecit этому рѣшенію. Его манера писать часто была саркастическою и юмористическою, напоминающею Ж. Поля, чтб отчасти видно уже по заглавіямъ сочиненій Гюнтера. Хотя онъ и выступаетъ въ качествѣ противника Гегеля, однако онъ кое-что позаимствовалъ изъ гегелевскихъ мыслей и во многомъ присоединился къ гегелевскому методу. Философія по нему не только должна доказать истины разума, но и такъ называемыя таинства надо понять научно и выяснить ихъ цѣль. Гюнтеръ оставляетъ значеніе шеллинго-гегелевскаго принципа развитія для „природы“, область которой онъ распространяетъ до ощущающей, представляющей и образующей понятія „души“ (въ противоположность Декарту), но надъ этой душой ставитъ „духъ“, какъ самостоятельное существо, не связанное съ тѣломъ. Жизнь одареннаго чувствами индивидуума, который ощущаетъ и представляетъ, воображаетъ, воспроизводитъ и производитъ, судитъ и умозаключаетъ, движется влеченіями, чувствами и страстями и самъ въ свою очередь движетъ при помощи нервовъ тѣломъ и далѣе — внѣшними вещами, есть душевная жизнь, которая берется отъ принципа природы, а значитъ, и сама душа, „принципъ природы, обособленный въ животныхъ организмахъ и субъективно функціонирующій“, служитъ въ человѣкѣ духу, совершенно отличному отъ этого принципа. Съ этимъ дуализмомъ Гюнтеръ вернулся къ Декарту и, подобно ему, вышелъ изъ самосознанія. Онъ часто и называетъ себя Cartesius correctus. Cogito ergo sum Декарта онъ понимаетъ не какъ непосредственное воззрѣніе, а какъ умозаключеніе. Но это не логическое умозаключеніе разсудка, но онтологическое, метафизическое или заключеніе разума. Достовѣрность основывается не на бытіи мышленія, а на истинномъ тожествѣ мышленія и бытія въ мысли о я.—Въ изобрѣтеніи этого метафизическаго умозаключенія ученики Гюнтера видятъ большую заслугу своего учителя, такъ какъ онъ этимъ въ первый разъ основательно выдѣлилъ идейное (уходящее въ область бытія) мышленіе отъ (охваченнаго только областью явленій) мышленія по понятіямъ—и сдѣлалъ возможнымъ генетическое выведеніе имѣющихъ всеобщее значеніе формъ познанія, категорій и, такимъ образомъ, вновь и прочно основалъ всю философію.

Человѣкъ постигаетъ самого себя, какъ сложное существо: я нахожу, что я предоставленъ другому, существую не для себя, а для него. Изъ этого слѣдуетъ моя ограниченность: я нахожу себя, какъ тѣло, матеріальность. Но находя себя такъ, я являюсь также для себя, въ противоположность матеріи, духомъ. Существа природы и духъ отличны другъ отъ друга не количественно, но оказывтются субстанціями, совершенно различными качественно; человѣкъ состоитъ изъ того и другого, и такимъ образомъ надо допустить между ними взаимодѣйствіе и доказать его возможность. Правда, духъ не можетъ прямо дѣйствовать на тѣло, такъ же какъ и тѣло на духъ, но духовное мышленіе и хотѣніе можетъ оказывать вліяніе на душевное мышленіе и хотѣніе, и наоборотъ. Обѣ субстанціи остаются различными, но мышленіе, возникающее изъ различныхъ субстанцій, объединяется. Духовная и природная жизнь опредѣлены одна для другой, осуществляется формальное единство обѣихъ, и происходитъ „взаимное сообщеніе особенностей“. Изъ обусловленности самосознанія выводится затѣмъ еще второй дуализмъ. Именно отрицается все отрицательное, которое лежитъ въ конечномъ, является мысль о такомъ, которое совершенно неограничено и безусловно, и такимъ образомъ божество антипантеистически становится надъ міромъ, который созданъ Богомъ, какъ его противоположеніе.

Въ спорахъ о гюнтеріанствѣ участвовали между прочимъ въ качествѣ противниковъ: J. N. P. Oischinger (die günthersche Philosophie, Schaffhausen 1852), F. J. Clemens (die günthersche Philosophie und die katholische Kirche, Köln 1853, на что P. Knoodt написалъ: Günther und Clemens, Wien 1853), Michelis (Kritik der günthersehen Philosophie, Paderborn 1864). Въ качествѣ приверженцевъ Гюнтера, кромѣ I. Г. Пабста (1785—1838, въ продолженіе многихъ лѣтъ былъ австрійскимъ военнымъ врачемъ), который много помогъ для распространенія гюнтерова ученія и которому принадлежатъ: der Mensch und seine Geschichte, Wien 1830, Giebt es eine Philosophie des Christenthums? Cöln 1832, и Фейта,—надо назвать: C. v. Hock (ум. 1869, Cholorodea, Wien 1832; Cartesius und seine Gegner, Wien 1835). J. Merten, Hauptfragen der Metaphysik, Trier 1840. Ernst Melzer (род. 1835, жив. въ Боннѣ), Historisch-kritische Beiträge zur Lehre von der Autonomie der Vernunft, 1879, 2. изд. 1882; die theistische Gottes- und Weltanschauung als Grundlage der Geschichtsphilosophie, 1888; der Beweis für das Dasein Gottes und seine Persönlichkeit, 1895. Въ университетахъ покровительствовали ученію Гюнтера болѣе или менѣе Elvenich въ Бреславлѣ, Weber, долгое время тамъ же, съ 1896 старокатолическій епископъ въ Боннѣ (Schillers Metaphysische Anschauungen vom Menschen, entwickelt aus seinen ästhetischen Abhandlungen, Sagan 1864; Kants Dualismus von Geist und Natur aus dem Jahre 1766 und der des positiven Christenthums, Breslau 1866; die Geschichte der neueren deutschen Philosophie und der Metaphysik, Münster 1873; E. Dubois-Reymond, eine Kritik seiner Weltanschauung, Gotha 1885; Metaphysik, eine wissenschaftliche Begründung der Ontologie des positiven Christenthums, 2 тт.: 1. введеніе и антропологія, 2. антитетическіе міровые факторы и умозрительная теологія, Gotha 1888—1891). Löwe, ум. 1892 въ Прагѣ, долго былъ тамъ профессоромъ, Lehrbuch der Logik, Wien 1881; die speculative Idee der Freiheit, ihre Widersacher, ihre praktische Verwerthung, изд. королев. чешскаго научнаго общества, Прага 1890. Kaulich въ Градцѣ, über die Möglichkeit, die Grenzen und das Ziel des Wissens, 2. изд., Graz 1870; Handbuch der Logik, Prag 1869, der Psychologie, Graz 1870; System der Metaphysik, Prag 1874, der Ethik 1877. Peter Knoodt, род. 11. ноября 1811, ум. 27 янв. 1889 профессоромъ въ Боннѣ, приложившій гносеологическіе комментаріи къ Antisavarese Гюнтера. V. Knauer (1828—1894, прив.-доц. въ Вѣнѣ).

Самое важное сочиненіе школы Гюнтера—метафизика Т. Вебера. Онъ хочетъ возстановить древне-христіанское міровоззрѣніе и вновь доставить положительному христіанству въ наукѣ нѣмецкаго народа признаніе его истинности, котораго требуетъ долгъ, но въ которомъ ему долго отказывали. Какъ Декартъ и Гюнтеръ, Веберъ исходитъ изъ собственнаго мышленія и открывающагося въ немъ *я*; затѣмъ

должно быть анализировано сознаніе, „должны быть отысканы отношенія *я* ко всякому субстанціальному бытію“ и открыто происхожденіе его. Такимъ образомъ опредѣляется духъ человѣка, связанная съ нимъ природа, а также различіе между духомъ и природою. Эти противоположные другъ другу факторы находятся также внѣ человѣка, и далѣе въ полной противоположности съ ними и съ человѣкомъ познается Богъ, творецъ міра. См. Melzer, Philosophische Monatshefte 29, 1893, стр. 480сс.

Подобно гюнтеріанству раньше подвергся карѣ церковной цензуры умѣренный философски-богословскій раціонализмъ Гермеса (1775 — 1831, профессоръ въ Боннѣ) и гермесіанцевъ. Ср. о немъ Esser, Denkschrift auf G. Hermes, Köln 1832.

M. Deutinger, Grundlinien einer positiven Philosophie als vorläufiger Versuch einer Zurückführung aller Theile der Philosophie auf christliche Principien, 1843—49 (1. пропедевтика философскаго изслѣдованія, 2. ученіе о душѣ, 3. ученіе о мышленіи, 4. область искусства вообще, 5. область поэзіи, 6. нравственная философія). Der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie, изъ оставленныхъ покойнымъ рукописей изд. L. Kastner, Münch. 1866. Ср. L. Kastner, M. Deutingers Leben und Schriften, Münch. 1875. E. v. Hartmann, die deutsche Aesthetik seit Kant, стр. 169—198. G. Neudecker, der Philosoph Deutinger und ultramontane Sophistik, Würzburg 1877.

Здѣсь удобнѣе всего помѣстить также Мартина Дейтингера (1815 — 1864, препод. философіи въ Фрейзингѣ, затѣмъ въ Диллингенѣ, съ 1852 жилъ въ Мюнхенѣ, ум. въ Bad Präffers), который во многомъ примыкаетъ къ Шеллингу и Баадеру и хочетъ примирить знаніе и вѣру. Рѣшительно расходясь съ абсолютнымъ идеализмомъ и интеллектуализмомъ Гегеля, у котораго онъ многое заимствовалъ въ другихъ областяхъ, именно, въ эстетикѣ, точно такъ же рѣзко полемизируя съ матеріализмомъ, вовсе не признающимъ духовной субстанціи, Дейтингеръ въ то же время борется и съ дуализмомъ Гюнтера. Отъ бытія никогда нельзя придти къ мышленію, точно такъ же, какъ нельзя придти и отъ послѣдняго къ первому. Если мы допускаемъ бытіе, то основаніемъ служитъ воля, которая связываетъ между собою обѣ стороны и потому дожна стоять выше мышленія. Въ эстетикѣ онъ занимаетъ, по мнѣнію Гартмана, точку зрѣнія конкретнаго идеализма.

Нейдекеръ (род. 1840, доцентъ философіи въ Вюрцбургѣ) зависитъ въ своихъ философскихъ взглядахъ отъ Дейтингера (das Grundproblem der Erkenntnisstheorie, Nördl. 1881; Grundlegung der reinen Logik, Würzb. 1882). По его мнѣнію, самосознаніе есть твердая точка опоры, необходимая для познанія и мышленія; оно дано намъ непосредственно, достовѣрно само по себѣ и служитъ условіемъ всякой другой достовѣрности. Но оно не развиваетъ изъ себя содержанія сознанія.

§ 44. Сначала совершенно одинокій, впослѣдствіи Гербартъ пріобрѣлъ многочисленный кругъ учениковъ, и именно въ Австріи, гдѣ его ученію особенно сочувствовалъ Экснеръ, есть еще много его приверженцевъ. Нѣкоторое время лейпцигскій университетъ былъ настоящимъ средоточіемъ гербартовской философіи. Внутренняго развитія по принципамъ этой философіи вовсе не было. Ученіе было слишкомъ строго очерчено и округлено, чтобы изъ него могли пойти различныя направленія, подобно гегелевской школѣ. (Говорятъ также и о полугербартіанцахъ, т. е. о такихъ, которые обнаруживаютъ нѣкоторое родство съ гербартовскими принципами). Однако не безъ успѣха были предприняты попытки дальнѣйшаго развитія въ сторону психологіи, философіи языка и особенно педагогики. Самые выдающіеся изъ гербартіанцевъ: Дробишъ, Гартенштейнъ, Штрюмпель, Тило, Штейнталь, Лацарусъ,

Циммерманъ, Флюгель, Рейнъ. Изъ тѣхъ, которые рѣзко и съ успѣхомъ нападали на ученіе Гербарта, можно особенно упомянуть Ад. Тренделенбурга.

О религіозномъ понятіи въ школѣ Гербарта см. H. J. Holtzmann въ Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 25, 1881, стр. 66—92. О распространеніи гербартовской школы въ Чехіи см. Durdik въ Zeitschrift für exacte Philosophie XII, 1883, см. 317—326.

Zeitschrift für exacte Philosophie im Sinne des neueren philosophischen Realismus, вышедшій 1861—1875 въ 11 тт., сначала редактировавшійся Аллиномъ и Целлеромъ, позже Аллиномъ и Флюгелемъ, былъ представителемъ ученія Гербарта. При своемъ появленіи этотъ журналъ поставилъ себѣ задачей „толково изложить собственныя задачи философіи вообще и отдѣльныхъ философскихъ наукъ въ частности, отличить ихъ отъ просто мнимыхъ и ложныхъ и показать, что сдѣлано преимущественно въ Германіи для рѣшенія ихъ“, и при своемъ прекращеніи журналъ полагалъ, что показалъ, будто Гербартомъ осуществлена реформа отдѣльныхъ философскихъ дисциплинъ, и какимъ образомъ она осуществлена, а также, что не нужно относиться къ Гербарту, исправляя его, и выставлять собственные взгляды, отступающіе отъ него. Въ 1. тетради I. тома Аллинъ даетъ, какъ начало къ своей біографіи Гербарта, сопоставленіе литературы гербартовой школы. Позднѣйшія тетради содержатъ продолженіе указаній литературы. Съ 1883 журналъ снова возродился подъ редакціей Аллина и Флюгеля. По смерти Аллина журналъ издается однимъ Флюгелемъ. Въ четвертой тетради послѣдняго, 20. тома 1896 помѣщенъ перечень статей двадцати томовъ. Съ 1893 О. Флюгель и В. Рейнъ (бывшій до сихъ поръ издателемъ Pädagogische Studien) издаютъ Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik, Langensalza. Здѣсь существуетъ намѣреніе сосредоточить силы на тѣхъ стремленіяхъ, исходнымъ пунктомъ которыхъ служитъ Гербартъ, и въ особенности продолжать и развивать существующую уже у Гербарта тѣсную связь между философіею и педагогикою, такъ какъ главнымъ образомъ, благодаря этой связи съ педагогикою, философія Гербарта имѣетъ значеніе культурной силы и въ особенности теперь начала пріобрѣтать такое вліяніе.

Лацарусъ и Штейнталь основали 1859 Zeitschrift für Volkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Психологія народовъ по Лацарусу является ученіемъ объ элементахъ и законахъ духовной жизни народовъ. Задача этой психологіи въ томъ, чтобы психологически познать сущность народнаго духа, открыть законы, по которымъ происходитъ внутренняя духовная дѣятельность народа въ жизни, наукѣ и искусствѣ, по которымъ она распространяется, расширяется или съуживается, повышается или понижается. Надо разоблачить основанія, причины и поводы возникновенія, развитія и упадка особенностей даннаго народа. Такимъ образомъ понятія народнаго и національнаго духа становятся не одною только фразой. Вотъ почему журналъ обращается не только къ психологамъ по профессіи, но и ко всѣмъ тѣмъ, кто занимается изслѣдованіемъ исторической жизни народовъ съ какой-нибудь стороны,—со стороны религіи, науки, искусства, языка и проч.,—и при этомъ такимъ образомъ, что стремится объяснить факты изъ самой сокровенной сути духа, т. е. свести ихъ на психологическія основы. Съ 1890 его издаетъ Вейнгольдъ подъ заглавіемъ Zeitschrift des Vereins für Volkskunde.

Fr. H. Th. Allihn (род. 1811, ум. 1885 проповѣдникомъ въ Мерцинѣ возлѣ Кетена), Antibarbarus logicus, Halle 1850; 1. тетрадь: введеніе въ всеобщую формальную логику, 2. изд. Halle 1853 (безъ подписи). Der verderbliche Einfluss der hegelschen Philosophie, Lpz. 1852. Die Umkehr der Wissenschaft in Preussen, съ особеннымъ отношеніемъ къ Сталю и къ возраженіямъ его противниковъ Браниса и Эрдмана, Berl. 1855. Die Grundlehren der allgemeinen Ethik вмѣстѣ со статьей объ отношеніи религіи къ нравственности, Lpz. 1861.

Л. Баллауфу принадлежатъ статьи большей частью психологически-педагогическаго содержанія въ Oldenburger Schulblatt, въ Pädagogische Revue и въ Päda-

gogisches Archiv, а также въ Ztschrft. f. exacte Philos., гдѣ особенно составленная Баллауфомъ статья „Отъ Бенеке къ Гербарту“, т. IV, тетр. 1, стр. 73 — 92, содержитъ сравненіе той и другой доктрины съ гербартовской точки зрѣнія. Это сравненіе въ теоретическомъ отношеніи основывается на предположеніи, что только при помощи противорѣчій, лежащихъ въ опытѣ, можетъ быть дано побужденіе дополнить опытъ и исправить первоначальныя положенія, и именно при помощи тѣхъ противорѣчій, которыя Гербартъ будто бы нашелъ, отчасти примыкая къ элеатамъ и проч. въ нѣкоторыхъ понятіяхъ опыта. Но возраженія Баллауфа противъ эвдемонизма Бенеке основываются частію на невѣрномъ обособленіи элементовъ нравственнаго совокупнаго сужденія, а съ другой стороны—на неправильно выведенныхъ изъ принципа Бенеке слѣдствіяхъ, особенно на униженіи цѣны, которую долженъ имѣть даже по этому принципу упроченный правовой порядокъ. Die Elemente der Psychologie, Cöthen 1877, во 2. изд.: die Grundlehren der Psychologie und ihre Anwendung auf die Lehre von der Erkenntniss, Cöthen, 1890.

E. Bobrik, de ideis innatis sive puris pro principiis habitis, Regiomonti 1829. Freie Vorträge über Aesthetik, Zürich 1834. Neues praktisches System der Logik I, 1: первоначальное ученіе объ идеяхъ, Zürich 1838 (осталось неоконченнымъ).

H. Bonitz (род. 1814 въ Лангензальцѣ, долгое время профессоръ и членъ училищнаго совѣта въ Вѣнѣ, съ 1875 совѣтникъ по вопросамъ высшаго образованія въ министерствѣ народнаго просвѣщенія въ Вѣнѣ, ум. 25. іюля 1885 въ Берлинѣ; онъ выработалъ вмѣстѣ съ Экснеромъ проектъ организаціи австрійскихъ гимназій, который былъ принятъ въ 1854) извѣстенъ трудами о Платонѣ и Аристотелѣ. Его можно здѣсь назвать, какъ соиздателя (до 1867) Zeitschrift für österreichische Gymnasien и съ 1869 берлинскаго журнала Zeitschrift für das Gymnasialwesen, далѣе—какъ составителя статьи о философской пропедевтикѣ въ Neue Jenaer Allg.-Litt. Zeitg. 1846, № 66. См. Th. Gompertz, Th. H. Bonitz, ein Nachruf, Berl. 1889. S. Frankfurter, Graf Leo Thun-Hohenstein, Fr. Exner und H. Bonitz, Wien 1893.

H. G. Brzoska, über die Nothwendigkeit pädagogischer Seminare auf der Universität und ihre zweckmässige Einrichtung, Lpz. 1833. Бжоска былъ также издателемъ Centralbibliothek für Litteratur, Statistik und Geschichte der Pädagogik und des Unterrichts.

C. S. Cornelius (род. 1819, жилъ въ Галле, ум. 1896), die Lehre von der Elektricität und dem Magnetismus, Lpz. 1855. Ueber die Bildung der Materie aus einfachen Elementen, Lpz. 1856. Theorie des Sehens und räumlichen Vorstellens, Halle 1861; дополненія къ этому, тамъ же 1864. Grundzüge einer Molecularphysik, Halle 1866. Ueber die Bedeutung des Causalprincips in der Naturwissenschaft, Halle 1867. Ueber die Entstehung der Weit, съ особеннымъ отношеніемъ къ вопросу, надо ли приписывать нашей солнечной системѣ начало во времени, увѣнчанное сочиненіе на премію, Halle 1870. Ueber die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, Halle 1871, 2. изд. 1875. Zur Theorie der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, Halle 1880. Abhandlungen zur Naturwissenschaft und Psychologie, Langensalza 1887. По молекулярной физикѣ Корнеліуса между реалами, связанными одинъ съ другимъ въ массовую частичку, происходитъ не прямое общеніе, а только черезъ посредство эѳирныхъ сферъ.

Fr. Cupr (ум. 1882 въ Прагѣ), Sein oder Nichtsein der deutschen Philosophie in Böhmen, Prag 1848. Grundriss der empirischen Psychologie, Prag 1852.

M. A. Drbal (род. въ Предлицѣ въ Моравіи 1829, умеръ въ Брюннѣ 1885), über die Ursachen des Verfalls der Philosophie in Deutschland, Prag 1856. Giebt es einen speculativen Syllogismus? (линцская гимназическая программа 1857). Ueber das Erhabene (тоже 1858). Ueber die Natur der Sinne, популярно-научныя лекціи, Linz 1860. Lehrbuch der propädeutischen Logik, Wien 1865 и ч. Empirische Psychologie, Wien 1868, 4. изд. 1885. Praktische Logik oder Denklehre, Wien 1872. Darstellung der wichtigsten Lehren der Menschenkunde und Seelenlehre, съ обзоромъ исторіи ученія о воспитаніи и обученіи, 3 части, Wien 1872сс.

M. Drobisch, рецензія „Психологіи какъ науки“ Гербарта въ Leipziger Litt.-Ztg., 1828, ноябрь. Рецензія метафизики Гербарта въ Jen. Litt.-Zgt., августъ 1830. (Эти рецензіи особенно успѣшно обратили вниманіе на гербартову философію). Philosophie und Mathematik, разсматриваемыя какъ предметы гимназическаго обученія съ особеннымъ отношеніемъ къ ученымъ школамъ Саксоніи, Lpz. 1832. О математической дидактикѣ въ Lpz. Litt.-Ztg. 1832, № 297. Beiträge zur Orientirung über Herbarts System der Philosophie, Lpz. 1834. Neue Darstellung der Logik nach ihrem einfachsten Verhältniss, съ логико-математическимъ при-

ложеніемъ. Lpz. 1836, 2. совершенно передѣланное изд. 1851, 5. изд. 1887. Quaestionum mathematico-psychologicarum spec. I—V, Lipsiae 1836—39. Grundlehren der Religionsphilosophie, Lpz. 1840. Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode, Lpz. 1842. Ueber die mathematische Bestimmung der musikalischen Intervalle, въ Abhandlungen der fürstlichen jablonowskischen Gesellschaft, Lpz. 1846. Disquisitio mathematico-psychologica de perfectis notionum complexibus, Lips. 1846. Erste Grundlinien der mathematischen Psychologie, Lpz. 1850. Ueber die Stellung Schillers zur kantischen Ethik, изъ Berichte der K. S. Gesellschaft der Wissenschaften, напечатано отдѣльно Lpz. 1859. De philosophia scientiae naturali insita, Lips. 1864. Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit, Lpz. 1867. Ueber die Fortbildung der Philosophie durch Herbart, Lpz. 1876. Kants Dinge an sich und sein Erfahrungsbegriff, Lpz. 1885. См. о немъ M. Brasch, Leipziger Philosophen, Lpz. 1894. Luigi Credaro, Maur. Guglielmo Drobisch, Roma 1897, извлечено изъ Rivista Italiana di Filosofia 1897. Max Heinze, M. W. Drobisch, Lpz. 1897 изъ Berichte der Königlichen Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.

Дробишъ род. 1802, съ 1827 ординарный проф. математики, а съ 1842 также и философіи въ Лейпцигѣ, ум. 30. сент. 1896. Въ первомъ изданіи логики онъ строго отличаетъ мышленіе отъ познанія, а во второмъ онъ, правда, также считаетъ логику канономъ мышленія, съ которымъ оно должно согласоваться, чтобы быть истиннымъ, но въ то же время она становится у него органомъ непрямого познанія; при этомъ Дробишъ продолжаетъ утверждать формальный характеръ логики. Въ философіи религіи онъ пытается, прилагая способы изслѣдованія Гербарта, помирить философію съ богословіемъ. Для философіи и въ религіозной области представляется задача понять то, что́ дано. Изъ чувства ограниченности и безсилія возникаетъ потребность освобожденія, искупленія отъ границъ, подъема къ чему-то высшему. Однако высочайшаго существа или Бога не только слѣдуетъ желать, но чтобы дать мысли о Богѣ объективное значеніе, требуется логическое доказательство. Онтологическое и космологическое доказательства не годятся, путемъ телеологическаго доказательства получается съ очень большой вѣроятностью существованіе предмета вѣры. Сюда присоединяется еще нравственно практическія основанія вѣры, дѣйствующія на насъ съ полной убѣдительностью. Наша задача заключается въ томъ, чтобы осуществлять высшее благо, т. е. нравственную міровую цѣль, но исполнимость этой задачи обусловлена тѣмъ, что Богъ является причиною нравственной цѣли, дѣйствующею преднамѣренно, а также причиною тѣхъ средствъ въ природѣ, которыя достаточны для этой цѣли (см. Канта). Затѣмъ Дробишъ опредѣляетъ внѣмірового, живого, личнаго Бога по пяти практическимъ идеямъ Гербарта,—святости, совершенства, любви, судящей и воздающей справедливости.

Josef Durdik (проф. въ Прагѣ), Leibniz und Newton, Halle 1869. Kallilogie oder über die Schönheit des Sprechens, Prag 1873. Ueber das Gesammtkunstwerk als Kunstideal, Prag 1880. Кромѣ того еще много сочиненій на чешскомъ языкѣ, см. о немъ въ главѣ о чешской философіи.

Fr. Exner (род. 1802 въ Вѣнѣ, съ 1827 профессоръ философіи въ Вѣнѣ, затѣмъ съ 1832 въ Прагѣ, 1848 былъ приглашенъ въ министерство въ Вѣнѣ, умеръ въ Падуѣ 1853. Въ своемъ положеніи онъ содѣйствовалъ тому, чтобы гербартова философія имѣла представителей особенно на каѳедрахъ въ Австріи). Ueber Nominalismus und Realismus, Prag 1842 (изъ Abhandl. der Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften). Die Psychologie der hegelschen Schule, Lpz. 1843, 2. тетрадь, тамъ же 1844. Ueber Leibnizens Universalwissenschaft, Prag 1833 (изъ Abhandl. der Böhmischen Ges. d. Wiss). Ueber die Lehre von der Einheit des Denkens und Seins, тамъ же 1848 (тоже).

O. Flügel (род. 1842, пасторъ въ Ванслебенѣ въ провинціи Саксоніи), der Materialismus, Lpz. 1865. Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes, Lpz. 1869. Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen: historisch-kritisch dargestellt, Cöthen 1876, 3. изд. 1892. Die Seelenfrage, Cöthen 1878, 2. изд. 1890. Die speculative Theologie der Gegenwart kritisch beleuchtet, Cöthen 1881, 2. изд. 1887. Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker, Langensalza 1885, 2. изд. 1890. Das Seelenleben der Thiere 1886, 2. изд. Langensalza. Abriss der Logik und der Lehre von den Trugschlüssen, 3. изд., Langensalza 1894.

Отто Флюгель долго одинъ издавалъ Zeitschrift für exacte Philosophie. Онъ обращается противъ монизма, который не отдѣляетъ Бога отъ міра, а значитъ, и не

умѣетъ достаточно разъединить добро отъ зла, тогда какъ плюрализмъ Гербарта мысленно представляетъ міръ такъ, какъ будто бы онъ зависѣлъ отъ Бога, субстанціально противостоящаго ему, и однако такъ, что этотъ міръ является относительно самостоятельнымъ. Такимъ образомъ находитъ для себя объясненіе и зло. Настоящее спекулятивное богословіе невозможно, но телеологическое доказательство все-таки даетъ въ результатѣ вѣроятность существованія Бога, а формы, созданныя въ мірѣ по цѣлямъ, указываютъ на разумъ и волю, такъ же какъ и на личность Бога. Пробѣлы познанія пополняетъ христіанское откровеніе. Противъ понятія активности души Флюгель рѣшительно полемизируетъ въ довольно большой статьѣ: Субстанціальное и актуальное понятіе души, Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik, III, 1896.

Foss, die Idee des Rechts in Herbarts Ethik, программа реальнаго училища, Elbing 1862.

A. Geyer (род. въ Ашѣ въ Богеміи 1831, ум. 1885 профессоромъ правъ въ Мюнхенѣ), Geschichte und System der Rechtsphilosophie, Innsbruck 1863. Ueber die neueste Gestaltung des Völkerrechts, рѣчь, Innsbruck 1866. Статьи въ Ztschrf. für exacte Philos. и въ Gerichtssaal (Борьба за право по поводу сочиненія Іеринга подъ такимъ же заглавіемъ, 1873, тетр. 1). Уголовное право и введеніе въ науки о правѣ въ Энциклопедіи правовѣдѣнія Гольцендорфа.

F. E. Griepenkerl (1782—1849, учитель гимназіи въ Брауншвейгѣ), Lehrbuch der Aesthetik, Braunschw. 1827. Lehrbuch der Logik, 2. изд., Helmstädt 1831. Briefe über Philosophie und besonders über Herbarts Lehren, Braunschw. 1832.

H. F. Haccius, Kann der Pantheismus eine Reform der Kirche bilden? Hannover 1851.

G. Hartenstein (род. 1808, съ 1836 ординарный профессоръ философіи въ Лейпцигѣ, 1859 удалился въ частную жизнь, потомъ главный библіотекарь въ Іенѣ, ум. 1890), de methodo philosophiae, logicis legibus astrigenda, finibus non terminanda, Lips. 1835. Die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik, Lpz. 1836; при помощи этого сочиненія удобно можно ориентироваться въ ученіи Гербарта. De ethices a Schleiermachero propositae fundamento, Lips. 1837. Ueber die neuesten Darstellungen und Beurtheilungen der herbartschen Philosophie, Lpz. 1838. De psychologiae vulgaris origine ab Aristotele repetenda, Lips. 1840. Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, Lpz. 1844. De Materiae apud Leibnitium notione et ad monadas relatione, Lips. 1846. Ueber die Bedeutung der megarischen Schule für die Geschichte der metaphysischen Probleme, Lpz. 1847 (изъ Berichte über die Verhandlungen der K. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften). Darstellung der Rechtsphilosophie des Grotius (изъ I. т. Abhandlungen der phil.-hist. Classe der K. S. Ges. d. Wiss.), Lpz. 1850. De notionum juris et civitatis, quas B. Spinoza et T. Hobbes proponunt, similitudine et dissimilitudine, Lips. 1856. Ueber den wissenschaftlichen Werth der aristotelischen Ethik (въ Berichte d. phil.-hist. Kl. der K. S. G. der Wiss.), Lpz. 1859. Ueber Lockes und Leibnizens Lehre von der menschlichen Erkenntniss, Lpz. 1861. Historisch-philosophische Abhandlungen, Lpz. 1870 (гдѣ содержится 8 приведенныхъ статей и статья: Ученіе Лейбница объ отношеніи монадъ къ міру тѣлъ, 1869).

C. L. Hendewerk (род. 1806 въ Кенигсбергѣ, ум. 1872 проповѣдникомъ въ Гейлигенкрейцѣ), Principia ethica a priori reperta, in libris sacris Veteris et Novi Testamenti obvia, Regiom. 1839. Herbart und die Bibel, Königsb. 1858. Der Idealismus des Christenthums, тамъ же 1862.

Ottokar Hostinsky, das musikalisch Schöne und das Gesammtkunstwerk vom Standpunkt der formalen Aesthetik, Lpz. 1877. Die Lehre von den musikalischen Klängen, Prag 1879. Ueber die Bedeutung der praktischen Ideen Herbarts für die allgemeine Aesthetik, Prag 1883. См. также чешскую философію.

H. v. Kayserlingk, Vergleich zwischen Fichtes System und dem System Herbarts, Kgsb. 1817. Позже Кайзерлинкъ уклонился отъ гербартовскаго направленія. Онъ составилъ автобіографію: Denkwürdigkeiten eines Philosophen, oder Erinnerungen und Begegnisse aus meinem Leben, Altona 1839.

H. Kern, de Leibnitii scientia generali commentatio, программа педагогіума въ Галле 1847. Ein Beitrag zur Rechtfertigung der herbartschen Metaphysik, приглашительное сочиненіе на торжество основанія герцогской гимназіи въ Кобургѣ, 1849. Pädagogische Blätter, Coburg 1853—56. Grundriss der Pädagogik, Berl. 1873 и ч.

J. C. U. Kramâr, das Problem der Materie, Olmütz 1871.

Fr. L. Kvet, Leibnizens Logik, nach den Quellen dargestellt, Prag 1857. Leibniz und Comenius (изъ Abhandlungen der Königlichen Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften), Prag 1857.

M. Lazarus (род. 1824, сначала профессоръ философіи въ Бернѣ, съ 1873 штатный профессоръ въ Берлинѣ), das Leben der Seele, in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze, Berl. 1856—57, 3. изд. 3 тт., 1884сс. Написана популярно, но заглавіе шире содержанія и обѣщаетъ слишкомъ много. Ueber den Ursprung der Sitten, лекція въ Бернѣ 1860, 2. изд. Berl. 1867. Ueber die Ideen in der Geschichte, ректорская рѣчь въ Бернѣ 1863, 2. оттискъ, Berl. 1872. Zur Lehre von den Sinnestäuschungen, Berl. 1867. Ein psychologischer Blick in unsere Zeit, лекція, Berl. 1872. Ideale Fragen in Reden und Vorträgen, Berl. 1878. Ueber die Reize des Spiels, Berl. 1884. Treu und Frei, сборникъ рѣчей и рефератовъ о евреяхъ и еврействѣ, Lpz. 1887. Лацарусъ и Штейнталь съ 1859 издаютъ Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, см. выше стр. 474. Порусски: Взаимодѣйствіе души и тѣла, пер. Л. Бродовскаго, Одесса 1896.

G. A. Lindner (род. 1828, ум. 1887 профессоромъ въ чешскомъ университетѣ въ Прагѣ), Lehrbuch der formalen Logik nach genetischer Methode, Graz 1861, 5. изд. Wien 1881. Einleitung in das Studium der Philosophie, Wien 1866. Lehrbuch der empirischen Psychologie als inductiver Wissenschaft, 6. изд. Wien 1886, 9. изд. Wien 1889 (очень распространенъ въ учебныхъ заведеніяхъ). Das Problem des Glücks, psychologische Untersuchungen über die menschliche Glückseligkeit, Wien 1868. Ideen zur Psychologie der Gesellschaft als Grundlage der Socialwissenschaft, тамъ же 1871 (70).

F. K. Lott (род. 1807, ум. 1874 въ Вѣнѣ), Herbarti de animi immortalitate doctrina, Götting. 1842. Zur Logik, Götting. 1845 (напечатано отдѣльно изъ Gött. Studien). Fr. K. Lotts Metaphysik, изд. Th. Vogt въ Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik, XII, стр. 211сс. Ср. о немъ Th. Vogt, Wien 1874. Онъ былъ представителемъ теизма, по которому реалы Гербарта понимаются, какъ вѣчныя дѣятельности личнаго Бога.

C. Mager, сначала гегеліанецъ, позже обратился къ гербатовскому направленію. Онъ основалъ журналъ Pädagogische Revue 1840 сс., 1849—54 издавали Шейбертъ, Лангбейнъ и Кунъ, 1855—58 одинъ Лангбейнъ. Вмѣсто него съ тѣхъ поръ выходитъ Pädagogisches Archiv, изд. W. Langbein, Stettin 1859—73, съ 1874 издаетъ Krumme.

E. W. Miquel, Beiträge eines mit der herbartschen Pädagogik befreundeten Schulmannes zur Lehre vom biographischen Geschichtsunterricht auf Gymnasien, Aurich und Leer 1847. Beiträge zu einer pädagogisch-psychologischen Lehre vom Gedächtniss, Hannov. 1850. Wie wird die deutsche Volksschule national? Lingen 1851. Педагогическія статьи въ издававшемся Керномъ Pädagogisches Blatt 1853 и 1854.

J. W. Nahlowsky, das Gefühlsleben, Lpz. 1862, 2. изд. 1884. Das Duell, sein Widersinn und seine moralische Verwerflichkeit, Lpz. 1864. Die ethischen Ideen, тамъ же 1865. Grundzüge zur Lehre von der Gesellschaft und dem Staate, тамъ же 1865. Allgemeine praktische Philosophie (этика) pragmatisch bearbeitet, Lpz. 1870, 2. изд. 1885.

E. Olawsky, die Vorstellungen im Geiste des Menschen, Berl. 1868.

L. F. Ostermann, Pädagogische Randzeichnungen, Hannov. 1850, см. также литературу о Гербартѣ.

Preiss, Analyse der Gefühle, Görz 1854. Analyse der Begehrungen, тамъ же 1859.

A. Reiche, de Kantii antinomiis quae dicuntur theoreticis, Gött. 1838.

W. Rein (род. 1847, проф. педагогики въ Іенѣ) оказалъ много услугъ разработкѣ, въ особенности, гербартовской педагогики, состоитъ соредакторомъ Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik и издаетъ теперь педагогическую энциклопедію.

G. L. W. Resl, die Bedeutung der Reihenproduction für die Bildung synthetischer Begriffe und ästhetischer Urtheile, программа черновицкаго училища, Wien 1857. Zur Psychologie der subjectiven Ueberzeugung, программа, Czernowitz 1868.

H. H. E. Röer, über Herbarts Methode der Beziehungen, Braunschw. 1833. Das speculative Denken in seiner Fortbewegung zur Idee, Berl. 1837 (обнаруживаетъ переходъ Реера къ гегеліанству).

G. Schilling (1815—1872, профессоръ философіи въ Гиссенѣ), Lehrbuch der Psychologie, Lpz. 1851. Die verschiedenen Grundansichten über das Wesen des Geistes, Lpz. 1863. Beiträge zur Geschichte und Kritik des Materialismus, Lpz. 1867.

H. Siebeck вышелъ, конечно, изъ философіи Гербарта, см. о немъ ниже.

H. Spitta (профессоръ въ Тюбингенѣ), die Schlaf- und Traumzustände der menschlichen Seele, Tüb. 1878, 2. изд. 1892. Die Willensbestimmungen und ihr Verhältniss zu den impulsiven Handlungen, Tüb. 1881, 2. изд. 1892. Einleitung in die Psychologie als Wissenschaft, Freibg. i. Br. 1886. Die psychologische Forschung und ihre Aufgabe in der Gegenwart, Frb. i. Br. 1889.

H. Steinthal, Grammatik, Logik und Psychologie, Berl. 1855. Der Ursprung der Sprache, 3. изд. Berl. 1877. Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik, Berl. 1863—64. Abriss der Sprachwissenschaft, 1. часть: языкъ вообще; введеніе въ психологію и науку о языкѣ, тамъ же 1871, 2. изд. 1881. Gesammelte kleine Schriften, I. Статьи и рецензіи по наукѣ о языкѣ, Berl. 1880. Allgemeine Ethik, Berl. 1886 (см. G. Glogau, Этика Штейнталя, Ztschrft. f. Philos. 88, 1886, стр. 82—123. Zu Bibel und Religionsphilosophie, рѣчи и статьи, Berl. 1890. Ср. P. Ivanoff, Die Abweichungen Steinthals von Herbart auf dem Gebiete der ethischen Elementarlehre, дисс., Jena 1893. Съ 1859 Штейнталь вмѣстѣ съ Лацарусомъ издавалъ вышеупомянутый журналъ.

Штейнталь (род. 1823, съ 1863 профессоръ въ Берлинѣ) особенно подчеркиваетъ процессъ апперцепціи въ гербартовскомъ смыслѣ и выясняетъ этотъ процессъ во всемъ его значеніи. Въ своей Этикѣ онъ во многомъ отступаетъ отъ Гербарта. Пятью практическими идеями, относительно полноты которыхъ сомнѣвается самъ Штейнталь, у него оказываются идея нравственной личности, благоволенія, единенія, права и совершенства. Спеціальнымъ приверженцемъ Штейнталя можно было считать прежде G. G. Glogau въ виду его сочиненія: Steinthals psychologische Formeln zusammenhängend entwickelt, Berl. 1876. См. однако о немъ ниже.

Stephan, de justi notione quam proposuit Herbartus, диссертація, Gött. 1844. Ueber Wissenschaft und Glauben, skeptische Betrachtungen, Hannov. 1846. Ueber das Verhältniss des Naturrechts zur Ethik und zum positiven Recht, Gött. 1854.

E. Stiedenroth, Theorie des Wissens, Götting. 1819. Psychologie zur Erklärung der Seelenerscheinungen, Berl. 1824—25 (полугербартіанское сочиненіе).

K. V. Stoy (1815—1885, долго профессоръ въ Іенѣ), Encyclopädie, Methodologie und Litteratur der Pädagogik, Lpz. 1861. Philosophische Propädeutik, Lpz. 1869—70 (1. логика, 2. психологія). Die Psychologie in gedrängter Darstellung, тамъ же 1871. См. R. Volkmar, Stoys Leben und Wirken, Dresd. 1885.

L. Strümpell, de methodo philosophica, Regiomonti 1833. Erläuterungen zu Herbarts Philosophie, Gött. 1834. Die Hauptpunkte der herbartschen Metaphysik kritisch beleuchtet, Braunschw. 1840. De summi boni notione qualem proposuit Schleiermacherus, Дерптъ 1843. Die Pädagogik der Philosophen Kant, Fichte, Herbart, Braunschw. 1843. Vorschule der Ethik, Mitau 1845. Entwurf der Logik, Mitau und Lpz. 1846. Die Universität und das Universitätsstudium, Mitau 1848. Geschichte der griechischen Philosophie, zur Uebersicht, Repetition und Orientirung, первое отдѣленіе: исторія теоретической философіи грековъ, Lpz. 1854; второе отдѣленіе, 1. отдѣлъ: исторія практической философіи грековъ до Аристотеля, тамъ же 1861. Der Vortrag der Logik und sein didaktischer Werth für die Universitätsstudien, mit besonderer Rücksicht auf die Naturwissenschaften (изъ Pädagogische Revue), Berl. 1858. Erziehungsfragen, Lpz. 1869. Der Causalitätsbegriff und sein metaphysischer Gebrauch in der Naturwissenschaft, Lpz. 1871, также въ Abhandlungen zur Geschichte и т. д. Die zeitliche Aufeinanderfolge der Gedanken (въ Sammlung Вирхова и Гольцендорфа, тетр. 143), Berl. 1872. Die Natur und Entstehung der Träume, Lpz. 1874. Die Geisteskräfte der Menschen verglichen mit denen der Thiere, Lpz. 1878. Psychologische Pädagogik, Lpz. 1879. Grundriss der Logik oder der Lehre vom wissenschaftlichen Denken, Lpz. 1881. Grundriss der Psychologie, Lpz. 1884. Die Einleitung in die Philosophie vom Standpunkte der Geschichte der Philosophie, Lpz. 1886. Die Pädagogische Pathologie, Lpz. 1890, 2. изд. 1892. Pädagogische Abhandlungen, Lpz. 1894. Abhandlungen auf dem Gebiete der Ethik, der Staatswissenschaften, der Aesthetik und der Theologie, Lpz. 1895. Abhandlungen zur Geschichte der Metaphysik, Psychologie und Religionsphilosophie in Deutschland, Lpz. 1896. См. M. Brasch, Leipziger Philosophen, 1894. L. Credaro, Сочиненія и философія Штрюмпеля, Rivista Italiana di filosofia, II, 2

Штрюмпель (род. 1812 въ Шеппенштедтѣ, долгое время профессоръ философіи въ Дерптѣ, теперь въ Лейпцигѣ) въ качествѣ основательнаго знатока исторіи философіи является вовсе не одностороннимъ гербартіанцемъ, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ отступаетъ отъ ученія Гербарта и во многомъ подвергся вліянію со стороны Лейбница и Канта. Хотя онъ строго отдѣляетъ теоретическую философію отъ практической, однако онъ видитъ въ философіи религіи соединеніе всѣхъ частей философіи. Достигнутое теоретическое, этическое, и эстетическое знаніе по Штрюмпелю соединяется въ идеѣ Бога въ цѣльную систему познанія, такъ что рядомъ съ логи-

ческой, нравственной и эстетической потребностью удовлетворяется также и религіозная потребность разума. При столкновеніи различныхъ мысленныхъ группъ надо становиться на сторону этическихъ и теологическихъ, такъ какъ теоретическія познанія являются проблематичными и по цѣнѣ далеко уступаютъ этическимъ и религіознымъ. Онъ рѣшительно выступаетъ противъ матеріализма, а также пантеизма. Въ его психологіи особенно нужно указать на основанное на опытѣ и простыхъ логическихъ предположеніяхъ доказательство того, что въ душевной жизни существуетъ рядомъ съ психофизическимъ и психическимъ механизмомъ также множество свободно дѣйствующихъ причинностей. Онъ допускаетъ четыре закона психически-механической причинности: 1. законъ косности, 2. законъ непрерывности, въ силу котораго реальное единство и простота души, какъ таковая, составляетъ достаточное основаніе всѣхъ связей и сочетаній въ ея состояніяхъ, короче, всѣхъ единствъ сознанія, которыя съ необходимостью вытекаютъ изъ ея природы, 3. законъ исключенія, въ силу котораго всякій актъ представленія исключаетъ изъ себя своимъ содержаніемъ всякій другой актъ, 4. законъ образованія рядовъ. Свободно дѣйствующія причинности имѣютъ дѣло не съ простыми безразличными содержаніями сознанія, а съ такими, которыя имѣютъ цѣну. Эти новыя причинности являются вслѣдствіе цѣнности содержанія сознанія и возникаютъ изъ чувства, которое и есть начало ихъ. Существуютъ еще причинности логическія, эстетическія, происходящія изъ совѣсти и самоопредѣленія.

G. F. Taute (умеръ экстраординарнымъ профессоромъ философіи въ Кенигсбергѣ 1862), die Religionsphilosophie vom Standpunkte der Philosophie Herbarts, I. часть: всеобщая философія религіи, Elbing 1840; II. часть: философія христіанства, Lpz. 1852. Die Wissenschaften und Universitätsstudien den Zeitbewegungen gegenüber, рѣчь, Кенигсбергъ 1848. Der Spinozismus als unendliches Revolutionsprincip und sein Gegensatz, рѣчь, тамъ же 1848. Pädagogisches Gutachten über die Verhandlungen der Berliner Conferenz für höheres Schulwesen, Kgsbg. 1849. Мы должны отказаться отъ религіознаго познанія и обратиться къ религіозной вѣрѣ, которую можно спекулятивно обосновать только при помощи философіи Гербарта.

G. Tepe, die praktischen Ideen nach Herbart, въ пасхальной программѣ эмденской гимназіи 1854, и отдѣльно Leer und Emden 1861. Ueber Freiheit und Unfreiheit des menschlichen Wollens, Bremen 1861. Schiller und die praktischen Ideen, Emden 1863.

C. A. Thilo (род. 1813, ум. 10. марта 1894 совѣтникомъ консисторіи въ Ганноверѣ), die Wissenschaftlichkeit der modernen speculativen Theologie in ihren Principien beleuchtet, Lpz. 1851. Ученіе Сталя о правѣ и государствѣ и его ненаучность, Kritische Ztschrf. f. d. gesammte Rechtswissenschaft, Heidelb. 1857, т. IV, стр. 385—424. Основныя ошибки идеализма въ ихъ развитіи отъ Канта до Гегеля, Zschrf. f. ex. Philosoph. т. I, и много другихъ статей въ этомъ же журналѣ, а именно о взглядахъ на философію религіи у другихъ философовъ. Die theologisirende Rechts- und Staatslehre, mit besonderer Rücksicht auf die Rechtsansichten Stahls, Lpz. 1861. Ueber Schopenhauers ethischen Atheismus, Lpz. 1868. Kurze pragmatische Geschichte der Philosophie, 2 чч., Cöthen 1874—1876.

C. Thomas (ум. 1873), Spinozae syst. philos delin., Regiom. 1835. Spinoza als Metaphysiker, Kngsbg. 1840. Spinozas Individualismus und Pantheismus, тамъ же 1848. Die Theorie des Verkehrs, I. отд.: основныя понятія ученія о благахъ, Berl. 1841. О немъ см. его собственное сочиненіе: Altes und Neues, meine Habilitation und mein Austritt aus der Privatdocentschaft aus der Königlichen Universität Königsberg, Freib. i. Br. 1863.

C. A. D. Unterholzner, Juristische Abhandlungen, Münch. 1810. (4. статья развиваетъ философскія основныя положенія уголовнаго права съ особеннымъ отношеніемъ къ практической философіи Гербарта).

Th. Vogt, Form und Gehalt in der Aesthetik, Wien 1865. Lotts Kritik der herbartschen Ethik und Herbarts Entgegnung (изъ Sitzungsberichte der K. Ak. der Wiss.), Wien 1874.

W. F. Volkmann, die Lehre von den Elementen der Psychologie als Wissenschaft, Prag 1850. Grundriss der Psychologie vom Standpunkte des philosophischen Realismus aus und nach genetischer Methode, Halle 1856. Lehrbuch der Psychologie (это 2. очень пополненное изданіе предыдущаго сочиненія), 2 тт., Cöthen 1875, 76, 3. изд. 1884, 85, 4. изд. 1894с. Die Grundzüge der aristotelischen Psychologie (изъ Abhandl. der K. Böhm. Ges. der Wiss., V. Folge, т. X), Prag 1858. Прин-

ципы и методы психологіи, Ztschrf. f. ex. Philos. II, 1861, стр. 33—71. См. Th. Wittaker. Психологія Фолькмана, Mind, 1890. M. Heinze, Allgemeine deutsche Biographie.

Фолькманъ, позже Фолькманъ Риттеръ ф. Фолькмаръ (род. 1822, ум. 1877 профессоромъ философіи въ Прагѣ), главную задачу своей психологіи находилъ въ томъ, чтобы показать, что̀ можетъ сдѣлать реализмъ Гербарта на почвѣ психологіи, и дать возможно полное изображеніе историческаго развитія главныхъ психологическихъ понятій.

J. H. W. Waitz, die Hauptlehren der Logik, Erfurt 1840.

Кромѣ превосходнаго изданія Органа Аристотеля, изъ сочиненій Th. Waitz надо упомянуть: Grundlegung der Psychologie, Hamb. und Gotha 1846, 2. изд. Lpz. 1877. Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, Braunschw. 1849. Allgemeine Pädagogik, тамъ же 1852, второе дополненное изд. съ введеніемъ о практической философіи Вайца изд. O. Willmann, тамъ же 1875. Положеніе партій въ области психологіи, Allgem. Monatsschrift für Wissenschaft und Litteratur, тамъ же 1852, октябрь и ноябрь, и 1853, августъ. Anthropologie der Naturvölker, 6 частей, Lpz. 1859сс. (продолжалъ Герландъ, пользуясь предварительными работами автора), 2. изд. Герланда, Lpz. 1877сс. Порусски вышелъ только одинъ выпускъ: Антропологія первобытныхъ народовъ, переводъ А. П. Федченко, М. 1867. О видовомъ единствѣ человѣческаго рода и первобытномъ состояніи человѣка, пер. его же, М. 1867.

Хотя Т. Вайцъ (род. 1821 въ Готѣ, умеръ 1864 экстраординарнымъ профессоромъ философіи въ Марбургѣ) въ общемъ становится на сторону Гербарта, однако онъ отступаетъ отъ него въ важныхъ пунктахъ, а именно въ томъ, что психологію дѣлалъ основой философіи, а также ставилъ психологію на почву естествознанія и не принималъ задержекъ и самосохраненій.

W. Wehrenpfennig, die Verschiedenheit der ethischen Principien bei den Hellenen und ihre Erklärungsgründe, программа гимназіи, Berl. 1856.

O. Willmann (род. 1839, профессоръ въ Прагѣ), О темнотѣ общей педагогики Гербарта, Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik Циллера 1873, стр. 124 — 150. Вильманъ издалъ педагогическія сочиненія Гербарта, см. выше стр. 408. Въ своемъ новѣйшемъ сочиненіи: Geschichte des Idealismus, 1. и 2. тт. Braunschw. 1894, 96, онъ рѣшительно склоняется на сторону идеализма въ духѣ Платона и видитъ въ схоластическомъ реализмѣ оплотъ для идеальныхъ принциповъ.

Th. Wittstein, Neue Behandlung des mathematisch-psychologischen Problems von der Bewegung einfacher Vorstellungen, welche nach einander in die Seele eintreten, Hannov. 1845. О математической психологіи, Ztschrf. f. ex. Philos. VIII, 1869, стр. 341—358.

Витштейнъ ставитъ на ряду съ гербартовой гипотезой о взаимномъ затрудненіи представленій и гипотезой А. Ланге (см. выше стр. 408), въ которой Ланге видѣлъ истинное слѣдствіе гербартовыхъ принциповъ, третью гипотезу, по которой, при полной противоположности между a и b, отъ a задерживается $\frac{b^2}{a+b}$, а отъ b задерживается $\frac{a^2}{a+b}$, значитъ, отъ a остается $\frac{a^2+ab-b^2}{a+b}$ и отъ b остается $\frac{b^2+ab-a^2}{a+b}$. Посему уже, когда есть только два представленія, находящіяся въ полной (а также и когда они находятся въ меньшей) противоположности, сильнѣйшее можетъ совсѣмъ вытѣснить изъ сознанія слабѣйшее. При полной противоположности получается для слабѣйшаго представленія (b) порубежное значеніе $\frac{1}{2}$ a $(\sqrt{5}-1)=$a. 0,618.

T. Ziller (род. 1817, умеръ 20. апрѣля 1882 профессоромъ философіи въ Лейпцигѣ), über die von Puchta der Darstellung des römischen Rechts zu Grunde gelegten rechtsphilosophischen Ansichten, Lpz. 1853. Einleitung in die allgemeine Pädagogik, Lpz. 1856. Die Regierung der Kinder, Lpz. 1857. Grundlage zur Lehre vom erziehenden Unterricht, Lpz. 1865. Herbartische Reliquien, тамъ же 1871. Allgemeine philosophische Ethik, Langensalza 1880, 2. изд. 1886. Онъ издавалъ съ 1869 Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik. О немъ см. Pädagogisches Korrespondenzblatt, 1882, № 3, 4, 5. Циллеръ былъ главнымъ представителемъ правовѣрнаго гербартіанства, а также много и съ успѣхомъ работалъ теоретически и практически въ области педагогики.

R. Zimmermann, Leibniz' Monadologie, понѣмецки со статьею относительно теоріи Лейбница и Гербарта о дѣйствительномъ бываніи, Wien 1847. Leibniz und Herbart, сравненіе ихъ монадологій, Wien 1849. Ueber Bolzanos wissenschaftlichen Charakter und philosophische Bedeutung, въ Sitzungsberichte d. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Cl., октябрь 1849. Ueber einige logische Fehler der spinozistischen Ethik, тамъ же, октябрь 1850 и апрѣль 1851. Der Cardinal Nicolaus Cusanus als Vorläufer Leibnizens, тамъ же, апрѣль 1852. Ueber Leibnizens Conceptualismus, тамъ же, апрѣль 1854. Leibniz und Lessing, этюдъ, тамъ же, май 1855. Das Rechtsprincip bei Leibniz, Wien 1852. Philosophische Propädeutik, тамъ же 1852, 3. изд. 1867 (пролегомены, логика, эмпирическая психологія, къ введенію въ философію). Ueber das Tragische und die Tragödie, Wien 1856. Geschichte der Aesthetik als philosophischer Wissenschaft, Wien 1858. Schiller als Denker, чтеніе въ день столѣтняго юбилея со дня его рожденія, въ Abh. der K. Böhm. Gesellsch. der Wissensch., V. Folge, т. XI, Prag 1859. Philosophie und Erfahrung, вступительная рѣчь, Wien 1861. Allgemeine Aesthetik als Formwissenschaft, Wien 1865 (вмѣстѣ съ исторіей эстетики подъ заглавіемъ „Эстетика", историко-критическая и систематическая часть). Studien und Kritiken zur Philosophie und Aesthetik, 2 тт., Wien 1870. Anthroposophie im Umriss, набросокъ системы идеальнаго міровоззрѣнія на монистической основѣ, Wien 1882. Кромѣ того у Циммермана вышло еще много статей, относящихся къ исторіи философіи. О метафизическомъ взглядѣ Циммермана см. O. Flügel въ Ztschrft. f. exacte Philos. XII, I, 1883, стр. 266—316.

Циммерманъ (род. 1824 въ Прагѣ, съ 1861 профессоръ философіи въ Вѣнѣ) въ своемъ послѣднемъ сочиненіи хочетъ быть гербартіанцомъ 1881 года. Правда, онъ еще держится реаловъ Гербарта, но критикуетъ теорію самосохраненій, какъ дѣйствительнаго бывания, и предположеніе простыхъ ощущеній. Ученіе о реалахъ онъ ловко умѣетъ поставить въ связь съ атомистикой.

A. Spir, die Wahrheit, Lpz. 1867. Andeutungen zu einem widerspruchslosen Denken, тамъ же 1867. Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntniss der Wirklichkeit, Lpz. 1868. Kurze Darstellung der Grundzüge einer philosophischen Anschauungsweise, тамъ же 1869. Erörterung einer philosophischen Grundeinsicht, тамъ же 1869. Kleine Schriften, Lpz. 1870. Denken und Wirklichkeit, опытъ возобновленія критической философіи, Lpz. 1873, 2. изд. 1877. Moralität und Religion, тамъ же 1874, 2. изд. 1878. Empirie und Philosophie, Lpz. 1876. Vier Grundfragen, Lpz. 1880. Studien, Lpz. 1883. Gesammelte Schriften, 3 тт., Lpz. 1883—1885.—Ср. Spir und die Bedeutung seiner Philosophie für die Gegenwart, Vortrag, Lpz. 1881. A. Spir, ein Philosoph der Neuzeit, von Humanus, Lpz. 1892.

Исходя изъ логико-метафизическихъ размышленій, родственныхъ гербартовскимъ, Спиръ (род. 1837 въ южной Россіи, ум. 26. марта 1890 въ Женевѣ; раньше, чѣмъ посвятить себя философскимъ занятіямъ, былъ морскимъ офицеромъ въ Россіи) доходитъ до ученія, приближающагося къ Пармениду. Какъ на высшее непосредственно достовѣрное основоположеніе, которое не почерпнуто изъ опыта, Спиръ смотритъ на положеніе тожества въ такомъ его видѣ: въ своемъ собственномъ существѣ каждая вещь тожественна сама съ собой. Но всеобщая посылка изъ опыта та, что опытъ не содержитъ ни одного предмета, который былъ бы совершенно тожественнымъ самъ съ собою. Въ качествѣ общихъ требованій Спиръ выводитъ отсюда, что положеніе тожества почерпнуто не изъ опыта, а скорѣе выражаетъ понятіе о сущности вещей, которое свойственно мышленію a priori, далѣе, что собственная сущность вещей лежитъ по ту сторону опыта и, наконецъ, что опытъ представляетъ вещи не такъ, какъ онѣ бываютъ въ себѣ, по своему собственному существу, или что опытъ содержитъ элементы; которые не принадлежатъ къ собственной сути вещей. Какъ спеціальныя слѣдствія, получаются въ сторону онтологіи положенія: въ дѣйствительности есть только одна субстанція; собственная суть вещей безусловна, не можетъ содержать въ себѣ никакой относительности, она устойчива, неизмѣнна, она также блаженна и совершенна.

Не очень далеко отъ гербартовскаго направленія стоитъ F. A. v. Harsten, Methode der wissenschaftlichen Darstellung, Halle 1868. Grundlegung von Aesthetik, Moral und Erziehung, тамъ же 1869. Untersuchungen über Psychologie, Lpz. 1869. Untersuchungen über Logik, тамъ же 1869. Grundzüge der Wissenschaft des Glücks, Halle 1869. Grundzüge der Logik, Berl. 1873 (пофранц. Par. 1872). Die Anfänge der

Lebensweisheit, Lpz. 1873. Grundzüge der Psychologie, Berl. 1874, 2. изд. Halle 1877 (пофр. Par. 1873). Die Moral des Pessimismus, Nordhausen 1874. Grundriss der Philosophie, тамъ же 1875. Vermischte philosophische Abhandlungen, Heidelb. 1876. Die Philosophie als Wissenschaft, тамъ же 1876. Die philosophischen Grundlagen der Chemie, Heidelb. 1876.

§ 45. Кромѣ Гегеля, Шеллинга и Гербарта, болѣе устойчивое вліяніе на развитіе философіи оказали Шлейермахеръ, Шопенгауеръ, Бенеке. Къ тѣмъ, направленіе которыхъ опредѣлилъ Шлейермахеръ, принадлежатъ извѣстные преимущественно какъ историки философіи Хр. А. Брандисъ и Г. Риттеръ. Шлейермахеръ также, а отчасти, правда, и Гегель, вліялъ на философовъ Браниса, Романга, Георге, а также на спекулятивнаго богослова Роте и др. Среди приверженцевъ Шопенгауера можно назвать Ю. Фрауенштедта и П. Дейссена, какъ самыхъ выдающихся; изъ нихъ первый много сдѣлалъ для распространенія ученія Шопенгауера, а второй глубже понималъ его. Однако вліяніе Шопенгауера сдѣлалось во многомъ замѣтнымъ, особенно въ сторону пессимизма, въ широкихъ даже и нефилософскихъ кругахъ. Бенеке дѣйствовалъ главнымъ образомъ на педагоговъ. Однако къ нему примкнули, по крайней мѣрѣ отчасти, и философы, какъ Фортлаге и Ибервегъ.

Обширныя сочиненія Брандиса и Риттера, относящіяся къ исторіи философіи, упомянуты раньше. На собственные философскіе взгляды Брандиса (1790—1867, профессоръ въ Боннѣ) вліяли на ряду съ Шлейермахеромъ также Якоби и Шеллингъ. Ср. о немъ A. Trendelenburg, zur Erinnerung an Chr. A. Brandis, въ Abh. der Berl. Akad. и отдѣльно Berl. 1869. Риттеръ (1791—1869, профессоръ въ Геттингенѣ), кромѣ историческихъ сочиненій, написалъ также: über die Bildung des Philosophen durch die Geschichte der Philosophie, Berl. 1817. Vorlesungen zur Einleitung in die Logik, тамъ же 1823. Abriss der philosophischen Logik, тамъ же 1824, 2. изд. 1829. Die Halbkantianer und der Pantheismus, Berl. 1827. System der Logik und Metaphysik, Götting. 1856. Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, 3 тт., Götting. 1862—64. Ueber die Unsterblichkeit, 2. изд. Lpz. 1866. Ernest Renan über die Naturwissenschaft und die Geschichte mit den Randbemerkungen eines deutschen Philosophen, Gotha 1865. Philosophische Paradoxa, Lpz. 1867. Ueber das Böse und seine Folgen, изд. D. Peipers, Gotha 1869, 2. изд. 1876. Его философское стремленіе направлено къ христіанско-теистическому міровоззрѣнію. Онъ защищаетъ также понятіе чуда и дѣйствительность откровенія.

J. Braniss (1792—1873, профессоръ въ Бреславлѣ), die Logik in ihrem Verhältniss zur Philosophie geschichtlich betrachtet, Berl. 1823. Ueber Schleiermachers Glaubenslehre, Berl. 1824. Grundriss der Logik, Breslau 1829. System der Metaphysik, Breslau 1834. Geschichte der Philosophie seit Kant (скорѣе: до средневѣковья), тамъ же 1842. Die wissenschaftliche Aufgabe der Gegenwart, Breslau 1859. Ueber die Würde der Philosophie und ihr Recht im Leben der Zeit, Berl. 1854. Ueber atomistische und dynamische Naturauffassung, въ Abh. der hist.-philosophischen Gesellschaft zu Breslau, т. I, 1857. Бранисъ связываетъ съ шлейермахеровскими и гегелевскими взглядами также возрѣнія Стеффенса. Ср. C. A. Kletke, die geschichtsphilosophische Weltanschauung von Braniss, Bresl. 1849. Вліяніе умозрѣнія Браниса, повидимому, обнаруживаетъ сочиненіе J. Jäkel, der Satz des zureichenden Grundes, Breslau 1868.

J. P. Romang, Willensfreiheit und Determinismus, Bern 1835. System der natürlichen Theologie, Zürich 1841. Der neueste Pantheismus, Bonn 1848. Ueber Unglauben, Pietismus und Wissenschaft, Zürich 1859. Ueber wichtige Fragen der Religion, Heidelb. 1870.

E. Vorländer, Grundlinien einer organischen Wissenschaft der menschlichen Seele, Berl. 1841. Wissenschaft der Erkenntniss 1847. Schleiermachers Sittenlehre ausführlich dargestellt und beurtheilt, 1851. Geschichte der philosophischen Moral, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen, Marb. 1855 (см. выше

*

стр. 3). Evangelium der Wahrheit und Freiheit, gegründet auf das Natur- und Sittengesetz, для образованныхъ (анонимно), Leipz. 1865, 2. изд. 1871.

Форлендеръ (1806—1867, 1837 защитилъ диссертацію въ Берлинѣ, библіотекарь и профессоръ въ Марбургѣ) упрекалъ Шлейермахера въ томъ, что его философія не доходитъ до послѣднихъ основаній духовнаго развитія, до всеобщихъ умозрительныхъ принциповъ,—въ томъ, что исходный пунктъ его теологически-философскаго ученія не обоснованъ.

A. Helfferich, die Metaphysik als Grundwissenschaft, Hamb. 1846. Der Organismus der Wissenschaft und die Philosophie der Geschichte, Lpz. 1856. Die Schule des Willens, Berl. 1858.

L. George (1811—1874, профессоръ въ Грейфсвальдѣ), Mythus und Sage, Berl. 1837. Ueber Princip und Methode der Philosophie mit Rücksicht auf Hegel und Schleiermacher, Berl. 1842. System der Metaphysik, Berl. 1844. Die fünf Sinne, Berl. 1846. Lehrbuch der Psychologie, Berl. 1854. Die Logik als Wissenschaftslehre, Berl. 1868. Георге во многихъ отношеніяхъ приближается къ гегелевской діалектикѣ.

R. Rothe (1799—1867), die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, Wittenb. 1837. Theologische Ethik, Wittenb. 1845—1848, 2. вновь обработанное изд., тамъ же 1867—1871. Ср. о немъ F. Nippold, R. Rothe, 2 тт., Wittenb. 1873—1874.

Georg Weissenborn, Vorlesungen über Schleiermachers Dialektik und Dogmatik, Lpz. 1847—49. Logik und Metaphysik, Halle 1850—51. Vorlesungen über Pantheismus und Theismus, Marb. 1859.

Вейссенборнъ (род. 1816, ум. 1874 профессоромъ философіи въ Марбургѣ) болѣе подвергался вліянію Шлейермахера, чѣмъ Гегеля, къ которому онъ нерѣдко примыкаетъ въ своей метафизикѣ. Пантеизмъ Гегеля онъ старался преодолѣть научно обоснованнымъ теизмомъ, пользуясь данными естественныхъ наукъ. По его мнѣнію, современная наука и искусство согласимы съ христіанскимъ теизмомъ.

Существенное вліяніе Шлейермахера обнаруживаетъ также между другими и C. Schwarz, авторъ сочиненія: zur Geschichte der neuesten Theologie, 3. изд. Lpz. 1864, а также цитованнаго уже стр. 381 чтенія о Шлейермахерѣ и другихъ сочиненій. И на І. Г. Фихте, Вейсе и другихъ (см. выше) на ряду съ Гегелемъ вліялъ особенно Шлейермахеръ. Въ кругу мыслей Шлейермахера находится также большею частію E. Eberty, Versuche auf dem Gebiete des Naturrechts, Lpz. 1852; über Gut und Böse, 2 чтенія, Berl. 1855. Какъ много обязанъ А. Векъ своему учителю и другу Шлейермахеру, показываетъ Братушекъ въ статьѣ: Векъ, какъ платоновецъ, Philos. Monatsh., т. I, 1868, стр. 257сс.

При противорѣчіяхъ, находящихся въ философіи Шопенгауера, естественно, что только немногіе являются приверженцами его философіи въ ея цѣломъ. Напротивъ, онъ далъ сильный толчокъ частію въ области теоріи познанія, частію въ эстетической и этической области. Вопросъ о пессимизмѣ поднятъ особенно при помощи Шопенгауера и въ послѣднее время много обсуждался. Слѣдовъ шопенгауеровскаго пессимизма можно отыскать меньше въ философской, нежели въ беллетристической области.

О Р. Вагнерѣ F. v. Hausegger, R. Wagner und Schopenhauer, 1878; eine Darlegung der philosophischen Anschauungen R. Wagners an der Hand seiner Werke, 2. изд. 1891. Hugo Dinger, R. Wagners geistige Entwickelung, опытъ изложенія міровоззрѣнія Вагнера въ связи съ его отношеніемъ къ младо-гегеліанцамъ и Шопенгауеру, I. т.: основныя черты развитія міровоззрѣнія Вагнера, Lpz. 1892. Houston Stewart Chamberlain, R. Wagner, Münch. 1895.

Рихардъ Вагнеръ, сначала (Kunstwerk der Zukunft 1850, Oper und Drama 1851) находившійся подъ вліяніемъ младо-гегеліанской школы, именно Л. Фейербаха, въ своихъ позднѣйшихъ сочиненіяхъ, напр., въ сочиненіи „Религія и искусство“, раздѣляетъ точку зрѣнія Шопенгауера. Уже тенденція его трилогіи должна была привести его къ этому. Въ Тристанѣ и Изольдѣ ясно обнаруживаются взгляды Шопенгауера, тогда какъ въ Парсивалѣ замѣтно ослабленіе шопенгауеризма и склонность къ

христіанству. Однако еще въ 1868 году онъ высказываетъ надежду, что для культуры нѣмецкаго духа настанетъ время, когда взгляды Шопенгауера сдѣлаются закономъ мышленія и познанія.

О шопенгауеровской школѣ см. различныя статьи Э. ф. Гартмана, напр., въ Gegenwart 1883, стр. 24сс. (эта статья въ болѣе распространенномъ видѣ напечатана также въ Philosoph. Fragen der Gegenwart), затѣмъ трудъ Петерса, о которомъ будетъ еще упомянуто. Петерсъ обстоятельно говоритъ о Фрауенштедтѣ, Нуаре, Бильгарцѣ, Банзенѣ, Гартманѣ. Ср. также O. Plumacher, zwei Individualisten der schopenhauerschen Schule (Майнлендеръ и Гелленбахъ), Wien 1881.

Ю. Фрауенштедтъ (1813—1878) отъ точки зрѣнія, близкой къ гегеліанству, перешелъ къ шопенгауеровскому ученію, но и по отношенію къ нему сохранилъ самостоятельность, отступая отъ него именно въ этическихъ вопросахъ. Правда, онъ исповѣдуетъ монизмъ, но въ предѣлахъ его онъ устанавливаетъ „объективно-феноменальный индивидуализмъ“. Онъ отдѣлывается отъ субъективнаго идеализма Шопенгауера и отвергаетъ также послѣдовательный пессимизмъ. Ср. его Neue Briefe über die schopenhauersche Philosophie, Lpz. 1876. Посредствомъ Briefe über die schopenhauersche Philosophie, Lpz. 1854, онъ особенно содѣйствовалъ распространенію и популяризаціи ученія Шопенгауера. Его сочиненія: die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes (вмѣстѣ съ письмомъ д-ра Габлера къ автору), Berl. 1838. Die Menschwerdung Gottes nach ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit mit Rücksicht auf Strauss, Schaller und Göschel, Berl. 1839. Studien und Kritiken zur Theologie und Philosophie, Berl. 1840. Ueber das wahre Verhältniss der Vernunft zur Offenbarung, Darmst. 1848. Aesthetische Fragen, Dessau 1853. Далѣе съ точки зрѣнія Шопенгауера составилъ Фрауенштедтъ сочиненія о естествовѣдѣніи въ его вліяніи на поэзію, религію, нравственность и философію, Lpz. 1855, о матеріализмѣ, тамъ же 1856, Briefe über die natürliche Religion, Lpz. 1858; das sittliche Leben, ethische Studien, Lpz. 1866; Blicke in die intellectuelle, physische und moralische Welt, Lpz. 1869, также многочисленныя статьи въ разныхъ журналахъ. См. Э. Гартманъ, Фрауенштедтъ и преобразованіе философіи Шопенгауера, въ Neukantianismus и пр., см. ниже.

Вѣрнымъ приверженцемъ ученія Шопенгауера является P. Deussen, die Elemente der Metaphysik, Aachen 1877, 2. изд. Lpz. 1890. Das System der Vedanta, Lpz. 1883,—сочиненіе, которымъ Дейсенъ получилъ извѣстность, какъ знатокъ индійской философіи. Allgemeine Geschihte der Philosophie I. т., 1. ч.: общее введеніе и философія Веды до Упанишадъ, Лейпц. 1894. П. Дейссенъ, Основныя начала метафизики, Теорія познанія, Спб. 1889.

По мнѣнію Дейссена (род. 1845, защитилъ диссертацію въ Берлинѣ 1871, съ 1889 профессоръ философіи въ Килѣ), Шопенгауеръ, основываясь на Кантѣ, возвелъ зданіе, которому нѣтъ равнаго; съ теченіемъ времени подъ вліяніемъ прогресса наукъ оно можетъ видоизмѣниться, но не можетъ устарѣть и никогда не будетъ утрачено человѣчествомъ. Основную метафизическую мысль Шопенгауера Дейссенъ находитъ уже въ Упанишадахъ Веды, Новомъ Завѣтѣ—Дейссенъ называетъ даже Шопенгауера philosophus christianissimus,—у Парменида, Платона, Плотина и Канта. Эта основная мысль заключается въ томъ, что сначала въ мірѣ всё матеріально, но этотъ матеріальный міръ есть только субъективный феноменъ, обусловленный формами сознанія, подобный сну и превращающійся въ совершенное ничто для того, кто пришелъ отъ времени къ безвременности (состояніе, не понятное для насъ). Истинная реальность заключается въ области безпространственнаго, безвременнаго и безпричиннаго; мы можемъ приблизиться къ ней посредствомъ нравственности, а не ума, т. е. путемъ самоотверженныхъ поступковъ, не сознавая ясно этой цѣли. Всё есть воля, но если высочайшему изъ всѣхъ предметовъ слѣдуетъ давать высочайшее имя, то принципъ отрицанія можно бы назвать богомъ,—только подъ этимъ словомъ не слѣдуетъ разумѣть существо личное, слѣдовательно, ограниченное, эгоистичное, а потому

грѣховное. Скорѣе это „сверхміровая сила“, управляющій міромъ принципъ, нѣчто не видимое никакимъ глазомъ, не подходящее ни подъ какое имя, не постигаемое ни въ какомъ понятіи. Богъ, какъ въ христіанствѣ, есть принципъ искупленія міра. Въ нашей волѣ божество проявляется, какъ сила, возвышающая склонность къ самоотрицанію, въ нашемъ познаніи—какъ голосъ, который судитъ противъ нашей воли наши и чужіе добрые поступки, какъ укоры совѣсти по поводу совершенной несправедливости и удовлетвореніе по поводу добрыхъ поступковъ, какъ міръ Божій.

L. B. Hellenbach *), написавшій рядъ сочиненій (именно: der Individualismus im Lichte der Biologie und Philosophie der Gegenwart, Wien 1878, 2. изд. Lpz. 1887; die Vorurtheile der Menschheit, 3 тт., Wien 1879—80, 3. изд., Lpz. 1893; aus dem Tagebuche eines Philosophen, Wien 1881; die neuesten Kundgebungen einer intelligibeln Welt, Wien 1882; die Magie der Zahlen etc., Wien 1882; eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes, Lpz. 1887; das 19. und 20. Jahrhundert, критика настоящаго и соображенія о будущемъ, изъ посмертныхъ рукописей издалъ Дю-Прель, Lpz. 1888), хотя и вышелъ отъ Шопенгауера, но, допуская „метаорганизмъ“, который у него равенъ душѣ, совсѣмъ теряется въ области фантазіи. См. C. v. Richter, Palingenesis oder Generationismus? Критическое изслѣдованіе взглядовъ барона Гелленбаха и К. Дю-Преля, Lpz. 1888. Hübbe Schleiden, Hellenbach der Vorkämpfer für Wahrheit und Menschlichkeit, 1891.

Jul. Bahnsen, Beiträge zur Charakterologie mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen, 2 тт., Lpz. 1867. Zum Verhältniss zwischen Wille und Motiv, метафизическое предварительное изслѣдованіе для характерологіи, Stolp und Lauenburg 1870. Zur Philosophie der Geschichte, критическое обсужденіе гегеле-гартмановскаго эволюціонизма изъ шопенгауеровыхъ принциповъ, 1871. Mosaiken und Silhouetten, характерографическія картинки положенія и развитія, Lpz. 1877. Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt der Metaphysik, Lauenb. i. P. 1877. Bedingter Gedanke und Bedingungssatz, Lpz. 1877. Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt, принципъ и отдѣльное приложеніе реальной діалектики, 2 тт., Berl. 1880—1881. Aphorismen zur Sprachphilosophie, Lpz. 1881. См. о реальной діалетикѣ Банзена E. v. Hartmann, Philos. Monatsh., 1881, стр. 227—260, перепечатана въ Philosophische Fragen der Gegenwart, далѣе о характерологическомъ индивидуализмѣ Банзена въ Neukantianismus etc.

Довольно близко къ міровоззрѣнію Шопенгауера стоитъ Банзенъ (ум. 1882 учителемъ въ Лауенбургѣ въ Помераніи), который соединяетъ гегелевскую діалектику съ метафизикою Шопенгауера. Сущность міра есть самораздвоеніе воли въ каждомъ отдѣльномъ пунктѣ міра. Этимъ дана невозможность искупленія, такъ же какъ и невозможность познать міръ посредствомъ логическихъ формъ. Влеченіе къ познаванію всегда на лицо, но его удовлетвореніе разбивается объ антилогику въ мірѣ.

Многое заимствовалъ отъ Шопенгауера Э. ф. Гартманъ (см. ниже). Въ общемъ держится точки зрѣнія Шопенгауера Ph. Mainländer, die Philosophie der Erlösung **), Berl. 1876, 1. т., 3. изд., 2. т. 2. изд., Frkf. 1894, который пошелъ дальше Шопенгауера. Онъ видитъ міровой процессъ въ томъ, что сила расщепленнаго Бога, изъ обломковъ котораго состоитъ міръ, становится все слабѣе, пока она совершенно не угаснетъ. Богъ хотѣлъ небытія, поэтому его сущность должна была распасться на множество частей, которыя всѣ стремятся къ небытію. Въ этомъ стремленіи онѣ взаимно препятствуютъ другъ другу, борются другъ съ другомъ и такимъ образомъ ослабляютъ свою силу. Такимъ образомъ ходъ развитія каждаго индивидуума приводитъ къ тому, что его стремленіе выполняется путемъ уничтоженія. Мы, люди, должны содѣйствовать этому половымъ подвижничествомъ. Богъ выступаетъ изъ надбытія черезъ становленіе въ небытіе. Самоубійство онъ также считаетъ позволительнымъ, даже восхваляетъ его и самъ покончилъ съ жизнью такимъ образомъ. A. Schwarze, Философія искупленія Майнлендера, Zeitschrift für exacte Philosophie, 17, 1889. M. Seiling, Mainländer ein neuer Messias, Münch. 1888. Sus. Rubinstein, ein individualistischer

*) Л. Гелленбахъ, Индивидуализмъ въ свѣтѣ біологіи и современной философіи. Пер. съ предисловіемъ Вл. Соловьева, изд. А. Н. Аксакова, Спб. 1884. Человѣкъ, его сущность и назначеніе съ точки зрѣнія индивидуализма, Спб. 1885.

**) Объ этомъ сочиненіи см. А. Красносельскій, Пессимизмъ и прогрессъ, В. Евр. 1885, 8 и 9.

Pessimist, Mainländer, Lpz. 1894. Большею частію основывается на ученіи Шопенгауера H. Tauschinski, die Botschaft der Wahrheit, der Freiheit und der Liebe, Wien 1868. На Канта и Шопенгауера опирается J. C. Becker, Abhandlung aus dem Grenzgebiet der Mathematik und der Philosophie, Zürich 1870. См. также Th. Stieglitz, Grundzüge der historischen Entwickelung aus den übereinstimmenden Principien der Philosophie A. Schopenhauers und der naturwissenschaftlichen Empirie, Wien 1881.

А. Бильгарцъ пытается соединить ученіе о волѣ Шопенгауера съ атомистическимъ динамизмомъ. Воля расщеплена въ себѣ атомистически. Субъекту хотѣнія противостоитъ объектъ хотѣнія, т. е. внѣшній міръ, съ которымъ постоянно сталкивается единичная воля. Онъ образованъ изъ атомовъ-силъ, которые по собственному своему существу суть также субъекты, подобно намъ. Вселенная представляется, будучи постигнута пространственно, какъ безконечно большой шаръ съ безконечно многими центрами. Въ немъ каждая точка сама центръ безконечно большой сферы, и каждая точка въ ней противостоитъ всему, какъ соединенная точка объекта, вмѣстѣ съ которой она составляетъ понятіе бытія. — Эстетику Шопенгауера, а также его пессимизмъ Бильгарцъ отвергаетъ.—Der heliocentrische Standpunkt der Weltbetrachtung, основы для дѣйствительной философіи природы, Stuttg. 1879. Ср. также Metaphysische Anfangsgründe der mathematischen Wissenschaften, auf Grundlage der heliocentrischen Philosophie dargestellt v. A. Bilharz und P. Dannegger, Sigmaring. 1880. Metaphysik als Lehre vom Vorbewusstsein, 1. полов., Wiesbad. 1890.

Здѣсь слѣдуетъ сейчасъ упомянуть C. Peters, путешественника по Африкѣ, Willenswelt uud Weltwille, Lpz. 1883, который во многихъ пунктахъ сходится съ Гартманомъ, именно въ познавательно-теоретическомъ реализмѣ, въ связываніи воли и представленія и въ телеологіи. Абсолютной міровой волѣ противостоитъ абсолютное разлетѣвшееся пустое пространство, безконечно полному бытію — безконечно пустое бытіе, абсолютно активному—абсолютно пассивное. Жизнеобильное было вынуждено внутреннимъ приступомъ творчества увлечь это второе, ему противоположное, въ свою собственную полноту бытія, проникнуть его своею существенностію. Въ этической области его взгляды подобны взглядамъ Гартмана: „изъ пламени костра индивидуальной эвдемонологіи вырастаетъ, какъ фениксъ, космическій оптимизмъ“. См. о немъ Гартманъ, Новый приверженецъ Шопенгауера, въ Gegenwart, 1883, № 14.

Пессимизмъ еще въ началѣ этого столѣтія имѣлъ представителя, именно въ лицѣ итальянскаго поэта графа Джіакомо Леопарди (1793—1837; Operette morali, Mil. 1827; ср. различныя статьи M. Aulard'a, далѣе Krantz, Пессимизмъ Леопарди, Rev. philos., т. 10, 1880, стр. 396—413; В. Штейнъ, Графъ Джіакомо Леопарди и его теорія infelicità, Спб. 1891). Затѣмъ его пытался обосновать по Шопенгауеру дальше и глубже Э. Гартманъ, а также выставить, какъ единственно правильное воззрѣніе на жизнь и какъ истинный фундаментъ дѣйствительной этики. Вслѣдствіе этого за и противъ пессимизма возникла цѣлая литература, изъ которой здѣсь слѣдуетъ привести только болѣе выдающееся. Въ послѣдніе годы пессимистическое настроеніе очень ослабѣло, какъ это видно изъ оскудѣнія литературы этого направленія.

A. Taubert. (первая жена Э. Гартмана), der Pessimismus und seine Gegner, Berl. 1873. J. B. Meyer, Weltelend und Weltschmerz, рѣчь противъ пессимизма Шопенгауера и Гартмана, Bonn 1872. G. Jellinek, die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauers, диссертація, Wien 1872. H. Schwarz, das Ziel der religiösen und wissenschaftlichen Gährung nachgewiesen an Hartmanns Pessimismus, Berl. 1875. G. P. Weygoldt, Kritik des philosophischen Pessimismus der neuesten Zeit, сочиненіе на премію, Leiden 1875. W. Gass, Optimismus und Pessimismus, der Gang der christlichen Welt- und Lebensansicht, Berl. 1876. Th. Frantz, der Pessimismus, его обоснованіе въ современной философіи, его вліяніе на современное общее образованіе, Carlsruhe 1876. J. Huber, der Pessimismus, Münch. 1876. James Sully, Pessimism, a history and a criticism, Lond. 1877. Caro, le Pessimisme au XIX. siècle, Leopardi—Schopenhauer—Hartmann, Par. 1878, 2. изд. 1881. L. v. Golther, der moderne Pessimismus, съ предисловіемъ Fr. Th. Vischer'a, Lpz. 1878. G. Borries, über den Pessimismus als Durchgangspunkt zu universaler Weltanschauung,

диссертація, Lpz. 1880. H. Sommer, der Pessimismus und die Sittenlehre, Haarlem 1882, 2. изд. Berlin 1883. A. Bacmeister, der Pessimismus und die Sittenlehre съ особеннымъ отношеніемъ къ „Феноменологіи нравственнаго сознанія" Гартмана, Gütersloh 1882. Rehmke, der Pessimismus und die Sittenlehre, Lpz. 1882. P. Christ, der Pessimismus und die Sittenlehre, Haarlem 1882. J. Duboc, der Optimismus als Weltanschauung und seine religiösethische Bedeutung für die Gegenwart, Bonn 1881. J. Dippel, der neuere Pessimismus, Würzb. 1884. O. (Olga) Plümacher, der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart, Geschichtliches und Kritisches, Heidelb. 1884, 2. изд. 1888. Max Braig, Пессимизмъ въ его этическихъ основахъ, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 84, 1884, стр. 78—105. Alb. Weckesser, der empirische Pessimismus in seinem metaphysischen Zusammenhang im System von Ed. Hartmann, Bonn 1885. W. Ribbeck, Этюды о пессимизмѣ, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, IX, 1885, стр. 265—287. Grg. Simmel, Основной вопросъ пессимизма въ методическомъ отношеніи, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 90, 1887, стр. 237—247. G. Küssner, Kritik des Pessimismus, опытъ теодицеи, Halle 1888. J. Friedländer und M. Berendt, der Pessimismus im Lichte einer höheren Weltauffassung, Berl. 1893. Это попытка преодолѣть пессимизмъ посредствомъ ученія въ родѣ спинозистическаго пантеизма. K. Hollensteiner, das Weltelend und die Welterlösung, опытъ науки о духѣ, Gütersloh 1894 (ортодоксально-протестантская точка зрѣнія). H. Lorm, см. стр. 506. Относящіяся сюда сочиненія Гартмана см. ниже.

Е. Каро, Пессимизмъ въ XIX вѣкѣ, Леопарди—Шопенгауеръ—Гартманъ, пер. П. В. Мокіевскій, М. 1883. См. также П. В. Мокіевскій, Цѣнность жизни, Рус Бог. 1883, 5—10, 12, отдѣльно Спб. 1884. Селли, Пессимизмъ, исторія и критика, переводъ подъ ред. Вал. Яковенко, Спб. 1893.

Среди приверженцевъ Бенеке самые выдающіеся — Дреслеръ, который былъ привлеченъ къ направленію Бенеке посредствомъ его ученія о воспитаніи и оказалъ большія услуги для разъясненія и защиты этого ученія, и Фр. Диттесъ въ Вѣнѣ. Далѣе Бенеке существенно повліялъ на Фортлаге и Ибервега.

J. G. Dressler (ум. 18. мая 1867). Beiträge zu einer besseren Gestaltung der Psychologie und Pädagogik, также подъ заглавіемъ: Beneke und die Seelenlehre als Naturwissenschaft, Bautzen 1840—46. Praktische Denklehre, Bautzen 1852. Ist Beneke Materialist? Berl. 1862. Die Grundlehren der Psychologie und Logik, Lpz. 1867, 3. изд. Диттеса и О. Дреслера, 1872. Кромѣ того, у Дреслера помѣщено большое количество статей въ педагогическихъ журналахъ. Имъ изданъ по смерти Бенеке его Lehrbuch der Psychologie, 3. изд. Berl. 1864, 4. изд. 1877, и Erziehungs- und Unterrichtslehre, 3. изд. Berl. 1864 *). У сына Дреслера О. Дреслера вышелъ Grundriss der physiologischen Anthropologie als Grundlage der Erziehungslehre, Lpz. 1868, и Lehrbuch der Anthropologie, Lpz. 1876сс.

Педагогъ I. P. Вурстъ въ своемъ сочиненіи die zwei ersten Schuljahre педагогически воспользовался ученіемъ Бенеке о нравахъ. Его Sprachdenklehre по своему содержанію основывается на грамматикѣ К. Ф. Беккера (самый значительный трудъ котораго Organismus der Sprache, 2. изд. Frankf. a M. 1841, былъ не безъ вліянія на Тренделенбурга), а по своей дидактической формѣ большею частію на ученіяхъ Бенеке. Kämmel доставилъ къ Pädagogische Realencyclopädie Герганга статьи, основывающіяся на ученіи Бенеке, а также въ журналахъ по педагогикѣ и по исторіи педагогики (Объ Иродѣ Аттикѣ въ Jahrb. f. Psych. und Pädag. 1870 и пр.). Изъ школы Бенеке вышли педагогическія сочиненія о развитіи сознанія, принадлежащія Бернеру, Диттесу, Ибервегу. Кромѣ того, здѣсь надо назвать: O. Börner, die Willensfreiheit, Zurechnung und Strafe, Freiberg 1857. F. Dittes **) (род. 1826, ум. 15. мая 1896 въ Вѣнѣ), das Aesthetische nach seinem eigenthümlichen Grundwesen und seiner pädagogischen Bedeutung, Lpz. 1854; über Religion und religiöse Menschenbildung, Plauen 1855; Naturlehre des Moralischen und Kunstlehre der moralischen Erziehung, Lpz. 1856; Ueber die sittliche Freiheit, съ отношеніемъ, особенно, къ системамъ Спинозы, Лейбница и Канта, съ приложеніемъ статьи объ эвдемонизмѣ, Lpz. 1860, 2. изд., тамъ же 1892; Grundriss der

*) И. Дресслеръ, Основанія психологіи и логики по Бенеке, пер. І. Паульсонъ, Спб. 1871. Характеристика философскихъ системъ, вып. I, М. 1864.

**) Фр. Диттесъ, Практическая логика (преимущественно для учителей), пер. Н. П. Запольскій, Спб. 1873. Очеркъ практической педагогики, переводъ подъ ред. І. Паульсона, Спб. 1869, 5. изд. исправленное и дополненное 1886. Методика первоначальнаго обученія, переводъ подъ ред. Н. П. Запольскаго—А. И. Кирпотенко, Спб. 1876. Исторія воспитанія и обученія, перевели А. Николичъ и К. Модзалевскій, Спб. 1873, 2. изд. 1875.

Erziehungs- und Unterrichtslehre, Lpz. 1868; Lehrbuch der Psychologie, 5. изд. 1876; Lehrbuch der praktischen Logik, 7. изд. Lpz. 1884. Gesammelte Schriften, 1. и 2. тетр., Lpz. 1894. Различныя ученія Гербарта Диттесъ подвергъ рѣзкой критикѣ, см. выше при Гербартѣ. F. Schmeding, das Gemüth, гимназ. программа, Duisb. 1868. H. Neugeboren и L. Korodi издавали Vierteljahrsschrift für die Seelenlehre, Kronstadt 1859—61.

Недостаточно эмпиристическимъ считаетъ эмпиризмъ Бенеке R. Hoppe, Zulänglichkeit des Empirismus in der Philosophie, Berl. 1852, который обозначаетъ свой трудъ, какъ исполненіе того, чего хотѣлъ Локкъ, именно какъ разъясненіе философскихъ понятій съ цѣлію рѣзкаго опредѣленія философскихъ вопросовъ, чѣмъ обусловлено ихъ рѣшеніе. Въ своемъ философскомъ ученіи Гоппе соприкасается больше всего съ Беркли, однако хочетъ держаться только его основного взгляда, что вещь существуетъ только въ идеѣ духовъ, или что всякій объектъ познанія есть идея субъекта. Но Гоппе относится неодобрительно къ тому, что Беркли не приложилъ отвлеченія къ перцепціи, путемъ которой получается понятіе вещи.

C. Fortlage, System der Psychologie, als empirische Wissenschaft aus der Beobachtung des inneren Sinnes, 2 тт., Lpz. 1855. Acht psychologische Vorträge, Jena 1868. Sechs philosophische Vorträge, тамъ же 1869, 2. изд. 1872. Vier psychologische Vorträge, тамъ же 1874. Beiträge zur Psychologie als Wissenchaft aus Speculation und Erfahrung, Lpz. 1875. Послѣ Фортлаге осталось нѣсколько статей по философіи религіи. Одну изъ нихъ „Общечеловѣческій идеалъ нравственности согласно христіанству"—издалъ Липсіусъ въ Jahrbücher für protestantische Theologie, т. 9. Ср. R. Eucken, Фортлаге какъ философъ религіи, Ztschrf. f. Philos. т. 82 1883, стр. 180—196; Эйкенъ воспользовался посмертными бумагами Фортлаге. См. о Фортлаге М. Брашъ, Фортлаге, философскій образъ, Unsere Zeit, 1883, стр. 730—756, а также его Philosophie der Gegenwart.

Эмпирическую точку зрѣнія Бенеке смѣшиваетъ съ канто-фихтевскимъ умозрѣніемъ, свободно преобразуя ихъ, К. Фортлаге (род. 1806 въ Оснабрюкѣ, умеръ 8. ноября 1881 профессоромъ философіи въ Іенѣ). Онъ хочетъ при своихъ психологическихъ изслѣдованіяхъ прилагать самонаблюденіе и даетъ множество остроумныхъ и тонкихъ замѣчаній. Однако со своимъ основнымъ психологическимъ понятіемъ влеченія, слагающагося изъ чувства и представленія, и съ своимъ механизмомъ влеченій Фортлаге нашелъ мало сочувствія. Въ метафизической области онъ попытался, слѣдуя предпочтительно Фихте, а также до извѣстной степени склоняясь и къ мистикѣ, соединить пантеизмъ съ теизмомъ. Свое міровоззрѣніе Фортлаге называетъ трансцендентнымъ пантеизмомъ. Міръ содержится во всеединомъ или абсолютномъ *я*, съ которымъ вступаютъ въ единеніе нравственно и интеллектуально самостоятельные конечные духи. Но это *я* вмѣстѣ съ тѣмъ возвышается надъ временемъ и пространствомъ, надъ природой и исторіей.

Объ Ибервегѣ говорятъ F. A. Lange, Ибервегъ, Altpreussische Monatsschrift, т. 8, стр. 487—522, и отдѣльно 1871, и A. Lasson, Philos. Monatshefte, т. VII, 1872, стр. 289—313. M. Brasch, die Welt- und Lebensanschauung Fr. Ueberwegs in seinen gesammelten philosoph.-kritischen Abhandlungen, съ біографически-историческимъ введеніемъ, Lpz. 1889.

Фр. Ибервегъ (род. 1826 въ Лейхлингенѣ въ Солингенскомъ округѣ, сталъ читать 1852 лекціи въ Боннѣ, 1862 экстраординарный, 1868 ординарный профессоръ въ Кенигсбергѣ, ум. 1871) въ своемъ первомъ сочиненіи die Entwickelung des Bewusstseins durch den Lehrer und Erzieher сталъ совершенно на точку зрѣнія Бенеке. Въ System der Logik und Geschichte der logischen Lehren, Bonn 1857, 5. изд. 1882 Ю. Б. Мейера, онъ пытается основать логику на аристотелевскихъ принципахъ. Познаніе есть дѣятельность духа, посредствомъ которой онъ производитъ въ себѣ сознательное отраженіе дѣйствительности. Познаніе подраздѣляется на непосредственное, т. е. внѣшнее и внутреннее воспріятіе, и опосредствованное, т. е. получаемое путемъ мышленія. Дѣятельность, имѣющая цѣлью опосредствованное познаніе, есть мышленіе. Нравственные законы представляютъ изъ себя такія опредѣленія, которымъ познавательная дѣятельность должна подчиняться ради цѣлей познанія. Ибер-

вегъ хочетъ занимать средину между субъективистическ-формальною логикою (Кантъ, Гербартъ), которая полагаетъ формы мышленія внѣ отношенія къ формамъ бытія, и между метафизической логикой (Гегель), которая отожествляетъ оба рода формъ и полагаетъ, будто въ самодвиженіи чистой мысли познала вмѣстѣ и самопроизведеніе бытія. Онъ хочетъ слѣдовать Аристотелю, который видитъ въ мышленіи отраженіе бытія,—отраженіе, отличное отъ своего реальнаго коррелята, не находясь, однако, внѣ отношенія къ нему, и соотвѣтствующее ему, не будучи, однако, съ нимъ тожественнымъ. Исходя отсюда, Ибервегъ въ своей обработкѣ логики хочетъ двигаться въ томъ же направленіи, какъ Шлейермахеръ, Риттеръ, Тренделенбургъ, Бенеке. По нему въ пространственно-временномъ порядкѣ внѣшняго воспріятія отражается собственный пространственно-временный порядокъ, и во внутреннемъ воспріятіи — собственный временный порядокъ реальныхъ объектовъ. А чувственныя качества, цвѣта и тоны и пр., составляющія содержаніе воспріятія, хотя какъ такія субъективны и не отражаютъ движеній, но стоятъ въ закономѣрной связи съ опредѣленными движеніями, какъ ихъ символы. Менѣе всего Ибервегъ имѣетъ возразить противъ того, чтобы его систему назвать идеалреализмомъ (см. его статью: Идеализмъ, реализмъ и идеалреализмъ, Ztschrift. für Philos., т. 34, 1859). Къ Канту онъ сталъ въ рѣшительную противоположность, а именно—онъ пытался показать, какимъ образомъ пространственно-временный и причинный порядокъ, на познаніи котораго основывается аподиктичность, какимъ образомъ этотъ порядокъ не вносится созерцающимъ и мыслящимъ субъектомъ въ безформенное вещество, но напротивъ — субъективное сознаніе принимаетъ этотъ порядокъ послѣдовательно путемъ опыта и мышленія изъ реальности природы и духа, въ которой онъ находится съ самаго начала.

Въ психологіи онъ сочувствовалъ полному натурализму, какъ это видно изъ его сенсуалистически- или матеріалистически-нативистической теоріи пространства, которую онъ представилъ въ Zeitschr. für rationelle Medicin Генле и Пфейфера, 1859, Ш. Reihe, т. 5, тетр. 3. По этому взгляду представленія находятся въ протяженномъ видѣ въ пространствѣ ощущенія. Это пространство тожественно съ пространствомъ воззрѣнія. Объ его болѣе позднемъ матеріалистическомъ міровоззрѣніи, до котораго онъ дошелъ, правда, отчасти вслѣдствіе близкихъ сношеній съ Чольбе, и которое онъ изложилъ въ письмахъ, см. Lange, Geschichte des Materialismus, т. 2. Его работы по исторіи философіи указаны въ литературѣ настоящаго очерка. Работу о Шиллерѣ онъ написалъ на премію, предложенную вѣнской академіей. Однако премію получило сочиненіе Карла Томашека, и такимъ образомъ это сочиненіе Ибервега было обнародовано, только довольно долгое время спустя послѣ смерти автора.

§ 46. При всестороннемъ изслѣдованіи исторіи философіи естественно, что не разъ также въ самой исторіи не только находили элементы для новыхъ построеній, но и прямо принимали старыя системы, хотя и не совсѣмъ въ первоначальномъ видѣ, или тѣсно примыкали къ нимъ. Въ этомъ отношеніи надо выдвинуть Аристотеля, котораго, какъ философа органическаго міровоззрѣнія, особенно цѣнитъ и пускаетъ въ ходъ Тренделенбургъ, успѣшно способствовавшій изученію его. Нерѣдко дѣлались заимствованія у Спинозы, не говоря уже о появленіи новоспинозизма.

Кромѣ филологическихъ и историческихъ сочиненій Тренделенбурга, упомянутыхъ не разъ въ литературѣ этого очерка, здѣсь идутъ въ разсчетъ еще особенно дидактически очень цѣнные Elementa logices Aristot., Berol. 1836, 9. изд. 1892, съ относящимися сюда Erläuterungen, Berl. 1842, 3. изд. 1876, далѣе главныя сочиненія: Logische Untersuchungen, Berl. 1840, 3. изд. 1870, и Naturrecht auf dem Grunde der Ethik, Lpz. 1860, 2. болѣе полное изд. 1868. Къ логическимъ изслѣдованіямъ примыкаетъ сочиненіе Lücken im Völkerrecht, Lpz. 1870. См. о Тренделенбургѣ H. Schwarz, Trendelenburgs fortgeschrittene Verstandesansicht, въ Zschrft. für Philos., 1864, стр. 76—109. H. Bonitz, zur Erinne-

rung an Trendelenburg, чтеніе въ берлинской академіи наукъ, Berl. 1872. K. v. Prantl, Gedächtnissrede auf Trendelenburg, читана въ мюнхенской академіи, München 1873. E. Bratuschek, Біографія Тренделенбурга, Philos. Monatsh., VIII, 1872, и отдѣльно Berl. 1873. M. Sohr, Trendelenburg und die dialektische Methode Hegels, Halle 1874. R. Eucken, Къ характеристикѣ философіи Тренделенбурга, Philosophische Monatshefte, 1884, стр. 342—366. O. Veeck, Darstellung und Erörterung der religionsphilosophischen Grundanschauungen Trendelenburgs, къ оцѣнкѣ Тренделенбурга, Gotha 1888. B. Liebermann, der Zweckbegriff bei Trendelenburg, Meining. 1889. Hugo Orphal, die rechtsphilosophische Anschauung Trendelenburgs dargestellt und beurtheilt, Eisleben 1891. E. Hoffmann, die Psychologie F. A. Trendelenburgs, дисс., Greifsw. 1892, а также метафизическія изслѣдованія Кима: Trendelenburgs logische Untersuchungen und ihre Gegner, 3 статьи.

Тренделенбургъ, Логическія изслѣдованія, 2 чч., М. 1868.

Среди борьбы философскихъ партій для философскаго познанія лежитъ общее основаніе частію въ исторіи философіи, частію въ отдѣльныхъ философскихъ доктринахъ, достигшихъ прочнаго значенія (большею частію въ области логики), частію въ стоящихъ къ философіи въ ближайшемъ отношеніи результатахъ положительныхъ наукъ, особенно естествовѣдѣнія. Возвратъ къ этимъ общимъ исходнымъ точкамъ философскаго изслѣдованія, проницательная и мѣткая, но по формѣ умѣренная критика одностороннихъ ученій и перестройка философіи на упроченной основѣ, правда, съ помощью нѣкоторыхъ особенныхъ гипотезъ,—вотъ существенныя заслуги аристотелевца А. Тренделенбурга (род. 1802 въ Эйтинѣ, съ 1833 экстраордин., съ 1837 ордин. профес. въ Берлинѣ, ум. 1872). Онъ долгое время занималъ вліятельное мѣсто въ Берлинѣ и въ качествѣ университетскаго преподавателя обнаруживалъ необыкновенно плодотворную дѣятельность. Онъ стремился примирить формальную и метафизическую логику. Между ученіями, принадлежащими самому Тренделенбургу, самое замѣчательное—предположеніе конструктивнаго, руководимаго цѣлью движенія, общаго внѣшнему міру бытія и внутреннему міру мышленія, такъ что мышленіе, какъ отображеніе внѣшняго движенія, рождаетъ изъ себя a priori, но въ необходимомъ согласіи съ объективною реальностью, пространство, время и категоріи. Въ творческой мысли по „органическому міровоззрѣнію“ (см. выше къ § 14, стр. 98) покоится сущность вещей. Цѣль господствуетъ въ мірѣ и управляетъ имъ. Придавая этическую форму цѣлепричинѣ, Тренделенбургъ приходитъ къ понятію Божества, къ которому человѣкъ можетъ стать въ этическія отношенія. Нравственная задача человѣка—исполнить идею своей сущности, когда мысль, достигающая въ немъ до самосознанія, возвышаетъ пожеланіе и ощущеніе, а оно влечетъ и оживляетъ мысль. Только въ государствѣ и въ исторіи человѣкъ развиваетъ свою человѣческую природу. Право охраняетъ внѣшнія условія для осуществленія нравственнаго съ силою цѣлаго. Оно совокупность тѣхъ всеобщихъ опредѣленій дѣйствія, посредствомъ которыхъ происходитъ то, что нравственное цѣлое и его расчлененіе можетъ сохраняться и образовываться дальше. Внѣшняя всеобщность дѣйствующихъ опредѣленій права слѣдуетъ изъ внутренней всеобщности нравственныхъ цѣлей, для существованія которыхъ и бываетъ право. Тренделенбургъ проводитъ это понятіе права по всѣмъ областямъ отъ частнаго права до международнаго. Государство есть универсальный человѣкъ въ индивидуальной формѣ народа. Цѣль всякаго государственнаго устройства есть единство власти. Настроеніе и возрастающее осуществленіе идеи человѣка—вотъ импульсъ всемірной исторіи.—Многіе изъ изслѣдователей въ области исторіи философіи, именно древней, подверглись со стороны Тренделенбурга далеко не маловажному вліянію. Особенно черезъ него вошло въ обыкновеніе филологическое и методически-философское изученіе Аристотеля. Значительное дѣйствіе оказала его рѣзкая полемика противъ діалектики Гегеля и реализма Гербарта.

Къ Тренделенбургу примкнули между другими C. Heyder (1812 — 1886, профессоръ въ Эрлангенѣ), die aristotelische und hegelsche Dialektik, I, Erlang. 1845; die Lehre von den Ideen въ рядѣ изслѣдованій по исторіи и теоріи ихъ, 1. отд., Frankf. a. M. 1874; A. L. Kym (проф. въ Цюрихѣ, род. 1822), Hegels Dialektik in ihrer Anwendung auf die Geschichte der Philosophie, Zürich 1849; die Weltan-

schauungen und deren Consequenzen, Zürich 1854; Логическія изслѣдованія Тренделенбурга и ихъ противники, 1. статья въ Zschrft für Philos., т. 54, тетр. 2; 2. статья въ Philos. Monatshefte, IV, 1870; Metaphysische Untersuchungen, München 1875; das Problem des Bösen, München 1878; die menschliche Seele, ihre Selbstrealität und Fortdauer, Berl. 1890. Кимъ хочетъ связать пантеизмъ съ теизмомъ въ „теистическомъ монизмѣ“ и характеризуетъ свое міровоззрѣніе словами: субстанція Спинозы, углубленная и охваченная идеями Платона. Душа въ сравненіи съ тѣломъ есть бытіе для себя; дѣйствуя по цѣлямъ, она формируетъ тѣло. Въ понятіи она предшествуетъ ему, но развивается вмѣстѣ съ нимъ. Ей присуще сознаніе непрерывности; какъ мыслящее сознаніе, она постигаетъ себя самое. — Въ обновленномъ обоснованіи логики на аристотелевскихъ принципахъ Ибервегъ сходится съ Тренделенбургомъ (см. выше).

Основной взглядъ Лейбница въ своеобразной формѣ обновилъ M. Petőcz, Ansicht der Welt, Lpz. 1838, по которому міръ состоитъ изъ душъ; на Лейбница, какъ на „настоящаго гиганта нѣмецкой философіи“, указываетъ и I. Дурдикъ, пытаясь въ то же время ввести въ кругъ мыслей Лейбница ньютоновскій законъ тяготѣнія, см. выше въ главѣ о гербартіанцахъ и ниже, въ чешской философіи. И М. Дросбахъ (см. ниже) держится подобнаго же образа мыслей.

Представителемъ эмпиризма, возвращающагося къ Бекону, является О. Ф. Группе (род. въ Данцигѣ 1804, долго былъ секретаремъ академіи искусствъ въ Берлинѣ, ум. 1876), взгляды котораго нѣсколько сходны съ взглядами Бенеке. Онъ написалъ: Antäus, переписка объ умозрительной философіи въ ея столкновеніи съ наукою и языкомъ, Berl. 1831. Wendepunkt der Philosophie im 19. Jahrh., Berl. 1834. Gegenwart und Zukunft der Philosophie in Deutschland, Berl. 1855. Группе полагаетъ, что построеніе системъ означаетъ дѣтство философіи, зрѣлый ея возрастъ занимается изслѣдованіями. Онъ рѣшительно борется противъ всякой метафизики и умозрѣнія и видитъ въ исторіи философіи почти сплошь исторію ошибокъ.

Къ спинозизму близокъ Адольфъ Штейдель (род. 1805 въ Эслингенѣ, адвокатъ въ Штутгартѣ, ум. 1887). Philosophie im Umriss, I. ч.: теологическіе вопросы, 1. и 2. отд., Stuttg. 1871. II. ч.: практическіе вопросы, 1. отд., критика ученія о нравственности, Stuttg. 1877, 2. отд., критика религіи, въ особенности, христіанской, тамъ же 1881, 3. отд., критическое разсмотрѣніе ученія о правѣ, тамъ же 1884. Das goldene ABC der Philosophie, d. i. die Einleitung zu dem Werke Philosophie im Umriss, вновь издано и снабжено примѣчаніями Шнейдевиномъ, Berl. 1891, считающимъ Штейделя вторымъ по значенію философомъ нашего вѣка послѣ Гартмана, котораго онъ ставитъ на первое мѣсто. Штейдель ищетъ истины, какъ согласія мысли и субъективнаго пониманія съ дѣйствительнымъ основаніемъ и сущностью явленій объективнаго міра, и приходитъ къ пантеизму, близкому къ Спинозѣ: конечныя вещи, также и человѣческое *я*,—не субстанціи, субстанціею можно назвать только „Бога, абсолютный, самосознательный духовный принципъ, проявляющійся и дифференцирующійся въ мірѣ“; онъ—существо сверхнравственное, но человѣку нравственность необходима для разумной и счастливой жизни. Познаніе Бога можно пріобрѣсти философскимъ путемъ, и не слѣдуетъ ставить догматическое христіанство выше разума.

Міровоззрѣніе Спинозы, сводящее все къ единству, пытается обосновать Елена Бендеръ, рѣзко критикуя трансцендентальную философію Канта, преобразуя ее и прибѣгая къ помощи атомистики. Она думаетъ, что необходимо допустить нѣчто безусловное, лежащее въ основѣ всего являющагося и измѣняющагося, т. е. субстанцію, тожественную съ вещью въ себѣ. H. Bender, Zur Lösung des metaphysischen Problems, критическія изслѣдованія о метафизической цѣнности трансцендентализма и атомистической теоріи, Berl. 1886; Ueber das Wesen der Sittlichkeit und den natürlichen Entwickelungsprozess des sittlichen Gedankens, Halle 1894.

§ 47. Въ большей части католическихъ учебныхъ заведеній не исчезъ схоластически-видоизмѣненный аристотелизмъ, всего же бо-

лѣе былъ распространенъ томизмъ. Конечно, католическіе философы часто расходились въ мнѣніяхъ, такъ что возникали горячіе споры даже по поводу важныхъ вопросовъ. Въ особенности, вслѣдствіе папской энциклики конца семидесятыхъ годовъ томизмъ возродился съ новою силою и сдѣлался оффиціальною философіею католической церкви. Духовенство начало усиленно работать въ его пользу, и такимъ образомъ въ кругъ современной мысли введенъ также и Аристотель съ томистическою окраскою. Изъ этихъ католическихъ ученыхъ, между которыми есть, конечно, различные оттѣнки, нужно прежде всего упомянуть Клейтгена, Гутберле, Коммера, Гаффнера, Глосснера, Шнейдера, Фельднера.

Органы томизма въ Германіи: Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie, изд. Ernst Commer, съ нѣкоторыхъ поръ съ дополнительными тетрадями, Paderborn съ 1887. Этотъ журналъ ставитъ себѣ цѣлью поднять философію изъ состоянія глубокаго паденія до принадлежащаго ей по праву, какъ первой наукѣ, положенія путемъ возврата къ насильственно прерванной традиціи, пріобрѣтенія прочной основы въ общепризнанныхъ принципахъ и спокойнаго непрерывнаго развитія на основаніи ихъ. Philosophisches Jahrbuch, по почину и при содѣйствіи общества Гёрреса издаютъ Гутберле и Поле (Pohle) съ 1888. St. Thomasblätter, журналъ для распространенія ученія св. Ѳомы, изд. Ц. М. Шнейдеръ съ 1888. Этотъ журналъ стремится прямо выполнить требованіе папской энциклики и притомъ главнымъ образомъ въ популярной формѣ; статьямъ строго научнаго характера будетъ отдано должное въ дополнительныхъ тетрадяхъ.

Обо всемъ этомъ направленіи говорятъ: C. Secrétan, Возрожденіе томизма, Rev. philos. XVIII, 1884, стр. 56—91. R. Eucken, die Philosophie des Thomas von Aquino und die Cultur der Neuzeit, Halle 1886 (эта статья была напечатана въ Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 1885, и въ Münchener Allgemeine Zeitung); его же, Неотомизмъ и новѣйшая наука, Philosophische Monatshefte, 24, 1888, стр. 575—581. A. Adeodatus, die Philosophie und die Cultur der Neuzeit und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino, въ Schriften der Görres- Gesellschaft, 1887, 1. тетр. M. Schneid, Литература томистической философіи послѣ папской энциклики, Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie, 1, 1887, стр. 269—308. F. Picavet въ названныхъ выше на стр. 437 работахъ. C. Thilo, Томизмъ современныхъ римско-католическихъ философовъ, Zeitschrift für exacte Philosophie, 16, 1888. M. Glossner, Философія св. Ѳомы Аквинскаго, философія христіанства и будущаго, Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie, II, 1888, стр. 137—206. Mercier, Ново-схоластическая философія, Revue néo-scolastique, I, 1894. Нерѣдко возникали споры по поводу ученія св. Ѳомы, см., напр., B. G. Feldner, Св. Ѳома или Молина? Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie, V, 1891; его же, Новѣйшій комментаторъ св. Ѳомы (Д. Эссеръ), тамъ же; его же, Неотомисты, тамъ же VIII, IX, X, XI 1894сс. Слѣдуетъ упомянуть также Frohschammer, die Philosophie des Thomas von Aquino kritisch gewürdigt, Lpz. 1889, см. обстоятельный отвѣтъ Глосснера: Философія св. Ѳомы Аквинскаго, Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie IX, 1895. Ср. также H. Siebeck и Cl. Baeumker въ годичныхъ отчетахъ по философіи среднихъ вѣковъ, Archiv für Geschichte der Philosophie, III и V, далѣе литературу о Ѳомѣ Акв. у Ибервега, Исторія философіи, ч. II. Въ спискѣ названныхъ ниже философовъ, дѣйствовавшихъ въ литературѣ еще до появленія папской энциклики, перечислены и тѣ ихъ сочиненія, которыя появились послѣ энциклики.

Г. Гагеманъ (род. 1832, профессоръ философіи въ Мюнстерѣ) уже раньше, примыкая къ Аристотелю и схоластикамъ, систематически излагалъ философію. Elemente der Philosophie: Logik und Noëtik, 3. изд. Münster 1873; Metaphysik 1869 и чаще; Psychologie, 4. изд. Frb. i. Br. 1881. Къ схоластикѣ также расположены Ф. Клеменсъ (см. выше стр. 472), I. Клейтгенъ, die Philosophie der Vorzeit vertheidigt, 2. изд. Innsbruck 1878, 79, К. Гутберле (род. 1837, профессоръ въ Фульда), Lehrbuch der Philosophie, 6 частей, Münster 1878—85, частью во 2. изд.; das Gesetz von der Erhaltung der Kraft und seine Beziehung zur Metaphysik, Münst. 1882; Ethik und Religion, обоснованіе религіозной и критика самостоятельной

нравственности, Münster 1892; die Willensfreiheit und ihre Gegner, Fulda 1893; der mechanische Monismus, критика современнаго міровоззрѣнія, Paderborn 1893; der Mensch, sein Ursprung und seine Entwickelung, критика механически-монистической антропологіи, Paderborn 1896. Л. Шютцъ (род. 1838, профессоръ въ духовной семинаріи въ Трирѣ), Einleitung in die Philosophie, Münster 1879, далѣе А. Штёкль (1823—1895, профессоръ въ Эйхштеттѣ), Lehrbuch der Philosophie, 3 части, 7. изд., Mainz 1892; Lehrbuch der Religionsphilosophie, 2. изд., 1878; Lehrbuch der Aesthetik, 3. изд. 1889; Grundzüge der Philosophie, 1892, а также рядъ историко-философскихъ сочиненій.

Въ Encyclica Aeterni Patris 4. авг. 1879 г. папа Левъ XIII, сдѣлалъ важный шагъ, объявивъ, что философія составляетъ лучшее естественное средство, данное человѣку божественною мудростью для борьбы съ заблужденіями, признавъ истинною философіею ученіе „ангельскаго доктора“ святого Ѳомы и рекомендуя изученіе, возстановленіе и распространеніе ея: „для насъ нѣтъ ничего важнѣе и нѣтъ ничего желаннѣе, какъ то, чтобы вы какъ можно больше доставляли учащемуся юношеству чистѣйшіе источники, изливающіеся неизсякаемою и обильною струею отъ ангельскаго доктора.—Возстановите мудрость св. Ѳомы и распространяйте ее во всѣ стороны“ *). Ученіе св. Ѳомы должно, по желанію папы, объединить католическихъ мыслителей, оно должно также опровергнуть заблужденія въ современной философіи; всѣ твердо установленные результаты науки могутъ быть включены въ философію св. Ѳомы. На основаніи этой энциклики въ Германіи и другихъ католическихъ странахъ явилось чрезвычайно живое и плодотворное стремленіе подробно изучить философію св. Ѳомы и облегчить знакомство съ нимъ комментаріями къ его сочиненіямъ, а также дать изложеніе философіи и отдѣльныхъ частей ея въ духѣ ангельскаго доктора, притомъ такъ, чтобы новѣйшія данныя наукъ были приняты въ разсчетъ и нашли свое мѣсто въ общемъ кругу мыслей томизма, такъ какъ ему не можетъ быть чуждою ни одна дѣйствительная истина. „Древняя научная традиція оживаетъ вновь, и старые фоліанты стряхиваютъ съ себя вѣковую пыль и молодѣютъ, соприкасаясь съ мыслями и потребностями новаго времени“. (M. Schneid, Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie I, 1887, стр. 272). Правда, нѣкоторые философы высказываются еще осторожно, напр., Глосснеръ думаетъ, что Ѳомѣ нужно слѣдовать въ той степени, въ какой онъ самъ слѣдуетъ истинѣ и въ какой его принципы, въ истинности которыхъ нѣтъ сомнѣнія, выражаютъ ее, но ничего не слѣдуетъ принимать безъ критики; если же окажется, что ученіе Ѳомы согласно съ откровеніемъ, а также съ фактами опыта, двумя непоколебимыми нормами, то его философія сдѣлается философіею будущаго, такъ какъ она есть философія человѣчества. Другіе же философы соглашаются съ ученіемъ Ѳомы a priori, безусловно, напр., Фельднеръ говоритъ, что философію св. Ѳомы нужно или вполнѣ принять, или вполнѣ отвергнуть, т. е. по его мнѣнію, вполнѣ принять. Во всякомъ же случаѣ, по мнѣнію томистовъ, не должно быть застоя, нужно работать дальше, логически слѣдуя принципамъ св. Ѳомы.—Въ Люцернѣ даже образовалась академія св. Ѳомы и имѣетъ свои засѣданія.

Слѣдуетъ признать, что это католически-томистическое движеніе чрезвычайно способствуетъ изученію св. Ѳомы. Мало-по-малу и протестантскіе ученые стали признавать его значеніе, до сихъ поръ часто не вполнѣ сознаваемое, вслѣдствіе незнакомства съ нимъ. Напр., Игерингъ въ своемъ сочиненіи Zweck im Recht, 2. изданіе, стр. 161 (цитовано Шнейдомъ, стр. 274), сознается, что самъ заслуживаетъ упрека въ незнаніи, но еще болѣе заслуживаютъ его современные философы и протестантскіе теологи, которые мѣшаютъ воспользоваться великими мыслями Ѳомы. Если бы онѣ были приняты, отъ какихъ ошибокъ были бы мы предохранены! Онъ самъ, быть мо-

*) Nihil nobis esse antiquius et optabilius, quam ut sapientiae rivos purissimos ex angelico doctore iugi et praedivite vena dimanantes studiosae iuventuti large copioseque praebeatis.—Sancti Thomae sapientiam restituatis et quam latissime propagetis.

жетъ, не написалъ бы своей книги, если бы зналъ эту философію, такъ какъ основныя мысли, изъ-за которыхъ онъ бился, высказаны уже этимъ великимъ мыслителемъ съ полною ясностью въ самой отчетливой формѣ.—Однако, если и согласиться съ тѣмъ, что Ѳома Аквинскій далеко опередилъ своихъ современниковъ, что онъ не запутался въ схоластическихъ тонкостяхъ, но былъ выдающимся мыслителемъ и предвосхитилъ многія позже высказанныя мысли, все же желаніе считать его ученіе нормою для философіи всѣхъ временъ противорѣчило бы всѣмъ законамъ историческаго развитія.—Вмѣстѣ съ подробнымъ изученіемъ Ѳомы Аквинскаго католическіе ученые все болѣе начинаютъ заниматься опять Аристотелемъ, какъ это доказываютъ нѣкоторыя работы, напр., сочиненіе Рольфеса, die substanziale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles, Paderborn 1896.

Изъ нѣмецкихъ томистовъ, среди которыхъ іезуиты въ свою очередь занимаютъ особое мѣсто, здѣсь нужно, кромѣ вышеупомянутыхъ, назвать слѣдующихъ, не задаваясь однако цѣлью ни здѣсь, ни выше дать полное перечисленіе именъ и сочиненій: Ernst Commer (профессоръ философіи и систематической теологіи въ Бреславлѣ), die philosophische Wissenschaft, апологетическій опытъ, Berl. 1882; System der Philosophie, 1—4 отд., Paderborn 1883—1886, пытается дать систематическое изложеніе философіи, основываясь на Аристотелѣ, и думаетъ при этомъ, что оно согласуется не только съ ученіемъ св. Ѳомы, но и съ взглядами великихъ философовъ всѣхъ временъ. Paul Haffner (род. 1829, съ 1886 епископъ въ Майнцѣ), Grundlinien der Philosophie als Aufgabe, Geschichte und Lehre zur Einleitung in die philosophischen Studien, 2 тт. Mainz 1881—1884. T. Pesch, S. J. (род. 1836, профессоръ въ Валькенбургѣ около Маастрихта), Institutiones philosophiae naturalis, Frb. 1880; das Weltphänomen, изслѣдованіе по теоріи познанія, Frb. 1881; die grossen Welträthsel, философія природы, 2 тт., Frb. 1883 и 1884, 2. изд. тамъ же 1892; Institutiones logicales secundum principia Sancti Thomae Aquinatis, 3 тт. Frb. 1888—90; Seele und Leib als Bestandtheile der neuen Menschensubstanz. F. X. Pfeifer (род. 1829, профессоръ лицея въ Диллингенѣ 1857), Harmonische Beziehungen zwischen Scholastik und moderner Naturwissenschaft, Augsb. 1881. L. Dressel (род. 1840, профессоръ въ Валькенбургѣ около Маастрихта), der belebte und unbelebte Stoff nach den neuesten Forschungsergebnissen, Frb. 1883. C. M. Schneider (род. 1840, пасторъ въ Флоисдорфѣ около Коммерна), Natur, Vernunft, Gott, Regensb. 1883; das Wissen Gottes nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquino, 4 тт., Regensb. 1884—86; Основные взгляды св. Ѳомы и современный соціализмъ, Jahrb. für Philosophie und speculative Theologie, X, 1896. Th. Mayer, S. J., Institutiones juris naturalis seu philosophiae moralis universae secundum principia Thomae Aquinatis, Frb. 1885. Matthias Schneid, (род. 1840, членъ капитула канониковъ въ Эйхштеттѣ), Naturphilosophie im Geiste des heiligen Thomas, 3. изд. Paderborn 1890, сначала въ 1873 появилось подъ другимъ заглавіемъ; Philosophische Lehre von Raum und Zeit, 1886. Gundisl. Feldner (род. 1849, живетъ въ Лембергѣ, хочетъ быть чистымъ томистомъ), die Lehre des heiligen Thomas von Aquino über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen, Graz 1890. (Среди самихъ томистовъ существовали и существуютъ еще рѣзкія разногласія по вопросу о томъ, какъ относятся акты свободной воли къ дѣятельности первой причины). Vict. Cathrein, S. J. (род. 1845, профессоръ въ Валькенбургѣ), Moralphilosophie für wissenschaftliche Darlegung der sittlichen einschliesslich der rechtlichen Ordnung, 2 тт., 2. изд., Frb. i. Br. 1893, 1. т.: Allgemeine Moralphilosophie, 2. т: Bestand von Moralphilosophie. Католическіе ученые справедливо считаютъ это сочиненіе выдающимся явленіемъ въ области этики. По мнѣнію Катрейна, нравственная философія, въ противоположность нравственной теологіи, есть наука о нравственной дѣятельности человѣка, выведенная естественнымъ разумомъ изъ высшихъ основоположеній его. Ему же принадлежитъ сочиненіе: Philosophia moralis, 2. изд., Frb. 1895. Carl Frick, S. J., Ontologia, Mataphysica generalis, Frb. i. Br. 1894.

Здѣсь слѣдуетъ упомянуть нѣсколькихъ ученыхъ, которые держатся ученія католической церкви, но мало работали въ области систематической философіи, а

выступали съ прекрасными иногда историко-философскими сочиненіями: баронъ G. v. Hertling (род. 1843, профессоръ философіи въ Мюнхенѣ), который, кромѣ сочиненій объ Аристотелѣ, Альбертѣ Великомъ, Локкѣ, написалъ: Ueber die Grenzen der mechanischen Naturerklärung, Bonn 1875; Aufsätze und Reden, 1884; Naturrecht und Socialpolitik, 1893. Онъ рѣшительно стоитъ за телеологическое міросозерцаніе и думаетъ, что въ той степени, въ какой это допускаютъ общія границы нашего познанія, онъ нашелъ цѣль стремящагося къ единству разума въ единствѣ творческой причины, одаренной могуществомъ и мудростью. Clemens Baeumker (род. 1853, профессоръ философіи въ Бреславлѣ), который заслуживаетъ вниманія благодаря своему сочиненію: das Problem der Materie in der griechischen Philosophie) и работамъ по исторіи средневѣковой философіи. Remigius Stötzle (род. 1856, профессоръ философіи въ Вюрцбургѣ), написавшій сочиненіе о ученіи Аристотеля о безконечности и др.

Много томистическаго находится также въ Jos. Jungmanns Aesthetik, 2. переработанное изданіе книги: die Schönheit und die schöne Kunst, Frb. i. Br., 3. изд. 1886. Также C. F. Heman (профессоръ философіи въ Базелѣ), die Erscheinung der Dinge in der Wahrnehmung, Lpz. 1881, приближается къ томистическому ученію.

Кое-гдѣ сказываются попытки самостоятельнаго преобразованія философіи съ католической стороны, какъ, напр., Michelis (авторъ цитованныхъ выше сочиненій о Платонѣ, Кантѣ, обзора хода развитія философіи, Philosophie des Bewusstseins Bonn 1878, das Gesammtergebniss der Naturwissenschaften denkend erfasst, Frb. 1885, и другихъ сочиненій и статей) и пр. B. Bolzano (1781—1848, Wissenschaftslehre, Sulzbach 1837; Athanasia, тамъ же 1838; Selbstbiographie, съ введеніемъ, примѣчаніями и нѣкоторыми мелкими сочиненіями, не бывшими въ печати, нов. изд. Wien 1875, и пр.), котораго надо назвать полукантіанцомъ, но который, правда, въ нѣкоторомъ отношеніи примыкаетъ къ лейбнице-вольфову способу философствованія, см. автобіографію Больцано, изд. M. J. Fesl, Вѣна 1875, и R. Zimmermann приведенное на стр. 482 сочиненіе. Oischinger, Grundzüge zum System der christlichen Philosophie, 2. изд. Straubing 1852; die günthersche Philosophie, Schaffh. 1852.

Острымъ критикомъ и самостоятельнымъ мыслителемъ является Энгельбертъ Лоренцъ Фишеръ (род. 1845, городской пасторъ въ Вюрцбургѣ), хотя онъ во многомъ основывается на Аристотелѣ. Кромѣ многихъ небольшихъ сочиненій, напр., Pessimismus, 1880, Princip der Organisation und der Pflanzenseele, 1883, Problem des Uebels und der Theodicee, 1883, онъ написалъ: Grundlagen der Erkenntnisstheorie, критика точекъ зрѣнія въ теоріи познанія и обоснованіе критическаго реализма, Mainz 1887, Theorie der Gesichtswahrnehmung, тамъ же 1891, Grundproblem der Metaphysik, критическое изслѣдованіе главныхъ метафизическихъ системъ и изложеніе энергизма разума, Mainz 1894. Критическій реализмъ Фишера сводится къ утвержденію, что законы нашего мышленія дѣйствительны и для реальнаго внѣшняго міра, и потому существуетъ соотвѣтствіе между мышленіемъ и бытіемъ, безъ чего вообще невозможно было бы познаніе. Итакъ, мышленіе можетъ овладѣть внѣшнимъ міромъ и находиться въ соотвѣтствіи съ нимъ лишь въ томъ случаѣ, если мышленіе и бытіе возникли изъ одного и того же принципа, который не можетъ быть только идеею, но долженъ быть реальнымъ и въ то же время логическимъ существомъ. Слѣдовательно, нужно предположить существованіе разумнаго абсолютнаго принципа, т. е. Бога. Поэтому основаніемъ всей дѣйствительности нужно признать абсолютную разумную энергію, которая распадается на два класса сущностей—физическія и психическія. Всякое отдѣльное существо, не исключая и матеріальнаго, есть система силъ и дѣйствуетъ, какъ таковая.

§ 48. Гораздо больше другихъ старыхъ философовъ въ Германіи выступилъ на первый планъ Кантъ. Съ 1855 онъ подвергается основательнымъ разысканіямъ, нерѣдко съ чисто филологической стороны. Къ нему хотѣли и еще хотятъ вернуться съ самыхъ раз-

личныхъ сторонъ, и вслѣдствіе усиленія критицизма наступило сильное отрезвленіе въ мышленіи въ противоположность прежней склонности къ умозрѣнію. Вслѣдствіе такого поворота къ Канту на мѣсто метафизическихъ изслѣдованій явились изслѣдованія по теоріи познанія. Умозрѣніе относительно сверхчувственнаго, недоступнаго опыту, оставлено въ сторонѣ; стали напирать на то, что человѣческое познаніе надо ограничить явленіями. Однако многіе, исходя изъ Канта, не отказались совершенно отъ метафизическихъ вопросовъ, а желали лишь болѣе критической метафизики; именно, нѣкоторые выдвигали на первый планъ этическіе взгляды Канта. Въ качествѣ главнѣйшихъ такъ называемыхъ новокантіанцевъ, которые, правда, значительно отличаются другъ отъ друга, можно назвать: Ф. А. Ланге, Германа Когена, Отто Либмана, Павла Наторпа, І. Фолькельта и др. Многіе изъ нихъ допускаютъ, что апріорныя формы принадлежатъ чистому или трансцендентальному сознанію.

Нѣкоторые извѣстные теологи, напр., Альбрехтъ Ричль, Адельбертъ Липсіусъ и др., подверглись глубокому вліянію Канта, такъ что ихъ тоже можно причислить къ новокантіанцамъ. Точно такъ же выдающіеся естествоиспытатели, въ родѣ Гельмгольца, Целльнера, Герца, приблизились въ области теоріи познанія къ Канту.

Съ 1896 г. Гансъ Файгингеръ при содѣйствіи многихъ нѣмецкихъ и иностранныхъ ученыхъ издаетъ въ неопредѣленные сроки выпуски Kantstudien, Hamburg und Leipz. Они поставили себѣ цѣлью изученіе сочиненій самого Канта, т. е., во-первыхъ, изслѣдованіе психологическихъ и реальныхъ условій ихъ возникновенія и, во-вторыхъ, разъясненіе ихъ содержанія какъ въ цѣломъ, такъ и въ частностяхъ. Первая задача должна сама собою приводить къ изслѣдованію всей исторической подкладки системы Канта, а вторая, выводя за предѣлы простого поясненія словъ Канта, должна переходить къ оцѣнкѣ значенія его для нашего современнаго мышленія вообще. Kantstudien имѣютъ цѣлью также способствовать изданію Канта, задуманному берлинскою королевскою академіею наукъ.

См. Giacomo Barzellotti, la nuova scuola del Kant e la filosofia scientifica contemporanea in Germania, Roma 1880 (правда, ориентируетъ очень неполно). О занятіяхъ Кантомъ J. B. Meyer въ Vierteljahrsberichte über die gesammten Wissenschaften und Künste etc., изд. R. Fleischer, 1882. J. F. Astié, Философія и религія у кантіанцевъ, Revue théologique et philosophique, 1886, стр. 369—390, 475—512. Andr. Seth, Теорія познанія новокантіанцевъ, Philos. Review, 1893. См. также цѣнные ежегодные обзоры литературы о Кантѣ въ Archiv für Geschichte der Philosophie, почти исключительно принадлежащіе Файгингеру, также литературу о Кантѣ здѣсь, §§ 25—27. Желательно болѣе подробное изложеніе и оцѣнка всего новаго движенія, вызваннаго Кантомъ, но его еще нѣтъ.

О богословахъ новѣйшаго времени, отзывающихся Кантомъ, см. O. Flügel, die speculative Theologie der Gegenwart, 2. изд., Cöth. 1888. Далѣе соотвѣтственные отдѣлы въ сочиненіяхъ O. Pfleiderer и Pünjer по исторіи философіи религіи. О Ричлѣ въ особенности см. Fricke, Metaphysik und Dogmatik in ihrem gegenseitigen Verhältniss unter besonderer Berücksichtigung der Ritschlschen Theologie, Vortrag, Leipz. 1882, гдѣ приведены также полемическія сочиненія за и противъ Ричля, и O. Flügel, Философскіе взгляды Ричля, Zeitschrift für exacte Philosophie, 14, 1886, стр. 233—304; Ritschls theologische und philosophische Ansichten, 2. изд. Langensalza 1892. R. Esslinger, die Erkenntnisstheorie Ritschls, дисс., Zürich 1891. F. Traub, Теорія познанія Ричля, Zeitschrift für Theologie und Kirche, IV, 1894, стр. 91—129. E. Pfennigsdorf, Vergleichung der dogmatischen Systeme von R. A. Lipsius und A. Ritschl, Gotha 1896. K. Rule, die Erkenntnisstheorie von R. A. Lipsius, Gotha 1894. A. Neumann, Grundlagen und Grundzüge der Weltanschauung

von R. A. Lipsius, дисс., Jena 1896. Богословской литературы нельзя здѣсь привести.

О новокантіанцахъ см. у П. Милославскаго, Типы и пр., П. Соколова. Философія въ современной Германіи, отчасти у В. Лесевича, Письма о научной философіи. Всѣ эти труды цитованы уже выше.

Здѣсь прежде всего слѣдуетъ упомянуть о философахъ, которые, хотя и не принимали участія въ движеніи, вызванномъ Кантомъ, но стоятъ близко къ кантіанству. Сюда относится Эрнстъ Рейнгольдъ (сынъ Карла Леонарда Рейнгольда, 1793—1855, ум. профессоромъ въ Іенѣ), изъ сочиненій котораго важнѣе всего слѣдующія: die Logik oder allgemeine Denkformenlehre, 1826; Theorie des menschlichen Erkenntnissvermögens und Metaphysik, 2 тт. 1832—34; die Wissenschaften der praktischen Philosophie im Grundrisse, 3 тт., 1837; das Wesen der Religion und sein Ausdruck im evangelischen Christenthum. Кромѣ того, у него есть нѣсколько работъ по исторіи философіи. Истинная философія должна соединять, по мнѣнію Рейнгольда, аналитическій или нисходящій методъ съ синтетическимъ или восходящимъ; затѣмъ, она должна опредѣлить развитіе нашего сознанія, способъ возникновенія фактовъ опыта, происхожденіе раціональнаго познанія изъ эмпиріи, а также познать „съ научною отчетливостью, ясностью и достовѣрностью вѣчныя опредѣленія божественнаго мышленія и принадлежность вселенной къ безконечной жизненной сферѣ живой личной первоосновы“. См. о немъ Apelt, E. Reinhold und die kantische Philosophie, Lpz. 1840.

Хотя и не кантіанецъ и вообще не приверженецъ какой-нибудь философской партіи, однако уважаетъ Канта болѣе, чѣмъ какого бы то ни было другого философа новаго времени, К. А. баронъ ф. Рейхлинъ-Мельдеггъ (1801—1877, ум. профессоромъ въ Гейдельбергѣ; его автобіографія: das Leben eines ehemaligen römisch-katholischen Priesters, Heidelb. 1874). Въ своей Psychologie, Heidelb. 1837—38, онъ пытается дать то, что̀ можно констатировать посредствомъ опыта, т. е. посредствомъ фактовъ собственнаго самосознанія и наблюденій другихъ, прибѣгая къ помощи того, что̀ изслѣдовано физіологически. System der Logik nebst Einleitung in die Philosophie, Wien 1870.

Къ философамъ кантовскаго направленія принадлежитъ особенно еще Jürgen Bona Meyer (род. 1829, профессоръ въ Боннѣ), авторъ упомянутыхъ ранѣе сочиненій: Thierkunde des Aristoteles, о Вольтерѣ и Руссо, о психологіи Канта, о рѣчахъ Фихте къ нѣмецкому народу, далѣе zum Streit über Leib und Seele, Hamb. 1856; über die Idee der Seelenwanderung, тамъ же 1861; Philosophische Streitfragen, Bonn 1870, 2. изд. 1874; Weltelend und Weltschmerz, Bonn 1872; zum Bildungsgang unserer Zeit, Bonn 1875; Probleme der Lebensweisheit, Berl. 1887; Glück und Verdienst, рѣчь, Bonn 1887, и другихъ философскихъ и педагогическихъ сочиненій и статей. Мейеръ примыкаетъ къ Фризу и хочетъ продолжать Канта въ смыслѣ психологическаго эмпиризма, пробуетъ защищать три способности души противъ нападокъ именно Гербарта и доказать, что̀ Кантъ нашелъ a priori посредствомъ анализа a posteriori.

Однимъ изъ первыхъ энергично требовалъ возврата къ Канту Э. Целлеръ (см. выше стр. 455), послѣ того какъ давно уже сдѣлалъ призывъ къ этому Х. Вейсе въ одной академической рѣчи (см. выше стр. 464); также Куно Фишеръ давно уже указывалъ на то, что не слѣдуетъ бросать философію Канта. Ту же мысль энергично выразилъ Отто Либманъ своимъ призывомъ: „итакъ, нужно вернуться къ Канту“ въ сочиненіи Kant und die Epigonen, Stuttg. 1865.

Вскорѣ явились старательныя филологическія изслѣдованія сочиненій Канта частію въ изданіяхъ его сочиненій, частію въ поясненіяхъ къ отдѣльнымъ сочиненіямъ его, частію въ изслѣдованіяхъ о его ходѣ развитія, такъ что можно съ полнымъ правомъ говорить о кантовской филологіи, которая, однако, необходима для основательнаго пониманія Канта. Въ этомъ отношеніи особенно заслуживаютъ упоминанія: Бенно Эрдманъ съ его изданіями отдѣльныхъ сочиненій

Канта и введеніями къ нимъ (см: § 25), а также изданіемъ Reflexionen и другими работами, упомянутыми въ литературѣ о Кантѣ и въ перечисленіи работъ о его жизни и сочиненіяхъ (см. тамъ же); Г. Файгингеръ съ его обширными, основательными, цѣнными комментаріями къ Критикѣ чистаго разума (см. выше стр. 255) и многими относящимися къ Канту статьями (см. литературу о Кантѣ); Руд. Рейке съ его изданіемъ части послѣдняго сочиненія Канта Lose Blätter (см. выше стр. 245) и другими работами; Карлъ Кербахъ съ его основательно обработанными критическими изданіями главныхъ сочиненій Канта (см. выше стр. 228 и далѣе); Э. Арнольдтъ съ его Kritische Excurse im Gebiete der Kantforschung (см. выше стр. 244) и другими статьями; Э. Адикесъ съ его изданіемъ Критики чистаго разума, Kantstudien и т. д. (см. литературу о Кантѣ); Алб. Краузе (см. выше стр. 243); М. Гейнце, напечатавшій Vorlesungen Kants über Metaphysik (см. выше стр. 244). Сюда слѣдовало бы причислить еще многихъ упоминаемыхъ ниже писателей, въ родѣ Г. Когена, Стадлера и др., которые, однако, занимались философскими проблемами на почвѣ кантовской философіи съ нѣкоторою самостоятельностью.

Работамъ о Кантѣ данъ былъ сильный толчокъ изданіемъ Канта, начатымъ берлинскою королевскою академіею наукъ, въ которое должны войти, кромѣ его сочиненій, письма, лекціи, Reflexionen и другія его замѣчанія.

О Ланге H. Vaihinger, Hartmann, Dühring und Lange, Iserlohn 1876. Файгингеръ (род. 1852, проф. въ Галле) является представителемъ взглядовъ Ланге. Ed. von Hartmann, Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart. Brl. 1877, II. отдѣлъ: Субъективистическій скептицизмъ Ланге-Файгингера. Herm. Cohen въ Preussische Jahrbücher 1876. M. Heinze, Идеализмъ Ланге, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, т. I, 1877. Rud. Seydel, Геометрическая логика А. Ланге, Zeitschrift für Philosophie, 94, 1888, стр. 210—255. J. M. Bösch, F. A. Lange und sein „Standpunkt des Ideals", Frauenfeld 1890. O. A. Ellissen, F. A. Lange, біографія, Lpz. 1891; Ф. А. Ланге, какъ философъ и педагогъ, Monatshefte der Comeniusgesellschaft, III, 1894, стр. 210сс. Laas, Idealismus und Positivismus, стр. 613—630.

Ф. А. Ланге, Психологія; умозрительная и опытная психологія; историческій очеркъ психологіи и ея значеніе для педагогіи, Педаг. Сб. 1871. 2—4, 6—10 (статья Seelenlehre). Ф. А. Ланге, Исторія матеріализма и критика его значенія въ настоящее время, пер. съ 3-го нѣм. изд. Н. Н. Страховъ, 2 тт., Спб. 1881—1883. По поводу второго тома—Алексѣй Введенскій, Необходимость преобразованія нравственно-религіозной жизни современнаго Запада и общее направленіе, въ которомъ должно совершиться это преобразованіе, Чтенія въ общ. люб. дух. просв., 1881, 1, стр. 38—64. Свящ. Н. Стеллецкій, Нѣсколько критическихъ замѣчаній по поводу мнѣнія нѣмецкаго философа Ланге о сравнительномъ значеніи для развитія науки взглядовъ Протагора и Платона на познаніе, Вѣр. и Раз. 1894, № 16. Рабочій вопросъ, пер. А. Л. Блека подъ ред. Р. И. Сементковскаго, Спб. 1892, 2. изд. 1895.

Къ основной критической мысли Канта присоединяется Ф. Альб. Ланге (сынъ теолога І. П. Ланге, род. 1828 въ Вальдѣ возлѣ Солингена); онъ былъ долго учителемъ гимназіи, также секретаремъ торговой камеры въ Дуисбургѣ, съ 1866 принималъ въ Винтертурѣ участіе въ редактированіи Der Landbote, въ 1870 сдѣлался ординарнымъ профессоромъ индуктивной философіи въ Цюрихѣ, гдѣ защитилъ раньше диссертацію; съ 1873 былъ профессоромъ философіи въ Марбургѣ, умеръ тамъ же 1875. Главное его сочиненіе—Geschichte des Materialismus, und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Iserlohn 1866, 4. дешевое изд. (безъ указателя и примѣчаній), Iserlohn 1882, 5. (дешевое и полное) изд. съ біографіею, введеніемъ и критическимъ дополненіемъ Г. Когена, 2 тт., Lpz. 1896.

Это не чисто историческое сочиненіе, а напротивъ — оно главнымъ образомъ пробуетъ доказать, что изъ метафизическихъ системъ больше всего допустимъ матеріализмъ, но что въ виду ученія о познаніи Канта онъ больше не имѣетъ никакихъ правъ. Ланге вмѣстѣ съ Кантомъ принимаетъ апріорныя формы воззрѣнія и сужденія, какъ основу всего опыта, но считаетъ выведеніе этихъ апріорныхъ формъ невозможнымъ, а потому и „будущую метафизику" Канта также невозможной, какъ и старую

*

метафизику. Открытіе высшихъ понятій разсудка, которыя хотя и доходятъ до сознанія только посредствомъ поздней абстракціи, но основаны въ первоначальномъ и неизбѣжномъ развитіи задатковъ разсудка, можетъ послѣдовать только на пути индукціи, при помощи критики и психологическаго освѣщенія. Весь міръ чувствъ есть продуктъ нашей организаціи. Этимъ не отвергаются однако непознаваемыя вещи, дѣйствующія на нашу организацію. Физіологія органовъ чувствъ есть развитое или исправленное кантіанство. Только въ опытѣ истина, а онъ наша собственность. Противъ всякой метафизики, которая имѣетъ притязаніе проникнуть въ сущность вещей и пріобрѣсть изъ понятій то, чему можетъ научить только опытъ, матеріализмъ со своимъ точнымъ изслѣдованіемъ—настоящее благодѣяніе. Но коль скоро онъ хочетъ быть міровоззрѣніемъ, онъ не допустимъ, такъ какъ онъ не разъясняетъ послѣднихъ загадокъ природы. Если мы внѣ нашего сознанія ничего не знаемъ, и видимые тѣлесные органы—тоже лишь явленія, то и трансцендентная основа нашей организаціи остается для насъ настолько же неизвѣстною, какъ и такъ называемый внѣшній міръ. Краеугольный камень критики чистаго разума Канта заключается именно въ томъ положеніи, что мы и самихъ себя познаемъ такъ, какъ мы являемся себѣ, а не такъ, какъ мы существуемъ сами въ себѣ. Этимъ уничтожается матеріализмъ. Онъ имѣетъ полномочіе только, какъ максима научной детальной работы. Кто заботится только о мірѣ явленій, тотъ остается въ существенномъ на точкѣ зрѣнія матеріализма. На синтетической функціи, которая въ той степени, въ какой она является общечеловѣческой, производитъ для рода дѣйствительность какъ явленіе, основывается также и умозрѣніе, ставящее себѣ задачею внести въ явленія гармонію. Но здѣсь недостаетъ руководящаго понужденія принциповъ опыта, обязательной организаціи рода, и потому умозрѣніе не продуктъ рода, а творчество индивидуума, который развивается сообразно свойственной ему особенности. Оно основывается на чемъ-то въ родѣ зиждительнаго влеченія человѣчества. Ланге еще рѣшительнѣе Канта отдѣляетъ нравственное оправданіе идей отъ ихъ объективнаго обоснованія, но въ отличіе отъ Канта отсылаетъ нравственныя идеи, которыя онъ понимаетъ болѣе въ шиллеровскомъ, нежели въ кантовскомъ родѣ, вмѣстѣ съ религіей и поэзіей въ одну общую область. Метафизическое творчество должно быть вдохновеннымъ замѣстителемъ высшихъ неизвѣстныхъ истинъ. Нельзя привести доказательствъ фактической цѣнности этого идеальнаго міра, но зато можно сослаться на самыхъ благородныхъ, блестящихъ людей, которые цѣнили этотъ міръ выше познанія. Точно такъ же, чтобы устранить соціальныя затрудненія, необходимо содѣйствовать идеальнымъ сторонамъ человѣка, а это можно сдѣлать, лишь примыкая къ критикѣ Канта и противопоставляя міру опыта, который представляетъ изъ себя лишь явленіе, свободно созданный міръ идей.

Въ Logische Studien, вкладъ въ новую обосновку формальной логики и теоріи познанія, Iserlohn 1877, Ланге разсматриваетъ: 1. формальную логику и теорію познанія, 2. модальность сужденій, 3. частное сужденіе и ученіе объ обращеніи сужденій, 4. силлогистику, 5. раздѣлительное сужденіе и элементы ученія о вѣроятности, 6. пространство, время и число. Въ этихъ логическихъ изслѣдованіяхъ онъ утверждаетъ, въ особенности, что абсолютное значеніе логическихъ законовъ слѣдуетъ сводить на пространственные образы представляемаго, что наглядное изображеніе логическихъ законовъ при помощи круговъ и т. п. служитъ не столько дидактическимъ пріемомъ, сколько основаніемъ аподиктичности логическихъ законовъ. Кромѣ уже названныхъ работъ, можно еще упомянуть: Основоположеніе математической психологіи, см. выше стр. 408. Neue Beiträge zur Geschichte der Mathematik, тетр. 1: Возраженіе на Beiträge Шеллинга вмѣстѣ съ изслѣдованіемъ объ Эпикурѣ и о границахъ опытной области, Winterthur 1867. Ланге написалъ также нѣсколько статей для Encyclopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens, такъ напр. ученіе о душѣ, прекрасную статью объ Л. Вивесѣ. Въ своемъ сочиненіи по рабочему вопросу, Winterthur 1865, 2. изд. 1870, 5. изд. 1894, Ланге пытается показать путь, на которомъ посредствомъ нравственныхъ силъ можно положить предѣлы исключительному дѣйствію пра-

вилъ, обоснованныхъ на эгоизмѣ. Онъ посѣщалъ Союзъ нѣмецкихъ рабочихъ обществъ въ Лейпцигѣ 1864 и былъ, между прочимъ, вмѣстѣ съ Бебелемъ и Зоннеманомъ выбранъ въ постоянный комитетъ. См. H. Braun, F. A. Lange als Sozialöconom, Halle 1881.

Hermann Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, Berl. 1871, 2. изд. 1885; das Princip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte, Berl. 1883; Kants Begründung der Ethik, Berl. 1877; Bekenntniss in der Judenfrage, 1880; Kants Einfluss auf die deutsche Cultur, рѣчь, Berl. 1883; die Nächstenliebe im Talmud, 1884; Kants Begründung der Aesthetik, Berl. 1889; введеніе къ Geschichte des Materialismus Ланге, 5. изд. 1896. См. о Когенѣ Fel. Tocco, l'idealismo critico dal Cohen, Неаполь 1887.

Къ взглядамъ Ланге близко стоитъ Германъ Когенъ (род. 1842, ординарный профессоръ философіи въ Марбургѣ), который извѣстенъ главнымъ образомъ своимъ уясненіемъ мыслей Канта. Когенъ настаиваетъ преимущественно на томъ, что критика чистаго разума Канта есть критика опыта, и, примыкая къ Канту, пытается самостоятельно рѣшать философскія проблемы въ направленіи идеализма. Онъ считаетъ совершенно ненужнымъ изслѣдованіе вопроса, допускалъ-ли Кантъ существованіе вещи въ себѣ; это изслѣдованіе указываетъ, по его мнѣнію, на полное непониманіе того, чего Кантъ хотѣлъ и что онъ высказывалъ. Конечно, слѣдуетъ признать, что Кантъ выражался и училъ неясно: „вещь въ себѣ есть лишь звено въ его терминологіи при переходѣ отъ категорій къ идеямъ, отъ синтетическихъ основоположеній къ регулирующимъ принципамъ цѣлей“. По мнѣнію Когена, критическою слѣдуетъ называть ту философію, „которая стоитъ въ связи не просто съ наукою вообще или съ естественными науками, а прежде всего съ математикою и лишь черезъ нее и при помощи нея съ естественными науками. Слѣдовательно, математика имѣетъ значеніе метода естественныхъ наукъ и притомъ такого метода, при помощи котораго естествознаніе въ собственномъ смыслѣ этого слова впервые становится наукою, а безъ него всякое другое обоснованіе естественныхъ наукъ оказывается не методичнымъ“. Аналитическая геометрія и дифференціальное исчисленіе служатъ орудіемъ современной науки, отличительныя особенности которой зависятъ отъ силы этихъ методовъ. Рядомъ съ методомъ математики стоитъ философія, какъ методъ, и изъ сочетанія ихъ вытекаетъ естествознаніе. Философія, какъ критика, должна доказать свое право на существованіе, тогда какъ въ основѣ и основныхъ методахъ математичетскихъ и естественныхъ наукъ она обладаетъ чистымъ мышленіемъ. Это открытіе себя самой составляетъ первую задачу философіи: здѣсь она представляетъ изъ себя логику въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова или критику познанія. Вторая ея задача—этика; здѣсь ей труднѣе быть критическою. Еще важнѣе теоретической критики Канта его практическая критика. Нова та мысль Канта, что нравственный законъ не можетъ быть закономъ природы, исторіи или Бога, но предполагаетъ человѣка, какъ законодателя, и получаетъ свое значеніе вслѣдствіе того, что „грѣшный, заблуждающійся духъ человѣка долженъ самъ создать его и быть отвѣтственнымъ передъ послѣднею инстанціею, разумомъ“. Идея Бога не можетъ быть основою этики, такъ какъ это противорѣчило бы автономіи; этика, какъ наука, скорѣе должна включить ее въ свое содержаніе, не мѣняя при этомъ своего принципа и не превращаясь въ религію. Такимъ образомъ миѳологическое представленіе превращается въ идею познанія; изъ матеріализма болѣе или менѣе чувственно представляемаго существа является познавательная цѣнность идеализма; чѣмъ болѣе исчезаетъ изъ естественныхъ наукъ матеріализмъ, тѣмъ прочнѣе для нашего разума реальная цѣнность идеи. Только путемъ пріобщенія идеи Бога къ научной этикѣ вѣра въ Бога становится истинною, и вмѣстѣ съ тѣмъ въ сознаніи человѣка является единство и достовѣрность. Конечно, при этомъ божество сходитъ съ трона не только въ области природы, но и въ нравственномъ мірѣ, но исчезаютъ основанія удерживать его въ той и въ другой области. Какъ законы природы регулируютъ природу, такъ и нравственный законъ регулируетъ нравственный міръ; вѣра въ будущее осуществленіе его есть вѣра въ силу добра

„которую обновленная всемірная исторія приметъ, какъ вѣру въ Бога". Истинное понятіе Бога, т. е. идея монотеизма, созданная израильскими пророками, возникла въ связи съ мессіанскими идеями; поэтому, когда люди будутъ объединены однимъ Богомъ, тогда наступитъ „конецъ дней", время пришествія Мессіи. (Введеніе къ исторіи матеріализма Ланге).

P. Natorp, Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode, Frbg. i B. 1888 (ср. J. Volkelt, Спорные вопросы психологіи, III, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 102, 1893, стр. 44—74). Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, глава изъ соціальной педагогики, тамъ же 1894. Pestalozzis Ideen über Arbeiterbildung und sociale Frage, 1894. Platos Staat und die Idee der Socialpädagogik, 1895. Основы теоріи возникновенія воли, Arch. für systematische Philosophie, 1, 1895, стр. 65—100, 289—326; 2, 1896, стр. 317—354.

Въ связи съ Когеномъ стоитъ Павелъ Наторпъ (род. 1854, ординарный профессоръ философіи въ Марбургѣ). Онъ написалъ также рядъ цѣнныхъ работъ по исторіи философіи, упомянутыхъ выше въ разныхъ мѣстахъ. Обосновывая свои собственные взгляды, онъ часто возвращается къ Сократу и Платону и въ настоящее время охотно занимается соціальными проблемами. Индивидуумъ, по его мнѣнію, долженъ во всякомъ случаѣ свободно хотѣть добра, однако нравственность сверхъиндивидуальна, она есть не личное, а соціальное явленіе; также и по Канту она въ содержаніи своемъ соціальна. Примыкая до извѣстной степени къ Платону, онъ признаетъ слѣдующія добродѣтели основными: 1. истину (правдивость), которая заключается въ проницательности. Истина служитъ условіемъ всѣхъ остальныхъ добродѣтелей, это—добродѣтель сознанія, она, какъ коррелатъ практическаго разума, основательнѣе всякой другой опредѣляетъ нравственность индивидуума, именно, соотвѣтственно его послѣднему основанію въ сознаніи. Однако, для добрыхъ поступковъ необходима дѣятельная сила, слѣдовательно, нужна 2. нравственная стойкость, мужество. Это — добродѣтели разума и воли. Кромѣ нихъ, нужна еще добродѣтель, которая относилась бы непосредственно къ третьему фактору дѣятельности, инстинктивной жизни. Такова 3. чистота, нравственный порядокъ инстинктивной жизни. Какъ только принимается въ разсчетъ отношеніе къ обществу, каждая изъ этихъ трехъ добродѣтелей принимаетъ характеръ четвертой добродѣтели, справедливости, которая собственно охватываетъ три остальныя, такъ какъ обозначаетъ правдивость, силу и чистоту нравственности въ отношеніи къ обществу. Соціальныя добродѣтели тѣ же, что и индивидуальныя, только онѣ относятся къ обществу.

Rud. Stammler, Theorie des Anarchismus, 1894. Wirthschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung, соціально-философское изслѣдованіе, Halle 1896. Ср. К. Vorländer, Соціальная философія на кантовской основѣ, Kantstudien, т. I, 1896, стр. 197—216, также Наторпъ въ вышеупомянутой статьѣ, Arch. für systemat. Philos.

Подъ вліяніемъ Когена и Наторпа находится Рудольфъ Штамлеръ (род. 1856, профессоръ юриспруденціи въ Галле), который пытается построить критическую соціальную философію, примѣняя методъ Канта къ соціологіи и принимая въ разсчетъ взгляды Маркса на исторію. Соціальная жизнь съ его точки зрѣнія есть „совмѣстная жизнь людей, урегулированная внѣшнесвязующими нормами". Пониманіе законовъ соціальной жизни можетъ относиться только къ формѣ, т. е. къ внѣшнимъ правиламъ ея, содержаніе же ихъ заключается въ совмѣстной дѣятельности человѣчества для удовлетворенія какихъ-либо человѣческихъ потребностей. Имѣетъ право на существованіе только монистическое пониманіе развитія соціальной жизни, „которое не признаетъ никакихъ особыхъ и самостоятельныхъ рядовъ причинъ для общихъ соціальныхъ теченій и для опредѣляющихъ основаній измѣненій права, но выводитъ ихъ генетически изъ предыдущихъ соціальныхъ явленій и желаетъ понимать и познавать всѣ движенія и измѣненія соціальной жизни въ безусловномъ единствѣ соціальнаго опыта".

Къ Канту болѣе или менѣе примыкаютъ далѣе слѣдующіе писатели, хотя они

не сходятся между собою ни въ толкованіи ученій Канта, ни въ дальнѣйшемъ развитіи ихъ:

В. Тобіасъ, Grenzen der Philosophie, constatirt gegen Riemann und Helmholtz, vertheidigt gegen von Hartmann und Lasker, Berl. 1875, который утверждаетъ, что все, что̀ можетъ быть оправдано только путемъ ссылки на исключительно психическія свойства человѣка, не относится къ области точныхъ наукъ, и не признаетъ существованія между теоретическою философіею и точнымъ изслѣдованіемъ многихъ внутреннихъ отношеній, которыя давали бы надежду на рѣшеніе общихъ проблемъ ихъ при помощи совмѣстнаго изслѣдованія.

А. Краузе (род. 1838, пасторъ въ Гамбургѣ), die Gesetze des menschlichen Herzens, wissenschaftlich dargestellt als die formale Logik des reinen Gefühls, Lahr 1876. Kant und Helmholtz, über den Ursprung und die Bedingungen der Raumanschauungen und der geometrischen Axiome, Lahr 1878. Populäre Darstellung von I. Kants Kritik der reinen Vernunft, Lahr, 2. изд. 1882. Zur Widerlegung des Satzes: über den Geschmack lässt sich nicht streiten, 1882. Курдъ Лассвицъ (род. 1848, учитель гимназіи въ Готѣ), Atomistik und Kriticismus 1878. Die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit im Zusammenhang mit seiner Kritik des Erkennens, allgemeinverständlich dargestellt, Berl. 1883. Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton, 2 тт., Hamb. 1889, 90 (см. выше, стр. 2). Объ этихъ двухъ философахъ, которые хотятъ совсѣмъ удалить изъ области опыта вещь въ себѣ, см. также выше стр. 276 прим., и о Лассвицѣ: F. Dittes, Возобновленіе абсолютнаго идеализма, въ Pädagogium 1884, тетр. 7—10. А. Штадлеръ (род. 1850, профессоръ въ цюрихскомъ политехникумѣ), Kants Teleologie, Lpz. 1874. Die Grundzüge der reinen Erkenntnisstheorie in der kantischen Philosophie, Lpz. 1876. Kants Theorie der Materie, Lpz. 1883. (Элиза) Ластъ, die idealistische und realistische Weltanschauung, entwickelt an Kants Idealität von Zeit und Raum, Lpz. 1884. А. Гельдеръ, Ф. Штаудингеръ и др., сочиненія которыхъ упомянуты уже въ литературѣ о Кантѣ. О послѣднемъ см. также ниже.

Нѣкоторые мыслители ново-кантіанскаго направленія признаютъ критическую метафизику болѣе или менѣе въ кантовскомъ смыслѣ этого слова.

Otto Liebmann, Ueber den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens, Stuttgart 1868. Ueber den objectiven Anblick, Stuttgart 1869. Zur Analysis der Wirklichkeit, Strassb. 1876, 2. изд. 1880. Gedanken und Thatsachen, тетр. I, Strassb. 1882. Ueber philosophische Tradition, рѣчь, Strassb. 1883. Die Klimax der Theorien, Strassb. 1884. См. о Либманѣ: Laas, Idealismus und Positivismus III, стр. 630—665, и A. Rau, L. Feuerbachs Philosophie, стр 138—249.

Отто Либманъ (род. 1840, профессоръ въ Іенѣ) въ оживленной полемикѣ противъ „вещи въ себѣ“ Канта, на самомъ дѣлѣ, подъ обозначеніями X и Y вводитъ то, что у Канта подъ именемъ трансцендентальнаго объекта или вещи въ себѣ соотвѣтствуетъ явленіямъ внѣшняго и внутренняго чувства. Также и въ своемъ болѣе обширномъ сочиненіи „Анализъ дѣйствительности“ онъ въ общемъ стоитъ на идеалистической точкѣ зрѣнія, но допускаетъ, что порядокъ абсолютно реальнаго міра заставляетъ насъ созерцать эмпирическія вещи и явленія въ отношеніи ихъ величины, формы, положенія, направленія и т. д. въ той формѣ, какъ это совершается въ каждомъ сознаніи, однородномъ съ нами; далѣе онъ полагаетъ, что и послѣдовательность воспріятій должна соотвѣтствовать порядку внѣшнихъ процессовъ. Въ „Лѣстницѣ теорій“ онъ называетъ заполненіемъ пробѣловъ субъективныя дополненія, дѣлаемыя съ цѣлью возстановить связь между воспріятіями, которыя по природѣ раздѣльны. Максимами его онъ признаетъ принципъ реальнаго тожества, непрерывности бытія, причинности и непрерывности явленій. Либманъ признаетъ критическую метафизику въ нѣсколько отличномъ отъ Канта значеніи. Онъ видитъ въ ней не науку, изслѣдующую сущность, основу и связь вещей, какъ догматическая метафизика, а только гипотетическое истолкованіе этихъ представленій человѣка. Вѣра въ возможность абсолютнаго познанія міра отрицается ею, наши мысли объ абсолютно-реальномъ въ лучшемъ случаѣ изображаютъ лишь родъ и способъ, которымъ человѣческій умъ специфически можетъ представлять себѣ эту реальность. Если доказанъ сверхъэмпирическій характеръ правилъ, создающихъ опытъ, и понята проблематическая

природа ихъ, то эмпирическая наука не есть ассерторически достовѣрное познаніе фактовъ, свободное отъ субъективныхъ дополненій, какъ это обыкновенно думаютъ, а синтетически построенная теорія.

Johannes Volkelt, das Unbewusste und der Pessimismus, Berl. 1873. Die Traumphantasien, Stuttg. 1875. Der Symbolbegriff in der neuesten Aesthetik, Jena 1876. Im. Kants Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt, Lpz. 1879. Въ послѣднемъ сочиненіи Фолькельтъ остроумно открываетъ у Канта рядъ совершенно различныхъ принциповъ мышленія, которые должны привести къ различнымъ противорѣчіямъ. Ueber die Möglichkeit einer Metaphysik, вступит. рѣчь въ Базелѣ, Hamb. und Leipz. 1884. Erfahrung und Denken, критическое обоснованіе теоріи познанія, Hamb. und Lpz. 1886. Franz Grillparzer als Dichter des Tragischen, München 1888. Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart (см. выше стр. 437). Aesthetische Zeitfragen, Münch. 1894. Aesthetik des Tragischen, München 1897. Ср. Лассонъ, Philosoph. Monatshefte 24, 1888, стр. 193—207.

Затѣмъ здѣсь слѣдуетъ назвать Іоганна Фолькельта (род. 1848, профессоръ философіи и педагогики въ Лейпцигѣ). Онъ вышелъ изъ Гегеля, затѣмъ склонялся къ Шопенгауеру и Гартману и теперь поставилъ себѣ задачею критическую метафизику, т. е. объединеніе и сліяніе идеалистически-метафизическихъ стремленій умозрительныхъ мыслителей послѣкантовской эпохи и скептически-критическаго и теоретикопознавательнаго направленія Юма и, въ особенности, Канта. Вещи и мышленіе вѣчно остаются раздѣльными. Поэтому стремленіе придти къ такому содержанію мышленія, которое имѣло бы транссубъективное значеніе, всегда должно оставаться лишь задачею. Форма опыта должна намъ давать право выходить за предѣлы опыта; мы должны быть субъективно увѣренными въ томъ, что въ опытѣ познается нѣчто, стоящее внѣ области опыта. Предметомъ метафизическихъ изслѣдованій, къ которымъ Фолькельтъ причисляетъ многое, обыкновенно входящее въ теорію познанія, служатъ понятія, общія всему конечному бытію, какъ, напримѣръ, понятіе вещи, свойства, субстанціи, измѣненія, сущности и явленія, пространства и времени, причинности и цѣли и т. п., а также самыя общія міровыя противоположности, именно противоположность духа и природы, сознанія и безсознательнаго, мышленія и бытія, и, наконецъ, безусловное, такъ что метафизика есть наука, правда, только гипотетическая, объ общихъ принципахъ дѣйствительности. Безусловное есть вмѣстѣ съ тѣмъ первично обусловливающее, вѣчный, безконечный, всеединый Богъ; его нельзя мыслить внѣ міра, а также міръ внѣ его, онъ составляетъ настоящую субстанцію міра.

Искусство, по Фолькельту, творитъ геніальный міръ, оно доставляетъ намъ благо и наслажденія такія, какихъ не можетъ дать природа. Оно „доставляетъ чистому созерцанію міръ, полный значенія для человѣка, и вмѣстѣ съ тѣмъ приближаетъ насъ къ значительныхъ личностямъ, творящимъ этотъ міръ“. Оно доставляетъ намъ счастье въ двухъ отношеніяхъ, во-первыхъ, тѣмъ, что оживляетъ и удовлетворяетъ нашу способность ощущать, и, во-вторыхъ, тѣмъ, что удовлетворяетъ стремленіе нашей фантазіи къ свободному созиданію образовъ. Если эстетика есть наука нормативная, изслѣдующая также психологическіе вопросы, и ея задача въ настоящее время заключается главнымъ образомъ въ тонкомъ, глубокомъ психологическомъ анализѣ, то въ концѣ концовъ она все же должна заканчиваться метафизическими изслѣдованіями. Она занимается вопросами въ родѣ слѣдующихъ: имѣетъ-ли міръ цѣлью красоту, существуютъ-ли въ какомъ-либо смыслѣ первообразы красоты, какъ относится царство и цѣнность эстетическаго къ высшимъ принципамъ бытія и цѣнностей и т. п.?

Wilh. Windelband, die Lehren vom Zufall, 1870. Ueber die Gewissheit der Erkenntniss, Lpz. 1873. Der gegenwärtige Stand der psychologischen Forschung, 1876. Beiträge zur Lehre vom negativen Urtheil, страссбургская статья къ семидесятилѣтнему дню рожд. Э. Целлера, 1884. Präludien, Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie, Frb. i. Br. 1884 (наиболѣе важны: Что такое философія? Нормы и законы природы, Критическій или генетическій методъ? О принципѣ морали). Geschichte und Naturwissenschaft, рѣчь, Strassb. 1894. Работы Виндельбанда по исторіи философіи упомянуты въ своемъ мѣстѣ. Порусски: Исторія древ-

ней философіи, переводъ подъ ред. проф. А-ра И. Введенскаго, Спб. 1893. Философія Канта, переводъ Н. Н. Платоновой, Спб. 1895. Исторія философіи, переводъ П. Рудина, Спб. 1898. См. между прочимъ статью Э. Лааса о телеологическомъ критицизмѣ въ Vierteljahrsschrift für wissensch. Philosophie, 8, 1884, стр. 1—17.

Названіе критицизма въ кантовскомъ смыслѣ этого слова придаетъ своему ученію также и Вильг. Виндельбандъ (род. 1848, профессоръ въ Страсбургѣ). По Виндельбанду философія есть критическая наука о цѣнностяхъ, имѣющихъ всеобщее значеніе. Критическій методъ основывается на убѣжденіи въ томъ, что существуютъ всеобщія цѣнности; чтобы достичь ихъ, эмпирическій процессъ представленія, желанія и ощущенія долженъ совершаться въ тѣхъ нормахъ, безъ которыхъ эта цѣль не можетъ быть выполнена. Эти всеобщія цѣнности суть истина въ мышленіи, добро въ желаніяхъ и дѣятельности, красота въ области ощущеній; онѣ представляютъ лишь стремленіе къ тому, что достойно всеобщаго признанія. Критическій методъ предполагаетъ вѣру въ цѣли, имѣющія всеобщее значеніе; кто не обладаетъ этою вѣрою, съ тѣмъ критической философіи нечего дѣлать.—По Виндельбанду отношеніе между исторіею и естественными науками состоитъ въ томъ, что совокупность даннаго во времени является съ невыводимой самостоятельностью на ряду съ всеобщею законосообразностью, соотвѣтственно которой совершаются всѣ данныя явленія. Во всякомъ историческомъ и индивидуальномъ опытѣ остается нѣчто непостижимое, такъ какъ содержаніе мірового закона не можетъ быть понято изъ его формы.

Fritz Schultze, der Fetischismus, 1871. Philosophie der Naturwissenschaft, философское введеніе въ изученіе природы, 2 тт., Lpz. 1881—82. Vergleichende Seelenkunde, I. т., 1. отд., Leipz. 1892, 2. отд. 1897. Der Zeitgeist in Deutschland, seine Wandlungen im neunzehnten und seine muthmaassliche Gestaltung im zwanzigsten Jahrhundert, Lpz. 1893 (изъ рѣчей).

Фрицъ Шульце (род. 1846, профессоръ въ высшемъ техническомъ училищѣ въ Дрезденѣ) хочетъ примирить при помощи критицизма противорѣчія между наукою, религіею и этикою. Самая общая основная аксіома всякаго надежнаго, т. е. всякаго критическаго познанія, гласитъ: всякое истинно научное, доступное человѣку познаніе относится только къ причинно связаннымъ въ пространствѣ и времени ощущеніямъ. Позже Шульце вышелъ за предѣлы критицизма: матеріальному атому, который нужно мыслить, какъ единицу силы, противостоитъ, какъ нѣчто особое, духовная сила. Шульце не хочетъ называть душу простою субстанціею; она, по его мнѣнію, есть „естественная сознательная сила, существующая только въ формѣ индивидуальности и ощущающая сама себя въ самочувствіи или въ высшей формѣ его, въ самосознаніи, какъ пребывающее единство въ смѣнѣ множества явленій“. Окрыляемый „метафизической фантазіей“, онъ признаетъ два вида первичныхъ существъ, невозникшихъ и непреходящихъ: атомы и психады, внутренно связанные другъ съ другомъ, такъ какъ они находятся во взаимодѣйствіи. Послѣднія при благопріятныхъ обстоятельствахъ становятся настоящею душою, т. е. центромъ организма. Послѣ отдѣленія отъ организма онѣ теряютъ способность воспоминанія. Сочиненія Шульце о матеріализмѣ и спиритизмѣ см. ниже.

Franz Erhardt, Mechanismus und Teleologie, изслѣдованіе принциповъ естествознанія, Lpz. 1890. Der Satz vom Grunde als Princip des Schliessens, Lpz. 1891. Metaphysik, I: Erkenntnisstheorie, Lpz. 1894.

Францъ Эргардтъ (род. 1864, приватъ-доцентъ философіи въ Вѣнѣ), хотя и находится главнымъ образомъ подъ вліяніемъ Канта, но считаетъ метафизику возможною не только въ чисто критическомъ смыслѣ. Идеальность пространства и времени, правда, слѣдуетъ признавать, но вмѣстѣ съ идеальностью послѣдняго нужно соединять реальность духовныхъ процессовъ, которую необходимо допустить. Ученіе Канта о категоріяхъ онъ отрицаетъ, въ вопросѣ о субстанціальности и причинности онъ занимаетъ среднее положеніе между эмпиризмомъ и апріоризмомъ: принципъ причин-

ности относится къ вещамъ въ себѣ, а не къ явленіямъ и ведетъ къ познанію вещей въ себѣ. Абсолютно реальный міръ долженъ разсматриваться, какъ система нематеріальныхъ силъ, непространственныхъ элементовъ. Метафизика должна исходить изъ опыта, но такъ же, какъ и остальныя науки, должна выходить за предѣлы опыта. Въ философіи природы Эргардтъ высказывается въ пользу динамическаго, отчасти телеологическаго міровоззрѣнія въ противоположность матеріалистическому и механическому. Формы умозаключенія онъ пытается систематически вывести и развить изъ закона достаточнаго основанія.

Многіе, находящіеся подъ сильнымъ вліяніемъ Канта философы подчеркиваютъ этическую и религіозную сторону его ученія, какъ, напримѣръ, Г. Ромундтъ (род. 1845, живетъ въ Фрейбургѣ на Эльбѣ).

Hnr. Romundt, Antäus, neuer Aufbau der Lehre Kants über Seele, Freiheit und Gott, Lpz 1882. Vernunft als Christenthum, Lpz. 1882. Die Herstellung des Lebens Jesu durch Kants Reform der Philosophie, Bremen 1883. Grundlegung zur Reform der Philosophie, vereinfachte und erweiterte Darstellung von I. Kants Kritik der reinen Vernunft, Berl. 1885. Die Vollendung des Sokrates, I. Kants Grundlegung zur Reform der Sittenlehre, Berl. 1885. Ein neuer Paulus, I. Kants Grundlegung zu einer sicheren Lehre von der Religion, Berl. 1886. Die drei Fragen Kants, Berl. 1887. Ein Band der Geister, Entwurf einer Philosophie in Briefen, Lpz. 1895. Связующею наукою Ромундтъ считаетъ географію и ссылается при этомъ на объявленіе Канта о лекціяхъ на 1765—66. W. Koppelmann, Romundt's Grundlegung zur Reform der Philosophie, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, т. 91.

И по Ф. Паульсену (род. 1846, проф. въ Берлинѣ) этико-религіозный моментъ кантовской философіи для нашего времени является моментомъ необыкновенной цѣнности, см. его статью: Чѣмъ можетъ быть для насъ Кантъ? въ Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 5, 1881, стр. 1 — 96. Его большое сочиненіе о Кантѣ см. выше, другія его сочиненія—ниже. Ср. о возстановленіи кантовской этики, въ которой нѣкоторые видятъ самое важное изъ Кантовой философіи для настоящаго времени, Фолькельтъ въ Zeitschrift für Philosophie 1882, стр. 37—48.

Hnr. Landesmann, Philosophisch-kritische Streifzüge. Berl. 1873. Naturgenuss, Philosophie der Jahreszeiten, Berl. 1876; позже онъ раздѣлилъ эту книгу на двѣ части, Tetschen 1884, изъ которыхъ вторая: Природа и духъ въ отношеніи къ эпохамъ культуры,—философскаго содержанія. Der grundlose Optimismus, ein Buch der Betrachtung, Wien 1894.

Здѣсь слѣдуетъ упомянуть извѣстнаго писателя Г. Ландесмана (Hieronymus Lorm, род. 1821, живетъ въ Брюннѣ). Въ послѣднемъ своемъ философскомъ сочиненіи—оно самое главное—Ландесманъ призываетъ философію къ исполнительной власти въ жизни каждаго отдѣльнаго лица. Понятіе пессимизма сводится къ своему чисто философскому содержанію, такъ какъ уже основной принципъ кантовскаго идеализма долженъ приводить къ пессимизму, какъ къ практическому слѣдствію теоріи познанія, заключающемуся въ томъ, что міръ, котораго вещь въ себѣ непознаваема, уже поэтому долженъ быть несовершеннымъ или дурнымъ. Затѣмъ, вѣрно слѣдуя первоначальному идеализму Канта, Ландесманъ развиваетъ, какъ слѣдствіе этого научнаго пессимизма, свое собственное міровоззрѣніе въ этическомъ, эстетическомъ и біологическомъ отношеніи.

A. Ritschl, die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3 тт., Bonn 1870—74 и др., позднѣйшія изданія съ значительными измѣненіями. Unterricht in der christlichen Religion, 2. изд. Bonn 1881. Theologie und Metaphysik, Bonn 1881.

Въ богословіи А. Ричль со своею школою придаетъ большое значеніе кантовскому критицизму и такимъ образомъ составляетъ противоположность представителямъ гегелевской философіи религіи, въ родѣ О. Пфлейдерера, Бидермана и др. Теоретическое познаніе и религія, знаніе и вѣра совершенно отдѣлены другъ отъ друга. Если мы путемъ мышленія не можемъ познать вещи въ себѣ, то не слѣдуетъ позво-

лять метафизикѣ вліять на богословіе, какъ это обыкновенно дѣлается. Теоретическое познаніе безкорыстно или лишь сопровождается сужденіями оцѣнки, тогда какъ религіозное познаніе состоитъ изъ самостоятельныхъ сужденій оцѣнки, которыя не то самое, что моральныя, и не могутъ быть сведены на нихъ. Они относятся къ положенію человѣка въ мірѣ, вызываютъ чувства удовольствія и неудовольствія, причемъ человѣкъ или наслаждается своимъ господствомъ надъ міромъ, благодаря помощи Бога, или страдаетъ, нуждаясь въ помощи Бога для достиженія этого господства. Достовѣрность вѣры основывается не на теоретическомъ познаваніи, истина должна быть пережита практически. Если мы переживаемъ ее, мы, какъ христіане, основываемся на историческомъ откровеніи Бога, дѣйствующемъ въ насъ. Авторитетъ Христа имѣетъ важное значеніе, но евангеліе истинно потому, что достойно быть истиннымъ. Кто не переживаетъ состояній благодати, для того нѣтъ религіозной достовѣрности. Дѣйствительность Бога подтверждается проявляющеюся въ опытѣ дѣятельностью его, нашими чувствами и движеніями воли. У насъ есть чувство грѣховности и стремленіе къ блаженству; имъ соотвѣтствуетъ гнѣвающійся и милостивый Богъ. Если человѣкъ ищетъ доказательствъ бытія Бога, то онъ хочетъ только познать Бога, въ существованіи котораго онъ уже увѣренъ, какъ высшій законъ міра; здѣсь можетъ имѣть значеніе лишь нравственное доказательство. „Въ доказательствахъ сообразности христіанства съ разумомъ предполагается однако, что познаніе Бога совершается при помощи сужденія совершенно иного рода, чѣмъ теоретическое познаніе міра“. Въ ученіи Ричля замѣтна связь съ Шлейермахеромъ и Лоце, также нельзя не признать связи съ Фейербахомъ. Выдвигая на первый планъ сужденія оцѣнки, онъ вводитъ очень неопредѣленный принципъ, такъ что съ трудомъ избѣгаетъ субъективизма. Въ общемъ высказывается противъ Ричля Х. Шремпфъ, die christliche Weltanschauung und Kants sittlicher Glaube, Götting. 1891, который 1892 за свои довольно свободные религіозные взгляды былъ отставленъ отъ должности пастора въ Виртембергѣ. Онъ стоитъ за теономію Христа въ противоположность автономіи Канта.

Лучшій представитель направленія Ричля—В. Германъ, die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, Halle 1879. Der Verkehr des Christen mit Gott, in Anschluss an Luther dargestellt, Stuttg. 1886. Die Gewissheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie, 2. изд. 1889.

Julius Kaftan, das Wesen der christlichen Religion, 2. изд., Basel 1888. Die Wahrheit der christlichen Religion, Basel 1889. Das Christenthum und die Philosophie, рѣчь, Lpz. 1895.

Здѣсь слѣдуетъ назвать также Юлія Кафтана, который по существу примыкаетъ къ Ричлю. Вѣра основывается на сужденіяхъ оцѣнки и служитъ стремленію человѣка къ блаженству. Прямого пути отъ науки къ философіи нѣтъ; послѣдняя не есть центральная наука, скорѣе, какъ говоритъ Кантъ, она есть ученіе о всеобщемъ благѣ. Нравственная дѣятельность вообще, также и въ отношеніи познанія истины, должна быть поставлена выше мышленія. Идея высшаго блага постигается въ связи съ нею. Христіанская вѣра также основывается на идеѣ высшаго блага и притомъ на такой, которая ставитъ нравственное повиновеніе на первый планъ, не исключая и познанія. Какъ христіане, мы знаемъ, что нѣтъ никакого блаженства безъ справедливости, точно такъ же мы знаемъ, что никто не можетъ познавать истину или созерцать Бога, не принявъ рѣшенія творить волю нашего небеснаго отца. Такимъ образомъ христіанство указываетъ намъ тотъ же самый путь для достиженія истины, какъ и философія, сообразующаяся съ Кантомъ.

Rich. Adalb. Lipsius, Lehrbuch des evangelisch-protestantischen Dogmatismus, 2. изд. Braunschweig 1879. Dogmatische Beiträge, Lpz. 1878. Philosophie und Religion, Lpz. 1885.

Рѣшительное вліяніе Канта и Ланге въ области теоріи познанія замѣтно у Р. А. Липсіуса, который считаетъ невозможнымъ научное познаніе трансцендентной сущности или скрытой природы Бога. По его мнѣнію, эмпирически-философское

обоснованіе религіи никогда не выходитъ за предѣлы субъективизма; поэтому объясненія религіозныхъ явленій слѣдуетъ искать въ области метафизики. Религія есть „возвышеніе отъ эмпирической зависимости въ мірѣ къ умопостигаемой свободѣ въ трансцендентальной зависимости отъ Бога. Въ этомъ трансцендентальномъ характерѣ религіознаго отношенія заключается объясненіе основного явленія всякой религіи, вѣры не только въ сверхчеловѣческія силы, но и въ сверхъестественную и сверхміровую силу, специфически отличающуюся отъ всѣхъ міровыхъ силъ"; съ нею человѣкъ вступаетъ въ совершенно особыя отношенія. Итакъ, религія есть возникающее на основаніи личнаго сверхъэмпирическаго стремленія возвыситься надъ міромъ къ Богу „реальное взаимоотношеніе между Богомъ и человѣкомъ, въ основаніи котораго лежитъ проявленіе божественнаго духа въ духѣ человѣка или откровеніе Бога въ человѣкѣ".

Среди естествоиспытателей на ряду съ Апельтомъ, Шлейденомъ и пр. можно упомянуть Гельмгольца (1821 — 1895), который выдвигаетъ родство между трансцендентальной эстетикой Канта и теперешней физіологически-психологической теоріей чувственнаго воспріятія.

Helmholtz, Ueber das Sehen des Menschen, чтеніе въ пользу кантовскаго памятника 1856; Lehre von den Tonempfindungen, 1863, 4. изд. 1877; Physiologische Optik, 2. изд. 1886с.; die Thatsachen der Wahrnehmung, Berl. 1879; Vorträge und Reden, 3. изд. сочиненія Populärwissenschaftliche Vorträge, Braunsch. 1884. J. H. Hyslop, Гельмгольцевская теорія воспріятія пространства, Mind 1890. C. Stumpf, Г. фонъ Гельмгольцъ и новѣйшая психологія, Archiv für Geschichte der Philosophie VIII, Neue Folge I, 1895, кромѣ того, нѣсколько болѣе краткая статья поанглійски въ The psychologic Review, II, 1895. Лаасъ въ Idealismus und Positivismus, III, стр. 572—597. Jos. Schwertschlager, Kant und Helmholtz erkenntnisstheoretisch verglichen, Frb. i B. 1883.

Гельмгольцъ, О взаимодѣйствіи силъ природы, публ. лекція, Совр. 1864, 4. стр. 449—476; переводъ Я. Самойлова, Спб. 1896. О зрѣніи, изд. Научнаго Обозрѣнія, Спб. 1896. Послѣдніе успѣхи теоріи зрѣнія, Космосъ, второе полугодіе, № 2, стр. 1—28; № 3, стр. 53—95; № 4, стр. 1—46. О происхожденіи и значеніи геометрическихъ аксіомъ, Знаніе 1876, 8; новый переводъ въ изданіи Научнаго Обозрѣнія, Спб. 1895. О физіологическихъ причинахъ музыкальной гармоніи, изд. Научнаго Обозрѣнія, Спб. 1896. О сохраненіи энергіи, переводъ Е. Н. Гессенъ, Спб. 1897, другой пер. Д. Рындовскаго, Харьковъ 1865. О цѣли и успѣхахъ естествознанія, Бесѣда 1871, 6. Популярныя рѣчи, переводъ слушательницъ высшихъ курсовъ подъ ред. О. Д. Хвольсона и С. Я. Терешина, ч. 1 и 2, Спб. 1896—97. Популярно-научныя статьи, вып. 1, Спб. 1866. Ученіе о слуховыхъ ощущеніяхъ, какъ физіологическая основа для теоріи музыки, Спб. 1875. Факты въ воспріятіи, Спб. 1875. Гёте и научныя идеи XIX вѣка, пер. Ч. Вѣтринскаго, Спб. 1896. Объ отношеніи естественныхъ наукъ къ знанію вообще, Міръ Бож. 1894, 11, стр. 103—121. Примѣненіе аксіомъ къ физическому міру, переводъ А. Рязанцева, Научн. Обозр. 1894, № 46. Счетъ и измѣреніе, переводъ А. Васильева, Казань 1893. Объ академической свободѣ германскихъ университетовъ, М. 1879. О фактахъ, лежащихъ въ основаніи геометріи, въ сборникѣ „Объ основаніяхъ геометріи", Казань 1893. И. Сѣченовъ, Г. ф. Гельмгольцъ какъ физіологъ, Рус. Мысль 1894, 12. Е. Челпановъ, Гельмгольцъ, какъ философъ и психологъ, Вопр. филос. 1891, кн. 10, стр. 41—51.

Еще 1855 Гельмгольцъ объявилъ, что ни одна эпоха не можетъ безнаказанно уклониться отъ задачи, которая навсегда останется для философіи, а именно—разслѣдовать источники нашего знанія и основу его полномочія. Хотя онъ въ извѣстной степени и допускаетъ апріорное воззрѣніе пространства и времени, но хочетъ поставить его развитіе въ зависимость отъ ощущеній движенія и противополагаетъ такимъ образомъ нативистической эмпиристическую теорію пространства. Апріорность закона причинности онъ принимаетъ безусловно. Понуждаемые имъ, мы заключаемъ къ внѣшнимъ причинамъ нашихъ ощущеній (Шопенгауеръ). Однако, наше знаніе о внѣшнемъ мірѣ въ основѣ имѣетъ символическій характеръ, такъ какъ наши ощущенія могутъ имѣть значеніе лишь символовъ дѣйствительности.

Подобнымъ же образомъ Адольфъ Фикъ, Versuch über Ursache und Wirkung, 2. изд. 1882; die Welt als Vorstellung, Vortrag, 1870; Philosophischer Versuch über die Wahrscheinlichkeiten, 1883, учитъ, что заключеніе разсудка по ощущеніямъ, какъ

самымъ внутреннимъ нашимъ состояніямъ, построяетъ внѣшнія вещи. См. о немъ Laas, Idealismus und Positivismus, III, стр. 599—613 *).

Далѣе надо здѣсь назвать физіолога К. Рокитанскаго, А. Классена, Physiologie des Gesichtssinns, въ первый разъ обоснована на теоріи опыта Канта, Braunschw. 1877. Wie orientiren wir uns im Raume durch den Gesichtssinn? Jena 1879.

Физикъ Герцъ (1857 — 1894, подъ конецъ жизни профессоръ въ Боннѣ) выказываетъ въ своихъ сочиненіяхъ уваженіе къ философіи, въ особенности къ системѣ Канта. Въ сочиненіи die Principien der Mechanik, Gesammelte Werke, Lpz. 1894, 3. т., онъ говоритъ, что придаетъ значеніе лишь порядку и расположенію цѣлаго, т. е. логической или, если угодно, философской сторонѣ предмета. Онъ высказывается прямо въ пользу Канта, утверждая, что разсужденія въ первой книгѣ его вполнѣ чужды опыта, и что всѣ утвержденія, высказанныя въ ней, представляютъ изъ себя апріорныя сужденія въ кантовскомъ смыслѣ этого слова. По Герцу, мы создаемъ символы или образы внѣшнихъ предметовъ, и притомъ такимъ образомъ, что необходимо мыслимыя слѣдствія этихъ образовъ опять представляютъ изъ себя образы естественно необходимыхъ слѣдствій представляемыхъ предметовъ; такимъ образомъ между природою и нашимъ духомъ должно быть извѣстное соотвѣтствіе. См. Г. Когенъ, введеніе къ исторіи матеріализма Ф. А. Ланге, 5. изд., XXXсс.

Въ нѣкоторомъ отношеніи родственна кантовскому критицизму, хотя и не основывается на кантовомъ апріоризмѣ и субъективизмѣ, максима, господствующая въ настоящее время у многихъ естествоиспытателей, а именно—все, что лежитъ по ту сторону границъ точнаго изслѣдованія, надо просто исключать изъ области научнаго познанія и совершенно предоставить одной „вѣрѣ“, а философскія попытки гипотетически дополнить точное изслѣдованіе до цѣлой картины естественной и духовной дѣйствительности по возможности отклонять. Такъ, напр., Р Вирховъ принципіально хочетъ „засвидѣтельствовать только то, что доступно научному познанію“, и въ противность знанію, которое является скорѣе чѣмъ-то „текучимъ“, признаетъ за вѣрою „преимущество быть во всякое мгновеніе постоянной“ (см. Virchow, Vier Reden über Leben und Kranksein, Berl. 1862, предисловіе). Съ этимъ преимуществомъ обходились на половину иронически, но въ своемъ неизмѣримомъ соціальномъ значеніи оно остается тѣмъ, чѣмъ было. Правда, Вирховъ вмѣстѣ съ тѣмъ ставитъ именно этой „вѣрѣ“, отдѣленной отъ науки, требованіе, исполнимое для нея не безъ нѣкоторой непослѣдовательности, а именно—раздѣлаться съ результатами эмпирическаго изслѣдованія. По психологическимъ вопросамъ и объ отношеніи естествовѣдѣнія къ вѣрѣ Вирховъ выражается особенно въ статьѣ о стремленіяхъ къ единству въ научной медицинѣ, написанной 1849 и перепечатанной въ Gesammelte Abhandlungen zur wissenschaftlichen Medicin, Frankf. a. M. 1856, стр. 1—56, и въ статьѣ: Объ эмпиріи и трансцендентальности, Archiv für pathologische Anatomie und Physiol. VII, тетр. 1.

Къ естествоиспытателямъ, которые обосновываютъ свои занятія также метафизически и съ точки зрѣнія теоріи познанія, принадлежитъ астрономъ С. F. Zöllner (род. 18. ноября 1834 въ Берлинѣ, умеръ 26. декабря 1882 профессоромъ астрофизики въ Лейпцигѣ), книга котораго über die Natur der Kometen, Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntniss, Lpz. 1872, вышла въ нѣсколькихъ изданіяхъ. Уже давно Цельнеръ указалъ на то, что Кантъ предвосхитилъ нѣкоторые результаты естественныхъ наукъ, см. въ упомянутомъ сочиненіи отдѣлъ: Кантъ и его заслуги въ естествознаніи. Онъ склоненъ приписывать ощущеніе уже матеріи. Въ своихъ Wissenschaftliche Abhandlungen, 3 тт., Lpz. 1878 — 79, Цельнеръ рѣшительно обратился къ спиритизму. Ср. Moritz Wirth, F. Zöllner, чтеніе, Lpz. 1882; Herrn Prof. Zöllners Experimente mit dem amerikanischen Medium Slade и пр., 3. изд., Lpz. 1882. О попыткѣ Дю Преля найти во взглядахъ Канта мистицизмъ и даже въ извѣстной мѣрѣ спиритизмъ см. стр. 541.

*) А. Фикъ. О вкусѣ и обоняніи, Знаніе 1876, 9. Силы природы въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ, Космосъ, 1869, втор. полугодіе, № 6—7, стр. 19—111.

§ 49. Не столько примыкая къ Канту, сколько въ противоположность ему, во Франціи, Англіи и Германіи развился своего рода позитивизмъ или позитивистическій эмпиризмъ, болѣе близкій къ Юму, чѣмъ къ Канту, хотя до сихъ поръ онъ не находилъ себѣ особенно благопріятной почвы. Въ числѣ главныхъ представителей его слѣдуетъ назвать Лааса и Риля, также Іодля, изъ которыхъ первый примыкаетъ даже къ взглядамъ Протагора, именно борется со всѣмъ такъ называемымъ платонизмомъ. Съ точки зрѣнія этого направленія метафизики нѣтъ, она можетъ быть развѣ лишь отрицательнымъ ученіемъ; это направленіе ограничивается даннымъ. Впрочемъ, провести точную границу между позитивизмомъ и другими родственными направленіями нельзя, къ тому же слово позитивизмъ употребляется то въ болѣе широкомъ, то въ болѣе узкомъ смыслѣ; употребляя его въ широкомъ значеніи и понимая подъ нимъ опытную философію вообще, къ нему нужно было бы причислить многихъ новыхъ философовъ.

Cp. Hermann Gruber, der Positivismus vom Tode Aug. Comtes bis auf unsere Tage (1857—1891), Ergänzungshefte zu den Stimmen von Maria- Laach, Frb. 1891. В. Лесевичъ, Что такое научная философія? Спб. 1891 (первоначально въ видѣ статей въ журналѣ Рус. Мысль).

Carl Göring, System der kritischen Philosophie, 2 чч., Lpz. 1874 — 75 (не окончена). Ueber die menschliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit, Lpz. 1876. О понятіи опыта, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1, 1877, стр. 384—418, 525—539; 2, 1878, стр. 106—114.

Къ позитивистическимъ взглядамъ близко стоитъ уже Карлъ Герингъ (1841—1879, профессоръ философіи въ Лейпцигѣ). Въ обоихъ томахъ своей системы философіи онъ излагаетъ теорію познанія и критическое изслѣдованіе хода развитія философіи. Онъ не стоитъ на сторонѣ кантовскаго критицизма и видитъ условіе прогресса философіи въ сочетаніи критики съ систематическою философіею. Происхожденіе всякаго познанія лежитъ въ чувственныхъ воспріятіяхъ, которыя слѣдуетъ считать послѣдними элементами нашего знанія, такъ какъ вывести ихъ ни изъ чего нельзя. Внѣ опыта невозможно никакое познаніе, все, что не испытано, не дѣйствительно. Чувственное воспріятіе Герингъ называетъ непосредственнымъ сознаніемъ, которое связано съ высшею субъективною достовѣрностью. Однако только чувственное ощущеніе подчинено объективной необходимости, тогда какъ мышленіе, какъ вторичная операція, находится подъ вліяніемъ субъективныхъ условій.

Ernst Laas, Kants Analogien der Erfahrung, Berlin 1876. Кромѣ различныхъ сочиненій по педагогикѣ и исторіи ея, Лаасу принадлежитъ еще слѣдующее, лучшее его сочиненіе: Idealismus und Positivismus, 1. общая и основная часть (принципы иделизма и позитивизма. Историческое обоснованіе), Berl. 1879, 2. ч., идеалистическая и позитивистическая теорія познанія (критика внѣкантовскаго платонствующаго идеализма, теоріи познанія Канта и его школы и модификацій кантовской теоріи познанія, именно ученій Лоце, Гельмгольца, Ланге, Либмана; вообще историко-критическій отдѣлъ занимаетъ въ этомъ сочиненіи больше всего мѣста и придаетъ ему цѣну). Причинность *я*, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosoph., 4, 1880, стр. 1—54, 185—224, 311—367. Наказаніе и вмѣняемость, тамъ же 5, 1881, стр. 137—185, 296—348, 448—489; 6, 1882, стр. 189—233, 295—329, 1884. Послѣ его смерти была издана Kerry книга: Litterarischer Nachlass, Wien 1887, въ ней философская статья Idealistische und positivistische Ethik.

Съ строгою критикою противъ Канта и вообще противъ всякаго идеализма выступаетъ Эрнстъ Лаасъ (1837—1885, съ 1872 года профессоръ въ Страсбургѣ) въ своемъ большомъ сочиненіи, которое вмѣстѣ съ тѣмъ является „критиче-

скимъ изслѣдованіемъ основъ теоретической философіи". Лааса нельзя причислить къ кантіанцамъ; въ этомъ сочиненіи онъ скорѣе склоняется къ признанію множества динамически взаимно зависимыхъ субстанцій, складывающихся въ единую самодовлѣющую міровую систему, и дѣйствительнаго бытія въ трансцендентномъ времени.

Въ своемъ главномъ сочиненіи Лаасъ является приверженцемъ позитивизма, который онъ понимаетъ вовсе не въ смыслѣ направленія, созданнаго Кантомъ; свое ученіе онъ сводитъ скорѣе къ Протагору, а между новѣйшими философами—къ Давиду Юму и Стюарту Миллю и понимаетъ подъ позитивизмомъ такую философію, которая не признаетъ никакихъ другихъ основаній, кромѣ положительныхъ фактовъ, т. е. внѣшнихъ и внутреннихъ воспріятій, и отъ всякаго мнѣнія требуетъ ссылки на факты, данныя опыта, на которыхъ оно основывается. Свою теорію познанія онъ называетъ „корреляти визмомъ", который сводится къ утвержденію, что объекты непосредственно извѣстны только, какъ содержаніе сознанія, а субъекты—только, какъ центры отношеній, какъ сцена, на которой является содержаніе воспріятій, что природа есть явленіе, такъ какъ она имѣетъ только относительное значеніе и мыслима лишь, какъ объектъ воспринимающаго, представляющаго *я*, которое въ свою очередь само не существуетъ безъ *не-я*, безъ объектовъ воспріятія; слѣдовательно, воспріятія сопровождаются неразрывнымъ сосуществованіемъ субъекта и объекта. Объекты воспріятія измѣнчивы, но чувственный міръ можетъ быть доступенъ научному изслѣдованію. Всѣ наши представленія и понятія чувственнаго происхожденія; какъ бы они ни были тонки и возвышенны, они суть не что иное, какъ первоначальныя или закономѣрно выведенныя и преобразованныя (трансформированныя) ощущенія. Однако, если наука достигаетъ общихъ и необходимыхъ знаній, то этимъ мы обязаны не столько „себѣ", сколько послѣднимъ, чуждымъ намъ, во всѣхъ отношеніяхъ независимымъ отъ насъ фактамъ. Построенія метафизики научно не могутъ быть доказаны и безполезны для практической жизни.

Внѣшняя природа есть совокупность закономѣрно связанныхъ возможностей воспріятій или, въ виду постояннаго отношенія къ воспринимающему субъекту, явленій. Если позитивистъ расчленяетъ ихъ и располагаетъ соотвѣтственно схемѣ: вещь, свойство, состояніе, отношеніе, то это потому, что этого требуетъ опытъ, и отсюда вытекаютъ удовлетворительныя объясненія. Если онъ мыслитъ природу разложенною на недѣлимыя элементарныя составныя части, то онъ представляетъ ее себѣ по аналогіи съ воспринимаемыми вещами. Въ обоихъ случаяхъ онъ однако не можетъ мыслить вещи отдѣленными отъ своего сознанія. Отвлекись онъ отъ прихотей и случайностей своего сознанія для своихъ объективныхъ воззрѣній и предполагаемыхъ съ цѣлью объясненія ихъ факторовъ, онъ долженъ поставить на его мѣсто формальное сознаніе вообще (терминъ Канта), какъ коррелатъ къ объектамъ.

Лаасъ насчитываетъ пять слѣдующихъ главныхъ мотивовъ платонства, враждебнаго сенсуализму: 1. Математизирующее схоластическое направленіе, исходящее изъ той мысли, что тамъ, гдѣ не примѣнимы пріемы математики, нѣтъ почвы для настоящей науки, что для онтологическихъ понятій возможна такая же строгая систематика, какъ и для математическихъ. Это направленіе, по его мнѣнію, проявляется особенно въ Аристотелѣ, Спинозѣ, Кантѣ. 2. Тѣсно связанное съ первымъ пунктомъ стремленіе какъ можно скорѣе свести все научное знаніе и всякую нравственную дѣятельность на абсолютные принципы или даже на одно понятіе или положеніе, которое не можетъ быть дальше обосновано и даже не нуждается въ этомъ. Эта склонность къ безусловному особенно замѣтна въ Аристотелѣ, Вольфѣ, Кантѣ, Фихте, Шеллингѣ, Руссо. 3. Раціоналистическая или апріористическая сторона платонства, заключающаяся въ увѣренности въ томъ, что какъ для бытія, такъ и для нашей дѣятельности должны существовать и существуютъ нормативные законы (законы разума), которые вытекаютъ не изъ чувственности и не изъ фактическихъ данныхъ, а скорѣе имѣютъ сверхчувственное и сверхвременное происхожденіе; черезъ нихъ познается все дѣйствительное, и становится добрымъ всякій поступокъ. Здѣсь Лаасъ называетъ главнымъ образомъ Лейбница, Гербарта, Канта. 4. Мотивъ самопро-

извольности, который сводится къ убѣжденію въ томъ, что рядомъ съ чисто пассивными воспріятіями и чувствами, обусловленными внѣшними тѣлесными причинами, существуютъ также чистыя внутреннія проявленія нашего высшаго духовнаго *я*, какъ проявленія свободы, которыя мыслятся, какъ нѣчто совершенно иное, чѣмъ чисто чувственный естественный механизмъ. Сюда относятся въ особенности Аристотель, Декартъ, Кантъ, Фихте, Гегель. 5. Трансцендентный или сверхчувственный мотивъ, заключающійся въ убѣжденіи въ томъ, что духовному принципу, который доступенъ познанію и ставитъ практическіе идеалы, съ законами котораго сообразуется также познаваемое бытіе, принадлежитъ иное мѣстопребываніе и назначеніе, чѣмъ эта земля и эта жизнь, прекращающаяся со смертью, что онъ указываетъ на сверхземной и внѣчувственный міръ высшаго разряда и на неземную жизнь. Итакъ, всѣхъ этихъ мотивовъ сенсуалистическій позитивизмъ не признаетъ.

Позитивистическая этика, какъ наука, ограничивается тѣмъ, что открываетъ психологическое и историческое происхожденіе нравственныхъ законовъ и указываетъ путь дальнѣйшаго развитія ихъ. Историческое происхожденіе нашихъ положительныхъ обязанностей заключается въ запросахъ и требованіяхъ нашей среды. Онѣ выводятся не поплатоновски изъ идей, а изъ потребностей и интересовъ. Однако цѣнность обязанностей зависитъ не отъ требованій другихъ лицъ, какъ таковыхъ, а также не отъ отдѣльныхъ лицъ, такъ какъ они равноцѣнны намъ, она зависитъ отъ тѣхъ объективныхъ благъ, которыя вытекаютъ и развиваются изъ требованій другихъ лицъ, взятыхъ не отдѣльно, а поставленныхъ въ равновѣсіе съ нашими. Эти объективныя блага придаютъ какъ нашимъ обязанностямъ, такъ и нашимъ правамъ ихъ объективную цѣнность, независимую отъ личнаго произвола. Объективными слѣдуетъ называть такія блага, которыя оказываются цѣнными при объективномъ обсужденіи, т. е. при возможно большей свободѣ отъ временныхъ и личныхъ увлеченій и при возможно болѣе широкомъ обзорѣ правильно понятыхъ общихъ интересовъ наибольшаго количества чувствующихъ существъ. Къ такимъ благамъ относятся, напримѣръ, обезпеченность трудового заработка, общественный миръ, государственныя учрежденія и законы, культурный прогрессъ и т. д. Однако съ этими обязанностями неразрывно связаны и наши права. Лаасъ въ особенности подчеркиваетъ это въ противоположность всякой платонизирующей кантовской этикѣ.—Ср. Gaquoin, Ueber Spencer, гдѣ есть въ приложеніи критика позитивизма Лааса. P. Natorp, мюнхенская Allgemeine Zeitung, 1885, 20 и 21 окт., приложеніе.

Aloys Riehl, Realistische Grundzüge, Graz. 1870 (попытка примирить Гербарта и Канта). Moral und Dogma, Wien 1871. Ueber Begriff und Form der Philosophie, Berl. 1872. Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft, т. I, исторія и методъ философскаго критицизма, Lpz. 1876, т. II, 1. ч., чувственныя и логическія основы познанія, 1879, 2. ч., теорія науки и метафизика, 1887. G. E. Lessing, рѣчь, 1881. Ueber wissenschaftliche und nicht wissenschaftliche Philosophie, вступит. лекція, Frb. и Tübing. 1883. Beiträge zur Logik (изъ Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie), Lpz. 1892. А. Риль, Теорія науки и метафизика съ точки зрѣнія философскаго критицизма, переводъ Е. Коршъ, М. 1888. А. Риль, Фр. Ницше, переводъ З. Венгеровой, Спб. 1898. См. подробную оцѣнку 2. тома главнаго сочиненія Риля, сдѣланную В. Шуппе въ Philosoph. Monatshefte, 25, 1889, стр. 307—340.

Алоисъ Риль (род. 1844, съ 1896 профессоръ въ Килѣ) видитъ научную задачу философіи въ изслѣдованіи источниковъ познанія, въ открытіи его условій и опредѣленіи его границъ. Философія есть не міровоззрѣніе, а наука о познаніи и критика его, и въ противоположность отдѣльнымъ положительнымъ наукамъ она является представительницею общаго научнаго образованія. Логика составляетъ главнымъ образомъ описательную часть теоретической философіи. Это—элементарная наука и ученіе о методахъ; какъ таковая она описываетъ пріемы пріобрѣтенія, доказательства и систематическаго расположенія научныхъ утвержденій, которыя служатъ высшими посылками для нашихъ умозаключеній. Теорія познанія даетъ поясненія къ этому описанію, она указываетъ принципы научныхъ методовъ и открываетъ условія и

объемъ реальнаго значенія этихъ принциповъ. Отличительная черта критической теоріи познанія въ сравненіи съ формальною и описательною логикою заключается въ томъ, что она имѣетъ въ виду реальность знанія.

Психологія, эстетика, этика превращаются въ положительныя науки, метафизика имѣетъ право на существованіе лишь въ качествѣ критической или отрицательной науки. Какъ таковая, она есть теорія пограничныхъ понятій опыта. Однако со времени Сократа философія уклонилась отъ умозрѣній о предметномъ мірѣ въ сторону разсмотрѣнія житейскихъ отношеній людей, и съ этихъ поръ съ именемъ философіи связываются два совершенно различныя понятія; ни одно заблужденіе въ исторіи философіи не повлекло за собою болѣе печальныхъ послѣдствій, чѣмъ пренебреженіе этимъ различіемъ, ведущее начало съ Платона. „Неумѣстное примѣненіе этической или эстетической идей для объясненія естественныхъ процессовъ вмѣсто того, чтобы пользоваться ими для оцѣнки и руководства поступковъ и дѣлъ человѣка, составляетъ источникъ и сущность всего платонства въ философіи“, которое есть не что иное, какъ стремленіе „достигнуть этическаго пониманія жизни и объясненія вещей на основаніи одного принципа и пользуясь для той и другой цѣли одинаковыми принципами“. Въ той степени, въ какой философія ставитъ себѣ задачу обрисовать истинно гуманный образъ жизни, поставить цѣли человѣческой жизни, она выступаетъ изъ числа наукъ и становится рядомъ съ ними, рядомъ съ искусствомъ и вѣрою.—Другой вѣры въ бытіе вообще, кромѣ той, которая вытекаетъ изъ дѣятельности ощущеній, нѣтъ. Пространство и время имѣютъ свою эмпирически-реальную основу въ отношеніяхъ многообразія ощущеній, и идеальную основу—въ логическихъ способностяхъ нашего духа.

Представленіе времени получается не путемъ абстракціи изъ временныхъ отношеній опыта, а скорѣе путемъ синтеза единства сознанія съ этими отношеніями. Поэтому оно не есть ни чисто эмпирическое, ни чисто апріорное представленіе. Основою ему служитъ фактическая послѣдовательность ощущеній и однообразіе и постоянство нашего сознанія. Представленіе пространства точно такъ же дано опытомъ, т. е. ощущеніями и отношеніями ощущеній, и отчасти создано изъ нихъ дѣятельностью разсудка. Отдѣльнымъ нашимъ пространственнымъ воспріятіямъ соотвѣтствуютъ опредѣленныя измѣримыя отношенія, въ которыхъ существуютъ вещи другъ подлѣ друга. Эти вещи сосуществуютъ такъ, что образуютъ трояко протяженное многообразіе.—*Я* есть не что иное, какъ форма объединенія опредѣленныхъ болѣе или менѣе постоянныхъ чувствъ и ощущеній, такъ какъ оно становится инымъ, какъ только они измѣняются; единство сознанія возникаетъ тогда, когда мы послѣдовательно сочетаемъ ощущенія съ ощущеніями. Противоположность тѣла и духа сводится къ противоположному направленію наблюденія. Для тѣлесныхъ и духовныхъ явленій существуетъ единое основаніе, но познанію доступны только эти явленія. Конечно, движеніе не можетъ быть понято изъ воли; совершается-ли оно произвольно или нѣтъ, его слѣдуетъ объяснять при помощи механическихъ основаній. Однако воля можетъ имѣть существенное значеніе при нѣкоторыхъ процессахъ движенія. Хотя детерминизмъ есть научная истина, мораль имѣетъ значеніе, какъ продуктъ воли, подчиненной законамъ.

Позитивизму родственны въ этической и религіозной области взгляды Циглера, Іодля и Бендера, хотя здѣсь характерныя черты позитивизма не такъ отчетливо выступаютъ, какъ въ теоріи познанія.

Изъ сочиненій Теобальда Циглера, который выступалъ часто, какъ писатель, и въ области педагогики, здѣсь слѣдуетъ между прочимъ назвать: In Sachen des Straussschen Buches „Der alte und der neue Glaube“, Schaffhausen 1874. Lehrbuch der Logik, 2. изд., Bonn 1885. Geschichte der Ethik, 1. отд., этика грековъ и римлянъ, Боннъ 1881, 2. отд., христіанская этика, Страсбургъ 1886. Sittliches Sein und sittliches Werden, Grundlinien eines Systems der Ethik, Strassb. 1890. Die sociale Frage eine sittliche Frage, 1890, 5. изд. 1895. Religion und Religionen, 1893. Das Gefühl, 1893. Циглеръ, Что такое нравственность? Переводъ А. Я. Острогорскаго, Спб. 1895. Нѣмецкій студентъ въ XIX в., пер. подъ ред. Н. И. Карѣева, Спб. 1898.

По Цигперу (род. 1846, долго былъ учителемъ гимназіи, съ 1886 профессоръ философіи въ Страсбургѣ), который въ религіозныхъ вопросахъ находится подъ вліяніемъ Штрауса, а въ соціальныхъ—Ф. А. Ланге и приближается къ соціализму, именно требуетъ преобразованія нашего общества,—нравственность свободна отъ всего сверхъестественнаго, она есть продуктъ развитія отдѣльныхъ лицъ и всего человѣчества и возникла изъ взаимодѣйствія инстинктовъ человѣка и разумнаго размышленія; отсюда вытекаетъ, что нравственность вовсе не имѣетъ безусловнаго значенія и не неизмѣнна. Наши поступки оцѣниваетъ не индивидуумъ, а общество. Хорошо то, что общество считаетъ хорошимъ, а оно признаетъ хорошимъ то, что ему полезно, сначала болѣе узкимъ кругамъ, затѣмъ все болѣе широкимъ и, наконецъ, всему человѣчеству. Что касается религіи, то Циглеръ уже въ концѣ 2. тома исторіи этики (1886) считаетъ сомнительнымъ, можетъ-ли еще существовать христіанское міровоззрѣніе рядомъ съ современнымъ, и при этомъ онъ имѣетъ въ виду не ограниченный піетизмъ, а христіанство во всей его силѣ и высотѣ и во всемъ его могуществѣ. Но вопросомъ современности собственно уже со временъ Лютера является великій вопросъ духовнаго развитія нашего народа: христіане-ли мы еще?—Религію онъ ищетъ въ чувствѣ.

Frdr. Jodl, Volkswirthschaftslehre und Ethik, Berl. 1886. Religion, Moral und Schule, 1892. Wesen und Ziele der ethischen Bewegung in Deutschland, Frkf. a. M. 1893. Was heisst ethische Cultur? Sammlung gemeinnütziger Vorträge, Prag 1894. Lehrbuch der Psychologie, Stuttg. 1896. О сочиненіи по исторіи этики см. стр. 3 и 5. Іодль, Этика и политическая экономія, пер. А. Острогорскаго, Спб. 1895.

Фридрихъ Іодль (род. 1848, съ 1885 профессоръ въ нѣмецкомъ университетѣ въ Прагѣ, 1896 приглашенъ профессоромъ въ Вѣну) примыкаетъ главнымъ образомъ къ Стюарту Миллю, который свободенъ отъ религіозной вѣры и, по его мнѣнію, является наиболѣе совершеннымъ представителемъ позивистической школы. У него онъ находитъ формулу новой религіи человѣчества, съ которою, по Іодлю, согласны два самыхъ передовыхъ мыслителя двухъ другихъ культурныхъ націй, Фейербахъ и Контъ: „идеалъ въ насъ и вѣра при осуществленіи его черезъ посредство насъ“.

Въ царствѣ трансцендентнаго наукѣ нечего искать; смѣшеніе постулатовъ сердца съ познаніями только вредитъ наукѣ. Міръ представленій, съ которымъ религіозная этика связываетъ нравственную жизнь, для большей части человѣчества потерялъ силу вызывать дѣятельную вѣру. Поэтому на помощь государству и обществу, попавшимъ въ затруднительное положеніе, должно придти этическое движеніе—нѣмецкое общество этической культуры, объединяющее вокругъ себя всѣхъ тѣхъ людей, которыхъ болѣе не удовлетворяетъ прежній идеализмъ религіи. „Это общество должно создать въ оффиціальныхъ и общественныхъ властяхъ убѣжденіе въ томъ, что религія и церковь не составляютъ единственнаго средства воспитывать воздержность, самоотреченіе, самопожертвованіе, вдохновеніе, и что новыя силы, собирающіяся вокругъ знамени гуманности и научной этики, заслуживаютъ серьезной поддержки, а не преслѣдованія“. Цѣль и задача отдѣльной личности заключается въ томъ, чтобы расширить свое *я* до *я* человѣчества; чѣмъ болѣе это удается, чѣмъ болѣе человѣчество будетъ чувствовать себя единымъ цѣлымъ, тѣмъ болѣе, благодаря сознанію этой связи, оно будетъ въ состояніи обходиться безъ положительной религіи и вѣры въ будущую жизнь. См. заключеніе 2. т. исторіи этики.—Іодль придаетъ большое значеніе различенію критерія и мотива нравственности.

G. v. Gizycki, Consequenzen der Entwickelungstheorie, 1876. Grundzüge der Moral, Lpz. 1883. Moralphilosophie gemeinverständlich dargestellt, Lpz. 1888. Онъ перевелъ также сочиненія Mackintire Salter, Coit, Bellamy и принималъ очень дѣятельное участіе въ этическомъ движеніи (см. объ этомъ ниже). Его философско-историческія работы, именно объ этикѣ Юма, см. выше.

Къ позитивистамъ слѣдуетъ также причислить Георга фонъ Гижицкаго (1851 — 1895, экстраординарный профессоръ философіи въ Берлинѣ). Въ своихъ собственныхъ взглядахъ Гижицкій примыкаетъ къ англичанамъ: по его мнѣнію,

высшею руководящею цѣлью нравственности служитъ всеобщее благо, т. е. возможно большее истинное счастье всѣхъ; при этомъ нравственность основывается на чувствующей и разумной природѣ человѣка. Право и произволъ обозначаютъ согласіе или несогласіе съ правиломъ нравственности; такимъ образомъ каждое нравственное сужденіе основывается на дѣятельности разума, но послѣднею основою самихъ нравственныхъ правилъ служатъ нравственныя чувства, безъ которыхъ не было бы никакихъ идеаловъ и никакого авторитета.

Ferd. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirische Culturformen, Lpz. 1887. Ethische Cultur und ihre Geleite, 1892. Цѣнныя сочиненія его о Гоббесѣ упомянуты выше. Кромѣ того: Hobbes, Frommans Klassiker der Philosophie, Stuttg. 1896.

Къ позитивистическому направленію въ болѣе широкомъ смыслѣ можно, конечно, причислить Ф. Теннiеса (род. 1855, экстраординарный профессоръ философіи въ Килѣ). Примыкая къ метафизикѣ воли Шопенгауера, онъ пытается объяснить развитіе общества, примѣняя къ соціальнымъ явленіямъ понятія „органическій“ и „механическій“, слѣдовательно, стремится понимать ихъ естественнонаучно. Первоначальный органическій, коммунистическій типъ древнѣйшей общественной жизни человѣчества Теннiесъ называетъ общиною, а механическій индивидуалистическій типъ, постепенно развившійся изъ нея,—обществомъ. Оба типа онъ считаетъ обоснованными въ природѣ человѣческой воли, причемъ первый соотвѣтствуетъ безсознательной, всеобщей, еще родовой волѣ, которая еще мало удалилась отъ творческой первичной воли, отъ чистой воли, послѣдній же является результатомъ созрѣвшей уже подъ вліяніемъ міра представленій индивидуальной, сознательной и эгоистической воли, произвола. Внѣшне община выражается въ домѣ, селѣ, волости, округѣ, соотвѣтственно семьѣ, роду, племени и народу, которые связаны общимъ имуществомъ, общею работою или, по крайней мѣрѣ, общими интересами. Общество, наоборотъ, принимаетъ форму большого города, государства и мірового рынка съ строго обособленнымъ частнымъ имуществомъ, стремленіемъ къ эксплуатаціи и выгодѣ и ложью въ своей основѣ. Историческій процессъ имѣетъ цѣлью уничтожить послѣдніе остатки общины. Такимъ образомъ общество идетъ „патологическимъ путемъ“. Современный соціализмъ вовсе не хочетъ возстановить общину, скорѣе онъ стремится послѣдовательно, всесторонне провести принципы общества равноправныхъ индивидуумовъ.

Wilhelm Bender, Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen (см. выше стр. 38). Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung, Bonn 1886, 4. изд. 1888. Der Kampf um die Seligkeit, тамъ же 1888. раньше въ Preussische Jahrbücher, іюль 1888. Метафизика и аскетика, Arch. für Gesch. der Philosophie, VI, 1893, стр. 1—42, 208—224, 301—331 (историческое сочиненіе).

Вильгельмъ Бендеръ (род. 1845, съ 1876 былъ профессоромъ теологіи въ Боннѣ, вслѣдствіе рѣчи о Лютерѣ и позднѣйшихъ сочиненій былъ переведенъ по собственному желанію профессоромъ философіи на философскій факультетъ) находится, правда, подъ вліяніемъ Шлейермахера и Канта, но свое объясненіе религіи получилъ изъ обзора историческихъ религій. Всякая религія возникаетъ и возникла „изъ естественно необходимаго стремленія уничтожить и дополнить недостатки нашихъ физическихъ, интеллектуальныхъ и нравственныхъ способностей, пріобрѣсти средства и условія, при которыхъ можетъ быть осуществленъ идеалъ совершенной и блаженной жизни въ мірѣ“. Подобно тому, какъ всякая духовная жизнь развивается подъ вліяніемъ взаимодѣйствія человѣка и міра, такъ и религія, которая вообще не есть самостоятельная сила, проявляющаяся, положимъ, въ особой житейской школѣ, вытекаетъ изъ тѣхъ самыхъ мотивовъ, изъ которыхъ происходитъ культура вообще, и служитъ тѣмъ же самымъ цѣлямъ, какъ и культура вообще. Въ противоположность Шлейермахеру, Бендеръ утверждаетъ, что религія возникаетъ не изъ чувства ограниченности, а скорѣе изъ страстнаго стремленія уничтожить безсиліе и ограничен-

ность.—Онъ считаетъ совершенно необходимымъ постоянное созиданіе метафизически религіознаго міровоззрѣнія; изслѣдовать его условія—задача науки.

§ 50. Философія Канта служитъ историческимъ исходнымъ пунктомъ для философіи непосредственно даннаго или имманентной философіи, которая хочетъ быть наукою чистаго опыта. Это направленіе находится подъ вліяніемъ Ф. А. Ланге, изъ котораго исходятъ многіе философы. Имманентная философія еще болѣе сходна съ взглядами Беркли и Юма, чѣмъ Канта. Уже Локкъ указалъ на субъективный характеръ ощущенія; Беркли утверждалъ, что представленію не соотвѣтствуетъ представляемое, но онъ еще сохранялъ дуализмъ, признавая отличіе воспринимающаго отъ воспринятаго; наоборотъ, Юмъ былъ первымъ представителемъ чисто имманентнаго міросозерцанія, утверждая, что только такъ называемыя представленія или объекты обладаютъ дѣйствительнымъ бытіемъ, а субъектъ есть не что иное, какъ имя въ связи этихъ объектовъ. По мнѣнію представителей философіи имманентности, Кантъ выразилъ ту же мысль, что́ и Юмъ, только въ „схоластической формѣ“ и „запуталъ и затемнилъ ее метафизическимъ понятіемъ вещи въ себѣ“.

Имманентная философія, родственная также позитивизму, напримѣръ, ученію Лааса, хочетъ быть по существу анализомъ чистаго опыта, того, что дано непосредственно, и потому въ отношеніяхъ сознанія, т. е. въ сознаніи. Понятія „быть дѣйствительнымъ“ и „быть сознаваемымъ“, а также „объектъ“ и „представленіе“ тожественны, но совокупностью дѣйствительныхъ вещей, т. е. сознаваемыхъ вещей, считается не субъектъ, а міровое цѣлое, такъ что имманентная философія есть не только теорія познанія, но и міровоззрѣніе.

Неизбѣжнымъ слѣдствіемъ ученія объ имманентности долженъ былъ бы быть солипсизмъ въ теоріи познанія, т. е. убѣжденіе въ томъ, что познающій субъектъ никогда не можетъ выйти изъ сферы своего познанія, которое можетъ быть расширено до безконечности, слѣдовательно, весь міръ, включая и другіе субъекты, другія *я*, составляетъ только моменты познанія во мнѣ, познающемъ субъектѣ. Большинство представителей этого направленія стараются избѣжать этого необходимаго слѣдствія; Шуппе и Ремке дѣлаютъ это идеалистическимъ путемъ. Наоборотъ, они часто признаютъ существованіе сознанія вообще рядомъ и сверхъ индивидуальнаго *я*; это утвержденіе составляетъ, напримѣръ, у Шуппе центръ тяжести его философіи. На точкѣ зрѣнія солипсизма въ теоріи познанія стоитъ Шубертъ-Зольдернъ.

Съ 1895 имманентная философія имѣетъ свой особый органъ Zeitschrift für immanente Philosophie. Этотъ журналъ издавался М. Р. Кауфманомъ въ Берлинѣ при содѣйствіи Шуппе[1] и Шуберта-Зольдерна. Послѣ смерти Кауфмана его продолжаетъ издавать Шуппе. Краткія свѣдѣнія о направленіи его даетъ введеніе Кауфмана въ первой тетради журнала. Ср. также введеніе въ не-

давно явившееся сочиненіе Шуберта-Зольдерна: das menschliche Glück und die sociale Frage. Далѣе, W. Wundt, О наивномъ и критическомъ реализмѣ, 1. статья, Philosophische Studien, 12, 1896, стр. 307—408. W. Schuppe, Имманентная философія и В. Вундтъ, Zeitschrift für imm. Phil. II, 1897, стр. 56—79. R. v. Schubert-Soldern, Возраженіе на статью Вундта о наивномъ и критическомъ реализмѣ, Philos. Studien, 13, 1897, стр. 304—322.

Anton v. Leclair, der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkley und Kant angebahnten Erkenntnisskritik, Prag 1879. Beiträge zu einer monist. Erkenntnisstheorie, Bresl. 1882.

Чисто феноменальное пониманіе природы нашло себѣ представителя въ Леклерѣ. Онъ не признаетъ трансцендентнаго фактора, бытія внѣ сознанія и отрицаетъ всякую метафизику. Его основное положеніе слѣдующее: мышленіе = мышленіе бытія, бытіе = мыслимое бытіе; такимъ образомъ онъ почти становится на точку зрѣнія Беркли.

Wilh. Schuppe, das menschliche Denken, Berl. 1870. Erkenntnisstheoretische Logik, Bonn 1878. Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie, Breslau 1882. Das metaphysische Motiv und die Geschichte der Philosophie im Umrisse, рѣчь, Breslau 1882. Der Begriff des subjectiven Rechts, Breslau 1887. Das Gewohnheitsrecht, тамъ же 1890. Das Recht des Besitzes, тамъ же 1891. Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik, Berl. 1894. Понятіе и границы психологіи, Zeitschr. für immanente Ph., I, 1896, стр. 37—76. R. Hermann, Schuppes Lehre vom Denken kritisch beleuchtet, дисс., Greifswald 1894.

Подобные же взгляды въ теоріи познанія высказываетъ В. Шуппе. Всякое бытіе, которое можетъ быть объектомъ мышленія, уже по своему понятію есть содержаніе сознанія; бытіе, не служащее содержаніемъ сознанія, есть немыслимая мысль. Но содержаніемъ сознанія предполагается сознательное *я*. Чудо бытія, первое и единственное, состоитъ, конечно, въ томъ, какимъ образомъ *я* можетъ имѣть вообще состоянія и содержаніе сознанія. Истинна та мысль, которая имѣетъ содержаніемъ дѣйствительное, а дѣйствительное есть воспріятіе, стоящее въ причинной связи со всѣми остальными воспріятіями. Рядомъ съ индивидуальнымъ сознаніемъ Шуппе признаетъ существованіе абстрактнаго *я* или сознанія, сознанія вообще, которое въ непосредственномъ сознаніи проявляется, какъ нѣчто такое, „что можетъ быть только субъектомъ, можетъ имѣть лишь свойства и дѣятельности и никогда не можетъ имѣть своимъ субстратомъ что-либо иное, никогда не можетъ принадлежать чему-либо иному, какъ свойство или дѣятельность“. Однако это сознаніе вообще не имѣетъ конкретнаго бытія, оно—абстракція, „абстрактный моментъ“; его конкретными формами служатъ единичные, пространственно и временно опредѣленные сознательные индивидуумы, индивидуальныя *я*. Это сознаніе вообще есть одна и та же общая всѣмъ индивидуумамъ сущность. „Итакъ одно и то же *я* или одинъ и тотъ же субъектъ вообще находится во многихъ мѣстахъ въ пространствѣ и во многихъ частицахъ времени (eo ipso не будучи болѣе сознаніемъ вообще и представляя уже индивидуальное сознаніе, не чистое, а индивидуальное *я*) и видитъ все пространство и все время внѣ этой частицы, но изъ нея; такимъ образомъ пространство и время отдѣляется отъ индивидуальнаго сознанія, пріобрѣтаетъ объективное, т. е. независящее отъ индивидуальностей существованіе, зависящее отъ сознанія вообще и принадлежащее ему, и оказывается однимъ и тѣмъ же пространствомъ и временемъ для всѣхъ“. Одному и тому же сознанію, которое лежитъ въ основѣ всѣхъ индивидуумовъ, принадлежитъ также независимая отъ всего индивидуальнаго дѣйствительность, какъ общій объективный міръ. Этому міру принадлежатъ свойства, которыя, какъ логическія, характеризуютъ сознаніе вообще; онъ долженъ заключать въ себѣ все то, что составляетъ объектъ сознанія.

Въ томъ, что всякій индивидуумъ находитъ въ себѣ, какъ свой житейскій опытъ, воспріятіе или мысль, „однѣ стороны, будучи одинаковыми для всѣхъ индивидуумовъ, принадлежатъ сознанію вообще, которое данный индивидуумъ находитъ также и въ себѣ, а другія стороны могутъ“, если не цѣликомъ, то въ отношеніи формы и окраски принадлежать индивидуальности и зависѣть отъ нея. Послѣднія состоянія

сознанія составляютъ область субъективнаго, которое, конечно, никогда не бываетъ одинаковымъ для всѣхъ. Въ одномъ и томъ же воспріятіи, въ одной и той же мысли или чувствѣ одно можетъ принадлежать сознанію вообще, другое—индивидуальности. Теорія познанія и логика имѣютъ такимъ образомъ дѣло не съ индивидуальнымъ сознаніемъ, ихъ источникъ находится въ общемъ сознаніи. Нужно изслѣдовать, что въ индивидуальномъ сознаніи принадлежитъ сознанію вообще и что индивидуальности. Общая основа и частная окраска съ формой ея всегда встрѣчаются вмѣстѣ, опредѣляя другъ друга. Ученіе объ индивидуальной формѣ общаго *я* есть психологія.

Этика Шуппе стоитъ въ связи съ его выводами въ теоріи познанія. Благо—то, что доставляетъ наслажденіе, и мы желаемъ того, что доставляетъ наслажденіе. Только чувство даетъ основанія для оцѣнки. Для того, чтобы существовало нравственное долженствованіе, волею человѣка должна руководить безусловная и всеобщая оцѣнка. Но абсолютно цѣнное есть сознаніе. Наслажденіе сознаніемъ или сознательнымъ бытіемъ необходимо, но, конечно, этика не останавливается на этой цѣнности индивидуальнаго сознанія, принципомъ ея служитъ цѣнность сознанія вообще, такъ какъ оно образуетъ настоящее ядро сознанія каждаго индивидуума. Естествознаніе должно опредѣлить систему причинныхъ связей ощущеній, независимую отъ индивидуальностей.

Joh. Rehmke, Philosophie des Weltschmerzes, 1876. Die Welt als Wahrnehmung und Begriff, Berl. 1880. Der Pessimismus und die Sittenlehre, Lpz. 1882. Physiologie und Kantianismus, рѣчь, Eisenach 1883. Unsere Gewissheit von der Aussenwelt, рѣчь къ образованнымъ людямъ нашего времени, Heilbronn 1894 и чаще. Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, Hamb. 1894. Grundriss der Geschichte der Philosophie, Berl. 1896, порусски въ переводѣ Н. Лосскаго подъ ред. Я. Колубовскаго, Спб. 1898. Ср. E. v. Hartmann, Чистый реализмъ Бидермана (А. Э.) и Ремке, Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik 88, 1886, стр. 161—179.

Къ взглядамъ Шуппе близки воззрѣнія І. Ремке (род. 1848, профессоръ философіи въ Грейфсвальдѣ). Онъ также стоитъ на точкѣ зрѣнія монизма въ теоріи познанія, хотя и не считаетъ себя настоящимъ представителемъ философіи имманентности. Душа, по его ученію, вполнѣ нематеріальна, она—чистое сознаніе, ее нельзя противопоставлять матеріи, какъ другому виду дѣйствительности, существующему самостоятельно, такъ какъ матеріи можно противопоставлять только матерію. Безъ внѣшняго и внутренняго міра, которыми обладаетъ душа, ее нельзя мыслить, такъ какъ бытіе ея обусловлено тѣмъ, что она имѣетъ міръ. Отсюда вытекаетъ, что въ достовѣрности своего бытія она обладаетъ достовѣрностію внѣшняго міра или дѣйствительности, состоящей изъ вещей; такимъ образомъ эта достовѣрность не менѣе ясна, чѣмъ достовѣрность внутренняго или представляемаго міра, т. е. чувствъ и стремленій. Въ своемъ учебникѣ общей психологіи Ремке хочетъ дать также философскую психологію, разобрать общіе вопросы, поставленные намъ жизнью души. Это сочиненіе должно служить „общимъ руководствомъ для частныхъ психологическихъ изслѣдованій“. Рѣшительно отвергая спинозистическій параллелизмъ, Ремке допускаетъ взаимодѣйствіе между душою и тѣломъ.

E. Mach, Beiträge zur Analyse der Empfindungen, Jena 1886. Populär-wissenschaftliche Vorlesungen, Lpz. 1896.

Съ этими взглядами сходны мнѣнія въ теоріи познанія Маха (род. 1838, былъ профессоромъ физики въ Прагѣ, съ 1895 профессоръ философіи въ Вѣнѣ, читаетъ въ особенности исторію и теорію индуктивныхъ наукъ). По его мнѣнію, не тѣла вызываютъ ощущенія, а комплексы ощущеній образуютъ тѣла. Послѣдними элементами служатъ цвѣта, тоны и т. д.; предметомъ нашего изслѣдованія должна быть данная связь ихъ. *Я* есть не реальное единство, а практическое; это—крѣпче связанная группа элементовъ, находящаяся въ болѣе слабой связи съ другими группами этого рода. Первоначально существуетъ не *я*, а ощущенія, элементы, изъ которыхъ впервые слагается *я*. Со взглядами Маха во многихъ отношеніяхъ соприкасаются взгляды Авенаріуса (см. § 51).

Rich. v. Schubert-Soldern, Ueber Transscendenz des Objects und Subjects, Leipz. 1882. Grundlagen einer Erkenntnisstheorie, Lpz. 1884. Reproduktion, Gefühl und Wille, Leipz. 1887. Grundlage zu einer Ethik, тамъ же 1887. Предметъ психологіи и сознаніе, Vierteljahrsschrift für wissensch. Philosophie, 8, 1884, стр. 407—437. Происхожденіе и элементы ощущенія, Zeitschrift für immanente Philosophie, 1, 1896, стр. 10—37. Das menschlichte Glück und die sociale Frage, оттискъ изъ Zeitschrift für die gesammten Staatswissenschaften, дополненный введеніемъ и примѣчаніями. Ueber den Begriff der allgemeinen Bildung, лекція, Lpz. 1897.

Точкѣ зрѣнія Леклера, Шуппе, Маха, а также, конечно, Авенаріуса (см. ниже) родственны взгляды Рихарда фонъ Шуберта-Зольдерна (род. 1852, экстраординарный профессоръ философіи въ Лейпцигѣ). Онъ отвергаетъ существованіе абстрактнаго *я*, общаго сознанія, и признаетъ только существованіе единой связи всего даннаго, связи сознанія, получающей единство благодаря тремъ моментамъ пространства, времени и различности. Эти три момента сами въ свою очередь связаны во всеохватывающее единство единствомъ времени. Съ другой стороны, міръ воспріятій онъ считаетъ лишь абстракціею изъ индивидуальныхъ опытовъ, которая не можетъ быть произведена безъ интроекціи, т. е. безъ подстановокъ (см. ученіе Авенаріуса), и обладаетъ цѣнностію только въ отдѣльномъ индивидуумѣ. Проблему солипсизма онъ старается рѣшить такимъ образомъ: внѣ сознанія, правда, нельзя ничего познать, но познанное можетъ обладать дѣятельностію, независимою отъ индивидуальнаго *я*. Конечно, въ теоріи познанія нельзя преодолѣть солипсизмъ, такъ какъ всякая попытка выйти за предѣлы связи *я*, ведетъ только къ расширенію *я*, а не къ выходу изъ области его, но съ метафизической и практической точки зрѣнія солипсизма вообще нѣтъ. Въ этихъ двухъ областяхъ онъ былъ бы безуміемъ, а не наукою. Этическіе взгляды Шуберта-Зольдерна сводятся къ „эмпирическому, но не индуктивному только эвдемонизму“. Въ психологіи онъ отвергаетъ трансцендентную основу Шуппе и утверждаетъ необходимость научнаго самонаблюденія, какъ основы не только для наукъ о духѣ, но въ извѣстномъ смыслѣ и для всякой науки вообще.

Подобно Шуберту-Зольдерну на точкѣ зрѣнія солипсизма въ теоріи познанія стоитъ и Максъ Кауфманъ (въ 1896 году погибъ въ Альпахъ), Immanente Philosophie, 1. т.: анализъ метафизики, Lpz. 1893. По его мнѣнію, нѣтъ различія между субъектомъ и объектомъ; при образованіи понятій *я* и *не-я* всѣ эмпирическіе дѣйствительные факты a priori приписываются *я*, тогда какъ вещамъ, относящимся къ *не-я*, принадлежитъ исключительно гипотетическое, трансцендентное бытіе. Въ своемъ ученіи о понятіяхъ Кауфманъ рѣшительный номиналистъ, да и вообще онъ находится подъ сильнымъ вліяніемъ Беркли и Юма. Вліянію Лааса и Шуберта-Зольдерна, повидимому, подверженъ въ своей теоріи познанія Мартинъ Кейбель (род. 1863, живетъ въ Эйзенахѣ), Werth und Ursprung der philosophischen Transscendenz, Berl. 1886; die Religion und ihr Recht gegenüber dem modernen Moralismus, Halle 1896. Въ послѣднемъ сочиненіи онъ отстаиваетъ значеніе самостоятельной религіи противъ попытокъ замѣнить ее моралью и примыкаетъ къ В. Бендеру въ своихъ взглядахъ на происхожденіе религіи.

Ilariu Socoliu, die Grundprobleme der Philosophie kritisch dargestellt und zu lösen versucht, Bern 1895; раньше эта книга явилась подъ заглавіемъ: J. Segall-Socoliu, zur Verjungung der Philosophie, психологическія изслѣдованія въ области человѣческаго познанія, Berl. 1893.

Философіи даннаго сочувствуетъ также, хотя и съ собственными измѣненіями ея, Иларіу Соколіу, пытающійся объединить ученіе объ имманентности и монизмѣ съ реализмомъ („существованіе протяженныхъ содержаній воспріятія въ транссубъективномъ, т. е. внѣшнемъ мірѣ“), раціонализмомъ и теологическимъ механизмомъ. — Здѣсь приходится обойти молчаніемъ многія мелкія статьи, авторы которыхъ болѣе или менѣе присоединяются къ философіи имманентности. Слѣдуетъ еще упомянуть, что представители подобныхъ взглядовъ встрѣчаются также и въ Англіи.

§ 51. Философіи имманентности сродни эмпиріокритицизмъ Авенаріуса, съ тою, однако, разницею, что онъ имѣетъ не идеалистическую, а скорѣе матеріалистическую окраску. Это направленіе стремится къ тому, чтобы „критически ограничить научную философію описаніемъ общаго понятія опыта по формѣ и содержанію". Старый идеалистическій путь долженъ быть оставленъ, и слѣдуетъ пойти новымъ реалистическимъ путемъ въ виду безплодности теоретическаго идеализма въ области психологіи. Исходною точкою служитъ эмпиріокритическое основное допущеніе принципіальнаго сходства людей. Нашъ собственный и чужой опытъ имѣетъ одинаковое значеніе. Задача сводится лишь къ тому, чтобы выдѣлить варіаціи индивидуальныхъ опытовъ, несостоятельныя логически, и построить естественное понятіе о мірѣ; окончательная форма этого понятія, которая осуществится, конечно, лишь въ безконечномъ будущемъ, будетъ содержать въ себѣ общія стороны всѣхъ возможныхъ индивидуальныхъ опытовъ. Большое число молодыхъ мыслителей признаетъ себя сторонниками этой философіи чистаго опыта и ревностно старается развивать и распространять ее далѣе.

Jos. Petzold, Kritik der reinen Erfahrung von Avenarius angezeigt, Dresd. 1889. R. Willy, Примѣчанія къ критикѣ чистаго опыта Авенаріуса, Vierteljahrsschrift für wissensch. Philos., 16, 1892, стр. 206—219; его же, Эмпиріокритицизмъ, какъ единственная научная точка зрѣнія, тамъ же 20, 1896, стр. 55—86, 191—224, 261—301. W. Schuppe, Подтвержденіе чистаго реализма, открытое письмо къ проф. Авенаріусу, тамъ же 17, 1893, стр. 364—388. Онъ говоритъ здѣсь, что его собственные выводы по существу согласуются съ взглядами Авенаріуса, изложенными имъ въ главныхъ сочиненіяхъ; ср. также R. Willy, *Я* въ теоріи познанія и естественное понятіе міра, тамъ же 18, 1894, стр. 1—28. F. Carstanjen, R. Avenarius's biomechanische Grundlegung der reinen allgemeinen Erkenntnisstheorie, eine Einführung in die Kritik der reinen Erfahrung, München 1894; его же, R. Avenarius (изъ Vierteljarhsschr. für w. Phil.), Lpz. 1897. W. Wundt, О наивномъ и критическомъ реализмѣ, 2. статья (эмпиріокритицизмъ), Philos. Studien, 13, 1896, стр. 1—105. М. Филипповъ, О философіи чистаго опыта, Науч. Об. 1898, 5—6. Карстаньенъ, Введеніе въ „Критику чистаго опыта", пер. В. Лесевича, Спб. 1898.

Журналъ Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, который издавался съ 1877 года Авенаріусомъ при содѣйствіи К. Геринга, М. Гейнце и В. Вундта, не былъ органомъ эмпиріокритицизма. Послѣ того какъ Герингъ ум. въ 1879 году, Вундтъ черезъ нѣсколько времени вышелъ изъ числа сотрудниковъ, и его мѣсто занялъ Алоисъ Риль. Этотъ журналъ руководился предположеніемъ, что наука, а также философія, если она хочетъ быть наукою, возможна лишь въ той мѣрѣ, въ какой ей служитъ основою опытъ; при этомъ понятіе опыта не опредѣлено точно. Съ 1897 года журналъ издаютъ Кребсъ и Ф. Карстаньенъ.

Рихардъ Авенаріусъ (род. въ Парижѣ въ 1843, ум. 18. августа 1896 профессоромъ индуктивной философіи въ Цюрихѣ) разработалъ свой эмпиріокритицизмъ путемъ строжайшей работы мышленія, проявивъ проницательное остроуміе, логическую послѣдовательность и создавъ новую терминологію. Уже въ своемъ сочиненіи на ученую степень: Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmaasses, Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung, Lpz. 1876, онъ опредѣлилъ чистый опытъ, въ отличіе отъ наивнаго, какъ то, что̀ дано исключительно предметомъ и очищено отъ всего, что примышляется субъектомъ опыта. Независимо отъ указанныхъ уже въ заглавіи задачи и метода философіи, онъ пришелъ къ выводу, что все бытіе по содержанію нужно понимать, какъ ощущеніе, а по формѣ, какъ движеніе. Далѣе задачу научной философіи онъ видитъ въ описаніи общаго опытнаго понятія по формѣ и содержанію. Формальной сторонѣ этой задачи посвящено сочи-

неніе Kritik der reinen Erfahrung, 2 тт., Lpz. 1888—90, а внутренней— der menschliche Weltbegriff, Leipz. 1891. Въ критикѣ чистаго опыта Авенаріусъ хочетъ высказать только свое личное мнѣніе, тѣмъ не менѣе онъ попытался положить основу для ученія о наукѣ вообще, для психологіи, въ особенности для варіаціонной психологіи, для научной педагогики, логики, этики, науки о правѣ, политической экономіи, языкознанія и т. п.

Для рѣшенія своей задачи Авенаріусъ исходитъ изъ понятія міра, которое должно предшествовать понятію философскихъ системъ, но тѣмъ не менѣе должно служить исходнымъ пунктомъ для всѣхъ научныхъ понятій о мірѣ. Всякій человѣкъ допускаетъ первоначально, кромѣ себя, существованіе среды съ различными составными частями, а также другихъ людей съ различными утвержденіями ихъ и предполагаетъ, что всякое утвержденіе находится въ какой-либо зависимости отъ различныхъ составныхъ частей среды. Одно изъ такихъ утвержденій о содержаніи, зависящихъ отъ составныхъ частей среды, есть „опытъ“. Анализъ отношеній зависимости, содержащихся въ этомъ относительно первоначальномъ допущеніи, составляетъ задачу критики чистаго опыта. Этотъ анализъ начинается съ слѣдующаго спеціальнаго допущенія: всякая часть среды находится въ такомъ отношеніи къ человѣческимъ особямъ, что съ полаганіемъ ея онѣ высказываютъ опытъ. Въ этомъ допущеніи часть среды играетъ роль условія высказаннаго опыта. Чистый опытъ, по своему синтетическому понятію, есть такое утвержденіе, которое во всѣхъ своихъ частяхъ имѣетъ условіемъ лишь части нашей среды; съ аналитической точки зрѣнія это такой опытъ, къ которому не примѣшалось ничто, что бы само въ свою очередь не было опытомъ, слѣдовательно, это такой опытъ, въ которомъ нѣтъ ничего, кромѣ опыта. Изъ этихъ понятій для критики чистаго опыта вытекаютъ три задачи: 1. въ какомъ смыслѣ и объемѣ могутъ быть вообще допущены составныя части нашей среды, какъ условіе опыта? 2. Въ какомъ смыслѣ и объемѣ могутъ быть приняты за опытъ высказанныя цѣнности вообще? 3. Въ какомъ смыслѣ и объемѣ расходятся синтетическое и аналитическое понятіе, и можетъ-ли быть допущено ихъ совпаденіе?

Всякую доступную описанію цѣнность, если она принимается за содержаніе утвержденія, Авенаріусъ обозначаетъ буквою E, а всякую доступную описанію цѣнности, если она допускается, какъ составная часть нашей среды, буквою R (раздраженіе). Однако R не необходимо соотвѣтствуютъ опредѣленныя цѣнности E; одно и то же R можетъ встрѣчаться нѣсколько разъ, причемъ отъ него не зависитъ каждый разъ одна и та же цѣнность E; и хотя, положивъ R, предполагается, что отъ него зависитъ цѣнность E, все-таки нельзя допускать при этомъ полаганія только этой одной цѣнности E; скорѣе можно допускать при одномъ и томъ же R различныя цѣнности E, причемъ каждая цѣнность E можетъ быть начальнымъ членомъ болѣе или менѣе длиннаго ряда E_1, E_2... E_n. Если же мыслится, что въ любомъ случаѣ цѣнность E зависитъ отъ R, то все-таки можно мыслить E независящимъ непосредственно отъ R. Человѣкъ, напримѣръ, не могъ бы воспринимать цвѣтовъ, если бы была уничтожена ретина или перерѣзанъ зрительный нервъ, или перерождены центральныя окончанія его. Точно такъ же человѣкъ не могъ бы производить движеній, если бы начало движенія въ центрѣ подверглось значительнымъ измѣненіямъ, и т. п. Такимъ образомъ въ индивидуумѣ нужно допустить часть нервной системы, отъ которой непосредственно зависитъ E; эта часть, какъ центральная система, обозначается буквою C: она представляется какъ мѣсто, въ которомъ находятся всѣ окончанія центростремительныхъ нервовъ, поскольку отъ него зависятъ непосредственно цѣнности E, а также берутъ начало всѣ центробѣжные нервы; вмѣстѣ съ тѣмъ это мѣсто представляется, какъ совокупность центральныхъ частныхъ системъ, причемъ предполагается, что множество центральныхъ формальныхъ элементовъ (клѣтокъ) функціонально соединены въ извѣстномъ смыслѣ и составляютъ такимъ образомъ частныя системы. Рядомъ съ R на организмъ дѣйствуетъ также и то, что доставляется ему извнѣ (питательныя вещества, кислородъ и т. п.), обусловливаетъ и вызываетъ обмѣнъ веществъ въ немъ. Все это обозначается буквою S.

Перемѣны въ системѣ C зависятъ или отъ R, или отъ S; какъ главные классы измѣненій, они обозначаются въ отличіе другъ отъ друга знаками f (R) и f (S); они называются „факторами частныхъ системъ“. Эти факторы взаимно противоположны и находятся въ тѣснѣйшей связи съ сохраненіемъ системы C. Если изъ частной системы устраненъ вообще тотъ или другой факторъ, напр., измѣненіе f (R) произошло въ формѣ разрѣза чувствующаго нерва, то соотвѣтствующая часть системы разрушается. Напротивъ, система C находится въ состояніи максимума своего сохраненія, если f (R) и f (S) равны другъ другу; наоборотъ, она удаляется отъ этого максимума пропорціонально неравенству f (R) и f (S). Слѣдовательно, жизнь каждаго формальнаго элемента, а также центральныхъ частныхъ системъ и самой системы C вполнѣ поддерживается, если не нарушается слѣдующее уравненіе между всѣми ими: $f(R) = -f(S)$. Но такъ какъ f (R) и f (S) противоположныя цѣнности, то предыдущее уравненіе можетъ быть замѣнено слѣдующимъ: $f(R) + f(S) = 0$. Это случай покоя системы. Измѣненія въ ней оказываются колебаніями, которыя заключаются въ томъ, что наступаютъ уклоненія отъ максимума жизненности, $f(R) + f(S) > 0$. Если система C удалилась отъ своего максимума, то такъ какъ она постоянно стремится къ этому максимуму, наступаетъ дальнѣйшее измѣненіе, благодаря которому опять происходитъ приближеніе къ максимуму. Такой рядъ измѣненій составляетъ *независимый жизненный рядъ*; онъ начинается съ жизненной разности (первый отдѣлъ), затѣмъ—состоитъ изъ измѣненій, которыя уничтожаютъ эту разность (средній отдѣлъ), и заканчивается полнымъ уничтоженіемъ разности (заключительный отдѣлъ).

Существуютъ также системы высшаго порядка, частями которыхъ являются системы C. Эти системы можно допускать всюду тамъ, гдѣ движенія или сношенія индивидуума, при помощи которыхъ онъ уменьшаетъ свою жизненную разность, вызываютъ или уменьшаютъ жизненныя разности въ другомъ индивидуумѣ, такъ что и средній отдѣлъ измѣненій системы C, принадлежащій второму индивидууму, служитъ условіемъ измѣненій системы C, принадлежащей первому индивидууму; это происходитъ въ каждомъ маломъ или большомъ человѣческомъ обществѣ. Такія системы высшаго порядка, части которыхъ являются человѣческими особями или системами C человѣческихъ особей, называются конгрегатными системами.—*Первую* изъ вышеуказанныхъ задачъ Авенаріусъ рѣшаетъ,—въ подробности мы здѣсь не можемъ входить,—слѣдующимъ образомъ. Если представлять составныя части среды $R_1, R_2 \ldots R_n$ условіемъ высказываемаго нами опыта, то онѣ могутъ быть допущены, какъ таковыя, только въ смыслѣ дополнительныхъ условій для конечныхъ свойствъ системы C, и притомъ только въ той степени, въ какой въ то же время доступныя высказыванію цѣнности E могутъ считаться зависимыми отъ этихъ конечныхъ свойствъ; въ этомъ случаѣ онѣ должны считаться условіемъ всѣхъ особенностей конечныхъ свойствъ. Подъ дополнительнымъ условіемъ слѣдуетъ понимать требуемое внѣ V (измѣнчиваго) совмѣстное условіе, которое должно присоединиться къ условіямъ, находящимся въ V, чтобы возможное измѣненіе сдѣлалось дѣйствительнымъ.

На *второй* главный вопросъ (см. стр. 521) Авенаріусъ отвѣчаетъ слѣдующимъ образомъ. Если у индивидуума являются сначала возрастаніе теоретическаго запаса, а затѣмъ составныя части его вообще въ формѣ „сущихъ вещей“, то этотъ болѣе общій характеръ ихъ принимаетъ болѣе частную форму „опыта“ въ той мѣрѣ, въ какой эти цѣнности характеризуются въ близкомъ соотвѣтствіи съ характеромъ воспріятія „вещей“ зависимыми отъ колебаній частныхъ системъ,—колебаній, которыя въ свою очередь ближайшимъ образомъ обусловлены периферическими чувствующими органами; и слѣдуетъ предполагать, что всѣ цѣнности E, которыя могутъ принять форму „вещей“, доступны также этой дальнѣйшей характеристикѣ. Правда, этотъ отвѣтъ касается только того опыта, который относится къ вещамъ, но именно ему соотвѣтствуютъ тѣ случаи высказаннаго опыта, которые по преимуществу являются представителями опыта и составляли спеціальную задачу критики.

Что касается отвѣта на главную часть содержанія *третьяго* вопроса, то синтетическое и аналитическое понятіе опыта вполнѣ совпадаютъ, если допустить,

что при полномъ выдѣленіи всѣхъ особенностей конечныхъ свойствъ системы C, не обусловленныхъ дополнительно средою R_1 R_2..., выдѣляются также неэмпирическія слагаемыя зависимыхъ многозначныхъ. А многозначной бываетъ форма конечныхъ свойствъ, въ той степени, въ какой она считается способною къ различнымъ формамъ полаганія.

Въ концѣ концовъ „Критика“ приходитъ къ утвержденію, что понятія людей о мірѣ, при достаточно долгомъ положительномъ развитіи человѣчества, приблизятся къ эмпирическому понятію о мірѣ, и что окончательно устранить міровую загадку можетъ лишь то понятіе о мірѣ, которое имѣетъ содержаніемъ чистый опытъ. Допущеніе „Критики“ касается только формы понятія о мірѣ, тогда, какъ въ сочиненіи der menschliche Weltbegriff Авенаріусъ разбираетъ содержаніе понятій о мірѣ и находитъ возможнымъ утверждать, что всѣ люди, также и философы, въ началѣ философствованія имѣли одинаковое понятіе о мірѣ (см. выше стр. 521), и что всѣ различныя философскія понятія о мірѣ должны разсматриваться въ отношеніи къ этому первому понятію, какъ варіаціи его. Затѣмъ онъ ставитъ вопросъ: если это понятіе было общимъ и первоначальнымъ понятіемъ о мірѣ, то что́ заставляетъ измѣнять его? Въ отвѣтъ на это онъ дѣлаетъ слѣдующее предположеніе. Для человѣка M движенія и звуки, производимыя другимъ человѣкомъ T, обозначаютъ еще нѣчто иное, кромѣ движеній. Въ той степени, въ какой это иное обозначаетъ для M лишь то, что кромѣ движеній или звуковъ у T нужно допустить нѣчто такое же, что испытываетъ и M, положимъ, аффектъ или воспріятіе, — естественное понятіе о мірѣ еще сохраняется. Однако затѣмъ M, помимо своего вѣдома и воли, вкладываетъ въ другого человѣка T воспріятія находимыхъ имъ (M) вещей, а также мышленіе, чувство и волю, и если все это называть опытомъ и мышленіемъ, также опытъ и познаніе вообще. Это „вкладываніе“ называется „интроекціею“; для M оно также принимаетъ форму опыта, т. е. M находитъ въ опытѣ, что T обладаетъ чувствомъ, волею, способностію воспріятія, опыта и познанія.

Вслѣдствіе этого процесса интроекціи естественное единство эмпирическаго міра раскалывается по двумъ направленіямъ: на внутренній и внѣшній міръ, объектъ и субъектъ. Первые члены этихъ двухъ паръ составляютъ предметъ опыта M, вторые принадлежатъ T, субъектъ есть внутренняя часть T. Однако интроекція совершается не только со стороны M въ отношеніи T, но и наоборотъ, со стороны T въ отношеніи M. Такимъ образомъ въ концѣ концовъ „индивидуумы находятъ въ опытѣ“, что они сами имѣютъ внутренній и внѣшній міръ, а также, что они имѣютъ внѣшній и внутренній опытъ. Найдя такимъ образомъ двухсторонность индивидуума, они вскорѣ находятъ въ опытѣ двойственный индивидуумъ T_1 и T_2. Внутренній индивидуумъ T_2 является при этомъ двигателемъ T_1. Этимъ объясняется, какъ возникаютъ представленія души, безсмертія, духа, также и божественнаго духа, различеніе эмпирическаго, обусловленнаго чувствами, и неэмпирическаго, необусловленнаго чувствами, разложеніе воспріятій и т. п. на чувственное ощущеніе и нечувственную прибавку. Такъ возникаетъ метафизическій дуализмъ; при этомъ подобно тому, какъ несравнимы между собою тѣлесное и духовное, точно такъ же несравнимы и опытъ, какъ вещь, предметъ, и опытъ, какъ познаніе. Въ концѣ концовъ предметъ всегда остается извнѣ, и наше воспріятіе не можетъ быть сравниваемо съ нимъ, мышленіе не проникаетъ до бытія, а бытіе не входитъ въ сознаніе. При критикѣ процесса интроекціи анализъ *я* показываетъ, что мозгъ никогда не имѣетъ мыслей; мозгъ не есть сѣдалище, причина или органъ мышленія, точно такъ же какъ мышленіе не есть обитатель, продуктъ, функція или состояніе мозга.—Чтобы возстановить естественное понятіе о мірѣ, нужно только удалить интроекцію. Сдѣлавъ это, мы найдемъ, что ничто не принуждало насъ къ измѣненію естественнаго понятія. Мало того, всякое измѣненіе естественнаго понятія о мірѣ, разсматриваемое съ логической точки зрѣнія, оказывается противорѣчащимъ какой-либо нормѣ логики, логически несостоятельнымъ и такимъ образомъ подлежащимъ уничтоженію. Однако логически несостоятельное не дѣлается еще безъ дальнѣйшихъ разсужденій біологически не-

годнымъ. Логически ошибочныя излюбленныя мнѣнія и священнѣйшія убѣжденія встрѣчаются какъ въ религіяхъ народныхъ массъ, такъ и въ міровоззрѣніи выдающихся философовъ. Даже пониманіе теоретическихъ излишествъ и противорѣчій не всегда и не тотчасъ заставляетъ отказаться отъ соотвѣтствующей мысли. Понятіе міра, остающееся послѣ указаннаго процесса, слѣдуетъ считать чистымъ универсальнымъ понятіемъ.

Въ статьѣ „Замѣтки по поводу понятія о предметѣ психологіи", Vierteljahrsschrift für wissensch. Philosophie, 18, 1894, стр. 137—161, 400—420; 19, 1895, стр. 1—18, 129—145, Авенаріусъ объясняетъ подробнѣе такія важныя понятія, какъ интроекція, опытъ, и опредѣляетъ предметъ психологіи, какъ опытъ вообще, поскольку онъ есть зависимая системы С. Попытки спасти психическій міръ, какъ особую сущность, логически вполнѣ несостоятельны: такъ называемый параллелизмъ психической и физической области безсмысленъ и падаетъ вмѣстѣ съ отрицаніемъ психическаго, какъ „внутренняго".

Въ числѣ сторонниковъ эмпиріокритицизма слѣдуетъ назвать упомянутыхъ уже при перечисленіи литературы Ф. Карстаньена (приватъ-доцентъ въ Цюрихѣ), Р. Вилли (род. 1855, приватъ-доцентъ въ Бернѣ), І. Петцольдта.—Также Освальдъ Кюльпе стоитъ близко къ Авенаріусу. Онъ говоритъ, что Махъ и Авенаріусъ впервые опредѣлили и развили съ полною ясностію предметъ психологіи, и думаетъ, что психологія впервые изложена имъ съ этой точки зрѣнія въ его Grundriss der Psychologie, Lpz. 1893.

§ 52. Іоганнъ Готлибъ Фихте сильно повліялъ на послѣдующія системы, не только на идеалистическія. Однако вмѣстѣ съ другими великими идеалистами и онъ отступилъ на задній планъ, пока въ новое время его творческія мысли не начали опять пріобрѣтать значеніе, причемъ на первый планъ выступаетъ то его субъективизмъ, то общее *я* или духовный міръ, то его этическій идеализмъ. Такимъ образомъ онъ повліялъ на различныя системы, даже и на такія, въ основѣ которыхъ лежитъ эмпиризмъ. Если и нельзя говорить о настоящихъ фихтеанцахъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы говоримъ о кантіанцахъ, все же ясно замѣтна тѣсная связь нѣкоторыхъ новыхъ и новѣйшихъ мыслителей съ Фихте. Изъ нихъ самыми извѣстными слѣдуетъ считать Бергмана и Эйкена.

Здѣсь можно было бы прежде всего назвать Ф. Гармса, который своимъ этическимъ идеализмомъ очень напоминаетъ Фихте, но сильно отклоняется отъ него въ теоріи познанія своимъ реализмомъ; поэтому мы привели его уже выше на стр. 468с. О Фортлаге мы уже упоминали на стр. 489, что онъ обнаруживалъ сильную склонность къ Фихте. Взгляды Макса Штирнера также находятся въ большой зависимости отъ Фихте, но объ немъ умѣстнѣе сказать ниже вслѣдствіе его вполнѣ антиэтическаго направленія.

Julius Bergmann, Erste Probleme der Ontologie, Berl. 1865. Grundlinien einer Theorie des Bewusstseins, Berl. 1870. Zur Beurtheilung des Kriticismus vom idealistischen Standpunkte, Berl. 1875. Allgemeine Logik, т. I: чистая логика, Berl. 1879. Sein und Erkennen, основное философское изслѣдованіе, Berl. 1880. Das Ziel der Geschichte, Marb. 1881. Die Grundprobleme der Logik, Berl. 1882, 2. совершенно новая обработка, Berl. 1895. Materialismus und Monismus, 1882. Ueber das Richtige, Berl. 1883. Ueber den Utalitarianismus, рѣчь, Marb. 1883. Vorlesungen über Metaphysik mit besonderer Beziehung auf Kant, Marb. 1886. Ueber das Schöne, аналитическія и историко-критическія изслѣдованія, Marb. 1887. Geschichte der Philosophie, Берлинъ 1892—1893. Д. Богдашевскій, Новый трудъ по исторіи философіи, Труды кіев. дух. акад. 1894, 4 и 5.

Къ Фихте стоитъ близко Юлій Бергманъ (род. 1840, профессоръ философіи въ Марбургѣ). Въ послѣднемъ сочиненіи особенно ясно замѣтна высокая оцѣн-

ка Фихте. Онъ признаетъ за системою Фихте больше значенія для дальнѣйшаго хода исторіи философіи, чѣмъ это обыкновенно допускается: по его мнѣнію, она давала толчекъ дальнѣйшему развитію философіи и вліяла на нее во всѣхъ направленіяхъ въ такой же мѣрѣ, какъ до нея система Канта, а послѣ нея уже ни одна изъ системъ.

Для Бергмана, который сначала находился въ зависимости отъ Гегеля, философія есть наука чистаго разума о субстанціальномъ бытіи. Ея способъ познанія есть интеллектуализмъ, а не эмпиризмъ, и общимъ выводомъ ея является утвержденіе тожества разума и бытія, спиритуализмъ. Задача метафизики состоитъ въ томъ, чтобы сдѣлать яснымъ и отчетливымъ понятіе бытія и вполнѣ развить его. Бытіе, какъ самое общее понятіе, входитъ въ содержаніе всѣхъ представленій и равно понятію вещности. Такимъ образомъ метафизика должна отвлечься отъ всѣхъ различій вещей и изслѣдовать ихъ только въ отношеніи ихъ вещности. Если мы мыслимъ что-либо, какъ существующее, мы мыслимъ вмѣстѣ съ этимъ мышленіе или воспріятіе, предметомъ котораго служитъ это бытіе: мышленіе и бытіе не могутъ быть мыслимы одно безъ другого. Быть значитъ быть воспринимаемымъ; однако не все воспринимаемое е с т ь; бытіемъ обладаетъ лишь то воспринимаемое, что вмѣстѣ съ воспринимающимъ сознаніемъ служитъ факторомъ воспріятія. Такимъ образомъ бытіе есть сознаніе, воспринимающее само себя, и общее понятіе мышленія или сознанія тожественно съ общимъ понятіемъ бытія. Соотвѣтственно этому метафизика, какъ наука о бытіи, есть наука о мышленіи или сознаніи; какъ наука о вещности, она представляетъ изъ себя науку объ *я*.

Вещь не состоитъ ни изъ чего, кромѣ своихъ свойствъ; всякая вещь есть совокупность своихъ свойствъ, къ ней ничего не нужно прибавлять еще, и всякая такая прибавка была бы вполнѣ не представима. Конечно, тѣлесныя вещи не могутъ состоять только изъ свойствъ, воспринимаемыхъ нами въ нихъ; однако то, что мы примышляемъ къ нимъ, не есть неопредѣленное нѣчто, скорѣе мы должны представлять себѣ субстанцію всякаго тѣла, всякую часть матеріи въ видѣ чего-то качественнаго, т. е. чего-то, что можетъ служить содержаніемъ сознанія, хотя и не нашего, и въ этомъ сознаніи содержатся всѣ свойства вещей.—Все, что мы представляемъ себѣ, относится къ міру, т. е. всякое представленіе есть представленіе міра и вещи или класса вещей со свойствами, какъ составной части міра, все равно, относится-ли это представленіе къ настоящему, прошедшему или къ будущему времени. Однако сознаніе міра всегда связано съ нашимъ самосознаніемъ; все, представляемое нами, мы считаемъ связаннымъ съ нашимъ собственнымъ *я* и объединеннымъ съ нашимъ *я* въ томъ самомъ цѣломъ, которое полагается *я*, полагающимъ себя самого. Быть связаннымъ съ нашимъ *я* или находиться въ мірѣ значитъ существовать. Итакъ, все, что мы представляемъ себѣ, мы представляемъ существующимъ, съ тою лишь разницею, что съ одними представленіями связывается сознаніе ихъ недѣйствительности, а съ другими—сознаніе ихъ дѣйствительности. Поэтому, чтобы представить себя самого существующимъ, я долженъ допустить существованіе моего *я*, или, чтобы имѣть возможность воспринять свое *я*, я долженъ уже обладать воспріятіемъ его. Итакъ я не могу начать представлять свое *я*, а могу только продолжать дѣлать это; другими словами, *я*, какъ объектъ сознанія, тожественно съ *я*, какъ субъектомъ сознанія.

E u c k e n, кромѣ многихъ сочиненій, относящихся къ исторіи философіи, написалъ: Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart, Lpz. 1878, 2. изд. 1892, въ которой онъ задается цѣлью изложить основныя предположенія, заключающіяся главнымъ образомъ въ сужденіяхъ и мнѣніяхъ нашего времени. Geschichte der philosophischen Terminologie, Lpz. 1879. Bilder und Gleichnisse in der Philosophie, Leipz. 1880. Prolegomena zur Forschung über die Einheit des Geisteslebens im Bewusstsein und That der Menschheit, Lpz. 1887. Die Einheit des Geisteslebens im Bewusstsein der That der Menschheit, Lpz. 1888. Die Lebensanschauungen der grossen Denker, исторія развитія проблемы о жизни человѣчества отъ Платона до нашихъ дней, Lpz. 1890, 2. изд. 1896. Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, neue Grundlegung einer Weltanschauung, Lpz. 1896.

Рудольфъ Эйкенъ (род. 1846, съ 1874 профессоръ философіи въ Іенѣ) въ сочиненіи „Единство духовной жизни“ обнаруживаетъ рѣшительную склонность къ ученію Фихте старшаго, но не далекъ также и отъ Платона. Онъ ставитъ вопросъ, не находится-ли во всей совокупности явленій всеохватывающее единство, не дѣйствуетъ-ли вся совокупность процессовъ опредѣленнымъ образомъ, вліяя на частности и придавая смыслъ цѣлому. Такова „совокупность духовной жизни“, которая фиксируетъ естественную связь явленій и выходитъ за предѣлы жизни индивидуумовъ и рефлективнаго разсмотрѣнія ихъ.

Попытка приблизиться къ этой общей работѣ духовной жизни имѣетъ ноологическій характеръ, приводитъ въ движеніе не *ψυχή*, а *νοῦς*. Если бы во все вкладывалось содержаніе узкаго круга субъективной жизни, проблема рѣшалась бы психологически; напротивъ, слѣдуетъ понять ноологически содержаніе и связь изъ внутреннихъ отношеній, преодолѣть въ понятіи духа противоположность между отдѣльною душею и міромъ. Задача сводится къ тому, чтобы на почвѣ ближайшаго опыта найти всеохватывающую связь внутри и сверхъ разсѣяннаго множества явленій и показать, какимъ образомъ частныя явленія зависятъ отъ этой общей дѣятельности, и въ концѣ концовъ прослѣдить, какъ эта общая дѣятельность складывается въ систему жизни. Такую систему жизни, въ отличіе отъ теоретическихъ системъ, Эйкенъ называетъ „синтагмою“. При этомъ онъ думаетъ, что въ живой дѣятельности онъ нашелъ двѣ такихъ синтагмы,—синтагму натурализма и интеллектуализма, которыя онъ сперва развиваетъ, а затѣмъ критикуетъ, чтобы такимъ образомъ открыть вмѣстѣ съ тѣмъ новую дѣйствительность. Если въ системѣ натурализма духовная жизнь есть только явленіе, сопровождающее естественные процессы, то въ системѣ интеллектуализма она составляетъ главный процессъ всего, первичный основной процессъ, производящій все бытіе изъ себя, а не промежуточное явленіе, совершающееся среди непостижимыхъ элементовъ, какъ въ первомъ случаѣ. При этомъ нѣтъ ничего противоположнаго духу, такъ какъ онъ все заключаетъ въ себѣ, не исключая и природы. При критикѣ обѣихъ системъ жизни оказывается, что ни одна изъ нихъ не можетъ охватить всю дѣйствительность и твердо обосновать ее; поэтому мысль принуждена допустить космическую саможизнь. Изслѣдуя, нѣтъ-ли гдѣ-нибудь воплощенія принципа саможизни, какихъ-либо центровъ бытія или процессовъ, мы натыкаемся на единство жизни, формированіе и управленіе различными элементами, исходящее изъ одного пункта, обыкновенно называемаго личностію. Такимъ образомъ возникаетъ новая система жизни—личный міръ, къ которой должна направляться историческая дѣйствительность; однако здѣсь не слѣдуетъ считать равнозначущими понятія личности и индивидуальнаго существованія или субъективности. Личная система жизни можетъ существовать только вмѣстѣ съ цѣлымъ, представляющимъ изъ себя личную дѣйствительность, личный міръ, а такой міръ въ свою очередь возможенъ только тогда, когда есть пунктъ единства для всѣхъ процессовъ, когда универсальное личное существо составляетъ основу для развитія всякой личной жизни. Все человѣческое развитіе стремится также за предѣлы всего видимаго къ идеальному единству царства разума; человѣческая дѣятельность можетъ соотвѣтствовать достоинству *я*, только будучи частью такого царства. Однако въ идеѣ царства разума мысль объ абсолютномъ субъектѣ необходимо связана съ мыслью объ абсолютномъ могуществѣ. Поэтому-то философы, желающіе все развить изъ *я*, ревностно стараются сдѣлать это *я* абсолютнымъ, или прибѣгая къ идеѣ Бога, какъ Декартъ, или внутренно расширяя его, какъ Фихте, и такимъ образомъ приближаются къ міру личнаго бытія. Конечно, личное бытіе есть идеалъ, котораго еще нужно достигнуть, а не данная уже отъ природы величина.

Въ послѣднемъ сочиненіи Эйкенъ рѣшительно становится на сторону идеализма, только болѣе существеннаго, чѣмъ обыкновенный. Онъ находитъ, что слѣдуетъ допустить самостоятельную духовность, благодаря которой возможно обращеніе къ себѣ бытія, проникновеніе жизненнаго процесса въ корень вещей; она должна также возжечь въ насъ новую жизнь. Долженъ произойти поворотъ жизни, обращеніе къ обосновы-

вающей субстанціи. При этомъ цѣль и содержаніе новой жизни открываются въ болѣе ясной формѣ. Чистая истина и чистое благо Платона осуществляются для насъ только въ связи съ самодѣятельностью Фихте.

Robert Schellwien, Sein und Bewusstsein, Berl. 1863. Max Stirner und F. Nietzsche, Erscheinungen des modernen Geistes und das Wesen des Menschen, Lpz. 1892. Der Geist der neueren Philosophie, 2 части, Lpz. 1895, 96. Въ послѣднемъ сочиненіи Шелльвинъ разсуждаетъ о Декартѣ, Спинозѣ, Якоби, Кантѣ, Фихте, Шеллингѣ, Гегелѣ, Шопенгауерѣ и излагаетъ свои собственные взгляды. Другія сочиненія его о матеріализмѣ и дарвинизмѣ упомянуты ниже.

Далѣе, ученіе Фихте во многихъ отношеніяхъ напоминаютъ взгляды Роберта Шелльвина. По его мнѣнію, Фихте значительно подвинулъ впередъ развитіе духа своимъ ученіемъ, „что знаніе есть абсолютная, покоящаяся исключительно на себѣ и въ себѣ жизнь, и ея живой источникъ заключается въ отвлеченномъ *я*, причинѣ всего сознаваемаго“. Далѣе, справедливо допускалъ Фихте, „что человѣческое знаніе, единственное знаніе, извѣстное намъ, обладаетъ этимъ абсолютнымъ характеромъ“, однако при этомъ онъ упустилъ изъ виду необходимый исходный пунктъ человѣческаго познанія, безсознательную природу. Человѣческое знаніе, конечно, составляетъ единственную причину себя самого и всего знанія, однако, только такимъ образомъ, что ею прежде всего бываетъ всегда безсознательное единичное существо, и знаніе можетъ проявиться только, какъ способность этого существа отрицать это безсознательное бытіе и, вновь повторяя для себя творческую дѣятельность, оживлять первичную творческую силу, на которой основывается его бытіе. Творческая первичная дѣятельность существуетъ въ человѣкѣ, какъ и во всякомъ отдѣльномъ существѣ, во всей своей полнотѣ, такъ какъ она недѣлима, однако она ограничиваетъ себя самое, принимая форму тѣла, какъ отдѣльнаго существа, обособленнаго отъ другихъ существъ. Въ этомъ состояніи отрицанія оно представляетъ изъ себя безсознательное бытіе, естественную жизнь; эта жизнь первична также и въ человѣкѣ, она служитъ условіемъ вторичному явленію, знанію. Это послѣднее возникаетъ вслѣдствіе того, что человѣкъ приводитъ въ дѣйствіе присущую ему всесилу. Такимъ образомъ человѣкъ всегда представляетъ изъ себя единичное существо и въ то же время всесущество, безсознательное и въ то же время сознательное бытіе; какъ всесущество, онъ не можетъ сдѣлать ничего, что бы не было обусловлено его бытіемъ, какъ единичнаго существа. Поэтому-то творчество, производимое имъ, какъ всесуществомъ, не имѣетъ реальнаго первично творческаго характера, это—вторичное творчество, обладающее идеальнымъ тожествомъ съ первичнымъ, человѣческое, а не божественное знаніе. Эту разницу между человѣческимъ незнаніемъ и божественнымъ первичнымъ знаніемъ Фихте совершенно уничтожаетъ и такимъ образомъ приписываетъ человѣческому знанію невозможное для него дѣло.

Heinr. Rickert, der Gegenstand der Erkenntniss, къ вопросу о философской трансцендентности, Freib. 1882. Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, логическое введеніе въ историческія науки, 1. часть, Freib. i. Br., Lpz. 1896.

Здѣсь слѣдуетъ также упомянуть Г. Рикерта (профессоръ философіи въ Фрейбургѣ). Онъ считаетъ бытіе всякой дѣйствительности бытіемъ въ сознаніи. Познаніе есть составленіе сужденій; этотъ процессъ опредѣляется чувствомъ, что я долженъ судить такъ-то и такъ-то и не могу судить иначе, такъ какъ необходимость сужденія имѣетъ для меня цѣну. Такимъ образомъ интеллектуальная совѣсть или долженствованіе устанавливаетъ для насъ міръ абсолютныхъ цѣнностей, т. е. трансцендентный міръ. Въ послѣднемъ сочиненіи развиты главнымъ образомъ мысли Виндельбанда, высказанныя имъ въ рѣчи объ исторіи и естествознаніи, см. выше стр. 505.

§ 53. Много шуму и возбужденія вызывалъ въ продолженіе цѣлаго ряда лѣтъ споръ о матеріализмѣ, который теперь въ

научномъ смыслѣ можно считать оконченнымъ. Вслѣдствіе хода развитія новѣйшей философіи и естествознанія, которое, отпугнутое особенно ученіями Шеллинга, все болѣе и болѣе отдалялось отъ философіи, именно вслѣдствіе натуралистическаго преобразованія гегеліанства, въ лицѣ Фейербаха и другихъ, вспыхнулъ этотъ споръ въ полной силѣ 1854. Въ немъ участвовалъ прежде всего К. Фохтъ съ одной стороны и Руд. Вагнеръ—съ другой. Систематическую выработку матеріалистическаго принципа поставили себѣ задачей особенно Я. Молешоттъ и Л. Бюхнеръ. Изъ нихъ Бюхнеръ особенно содѣйствовалъ распространенію матеріалистическаго міровоззрѣнія въ широкихъ кругахъ. Въ новѣйшее время матеріалистическое міровоззрѣніе охотно даетъ себѣ названіе монизма. Конечно, этимъ названіемъ не указывается специфическій характеръ матеріализма, такъ какъ монизмъ въ такой же мѣрѣ можетъ быть идеалистическимъ или спиритуалистическимъ. Постепенно противъ матеріализма возникла сильная оппозиція, не только со стороны философіи, но и со стороны естественныхъ наукъ, такъ что въ послѣдніе годы его вліяніе значительно уменьшилось, какъ это видно и изъ того, что въ теченіе послѣдняго десятилѣтія явилось мало сочиненій за и противъ матеріалистической теоріи. Если матеріализмъ приводитъ въ свою пользу главнымъ образомъ фактъ зависимости душевныхъ функцій отъ тѣлесныхъ органовъ, то въ свою очередь противники его обратили вниманіе на то, что изъ дѣятельности матеріи вытекаютъ всегда опять только матеріальные процессы, но никогда не могутъ явиться душевные процессы, какъ діаметрально противоположные матеріальнымъ. Далѣе было указано главнымъ образомъ на противорѣчивость понятія матеріи, которое само возникаетъ только благодаря душевнымъ процессамъ, именно благодаря воспріятіямъ и затѣмъ отвлеченію, такъ какъ мы не можемъ, вѣдь, воспринимать матеріи самой по себѣ, а воспринимаемъ только качества и проявленія силы. Такимъ образомъ, какъ теорія, объясняющая міръ, матеріализмъ пользуется бездоказательными и несостоятельными допущеніями. Впрочемъ, матеріализмъ оказалъ услуги философіи, такъ какъ отклонилъ ее отъ фантастическихъ умозрѣній и направилъ на болѣе точное изслѣдованіе механической связи явленій.

Матеріалистическіе взгляды послужили, по крайней мѣрѣ, точкой отправленія также для Генриха Чольбе, но онъ существенно отличается отъ ходячаго матеріализма остротою, глубиною и послѣдовательностію своихъ мыслей, хотя и сходится съ нимъ въ отрицаніи второго, сверхчувственнаго міра. Въ своихъ позднѣйшихъ сочиненіяхъ онъ приближается во многихъ отношеніяхъ къ Спинозѣ и многое заимствуетъ отъ древнихъ философовъ, въ особенности отъ Аристотеля, ставя идеальную цѣль міру и допуская существованіе міровой души.

Къ матеріализму близка система „философіи дѣйствительности“ Евгенія Дюринга, который принимаетъ данное, какъ оно есть, не умничая надъ нимъ. По его мнѣнію, философія есть развитіе высшей формы сознанія о мірѣ и жизни. Философъ только тотъ, кто дѣйствительно живетъ соотвѣтственно своей философіи.

Хотя матеріализмъ, какъ научное міровоззрѣніе, не имѣетъ болѣе подъ собою почти никакой почвы, однако вслѣдствіе того значенія, которое ему долго приписывалось, слѣдуетъ назвать здѣсь главныхъ представителей и противниковъ его—тѣмъ болѣе, что въ нефилософскихъ кругахъ у него есть еще много сторонниковъ, какъ это, повидимому, можно заключить изъ появленія новыхъ изданій главнаго сочиненія Бюхнера. Однако здѣсь нельзя перечислить всѣхъ сочиненій, относящихся сюда, и входить подробно въ содержаніе ихъ—тѣмъ болѣе, что въ матеріалистической и антиматеріалистической литературѣ широко развился дилетантизмъ.

Прежде всего здѣсь слѣдуетъ упомянуть тѣхъ писателей, которые болѣе или менѣе принимали участіе въ спорѣ о матеріализмѣ, затѣмъ нѣкоторыхъ самостоятельныхъ мыслителей, которые, правда, не могутъ быть прямо названы матеріалистами, но проявляютъ сильную склонность къ матеріализму.

Споръ о матеріализмѣ, который происходилъ уже раньше особенно между Руд. Вагнеромъ (1805—1864, проф. физіол. въ Геттингенѣ) и К. Фохтомъ (1817—1895, ум. проф. зоологіи въ Женевѣ), между Либихомъ и Молешоттомъ, вспыхнулъ въ болѣе широкихъ размѣрахъ главнымъ образомъ по поводу чтенія Р. Вагнера на съѣздѣ естествоиспытателей въ Геттингенѣ 1854 über Menschenschöpfung und Seelensubstanz, Gött. 1854. Первая часть этого доклада пытается доказать, что вопросъ, всѣ-ли люди происходятъ отъ одной пары, съ точки зрѣнія точнаго изслѣдованія природы такъ же мало можно утверждать, какъ и отрицать, что возможность происхожденія отъ одной пары физіологически неоспорима, такъ какъ мы все еще видимъ, какъ у людей и животныхъ возникаютъ и становятся устойчивыми физіономическія особенности, которыя, хотя и отдаленно, напоминаютъ образованіе расъ, и что потому новѣйшіе результаты изслѣдованія природы оставляютъ библейскую вѣру неприкосновенной. Вторая часть доклада обращается противъ положенія К. Фохта: „физіологія опредѣленно и категорически объявляетъ себя противъ индивидуальнаго безсмертія, какъ и вообще противъ всѣхъ представленій, которыя примыкаютъ къ представленію спеціальнаго существованія „души“;—она признаетъ въ душевныхъ дѣятельностяхъ функціи мозга, какъ матеріальнаго субстрата“. Вагнеръ возвращается къ древнѣйшей христіанской точкѣ зрѣнія, утверждая, что изъ этого положенія вытекаетъ практическое слѣдствіе, что ѣда и питье—высшая функція человѣка. Онъ считаетъ естествовѣдѣніе недостаточно зрѣлымъ, чтобы съ своей стороны рѣшить вопросъ о природѣ души вообще, и хочетъ на мѣсто пробѣла въ знаніи поставить вѣру въ индивидуальную устойчивую субстанцію души, чтобы не „разрушить совершенно нравственныхъ основъ общественнаго порядка“. Какъ „продолженіе размышленій о твореніи человѣка и о субстанціи души“, Вагнеръ вскорѣ послѣ этого выпустилъ небольшое сочиненіе über Wissen und Glauben mit besonderer Beziehung auf die Zukunft der Seelen, Gött. 1854, гдѣ онъ, какъ и въ Kampf um die Seele, Gött. 1857, изъ различія организмовъ болѣе раннихъ и болѣе позднихъ геологическихъ періодовъ выводитъ послѣдовательные творческіе акты, вторгающіеся въ теченіе природы, основываетъ на ученіи о будущемъ судѣ и отмщеніи нравственный міропорядокъ и приписываетъ душѣ, которую онъ представляетъ себѣ въ видѣ мозгового эѳира, послѣ смерти существованіе въ другомъ мѣстѣ. Перемѣщеніе ея въ другое міровое пространство можетъ послѣдовать такъ же быстро и легко, какъ и распространеніе свѣта отъ солнца къ землѣ. Такимъ же родомъ эта душа можетъ когда-нибудь воротиться и запастись новымъ тѣлеснымъ платьемъ. Противъ разграниченія Вагнеромъ знанія и вѣры и противъ какъ бы „двойной бухгалтеріи“, которую онъ обнаружилъ еще и ранѣе въ своихъ физіологическихъ сочиненіяхъ и статьяхъ для аугсбургской Allgemeine Zeitung, вы-

сказался между прочимъ уже Лоце въ своей „Медицинской психологіи“, такъ какъ гармоническое цѣльное убѣжденіе, по мнѣнію Лоце, есть существенная потребность духа; однако, онъ не вступился положительно за матеріалистическое міровоззрѣніе. К. Фохтъ поднялъ перчатку, которую бросилъ ему Вагнеръ, и боролся въ Köhlerglaube und Wissenschaft, Giessen 1854 и ч., главнымъ образомъ оружіемъ сатиры противъ его взглядовъ. Въ этомъ небольшомъ сочиненіи находится много разъ упоминавшееся положеніе: „мысли находятся, пожалуй, въ томъ же отношеніи къ мозгу, какъ желчь къ печени или моча къ почкамъ“. Въ научной связи въ эти вопросы Фохтъ входитъ въ своихъ Physiologische Briefe, Stuttg. 1845—47; Bilder aus dem Thierleben, Frankf. a. M. 1852, и Vorlesungen über den Menschen, seine Stellung in der Schöpfung und in der Geschichte der Erde, Giessen 1863.

К. Фохтъ, Естественная исторія мірозданія, пер. и доп. примѣчаніями А. Пальховскій, М. 1863. Физіологическія письма, перевели съ 3-го изд. Н. Бабкинъ и С. Ламанскій, вып. 1, Спб. 1863. Человѣкъ, мѣсто его въ мірозданіи и въ исторіи земли, пер. д-ра Каншина, Спб. 1864 (есть и другой переводъ). Зоологическіе очерки или старое и новое изъ жизни людей и животныхъ, пер. подъ ред. В. Ковалевскаго, т. I, Спб. 1864. Руководство къ геологіи, пер. съ доп. подъ ред. А. Кормилова, Спб. 1865. Чтенія о полезныхъ и вредныхъ животныхъ, Спб. 1865. Море, Рус. Сл. 1865, 6, стр. 81 — 112; 4, стр. 21—50. Періодъ сѣвернаго оленя въ средней Европѣ, Дѣло 1866, 2, стр. 36 — 62. Объ органической жизни, Рус. Бог. 1884, 1.—О Фохтѣ см. Герценъ, Былое и думы, т. IX, стр. 18 — 31, Женева 1879. Карлъ Фохтъ, Научн. Обозр. 1895, № 21. Изъ университетскихъ воспоминаній К. Фохта, тамъ же, 1896, № 22 и 27.

Ученіе о пищѣ, общепонятно изложенное Я. Молешоттомъ, Спб. 1863 (есть еще два изданія). Физіологическіе эскизы Я. Молешотта, пер. съ примѣчаніями А. Пальховскаго, М. 1863. Круговоротъ жизни, физіологическіе отвѣты на „Письма о химіи“ Ю. Либиха, пер. подъ ред. И. Щелкова, Харьковъ 1866. Естествознаніе и медицина, Спб. 1865. Причины и дѣйствія въ ученіи о жизни, пер. В. Святловскій, М. 1868. Физіологическая лекція, пер. подъ ред. Д. Саранчова, Спб. 1865.

Л. Бюхнеръ, Физіологическія картины, пер. С. А. Усовъ, М. 1862. Прогрессъ въ природѣ, Рус. Бог. 1885, 2. Понятіе о Богѣ Бюхнера; саморазложеніе христіанства; Филонъ, Штраусъ, Ренанъ, Бюхнеръ, Чтенія въ общ. люб. дух. просв. 1875, стр. 396—412. В. Г. Рождественскій, Матеріализмъ Бюхнера, Христ. Чтеніе 1868, 3. 4. 7, 8, 10—12.

Для выработки и распространенія матеріалистическаго міровоззрѣнія существенно позаботились: Moleschott (1822—1893, ум. въ Римѣ, гдѣ съ 1879 былъ профессоромъ физіологіи), der Kreislauf des Lebens, физіологическіе отвѣты на химическія письма Либиха, Mainz 1852, 5. изд. 1876—1885; die Einheit des Lebens, чтеніе въ туринскомъ университетѣ, Giessen 1864, и L. Büchner (род. 1824, врачъ въ Дармштадтѣ), Kraft und Stoff, эмпирически-натурфилософскіе этюды въ общепонятномъ изложеніи, Frankf. a. M. 1855, 15. изд. 1883, 18. изд. 1894, подъ заглавіемъ: Kraft und Stoff oder Grundzüge der natürlichen Weltordnung, nebst einer darauf gebauten Moral oder Sittenlehre (это собственно основная книга нынѣшняго нѣмецкаго матеріализма, не разъ переводившаяся и на иностранные языки; противъ нея много боролись и за границей, во Франціи P. Janet, сочиненіе котораго перевелъ понѣмецки Рейхлинъ-Мельдеггъ съ предисловіемъ I. Г. Фихте, Par. und Lpz. 1866, въ Италіи—E. Rossi и пр.); Natur und Geist, разговоръ двухъ пріятелей о матеріализмѣ и о реально-философскихъ вопросахъ настоящаго времени, Frankf. a. M. 1857 и ч.; Physiologische Bilder, т. I, Lpz. 1861, 3. изд. 1886, т. II, 1875. Aus Natur und Wissenschaft, Lpz. 1862. Sechs Vorlesungen über die darwinsche Theorie von der Verwandlung der Arten und die erste Entstehung der Organismenwelt, Lpz. 1868 и ч. (Съ англійскаго яз. Бюхнеръ перевелъ сочиненіе Ч. Ляйеля: das Alter des Menschengeschlechts auf der Erde und der Ursprung der Arten durch Abänderung). Die Stellung des Menschen in der Natur, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Lpz. 1869, 2. изд. 1872. Der Gottesbegriff und dessen Bedeutung für die Gegenwart, Lpz. 1874. Die Macht der Vererbung und ihr Einfluss auf die moralischen und geistigen Fortschritte der Menschheit, Lpz. 1882. Ueber religiöse und wissenschaftliche Weltanschauung, Lpz. 1887. Thatsachen und Theorien aus dem naturwissensch. Leben der Gegenwart, 2. изд. Berlin 1887. Das künftige Leben und die moderne Wissenschaft, десять писемъ къ пріятельницѣ, 2. изд. Lpz. 1889. Das goldene Zeitalter oder das Leben vor der Geschichte, 2. изд., Berl. 1891. Въ строго матеріалистическомъ духѣ также M. Berger, der Materialismus im Kampfe mit dem Spiritualismus und Idealismus, Triest 1883.—Матеріальность мысли опредѣленно высказываетъ J. C. Fischer, die Freiheit des menschlichen Wollens

oder die Einheit der Naturgesetze, Lpz. 1871; das Bewusstsein, матеріалистическія воззрѣнія, Lpz. 1874. F. Wollny, der Materialismus im Verhältniss zu Religion und Moral, Lpz. 1888, его же, die Philosophie im Verhältniss zu Religion und Wissensch., Lpz. 1888. Затѣмъ авторъ сталъ высказывать суевѣрные телепатическіе взгляды. Сочиненіе В. Штрекера: Welt und Menschheit vom Standpunkt des Materialismus, изложеніе матеріалистическаго міросозерцанія, явилось съ рекомендаціей Бюхнера, слѣдовательно, какъ бы подъ его защитою.

Стремленіе къ образованію новой религіи и даже церкви обнаруживаетъ натурализмъ у E. Löwenthal (род. 1836, живетъ въ Берлинѣ), System und Geschichte des Naturalismus, Lpz. 1861, 5. изд. 1868; Schleiden und der darwinsche Artenentstehungs-Humbug, Berl. 1864; eine Religion ohne Bekenntniss, Berl. 1865; Monatsschrift für Forschung und Kritik im Bereiche der drei weltlichen Facultäten, Dresd. 1868; der Freidenker, Organ des internationalen Cogitanten- oder Freidenkerbundes, Dresd. 1870. По его собственнымъ словамъ, это новое образованіе церкви отличается отъ свободныхъ общинъ тѣмъ, что требуетъ не отсутствія направленія или нейтральности, но исключенія „вѣры въ сверхчувственность“, а въ качествѣ положительныхъ цѣлей намѣчаетъ „усовершенствованіе человѣческаго знанія, человѣческаго достоинства или нравственности и человѣческаго благосостоянія“. То же самое въ нѣкоторомъ смыслѣ имѣетъ значеніе и относительно анонимнаго сочиненія: das Evangelium der Natur, Frankf. a. M. 1853, 3. изд. 1868. Основныя черты исторіи природы и религіи набрасываетъ съ матеріалистической точки зрѣнія K. W. Kunis, Vernunft und Offenbarung, Lpz. 1870. Ph. Spiller (Gott im Lichte der Naturwissenschaften, этюды о Богѣ, мірѣ, безсмертіи, Berl. 1873; das Naturkennen nach seinen angeblichen und wirklichen Grenzen, тамъ же 1873; die Urkraft des Weltalls nach ihrem Wesen und Wirken, Berl. 1876; das Leben, Berl. 1878; die Irrwege der Naturphilosophie, Berl. 1878; die Urkraft des Weltalls nach ihrem Wesen und Wirken auf allen Naturgebieten, Berl. 1886, въ этомъ сочиненіи изложено также ученіе о міровомъ эѳирѣ) называетъ эѳиръ, какъ единственный принципъ силы, богомъ и провозглашаетъ новую религію, „которая одна только имѣетъ будущность“, такъ называемый эѳиризмъ, который вмѣстѣ съ тѣмъ является и чистѣйшимъ монотензмомъ. См. Геккель § 54.

Посредствующую точку зрѣнія занимаетъ въ спорѣ о матеріализмѣ гегеліанецъ J. Schaller, Leib und Seele, для просвѣщенія въ вѣрѣ угольщиковъ и въ наукѣ, Weimar 1855, 3. изд. 1858. Съ точки зрѣнія Шопенгауера Фрауенштедтъ (Lpz. 1856) различаетъ въ матеріализмѣ истину и заблужденіе, ср. также его: Матеріализмъ и антиматеріалистическія стремленія настоящаго времени, въ Unsere Zeit, N. F., 3. годъ, 1. полов. 1867. Съ точки зрѣнія религіозной вѣры о матеріализмѣ судятъ католики: J. Frohschammer, Menschenseele und Physiologie, противъ К. Фохта, Münch. 1855; das Christenthum und die moderne Naturwissenschaft, Wien 1867; das neue Wissen und der neue Glaube, Lpz. 1873. F. Michelis, der Materialismus als Köhlerglaube, Münster 1856, а также и A. Tanner, Vorlesungen über den Materialismus, Luzern 1864; A. Stöckl, der Materialismus geprüft in seinen Lehrsätzen und deren Consequenzen, Mainz 1878, протестанты: F. Fabri *), Briefe gegen den Materialismus, Stuttg. 1856, 2. изд., увеличенное статьею о происхожденіи и возрастѣ человѣческаго рода, тамъ же 1864; O. Woysch, der Materialismus und die christliche Weltanschauung, Berl. 1857; Th. O. Berger, Evangelischer Glaube, römischer Irrglaube, weltlicher Unglaube, Gotha 1870; K. Ph. Fischer, die Unwahrheit des Sensualismus und Materialismus, съ особеннымъ отношеніемъ къ сочиненіямъ Фейербаха, Фохта и Молешотта, Erlang. 1853.

Обстоятельныя знанія природы обнаруживаетъ въ своихъ антиматеріалистическихъ сочиненіяхъ Ульрици, Glauben und Wissen, Lpz. 1858; Gott und die Natur, тамъ же 1861; 3. изд. 1875; Gott und der Mensch, т. I: тѣло и душа, тамъ же 1866, 2. изд. 1874, и т. д. Ср. далѣе между прочими: H. G. A. Richter, gegen den Materialismus der Neuzeit, гимназ. программа, Zwickau 1855. W. Brau-

*) Фабри, Письма противъ матеріализма, Спб. 1867.

bach, Köhlerglaube und Materialismus oder die Wahrheit des geistigen Lebens, Frankf. 1856; Neues Fundamental-Organon der Philosophie und die thatsächliche Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit, Neuwied 1872. J. B. Meyer, zum Streit über Leib und Seele, слова критики, Hamb. 1856; Philosophische Zeitfragen, Bonn 1870. R. Schellwien, Kritik des Materialismus, Berl. 1858; Sein und Bewusstsein, Berl. 1863, см. о немъ выше на стр. 527. A. Cornili, Materialismus und Idealismus in ihren gegenwärtigen Entwickelungskrisen, Heidelb. 1858. K. Snell, die Streitfrage des Materialismus, посредствующее слово, Jena 1858; дополненіемъ къ нему служитъ краткое сочиненіе, свидѣтельствующее объ основательномъ пониманіи, die Schöpfung des Menschen, Lpz. 1863; Vorlesungen über die Abstammung des Menschen, изд. P. Зейдель, 1888. A. H. Böhner, Naturforschung und Culturleben, Hannov. 1859. M. J. Schleiden, über den Materialismus in der neueren Naturwissenschaft, Lpz. 1863.

Связь между атомизмомъ и вѣрой въ безсмертіе старался установить M. Drossbach, die individuelle Unsterblichkeit, vom monadistisch-metaphysischen Standpunkte, Olmütz 1883; die Harmonie der Ergebnisse der Naturforschung mit den Forderungen des menschlichen Gemüthes oder die persönliche Unsterblichkeit als Folge der atomistischen Verfassung der Natur, Lpz. 1858; die Objecte der sinnlichen Wahrnehmung, Halle 1865; über Erkenntniss, Halle 1869 (каждый атомъ наполняетъ со своего центра все безконечное пространство, проникаясь всѣми другими); über die verschiedenen Grade der Intelligenz in der Natur, Berl. 1873; über den Ausgangspunkt und die Grundlage der Philosophie, Lpz. 1881; über die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt, Halle 1884.

G. A. Spiess, Physiologie des Nervensystems vom ärztlichen Standpunkte dargestellt, Braunschw. 1844; über die Bedeutung der Naturwissenschaften für unsere Zeit, и über das körperliche Bedingtsein der Seelenthätigkeiten, 2 торжественныя рѣчи, Frankf. a. M. 1854; über die Grenzen der Naturwissenschaft, mit Beziehung auf Darwin, торж. рѣчь, тамъ же 1863.

Тенденцію Боннета—соединить предположеніе повсюдной тѣлесной обусловленности душевныхъ дѣятельностей съ теологическою вѣрою возобновилъ подобнымъ же родомъ Шписъ, который считаетъ вѣроятнымъ, что во время земной жизни и вслѣдствіе ея въ человѣкѣ образуется „зародышъ высшаго порядка“, который—не какъ органическіе зародыши въ потомствѣ, да и не духовно въ другихъ людяхъ, но—„достигая высшаго развитія въ другихъ частяхъ безконечнаго творенія Бога, дѣлалъ бы возможнымъ личное индивидуальное безсмертіе“.

Въ одинъ атомъ помѣщаетъ совокупность психическихъ функцій индивидуума гербартіанецъ O. Flügel, der Materialismus vom Standpunkt der atomistisch-mechanischen Naturforschung beleuchtet, Lpz. 1865. Флюгель оставляетъ нерѣшеннымъ, слѣдуетъ-ли мыслить душу протяженной или простой (въ видѣ точки), такъ какъ, по его мнѣнію, ни одна часть психологіи не зависитъ отъ предположенія безпространственности души (что, конечно, совсѣмъ не приложимо къ психологіи Гербарта).

Противъ матеріализма писалъ далѣе F. Westhoff, Stoff, Kraft und Gedanke, Münster 1865; особенно противъ него выступаетъ A. Mayer, zur Seelenfrage, Mainz 1866 (матеріализмъ онъ соединяетъ съ чѣмъ-то въ родѣ канто-шопенгауеровскаго апріоризма); die Lehre von der Erkenntniss vom physiologischen Standpunkt allgemein verständlich dargestellt, Lpz. 1874. Въ свою очередь противъ ученія Майера борется H. H. Studt, die materialistische Erkenntnisslehre, Altona 1869. Rosenkranz, Нѣмецкій матеріализмъ и богословіе, Zschrft. für historische Theologie, т. VII, тетр. 3, 1864. См., впрочемъ, также Оствальдъ, die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus, ниже на стр. 539c.

Новыми попытками образованія системъ, стремящимися получить пониманіе естественной и духовной жизни на основаніи результатовъ точнаго изслѣдованія природы, являются: Chr. Wiener, die Grundzüge der Weltordnung (ученіе объ атомахъ и ученіе о духовномъ мірѣ), Lpz. и Heidelb. 1863, и C. Radenhausen, Isis, человѣкъ и міръ, Hamb. 1863, 2. изд. 1870cc.; Osiris, міровые законы и исторія земли, тамъ же 1874cc.; Mikrokosmus, человѣкъ какъ міръ въ миніатюрѣ, Hamb. 1877; Christenthum ist Heidenthum, nicht Jesu Lehre, Hamb. 1881.

Одинаковымъ знакомствомъ съ философіею и съ положительнымъ изслѣдованіемъ природы отличается талантливое сочиненіе Ф. А. Ланге Geschichte des Materialismus, см. выше. Оно ярко освѣщаетъ значеніе матеріалистическихъ изслѣдованій. Рѣшительно шли противъ матеріализма упомянутые ранѣе естествоиспытатели, стоящіе въ связи съ Кантомъ. Ср. также Pflüger, die teleologische Mechanik der lebendigen Natur, 2. изд., Bonn 1877.

Другія сочиненія, относящіяся къ матеріализму: H. A. Rinne, Materie und ethisches Bedürfniss, Braunschw. 1868; die Unsterblichkeitsfrage und die neueste deutsche Philosophie: 1. противники, 2. поборники безсмертія, въ Unsere Zeit, IV, 12 и 15, Lpz. 1868. M. E. A. Naumann, die Naturwissenschaft und der Materialismus, Bonn 1868. C. Scheidemacher, die Nachteule des Materialismus, Cöln 1868. G. H. G. Jahr, die Natur, der Menschengeist und sein Gottesbegriff, Lpz. 1870. L. Weis, Antimaterialismus oder Kritik aller Philosophie des Unbewussten, чтенія, 3 тт., Berl. 1871—73; Idealrealismus und Materialismus, Berl. 1877. G. Freih. v. Hertling, über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung, Bonn 1875. G. Spicker, über das Verhältniss der Naturwissenschaft zur Philosophie, Berl. 1874. G. Hartung, Philosophie und Naturwissenschaft in ihrer Bedeutung für die Erkenntniss der Welt, 2. изд. Lpz. 1876. F. Schultze, die Grundgedanken des Materialismus und die Kritik derselben, Lpz. 1881.

Э. Дю-Буа-Реймондъ, О предѣлахъ естествознанія, Прав. Об. 1878, 1, въ приложеніи и отдѣльно М. Естествознаніе и наука, пер. О. Хмѣлевой, Спб. 1894. См. Thdr. Weber, Du Bois-Reymond, eine Kritik seiner Weltansicht, Gotha 1885. Chr. von Ehrenfels, Metaphysische Ausführungen im Anschlusse an E. Du Bois-Reymond, Wien 1886.

Съ кантовой точки зрѣнія хорошо доказываетъ недопустимость матеріалистическаго міровоззрѣнія Kurd Lasswitz, die Lehre Kants и т. д., см. выше при Кантѣ. Здѣсь надо также упомянуть чтеніе Дю-Буа-Реймона, über die Grenzen der Naturerkenntniss, Lpz. 1872, бывшее предметомъ многочисленныхъ толковъ. Авторъ заключаетъ его словами: относительно загадки, что такое матерія и сила, и какъ онѣ въ состояніи мыслить, естествоиспытатель долженъ разъ навсегда рѣшиться произнести приговоръ „ignorabimus“. Въ 5. изд. это чтеніе вышло вмѣстѣ съ другимъ чтеніемъ Дю-Буа-Реймона: die sieben Welträthsel, Lpz. 1882, первое въ 7., второе въ 3. изд., Lpz. 1891. Изъ этихъ семи трудностей для мышленія автору кажутся „трансцендентными“, т. е. непреодолимыми: 1. сущность матеріи и силы, 2. начало движенія, 3. происхожденіе простого чувственнаго ощущенія, 4. свобода воли, если только на субъективную свободу не смотрѣть какъ на обманъ. Не „трансцендентными“ онъ считаетъ: 1. начало жизни, 2. цѣлесообразное устройство природы, повидимому, происшедшее намѣренно, 3. разумное мышленіе и начало тѣсно связаннаго съ нимъ языка. Механизмъ, котораго вполнѣ достаточно для процессовъ въ неорганической природѣ и въ жизни растеній, не годится для ощущеній и сознанія: ощущеніе и сознаніе вносятъ въ біологическое развитіе нѣчто новое, что присоединяется въ качествѣ сопутствующаго явленія изъ самой сути матеріи. Противъ невозможности рѣшенія этихъ вопросовъ возражали другіе ученые, напр., Геккель, съ точки зрѣнія развитія науки.

Рѣшительно высказывается противъ объясненія функцій въ живыхъ существахъ изъ чисто механическихъ причинъ Г. Бунге (проф. физіологіи въ Базелѣ), Vitalismus und Mechanismus, ein Vortrag, Lpz. 1886 *). Загадка жизни, кроющаяся въ активности, не разрѣшается физикой и химіей, не разрѣшается она и анатоміей вмѣстѣ съ гистологіей. Конечно, посредствомъ чувствъ мы не откроемъ въ одушевленной природѣ ничего другого, кромѣ того, что мы открываемъ въ неодушевленной. Мы должны выйти изъ того, что намъ извѣстно прежде всего, а именно изъ внутренняго міра, чтобы объяснить внѣшній.

Популярныя брошюры противъ матеріализма изданы Шмидкунцемъ, между прочимъ сочиненіе M. Каррьера Materialismus und Aesthetik, Stuttg 1891. Противъ матеріализма борется также E. Dreher, der Materialismus, eine Verirrung des menschlichen Geistes, widerlegt durch eine zeitgemässe Weltanschauung, Berl. 1892. Ср. также G. M. Schuler, der Materialismus gewürdigt durch Darlegung und Widerlegung, Berl. 1891.

Heinrich Czolbe, Neue Darstellung des Sensualismus, Lpz. 1855. Entstehung des Selbstbewusstseins, отвѣтъ проф. Лоце, Lpz. 1856. Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntniss, въ противоположность Гегелю и Канту натурали-

*) А. А. Козловъ, Размышленія, вызванныя неожиданнымъ голосомъ изъ области естествовѣдѣнія, Вопросы философіи и психологіи, 1889, 1, стр. 51—82.

стически-телеологическое проведеніе механическаго принципа, Jena и Lpz. 1865. Математика, какъ идеалъ для всѣхъ другихъ наукъ, Zeitschrift für exacte Philosophie, т. VII, 1866. Grundzüge einer extensionalen Erkenntniss-theorie, пространственное отображеніе происхожденія чувственнаго воспріятія, изд. Джонсона, Plauen 1875. (Это часть обширнаго еще не напечатаннаго труда, который долженъ былъ имѣть заглавіе: Пространство и время, какъ единая субстанція безчисленныхъ аттрибутовъ, или пространственное отображеніе принциповъ вещей въ противоположность гербартовой философіи безпространственнаго. Эмпиристическое преобразованіе спинозизма и возвратъ къ философіи грековъ; въ то же время изложеніе натуралистическаго міропониманія Ф. Ибервега.—Объ этомъ послѣднемъ см. выше).

Э. Джонсонъ, H. Czolbe, Königsb. 1873, также въ Altpreuss. Monatsschr X, 338—352. H. Vaihinger, Три фазиса натурализма Чольбе, Philos. Monatshefte, 12, 1876, стр. 1—31.

Генр. Чольбе (1819—1873) хочетъ довольствоваться единымъ естественнымъ міромъ, обнимающимъ все истинное, доброе и прекрасное, и не допускать еще сверхъестественнаго. Методическій принципъ Чольбе—„сенсуалистическій“, состоящій въ томъ, что ясный образъ внутренней связи вещей достижимъ только при полной чувственной наглядности всѣхъ гипотетическихъ дополненій воспріятія, и что само мышленіе есть только суррогатъ дѣйствительнаго чувственнаго созерцанія. Поэтому Чольбе принципіально исключаетъ все сверхчувственное. На полной наглядности и строгомъ исключеніи всего сверхчувственнаго основывается научное преимущество математики, которая должна служить для остальныхъ наукъ не только фундаментомъ, но и идеальнымъ образцомъ. Въ двухъ первыхъ изъ приведенныхъ сочиненій Чольбе принимаетъ на ряду съ физическими и химическими процессами также органическія формы за нѣчто элементарное, но пробуетъ вывести изъ нѣкоторыхъ физическихъ движеній матеріи ощущенія и чувства, какъ элементы души.

Напротивъ, въ сочиненіи о границахъ и началѣ человѣческаго познанія онъ объявляетъ эту попытку тщетною, ставитъ о бокъ съ матеріею и цѣлесообразными формами „скрытыя въ пространствѣ ощущенія и чувствованія и міровую душу“, считая ихъ также первоначальными; и связываетъ съ этими „тремя фундаментальными границами познанія“, какъ „идеальную границу познанія“,—послѣднюю цѣль міра, въ которой состоитъ его единство, именно „счастіе всякаго чувствующаго существа, обусловленное возможно большимъ совершенствомъ“. Стремленіе къ этому счастію въ его существенномъ отличіи отъ односторонняго эгоизма—для него основной принципъ нравственности и права. Чольбе считаетъ необходимымъ допущеніе пространственности ощущеній и вообще всѣхъ психическихъ образовъ, такъ что его психологію надо назвать не матеріалистическою, а скорѣе экстенсіоналистическою. Чтобы въ противоположность пунктуалистической психологіи имѣть возможность мыслить, что міропорядокъ цѣлесообразенъ самъ по себѣ, онъ смотритъ на него, какъ на вѣчный, и приписываетъ подобную вѣчность, хотя и не человѣческимъ индивидуумамъ, но все-таки отдѣльнымъ міровымъ тѣламъ, по крайней мѣрѣ тѣмъ, которыя носятъ органическія и одушевленныя существа, особенно землѣ. Это послѣднее предположеніе противорѣчитъ астрономическимъ и геологическимъ фактамъ, въ особенности постепенному уменьшенію скорости движенія земли отъ прилива и отлива, признакамъ постепеннаго охлажденія земли, а также тому соображенію, что, вѣроятно, существуетъ среда, задерживающая поступательное движеніе и мало-по-малу уменьшающая пути всѣхъ міровыхъ тѣлъ.

Въ своемъ посмертномъ сочиненіи онъ принимаетъ пустое міровое пространство за единственную субстанціальную основу мірового цѣлаго; онъ ставитъ въ связь ее съ безконечною субстанціею Спинозы: ея безчисленными аттрибутами служатъ безчисленно различные атомы и ощущенія. Время есть четвертое измѣреніе пространства, такъ что существуетъ пространство въ широкомъ и узкомъ смыслѣ слова. Такимъ образомъ достигается единство міра также и во времени, слѣдовательно, неизмѣняемость его. Протяженность принадлежитъ не только атомамъ, но и ощущеніямъ. Вслѣдствіе различныхъ соединеній субстанціи съ безчисленными аттрибутами возника-

ютъ различныя вещи. Атомъ есть часть пространства, проникнутая твердостію и другими свойствами, точно также ощущеніе есть часть пространства, проникнутая сознательностію и специфическимъ чувственнымъ качествомъ. Въ основѣ атомовъ лежатъ отдѣльныя частички пространства, изъ которыхъ непрерывно распространяются во всемъ пространствѣ ощущенія, такъ что одинъ и тотъ же пунктъ въ пространствѣ обладаетъ атомомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ частью каждаго изъ существующихъ ощущеній. Затѣмъ ощущенія, стягиваясь, сгущаются въ какомъ-либо мѣстѣ и становятся вслѣдствіе этого сознательными; это качество принадлежитъ каждому ощущенію уже изначала, но лишь въ незначительной степени. Подобно Ибервегу, и Чольбе предполагалъ, что видимое нами пространство есть пространство ощущеній или воспріятій, въ которомъ находятся образы внѣшнихъ вещей на ряду съ образомъ нашего тѣла. При этомъ не нужно прибѣгать къ проекціонной теоріи.

Dühring, De tempore, spatio, causalitate atque de analysis infinitesimalis logica, Berl. 1861. Natürliche Dialektik, Berl. 1865. Der Werth des Lebens, Breslau 1865, 5. изд., Lpz. 1894. Kritische Grundlegung der Volkswirthschaftslehre, Berl. 1866. Kritische Geschichte der Philosophie, von ihren Anfängen an bis zur Gegenwart, Berl. 1869, 3. изд. Lpz. 1878. Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus, Berl. 1871, 3. изд. Lpz. 1879. Kritische Geschichte der allgemeinen Principien der Mechanik, соч. на премію, Berl. 1873, 3. изд. Lpz. 1887. (За добавленія ко 2. изданію у автора отнято право быть приватъ-доцентомъ берлинскаго университета). Cursus der National- und Socialökonomie einschliesslich der Hauptpunkte der Finanzpolitik, Berl. 1873, 2. изд., Lpz. 1876. Cursus der Philosophie, als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung, Lpz. 1875. Logik und Wissenschaftstheorie, Lpz. 1878. Neue Grundgesetze zur rationellen Physik und Chemie, 1. вып. Lpz. 1878. R. Mayer, der Galilei des neunzehnten Jahrhunderts, Chemn. 1880. Sache, Leben und Feinde, Karlsr. 1882. Der Ersatz der Religion durch Vollkommneres und die Ausscheidung alles Judenthums durch den modernen Völkergeist, Karlsr. und Lpz. 1883. Gesammtcursus der Philosophie, Lpz. съ 1894, 1. часть: Kritische Geschichte der Philosophie, 4. изд. Ср. о Дюрингѣ указ. на стр. 499 соч. Файгингера, также Ф. Энгельса, Dührings Umwalzung der Wissenschaft, Lpz. 1878. H. Druskowitz, E. Dühring, изслѣдованіе съ цѣлью оцѣнки его, Hdlb. 1889. E. Döll, E. Dühring, Etwas von dessen Charakter, Leistungen und reformatorischem Beruf, Lpz. 1893.

Критическая исторія общихъ принциповъ механики, съ приложеніемъ дидактической главы объ изученіи физико-математическихъ наукъ, переводъ Н. Маракуева, М. 1893. Курсъ національной и соціальной экономіи, со включеніемъ наставленія къ изученію и практикѣ теоріи народнаго хозяйства и соціализма, Спб. 1893. Цѣнность жизни, пер. Ю. М. Антоновскаго, Русск. Бог. 1892 и отд. Спб. 1893.

А. Козловъ, Философія дѣйствительности, изложеніе философской системы Дюринга съ приложеніемъ критическаго обзора, Кіевъ 1878 (изъ Универ. изв.). Современная нравственно-политическая литература, От. Зап. 1878, 8 и 9. А—н—, Современный новаторъ въ борьбѣ съ рутиной, Вѣст. Евр. 1882, 12. Волковъ, Сочиненія противъ пессимизма, Прав. Собесѣд. 1880, 11 и 12.

Евгеній Дюрингъ (род. 1833, потерялъ 1877 право читать лекціи въ берлинскомъ университетѣ вслѣдствіе черезчуръ сильныхъ нападокъ на берлинскихъ профессоровъ) во многомъ примыкаетъ къ Фейербаху и Конту (см. ниже). Онъ рѣшительно обращается противъ критицизма, который отрицаетъ познаваемость бытія. Въ противоположность ему онъ утверждаетъ, что нашъ разсудокъ способенъ понять всю дѣйствительность. Законы мышленія являются въ то же время и законами дѣйствительности. Такимъ образомъ онъ допускаетъ тожество мышленія съ бытіемъ. Дѣйствительность въ томъ видѣ, въ какомъ она находится передъ нами, есть то, что одно только существуетъ реально и является просто разумнымъ. Дѣйствительность надо постигать такъ, какъ она есть. Желать объяснить послѣднія данныя ея глупо. Пространство и время имѣютъ объективное (реальное) значеніе, и то, что мы получаемъ путемъ ощущенія, является непосредственно объективной истиной. Также и категоріи, какъ, напр., причинность, присущи міру внѣ мышленія. Всеобъемлющее бытіе едино. Въ своемъ самодовольствѣ оно не имѣетъ чего-нибудь рядомъ съ собою или надъ собою, но оно ограничено, а не безконечно. Обыкновенное понятіе безконечности не вѣрно и возникло вслѣдствіе субъективной возможности постоянно идти далѣе или

переходить черезъ границу, полагаемую въ каждомъ данномъ случаѣ. Дѣйствителенъ „законъ опредѣленнаго числа“, который заключается въ томъ, что число и величина во всякомъ отношеніи только конечны. Затѣмъ бытію присущи устойчивость и измѣненіе. Измѣненіе оказывается не только идеальнымъ, но и реальнымъ.—Онъ нападаетъ на дарвинизмъ въ томъ видѣ, какъ это ученіе даетъ теорію происхожденія видовъ. Точно такъ же онъ является противникомъ пессимизма. Пессимизмъ не можетъ быть основой этики, такъ какъ люди должны сдѣлаться лучше только для того, чтобы стать счастливѣе. Но и эгоизмъ не можетъ составлять основу этики, такъ какъ скорѣе важно то, чтобы дѣйствовать сообща для общаго благополучія. Существуютъ симпатическія естественныя влеченія; ихъ-то и надо подчинять сознанію и развивать дальше.

Философія Дюринга стремится быть не только системой знанія, но и „представительницей настроенія, направленной въ сторону болѣе благородной человѣчности“. Философія, по словамъ ея представителя, оправдывается и его собственными поступками въ самой жизни. Самъ онъ увѣренъ, что съ своей стороны сдѣлалъ все, „чтобы заполнить пропасть между философіей и философомъ“.—Сочиненія Дюринга отличаются остротой мысли, но изобилуютъ повтореніями, ядовитыми замѣчаніями, особенно противъ профессоровъ философіи, и самопревознесеніемъ автора.

§ 54. Въ послѣднія десятилѣтія послѣ появленія составившаго эпоху сочиненія Дарвина вниманіе натуръ-философовъ обратилось главнымъ образомъ къ проблемѣ происхожденія видовъ, тѣсно связанной съ вопросомъ объ отношеніи силы и вещества и о реальныхъ цѣляхъ въ природѣ, но стоящей ближе къ положительному изслѣдованію природы. На основаніи ученія о происхожденіи видовъ возникъ монизмъ Геккеля, который очень напоминаетъ древній гилозоизмъ. Ученіе о происхожденіи видовъ также сильно повліяло на психологію, этику, соціологію и другія отрасли философіи или близкія ей науки, какъ, напримѣръ, языкознаніе, такъ что слово „развитіе“, а также „эволюція“ сдѣлалось въ настоящее время лозунгомъ многихъ философовъ и изслѣдователей; при этомъ, конечно, по большей части имѣется въ виду механическое, а не телеологическое развитіе. Естествоиспытатели уже не издѣваются надъ философіей природы; точно такъ же слышатся заявленія о принятыхъ на вѣру положеніяхъ естествознанія.

Для философскаго познанія важное значеніе имѣетъ сведеніе законовъ природы къ общимъ принципамъ, достигнутое положительнымъ изслѣдованіемъ. Здѣсь прежде всего слѣдуетъ назвать законъ сохраненія силы (энергіи), по которому въ мірѣ всегда находится одно и то же количество кинетической и потенціальной энергіи. Соотвѣтственно этому психическіе процессы не должны бы имѣть никакого вліянія на тѣлесные и должны считаться только „несамостоятельными, сопутствующими явленіями“. Для философіи важны также изслѣдованія объ аксіомахъ геометріи.

Ученіе Чарльза Дарвина (род. 12. февр. 1809 въ Шрюсбери, умеръ 19. апр. 1882 въ своемъ помѣстьѣ Даунъ возлѣ Лондона, ср. Фр. Дарвинъ, Leben und Briefe von Ch. Darwin, переводъ Каруса, 3 тт., 1887) коренится въ томъ, что понятіе цѣли устраняется изъ природы, что естественный подборъ въ борьбѣ за существованіе (natural selection, struggle for life), въ силу котораго менѣе цѣле-

сообразное погибаетъ, а подходящее унаслѣдывается дальше, совершается, какъ чисто механическій процессъ, безъ всякаго содѣйствія начала цѣли и, однако, даетъ наивозможно цѣлесообразный результатъ. Возникаетъ цѣлесообразное, но дѣйствуетъ вовсе не цѣль. И организмамъ совсѣмъ не прирождено склонности прогрессировать къ высшему. Скорѣе, все въ природѣ, даже и человѣкъ на высотѣ его развитія, возникло механическимъ путемъ. (Въ отношеніи метафизики Дарвинъ самъ называетъ себя агностикомъ).

Про это ученіе съ одной стороны прокричали, какъ про самое отчаянное и опасное новшество, съ другой—оно превозносится, какъ самое спекулятивное завоеваніе естествовѣдѣнія. Во всякомъ случаѣ оно пріобрѣло, хотя и совсѣмъ не въ томъ видѣ, какой ему далъ Дарвинъ, очень широкій кругъ приверженцевъ и уже подѣйствовало плодотворно на философію. Оно цѣнно въ томъ именно отношеніи, что чрезвычайно богато выводами, т. е. примѣнимо къ самымъ различнымъ областямъ и до сихъ поръ, повидимому, объясняетъ многое неясное.

Изъ очень обширной литературы объ этой теоріи здѣсь можно привести только самыхъ важныхъ приверженцевъ и противниковъ, сочиненія которыхъ имѣютъ отношеніе къ философіи. Въ остальномъ надо сравнить библіографическіе перечни J. W. Spengel, die Darwinsche Theorie, 2. увеличенное изд., Berl. 1872 (ср. также его: die Fortschritte des Darwinismus, Cöln и Lpz. 1873, № 2 [1873—74], тамъ же 1875) и у G. Seidlitz, die Darwinsche Theorie, Dorp. 1871, 2. пополн. издан., Lpz. 1875, а также въ Zoologischer Anzeiger, изд. переводчикомъ Дарвина І. В. Карусомъ, подъ рубрикою „теорія нисхожденія“. Съ 1877 представителемъ этого направленія былъ ежемѣсячно выходившій въ Лейпцигѣ Kosmos, журналъ для цѣльнаго міровоззрѣнія; издавали О. Каспари, Г. Іегеръ, Э. Краузе (Carus Sterne), съ 1879—Краузе одинъ, 1886 журналъ прекратился. Этотъ журналъ на первый планъ ставилъ положенія, что въ природѣ сущее надо понимать только какъ ставшее, и что самъ человѣкъ, какъ неотъемлемая часть цѣлаго, поставленъ прямо въ природу и не можетъ занимать исключительнаго положенія. Науки, которыя занимаются человѣкомъ, какъ антропологія, этнологія, наука о языкѣ, исторія культуры и исторія государствъ, политическая экономія, философія права, исторіи и религіи, нравственность,—суть естественныя науки. Этимъ также какъ бы указана программа дарвинизма въ области наукъ о человѣкѣ.

Составившее эпоху сочиненіе Дарвина „On the origin of species by means of natural selection“ явилось въ 1859 году и вскорѣ было переведено на нѣмецкій языкъ Бронномъ (2. изд., Stuttg. 1863) и В. Карусомъ (7. изд., Stuttg. 1889). The descent of man and on selection in relation to sex явилось 1871, на нѣм. яз. перев. Карусъ, 5. изд. Stuttg. 1890. Собраніе сочиненій на нѣм. яз., переводъ Каруса, 16 тт., Stuttg. 1875—1888.

Haeckel, Generelle Morphologie der Organismen, allgemeine Grundzüge der organischen Formenwissenchaft, mechanisch begründet durch die von Darwin reformirte Descendeztheorie, 1. т.: общая анатомія организмовъ, 2. т.: общая исторія развитія организмовъ, Berl. 1866. Natürliche Schöpfungsgeschichte, Berl. 1868, 8. изд. 1889. Ueber die Entstehung und den Stammbaum des Menschengeschlechts, Berl. 1870. 4. изд. 1881. Anthropogenie, Lpz. 1874, 4. изд. 1891. Ziele und Wege der heutigen Entwickelungsgeschichte, Jena 1875. Die heutige Entwickelungslehre im Verhältniss zur Gesammtwissenschaft. сборникъ популярныхъ бесѣдъ изъ области ученія объ эволюціи, 1. и 2. тетр., Bonn 1878—79. Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft, исповѣданіе вѣры натуралиста, Bonn 1893, 6. исправл. изд. въ томъ же году, см. A. H. Braasch, E. Haeckels Monismus kritisch beleuchtet (Beiträge zum Kampf um die Weltanschauung, 1. тетр.), Brschwg. 1894. Ср. R. Koeber, Ist Haeckel Materialist? Берл. 1887. Н. Иванцовъ, Исповѣдь естествоиспытателя, Вопр. филос. 1893, кн. 18.

Изъ сторонниковъ Дарвина въ Германіи на первомъ планѣ стоитъ Эрнстъ Геккель (род. 1834, профессоръ зоологіи въ Іенѣ), который со многими самостоятельными изслѣдованіями соединяетъ выдающуюся способность къ комбинаціямъ и фантазію, дающія ему возможность спекулировать въ области природы, т. е. заниматься натуръ-философіей. Въ установленіи цѣльнаго или монистическаго пониманія Геккель видитъ са-

мую высокую и общую заслугу ученія о развитіи, поставленнаго Дарвиномъ во главѣ теперешняго естествознанія. Всѣ тѣла природы въ равной степени оживотворены, всякая матерія одушевлена, духовная сила и тѣлесное вещество нераздѣльны. Это совершенно механическое или причинное міровоззрѣніе, которое направляется особенно противъ телеологическаго дуализма. Оно сродни Спинозѣ, но главную тяжесть кладетъ на матеріальную сторону, и Геккель дѣйствительно думаетъ, что его монизмъ въ извѣстномъ смыслѣ тожественъ съ матеріализмомъ естествознанія. Самымъ важнымъ собственнымъ ученіемъ его слѣдуетъ считать „біогенетическій основной законъ“, по которому развитіе каждаго отдѣльнаго существа (онтогенезисъ) есть не что иное, какъ сокращенное повтореніе исторіи развитія вида (филогенезиса). Въ послѣднее время онъ рѣшительно высказался противъ всякаго дуализма, а также противъ существованія личнаго божества и личнаго безсмертія и сталъ на сторону монистической идеи Бога: „Богомъ можно назвать безконечную сумму всѣхъ силъ природы, сумму всѣхъ силъ атомовъ и всѣхъ колебаній эѳира“. Разумная форма религіи, по его мнѣнію, можетъ воспользоваться теоріею эѳира, какъ догматомъ вѣры, противопоставляя подвижный міровой эѳиръ, какъ „созидающее божество“, косной, тяжелой массѣ.—Это, конечно, опять повело бы къ дуализму.

Далѣе приверженцами Дарвина въ различныхъ областяхъ являются: F. Bolle, Darwins Lehre von der Entstehung der Arten im Pflanzen- und Thierreich in ihrer Anwendung auf die Schöpfungsgeschichte, Prag 1863 и 1870, и: der Mensch, seine Abstammung und Gesittung im Lichte der darwinschen Lehre von der Artenentstehung, Prag 1868 и 1870. A. Schleicher, die darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft, Weimar 1865, 3 изд. 1873. G. Jäger, die darwinsche Theorie und ihre Stellung zur Moral und Religion, Stuttg. 1869; in Sachen Darwins, особенно противъ Виганда, тамъ же 1874. (Іегеръ еще болѣе сталъ извѣстенъ своимъ Entdeckung der Seele, чтеніе, Lpz. 1879, см. противъ него H. Schneider, Herrn Prof. Jägers vermeintliche Entdeckung der Seele, Lpz. 1879, и „шерстянымъ режимомъ“). A. Weismann, über die Berechtigung der darwinschen Theorie, академич. чтеніе, Freiburg i. B. 1868; über den Einfluss der Isolirung auf die Artbildung, Lpz. 1872; Studien zur Descendenztheorie, 2. чч., Lpz. 1875 — 76; über die Dauer des Lebens, чтеніе, Jena 1882, и другія сочиненія, главнымъ образомъ о наслѣдственности. W. Braubach, Religion, Moral und Philosophie der darwinschen Artlehre nach ihrer Natur und ihrem Charakter als kleine Parallele menschlicher geistigen Entwickelung, Neuwied 1869. J. Dub, Kurze Darstellung der Lehre Darwins über die Entstehung der Arten der Organismen, Lpz. 1873. O. Schmidt, die Anwendung der Descendenzlehre auf den Menschen, Lpz. 1873; Descendenzlehre und Darwinismus (международная научная библіотека II), Lpz. 1873. K. du Prel, der Kampf ums Dasein am Himmel, дарвинова формула, показанная въ механикѣ звѣзднаго міра, Berl. 1874. F. Schultze, Kant und Darwin, Jena 1875, см., впрочемъ, выше стр. 505. P. Rée, der Ursprung der moralischen Empfindungen, Chemn. 1877; die Entstehung des Gewissens, Berl. 1885; die Illusion der Willensfreiheit, Berl. 1885. G. H. Schneider, der thierische Wille, Lpz. 1880; der menschliche Wille vom Standpunkte der neueren Entwickelungstheorien (дарвинизма), Berl. 1882; Freud und Leid des Menschengeschlechts, Stuttg. 1883. W. H. Rolph, Biologische Probleme, такъ же какъ опытъ раціональной этики, Lpz. 1882. Otto Zacharias, Ch. R. Darwin und die culturhistorische Bedeutung seiner Theorie vom Ursprung der Arten, Berl. 1882; Katechismus des Darwinismus, Lpz. 1893. H. Spitzer, Beiträge zur Descendenztheorie und zur Methodologie der Naturwissenschaft, Lpz. 1886. Представителемъ происхожденія видовъ путемъ пространственнаго отбора былъ Moritz Wagner (ум. 1887), die Darwinsche Theorie und das Migrationsgesetz der Organismen, Lpz. 1868, а также различныя статьи въ Kosmos. Ср. также у Гартмана въ особенности: Безсознательное съ точки зрѣнія физіологіи и теоріи нисхожденія.

Среди противниковъ, кромѣ вышеупомянутыхъ Планка, Губера, Ю. Б. Мейера (въ „Философскихъ вопросахъ времени“), Левенталя, Шписа и А. Бастіана (Beiträge zur vergleichenden Psychologie), еще слѣдующіе: J. Frohschammer, Изложеніе и критика ученія Дарвина, Athenäum 1862. F. Pfaff, die neuesten Forschungen und Theorien auf dem Gebiete der Schöpfungsgeschichte, Frankf. a. M. 1868. H. Hoffmann, Untersuchungen zur Bestimmung des Werthes von Species und Varietät, Giessen 1869. C. Schmid, Darwins Hypothese und ihr Verhalten zu Religion und Moral, открытое посланіе къ Г. Іегеру, Stuttg. 1869. A. Wigand, über Darwins Hypothese Pangenesis, Marb. 1870; die Genealogie der Urzellen als

Lösung des Descendenzproblems, Braunschw. 1872; der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers, т. I—III, тамъ же 1873cc.; die Alternative: Teleologie oder Zufall vor der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Cassel 1877; der Darwinismus ein Zeichen der Zeit, Heilbronn 1878. Очень вѣроятно, что ему же принадлежитъ: über die Auflösung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder die Zukunft des organischen Reiches mit Rücksicht auf die Culturgeschichte, von einem Ungenannten, Hannov. 1872. G. P. Weygoldt, Darwinismus, Religion, Sittlichkeit, Leiden 1878; Gefühl, Bewusstsein, Wille, психологическій этюдъ, Wien 1876. E. Askenasy, Beiträge zur Kritik der darwinschen Lehre, Lpz. 1872. Ср. кромѣ того C. Semper, Offener Brief an Herrn Prof. Häckel, Hamb. 1877. E. Rade, Ch. Darwin und seine deutsche Anhänger im Jahre 1876, Strassb. 1877. P. Kramer, Theorie und Erfahrung, Beiträge zur Beurtheilung des Darwinismus, Halle 1877.

Объ отношеніи философіи къ дарвинизму говорятъ: G. v. Gizycki, Philosophische Consequenzen der Lamarck-Darwinschen Entwickelungstheorie, Lpz. и Heidel. 1876. R. Schmid, die Darwinsche Theorie und ihre Stellung zur Philosophie, Religion und Moral, Stuttg. 1876. E. Dreher, der Darwinismus und seine Stellung in der Philosophie, Berl. 1877; der Darwinismus und seine Consequenzen, Halle 1882. G. Teichmüller, Darwinismus und Philosophie, Dorpat 1877. Ср. также Carneri, Sittlichkeit und Darwinismus, три книги этики, Wien 1871; 2. изд. Lpz. 1877; см. того же автора Grundlegung der Ethik, Wien 1881; Entwickelung und Glückseligkeit, ethische Fragen, Stuttg. 1886; der moderne Mensch, Versuche über Lebensführung, Bonn 1891. J. Kuhl, Darwin uud die Sprachwissenschaft, Mainz 1877. M. J. Savage, die Religion im Lichte der darwinschen Lehre, понѣм. перевелъ P. Шраммъ, Lpz. 1886. R. Schellwien, der Darwinismus und seine Stellung in der Entwickelung der wissensch. Erkenntniss, Lpz. 1896, рѣшительный противникъ дарвинизма.—Съ тѣхъ поръ, какъ различныя науки болѣе или менѣе стали на точку зрѣнія теоріи происхожденія видовъ, или говоря общѣе, на точку зрѣнія теоріи эволюціи, само собою разумѣется, за и противъ дарвинизма является меньше сочиненій.

Въ отношеніи къ сведенію законовъ природы надо назвать:

J. Müller (1801—1855), Physiologie, Coblenz 1840. Во многихъ отношеніяхъ онъ находится подъ вліяніемъ Канта и Спинозы. Имъ собственно была обоснована теорія специфическихъ энергій чувственныхъ нервовъ, которая имѣла немаловажное вліяніе на теорію познанія. Это ученіе развито далѣе Гельмгольцемъ и примѣнено также для объясненія качествъ одного и того же чувства. A. v. Humboldt (род. 14. сент. 1769, ум. 6. мая 1859), Kosmos, Stuttgart 1845 — 62. J. R. Mayer (ум. 1878, см. о немъ E. Dühring, R. Mayer, der Galilei des 19. Jahrhunderts, Chemnitz 1880), который уже 1842 въ своихъ Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur, 1845 въ сочиненіи die organische Bewegung in ihrem Zusammenhange mit dem Stoffwechsel, и далѣе въ Bemerkungen über das mechanische Aequivalent der Wärme 1850, высказалъ и доказалъ, что сила измѣнчива только по качеству, а по количеству неразрушима. Теплота также родъ движенія или же теплоту и движеніе можно превращать другъ въ друга, и можно выразить количественно законъ неизмѣннаго отношенія величинъ между движеніемъ и теплотой. Это число онъ называетъ механическимъ эквивалентомъ теплоты. Его статьи собраны подъ заглавіемъ: die Mechanik der Wärme, Stuttg. 1867, 2. изд. 1874. Независимо отъ Майера англичанинъ Joule и Гельмгольцъ пришли къ закону сохраненія силы, который Гельмгольцъ формулировалъ 1862 въ своемъ чтеніи о сохраненіи силы (Populäre wissenschaftliche Vorträge, 2. тетр., 2. изд., Braunschw. 1876) такъ: сумма силъ, способныхъ къ дѣйствію, въ цѣломъ природы при всѣхъ ея измѣненіяхъ остается вѣчно и неизмѣнно тою же самою. У Гельмгольца см. далѣе: über die Erhaltung der Kraft, статья по физикѣ, Berl. 1847; über die Wechselwirkung der Naturkräfte und die darauf bezüglichen neuesten Ermittelungen der Physik, популярно-научное чтеніе, Kngsb. 1854, вмѣстѣ съ выдающимися работами по оптикѣ и акустикѣ, названными выше. G. Helm, die Lehre von der Energie historisch entwickelt, Lpz. 1888. M. Planck, das Princip der Erhaltung der Energie, Lpz. 1888. Теперь правильнѣе употреблять понятіе „энергіи“ вмѣсто понятія силы, такъ что говорится также: „законъ сохраненія энергіи“.

В. Оствальдъ въ своемъ докладѣ Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus, Lpz. 1895, прочитанномъ имъ въ обществѣ нѣмецкихъ естествоиспытателей и врачей, пытается устранить широко распространенное среди естествоиспытателей механистическое пониманіе природы, по которому всѣ явленія неорганической и даже органической природы сводятся на движенія атомовъ по механическимъ законамъ. Еще до этого въ своей вступительной лекціи въ Лейпцигѣ die Energie und ihre Wandlungen, 1888, онъ утверждалъ, что энергія вполнѣ аналогична вѣсомой

матеріи и считалъ себя въ правѣ называть ее, такъ же какъ и матерію, субстанціею. Въ новѣйшемъ трудѣ онъ указываетъ прежде всего на то, что многія на первый взглядъ немеханическія явленія, какъ, напр., явленія теплоты, электричества и т. д., не могутъ быть истолковываемы, какъ дѣйствительно механическія, такъ что механическаго міропониманія не достаточно. Онъ самъ на мѣсто механическаго ставитъ энергетическое міровоззрѣніе, чреватый надеждами научный даръ, который истекающій вѣкъ можетъ передать наступающему. О физическомъ мірѣ мы узнаемъ лишь то, что даютъ намъ органы чувствъ, но они приходятъ въ дѣйствіе только тогда, когда является разница въ энергіи между ними и средою. Но если мы воспринимаемъ во внѣшнемъ мірѣ только отношенія энергіи, мы не имѣемъ никакого основанія вкладывать въ этотъ міръ то, чего мы никогда не испытываемъ. Таково именно понятіе матеріи; слѣдовательно, ей мы не можемъ приписывать реальности, наоборотъ, энергія дѣйствительно реальна. Матерія есть не что иное, какъ расположенная въ пространственномъ порядкѣ группа различныхъ энергій; все, что мы высказываемъ о ней, относится къ энергіямъ. Эти взгляды сходны съ послѣдовательнымъ, крайнимъ динамизмомъ; они уже не разъ противопоставлялись матеріализму.—По мнѣнію Оствальда, эта энергетика приводитъ къ естествознанію, свободному отъ гипотезъ, и такому методическому единству, какого до сихъ поръ еще никогда не бывало. Однако, хотя понятіе энергіи полезно и необходимо для пониманія природы, его все-таки, по мнѣнію Оствальда, не достаточно для этой цѣли, такъ какъ существуютъ явленія (воспріятіе, сознаніе?), которыя не могутъ быть вполнѣ объяснены извѣстными до сихъ поръ законами.

Въ качествѣ антиатомиста надо назвать C. J. Karsten, Philosophie der Chemie, Berl. 1843. Съ точки зрѣнія механической теоріи тепла А. Науманъ составилъ Grundriss der Thermochemie, Braunschw. 1869. Астрономическія знанія при помощи спектральнаго анализа (см. Kirchhoff, das Sonnenspectrum, 1862) начинаютъ распространяться и на химическое свойство небесныхъ тѣлъ. Это должно оказать значительное вліяніе и на философскія изслѣдованія вселенной. Рѣшительно телеологическую точку зрѣнія относительно природы занимаетъ A. Mühry, Kritik und kurze Darlegung der exacten Naturphilosophie, 5. изд., Götting. 1882.

Литературу, касающуюся „метаматематическихъ“ умозрѣній, см. у Б. Эрдмана, die Axiome der Geometrie, Lpz. 1877, который разъясняетъ и весь вопросъ въ его философскомъ значеніи (см. къ этому J. Jacobsohn, Аксіомы геометріи и ихъ „философскій изыскатель“ господинъ Б. Эрдманъ, Altpreussische Monatsschrift т. 20, 1883, стр. 301 — 341, вышло и отдѣл. Kgsb. 1884). Сюда принадлежатъ именно статьи Gauss, Disquisitiones generales circa superficies curvas, 1828, вступительное чтеніе Римана 1834, обнародованное Дедекиндомъ въ Abh. der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1867, и работы Гельмгольца, über die thatsächlichen Grundlagen der Geometrie, въ Heidelb. Jahrbücher 1868, über die Thatsachen, die der Geometrie zum Grunde liegen, Göttinger Nachr. 1868, и über den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome, въ Populäre Vorlesungen, тетр. III, Brauschweig 1876 (о Гельмгольцѣ см. выше стр. 508). Хорошо вводитъ въ весь вопросъ Liebmann, О феноменальности пространства, въ сочиненіи zur Analysis der Wirklichkeit, 2. изд., Strassb. 1880.

Въ этихъ умозрѣніяхъ дѣло клонится къ тому, что наше пространство о трехъ измѣреніяхъ, въ которомъ точка опредѣляется тремя координатами, и въ которомъ дѣйствительна эвклидова геометрія, не есть единственное пространство, которое можно себѣ мыслить, но разсматривается, какъ видъ общаго аналитическаго понятія о пространствѣ, для котораго, какъ n-кратно протяженнаго разнообразія, нѣтъ опредѣленнаго числа измѣреній. Въ пространствѣ n измѣреній точка опредѣляется n координатами. Логически можно мыслить пространство болѣе чѣмъ трехъ измѣреній, но его нельзя представить и сдѣлать предметомъ созерцанія. Изъ этихъ математическихъ разсужденій выведены слѣдствія, правда, отступающія другъ отъ друга. Именно отсюда сдѣлали выводъ, что наше воззрѣніе пространства есть эмпирическое представленіе. Цельнеръ (см. выше стр. 509) пользовался метагеометріей для положенія, что нашъ феноменальный міръ есть тѣнь реальнаго міра вещей въ себѣ или идей о четырехъ измѣреніяхъ, и привелъ въ связь съ этимъ ученіемъ свой спиритизмъ.

Carl du-Prel, der Kampf ums Dasein am Himmel, 1874, 3. изд. подъ заглавіемъ: Entwickelungsgeschichte des Weltalls, 1882. Die Philosophie der Mystik, 1884. Justinus Kerner und die Seherin von Prevorst, Berl. 1886 (было напечатано въ журналѣ Sphinx). Die Mystik der Griechen und Römer, 1889. Monistische Seelenlehre, 1887. Imm. Kants Vorlesungen über Psychologie, съ введеніемъ: Мистическое міровоззрѣніе Канта, Lpz. 1889. Studien auf dem Gebiete der Geheimwissenschaften, 2 тт., 1890—91. Der Spiritismus, Lpz. 1893 (Универс. библ.). Die Entdeckung der Seele durch die Geheimwissenschaften, 2 тт., 1893, 94. К. Дю-Прель, Философія мистики или двойственность человѣческаго существа, переводъ М. Аксенова, Спб. 1895. Нѣкоторыя изъ работъ Дю-Преля переводились въ „Ребусѣ".

Въ связи съ Целльнеромъ слѣдуетъ также здѣсь упомянуть о спиритизмѣ, спиритуализмѣ и оккультизмѣ. Это направленіе въ настоящее время насчитываетъ многихъ представителей въ Германіи и внѣ ея и привлекло на свою сторону многихъ лицъ, обладающихъ высокою научною репутаціею, такъ что его нельзя совсѣмъ игнорировать. Въ научной формѣ пытается представить его въ особенности баронъ Карлъ Дю-Прель (род. 1839, живетъ въ Мюнхенѣ), склоняющійся къ взглядамъ Шопенгауера, Гартмана и особенно Дарвина. Дю-Прель въ своемъ вышеупомянутомъ введеніи считаетъ Канта сторонникомъ мистическаго міросозерцанія, до извѣстной степени даже приверженцемъ спиритизма, и думаетъ, что нашелъ у него слѣдующія понятія: ученіе о высшемъ мірѣ, трансцендентальномъ субъектѣ, одновременномъ существованіи его съ земною личностію, ученіе о предсуществованіи, безсмертіи, рожденіи, какъ воплощеніи трансцендентальнаго субъекта, ученіе о томъ, что матеріальное существованіе встрѣчается, какъ исключеніе, а трансцендентальное составляетъ правило, утвержденіе необходимости трансцендентальной психологіи для доказательства души, ученіе о голосѣ совѣсти, какъ голосѣ трансцендентальнаго субъекта, и о тотъ, что потусторонній міръ находится лишь внѣ порога ощущеній. Онъ думаетъ, что эти пункты составляютъ именно квинтъ-эссенцію его собственной мистики. Оккультизмъ онъ называетъ трансцендентальнымъ дарвинизмомъ.

Все это направленіе главнымъ образомъ заключается въ утвержденіи, что „дѣйствительную личную сущность или существенныя свойства души" можно точно опредѣлить на основаніи таинственныхъ явленій духовной жизни, которыя, по мнѣнію вѣрующихъ въ нихъ лицъ, не отрекшихся отъ этой вѣры, несмотря на всѣ разоблаченія, считаются отчасти воспроизводимыми экспериментальнымъ путемъ, тогда какъ естествоиспытатели и психологи склонны просто отрицать существованіе такихъ фактовъ. Эта сущность можетъ по произволу, въ удобное для нея время проявляться не только духовно и активно безъ чувственнаго тѣла, но и матеріально съ чувственнымъ тѣломъ; она можетъ самостоятельно по желанію создать такое тѣло и опять выйти изъ него. Итакъ, по ученію спиритовъ, существуетъ потусторонній міръ духовъ, врывающійся въ нашъ міръ. Мы находимся въ связи и сношеніяхъ съ этимъ міромъ. Вполнѣ ошибочно при современномъ состояніи нашей психологіи, физіологіи и т. д. желать объяснить всѣ явленія нашей душевной жизни; скорѣе эти науки должны существенно возвыситься надъ своими теперешними методами и допущеніями, чтобы имѣть возможность объяснить самыя запутанныя и загадочныя явленія. Подобно тому, какъ существуетъ безсознательная душевная жизнь, долженъ встрѣчаться также „подъемъ нашихъ внутреннихъ душевныхъ и духовныхъ чувствъ, обнаруживающійся въ жизни во снѣ и сновидѣніяхъ, въ сомнамбулизмѣ, въ психозахъ и гипнозѣ, въ ясновидѣніи и въ медіумическихъ состояніяхъ транса и экстаза. Эти послѣднія состоянія доказали творческое превосходство души надъ тѣломъ чудеснѣйшими исцѣленіями, ясновидѣніемъ, высшими геніальными откровеніями, вдохновеніями, точно исполняющимися предсказаніями, матеріализаціею умершихъ духовъ и совершенными ими чудесными актами". Однимъ изъ главъ всей партіи слѣдуетъ считать редактора „Психическихъ изслѣдованій", дѣйствительнаго статскаго совѣтника Аксакова въ Петербургѣ, главное сочиненіе котораго: Анимизмъ и спиритизмъ, опытъ критическаго изслѣдованія медіумическихъ явленій въ связи съ гипотезами галлюцинацій и безсознательнаго, возраженіе на сочиненіе Гартмана „Спиритизмъ",

Лейпцигъ 1890, 2. изд. 1894, порусски Спб. 1893. Далѣе, кромѣ упомянутаго уже Дю-Преля и фонъ Гелленбаха (см. выше стр. 486), изъ нѣмцевъ слѣдуетъ назвать Б. Циріакса, редактора Neue spiritualistische Blätter, колоніальнаго политика В. Гюббе-Шлейдена, Гуго Геринга, Кизеветтера и др. Теоріи спиритизма, охотно называющаго себя спиритуализмомъ, въ подробностяхъ не могутъ быть излагаемы здѣсь, а также обширная литература за и противъ него. См. подробный перечень изданныхъ у Мутце въ Лейпцигѣ сочиненій, касающихся этой области, съ краткимъ, дающимъ возможность хорошо орієнтироваться введеніемъ, которымъ мы пользовались. Здѣсь слѣдуетъ только упомянуть, какъ органы этого направленія „Психическія изслѣдованія“, ежемѣсячный журналъ (до сихъ поръ вышло двадцать два тома), посвященный главнымъ образомъ изслѣдованію мало извѣстныхъ душевныхъ явленій и издаваемый А. Аксаковымъ; далѣе, существовавшій въ 1886—1896 Sphinx, ежемѣсячный журналъ, имѣвшій цѣлью обосновать сверхчувственное міровоззрѣніе на монистической основѣ. Сперва его издавалъ Гюббе-Шлейденъ при сотрудничествѣ Дю-Преля, Дюбока, А. Ресселя, Уоллеса и др., затѣмъ Г. Герингъ. Онъ называлъ себя также центральнымъ органомъ современнаго натуралистическаго идеализма. Этотъ журналъ былъ главнымъ образомъ посвященъ „изслѣдованію сверхчувственныхъ силъ въ человѣкѣ и природѣ и сообщенію фактовъ, относящихся къ сверхчувственной области“. Недавно сталъ выходить Metaphysische Rundschau, журналъ для изученія практической метафизики, психологіи, восточной философіи и оккультизма вообще, издаваемый Цилльманомъ.—Подробную исторію оккультизма въ трехъ большихъ томахъ, Geschichte des Occultismus, Lpz. 1891cc., написалъ Карлъ Кизеветтеръ, собравшій во всякомъ случаѣ много матеріала. Изъ сочиненій противъ спиритизма назовемъ F. Schultze, die Grundgedanken des Spiritismus, Leipz. 1883, и В. Вундтъ въ его Essays.

Съ спиритическимъ направленіемъ связывается склонность къ теософіи и восточнымъ браминскимъ и буддистскимъ ученіямъ, часто плохо понятымъ и плохо истолкованнымъ. Цѣлый рядъ теософскихъ сочиненій, изъ которыхъ нѣкоторыя написаны Гюббе-Шлейденомъ, появился въ Брауншвейгѣ; въ одномъ изъ нихъ излагается его міровоззрѣніе.

§ 55. Примиреніе потребностей духа и выводовъ человѣческой науки было цѣлью Лоце, который стоитъ близко къ Гербарту и еще ближе къ Лейбницу, придерживаясь также нѣкоторыхъ мыслей Спинозы. Впрочемъ, Лоце не безъ основанія противъ того, чтобы его называть гербартіанцемъ, такъ какъ онъ сводитъ возможность совмѣстнаго бытія и взаимодѣйствія въ явленіи многихъ существъ на необходимое единство субстанціальной міровой основы, на дѣятельность первоначальнаго единства сущности всего дѣйствительнаго. Безконечное есть единая мощь, которая въ совокупности міра духовъ дала себѣ безчисленное количество гармонирующихъ способовъ существованія. Всѣ монады являются только видоизмѣненіями абсолюта. Эта общая субстанція, основа реальнаго міра есть вмѣстѣ съ тѣмъ и основа міра идеальнаго, идей блага, красоты, истины. Она—всеобщая идея и оттого—единое и высшее благо. Абсолютъ получаетъ свое содержаніе въ полномъ понятіи Бога, который не можетъ быть мыслимъ безъ личности. Лоце самъ называетъ свою философскую точку зрѣнія телеологическимъ идеализмомъ. Механизмъ, по его мнѣнію, есть форма конечнаго бытія, которую идеальный міръ, истинное бытіе, дало себѣ само, такъ что его философія имѣетъ все-таки реалистическую сторону.

Такъ какъ у него получаютъ свои права этическія и религіозныя потребности, то отсюда понятно, что теологи и другіе религіозно настроенные мыслители чувствуютъ склонность къ нему, и его ученіе въ общемъ и въ частностяхъ часто излагалось и подвергалось оцѣнкѣ. Однако о школѣ Лоце собственно нельзя говорить. Изъ родственныхъ ему мыслителей слѣдуетъ упомянуть Тейхмюллера, Класса, Буссе, Э. Пфлейдерера; также Баумана лучше всего назвать здѣсь, несмотря на его значительное несходство съ Лоце.

Въ связи съ Лоце слѣдуетъ упомянуть Тиле и Глогау, хотя ихъ нельзя назвать сторонниками Лоце въ виду религіознаго направленія ихъ философіи. Тиле исходилъ изъ Гегеля; теперь его можно назвать умозрительнымъ теистомъ. Глогау сперва увлекался взглядами школы Гербарта, а теперь приблизился къ теософіи или мистикѣ. Рядомъ съ ними слѣдуетъ также поставить Зибека, который первоначально былъ гербартіанцемъ, затѣмъ подвергался вліянію Канта, а теперь въ особенности склоняется къ религіозному мышленію.

Lotze, Metaphysik, Lpz. 1841. Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften, Lpz. 1842. Объ онтологіи Гербарта, Zeitschrift für Philosophie Фихте, т. XI, 1843, стр. 203—234. Logik, Lpz. 1843. Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens, Lpz. 1851. Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele, Lpz. 1852. Ср. статью Лоце о жизненной силѣ въ Handwörterbuch der Physiologie Вагнера. Streitschriften, Lpz. 1857. Mikrokosmus, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit, Lpz. 1856—64, 4. изд. тамъ же 1884сс. Geschichte der Aesthetik in Deutschland (составляетъ VII. т. Geschichte der Wissenschaften in Deutschland), Münch. 1868. System der Philosophie, 1. часть: Logik, Lpz. 1874, 2. изд. 1881; 2. ч.: Metaphysik, тамъ же 1879, фр. пер., Par. 1883. См. также: Принципы этики, Nord und Süd, іюнь 1882, стр. 339—354. По смерти Лоце изданы записи по его лекціямъ въ восьми тетрадяхъ: Логика и энциклопедія философіи, Метафизика, Философія природы, Психологія, Практическая философія, Философія религіи, Эстетика, Исторія нѣмецкой философіи съ Канта, Lpz. 1881—1884, отчасти вышли и вторымъ изданіемъ. Психологія вышла 5. изд. 1894. Kleine Schriften, т. 1—3, Lpz. 1885—1892.

О Лоце смотри H. Sommer, Философія Лоце и ея значеніе для духовной жизни настоящаго времени, Preussische Jahrbücher 1875, 3 статьи; онъ же, тамъ же 1881; онъ же, Памяти Лоце, Im neuen Reich, 1881, № 36. R. Geijer, H. Lotzes lära om rummet, Nyt svensk tideskrift, 1880; его же, H. Lotzes tankar om tid och timlighet i kritisk Belysning, Lund 1887; см. также H. Höffding, Ученіе Лоце о пространствѣ и времени и критика его Гейера, Philos. Monatshefte, 24, 1888, стр. 422—440. E. Rehnisch, Г. Лоце, его жизнь и сочиненія, Revue philosophique, 1881, т. 12, стр. 321—336. T. Achelis, Философія Лоце, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1882, стр. 1—27. T. M. Lindsay, Лоце, Mind 1876. E. Pfleiderer, Lotzes philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen, Berl. 1882, 2. изд. Berl. 1884. O. Caspari, H. Lotze in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesteh Geschichte der Philosophie, Breslau 1883, 2. изд. 1894. Johs. Franke, über Lotzes Lehre von der Phänomenalität des Raumes, Lpz. 1884. Gercken, Beitrag zur Würdigung der Erkenntnisstheorie Lotzes, программа, Perleberg 1885. Zschau, Lotzes Ethik, программа, Meerane i. S. 1885. G. v. Schultheiss, Основныя мысли Лоце по философіи религіи, Theologische Zeitschrift aus der Schweiz, 1885, стр. 274—302. G. Hartung, Гартманъ и Лоце, Philosophische Monatshefte, 1885, стр. 1—20. Reinh. Geijer, Изложеніе и критика ученія Лоце о мѣстныхъ знакахъ, Philosophische Monatshefte, 1885, стр. 513—560. Fritz Kögel, Lotzes Aesthetik, Götting. 1886. Koppelmann, Отношеніе Лоце къ критицизму Канта, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 88, 1886, стр. 1—47, T. Achelis, Практическая философія Лоце въ ея основныхъ чертахъ, Philosophische Monatshefte, 1886, стр. 577—609. G. Fonsegrive, Логика Лоце, Revue philosophique, 21, 1886, стр. 618—634. A. Penjon, Метафизика Лоце, Revue philosophique, 21, 1886,

стр. 348—366. F. Tocco, Lo spiritualismo del Lotze, Napoli 1887. M. Nath, die Psychologie H. Lotzes in ihrem Verhältniss zu Herbart, Berl. 1887. J. Wahn, Критика ученія Лоце о человѣческой свободѣ выбора, Zeitschrift f. Philosophie, т. 94, 1888. L. Stählin, Kant, Lotze, A. Ritschl, Lpz. 1888. K. Thieme, Glaube und Wissen bei Lotze, Lpz. 1888. E. v. Hartmann, Lotzes Philosophie, Lpz. 1888. K. Thieme, der Primat der praktischen Vernunft bei Lotze, дисс., Lpz. 1889. J. Wahn, Kritik der Lehre Lotzes von der Willensfreiheit, дисс., Halle 1889.

Max Klein, Lotzes Lehre vom Sein und Geschehen in ihrem Verhältnisse zur Lehre Herbarts, Berl. 1890. Kresto K. Krestoff, Lotzes metaphysischer Seelenbegriff, Halle 1890. G. Santayana, Нравственный идеализмъ Лоце, Mind 1890. J. Röhr, Kritische Untersuchungen über Lotzes Aesthetik, дисс., Halle 1891. G. Vorbrodt, Principien der Ethik und Religionsphilosophie Lotzes, Dessau 1891. A. Haeger, Lotzes Kritik der herbartschen Metaphysik und Psychologie, дисс., Greifsw. 1891. M. Nath, die Psychologie H. Lotzes in ihrem Verhältniss zu Herbart, дисс., Halle 1892. A. Eastwood, Антитеза Лоце между мыслью и вещью, Mind 1892. Joh. Wolff, Lotzes Metaphysik (изъ Philos. Jahrbuch), Fulda 1892. Max Wentscher, Lotzes Gottesbegriff und dessen metaphysische Begründung, Halle 1893. I. H. Powers, Kritische Bemerkungen zu Lotzes Seelenbegriff, Gött. 1893. Th. Simon, Darstellung der Seinslehre Lotzes in ihrem Varhältnisse zu der Herbarts, Lpz. 1893; его же, Leib und Seele bei Fechner und Lotze, Gött. 1894; его же, Противорѣчія и колебанія въ ученіи Лоце о вещахъ, Zeitschr. für exacte Philosophie, 20, 1893. R. Falckenberg, Развитіе ученія Лоце о времени, Zeitschr. für Philosophie 105, 1895, стр. 178—210, см. также R. Geijer, тамъ же 106, 1895, стр. 90—92. H. Jones, A critical account of philos. of Lotze, Lond. 1895. F. Schäfer, Lotzes Lehre vom Absoluten, Erlang. 1895. S. Mandl, Kritische Beiträge zur Metaphysik Lotzes, Bern 1895. A. Tienes, Lotzes Gedanken zu den Principienfragen der Ethik, Heidelb. 1896. Paul Lange, die Lehre vom Instincte bei Lotze und Darwin, прогр., Berl. 1896. A. Schröder, Geschichtsphilosophie bei Lotze, дисс. Lpz. 1896. Otto Krebs, Понятіе науки у Лоце, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1897, стр. 26—78.—Перечень всѣхъ статей Лоце, сдѣланный Ренишемъ, находится въ приложеніи къ записямъ лекцій Лоце по психологіи.

Лотце, Микрокосмъ, 3 тт., пер. Е. Корша, М. 1870. Основанія психологіи, съ примѣчаніями переводчика, Спб. 1884. Основанія практической философіи, перевелъ Огусъ, Спб. Изъ Лоце, Наслажденіе въ жизни и трудъ, Эпоха 1864, 10, стр. 47—76.

А. А. Козловъ, Современныя направленія въ философіи, Загран. Вѣст. 1881, т. 1. Я. Осе, Персонализмъ и проективизмъ въ философіи Лоце, Юрьевъ 1896.

Рудольфъ Германъ Лоце родился 21. мая 1817 въ Бауценѣ. Изъ гимназіи въ Циттау онъ поступилъ 1834 въ лейпцигскій университетъ и посвятилъ себя здѣсь главнымъ образомъ изученію медицины, но вскорѣ обнаружилъ живой интересъ къ философіи, при этомъ, какъ онъ самъ признаетъ, на него особенно повліялъ Вейсе. 1839 онъ получилъ право читать лекціи на медицинскомъ факультетѣ, а вскорѣ затѣмъ и на философскомъ и читалъ какъ по медицинѣ, такъ и по философіи. 1844, по указанію физіолога Рудольфа Вагнера, онъ былъ приглашенъ профессоромъ философіи и преемникомъ Гербарта въ Геттингенъ. Здѣсь онъ дѣйствовалъ до 1881, когда перешелъ въ Берлинъ профессоромъ философіи. Тутъ онъ не читалъ даже и одного семестра. Онъ умеръ 1. іюля 1881. Точный обзоръ его преподавательской дѣятельности въ Лейпцигѣ, Геттингенѣ и Берлинѣ находится въ прибавленіи къ запискамъ по исторіи нѣмецкой философіи съ Канта. Значеніе Лоце заключается главнымъ образомъ въ томъ, что онъ, какъ основательный знатокъ изслѣдованій и результатовъ естественныхъ наукъ, въ полной мѣрѣ оцѣнивая эти результаты, все-таки оставался въ соприкосновеніи съ нѣмецкимъ идеализмомъ, особенно съ его эстетической и этической стороной. Такимъ образомъ Лоце, не философствуя безъ критики, выработалъ философскую систему, центръ тяжести которой заключается въ этикѣ.

Для Лоце философія является стремленіемъ къ тому, чтобы въ предѣлахъ предполагаемыхъ неизвѣстныхъ намъ границъ, которыя начертываетъ намъ наше земное бытіе, пріобрѣсти гармоническій взглядъ, который помогъ бы намъ въ жизненной нуждѣ и научилъ насъ ставить и достигать въ жизни цѣнныхъ цѣлей. Безусловная истина не можетъ быть цѣлью философіи. Самъ Лоце далекъ отъ вѣры въ непогрѣшимость. Онъ заканчиваетъ свою метафизику слѣдующими словами: „теперь я заканчиваю свой опытъ, вовсе не считая его непогрѣшимымъ, желая только, чтобы за-

блужденія встрѣчались не на каждомъ шагу, и вспоминая восточную поговорку: Богъ знаетъ это лучше насъ".

Понятію сущаго принадлежитъ то, что сущее находится въ отношеніяхъ. А это отношеніе вещей между собой не есть что-нибудь въ родѣ скрѣпы между вещами. То, что мы такъ обыкновенно обозначаемъ, есть состояніе въ вещахъ. Онѣ не могутъ причинять себѣ страдательнаго состоянія черезъ посредство отношеній, и такимъ образомъ измѣненіе, которое мы предполагаемъ въ одномъ, должно непосредственно быть страдательнымъ состояніемъ другого. Поэтому надо совсѣмъ оставить раздѣленіе между вещами, и въ субстанціальной общности сущности всѣхъ вещей придется искать возможности того, чтобы состоянія одного были дѣятельными основаніями измѣненій въ другомъ. Только въ томъ случаѣ, если отдѣльныя вещи не плаваютъ разрозненно въ какой-то пустотѣ, черезъ которую не можетъ пробраться ни одно отношеніе, только если всѣ онѣ, являясь конечными единичностями, въ то же время оказываются все-таки частями единой обнимающей ихъ всѣ, безконечной субстанціи, абсолюта,—въ такомъ случаѣ и возможно то, что мы называемъ ихъ взаимодѣйствіемъ. A, абсолютная субстанція, имѣетъ въ себѣ, какъ части, видоизмѣненія или моменты,—отдѣльныя субстанціи a, b, c... Если теперь въ a возникаетъ состояніе α, то α есть вмѣстѣ съ тѣмъ и состояніе A и производитъ въ единствѣ субстанціи A новое состояніе β. Но оно въ свою очередь является спеціально, какъ измѣненное состояніе единичной субстанціи b, которое, какъ и всѣ прочія субстанціи того же самаго существа, находится вмѣстѣ съ A. Отсюда, правда, еще не понятно, какъ вообще осуществляется дѣйствіе внутри этого единаго существа.

Взаимное страданіе и взаимное дѣйствіе возможны только у существъ, которыя дѣйствительно чувствуютъ это, другими словами,—которыя бываютъ сами для себя. Поэтому вещи, которыя являются намъ устойчивыми и однако несамостоятельными точками исхода, продолженія и окончанія въ бываніи, будутъ существами, которыя только съ разными оттѣнками дѣлятъ съ духами всеобщій характеръ духовности, для-себябытіе. Значитъ, надо допустить духовныя монады: все реальное духовно. Изъ внутреннихъ состояній этихъ существъ вытекаютъ по незыблемымъ законамъ механическія движенія, къ которымъ насъ прежде всего приводитъ объясненіе природы.

Пространство и время нельзя понимать ни какъ вещи, ни какъ свойства вещей, ни какъ факты, а только какъ отношенія. Но имѣютъ-ли они дѣйствительность въ вещахъ, о которыхъ мы обыкновенно говоримъ, что онѣ находятся въ этихъ формахъ, или въ сознаніи существъ, получающихъ впечатлѣніе, во всякомъ случаѣ они существуютъ не объективно внѣ насъ и внѣ вещей, но являются внѣ насъ только какъ состояніе, возникающее во всякой вещи путемъ взаимодѣйствія съ другими вещами. Пространство и время не предшествуютъ въ видѣ уже готовыхъ пустыхъ формъ реальному, которое впослѣдствіи вставляется въ эти формы, но то и другое находится только въ вещахъ и въ событіяхъ, какъ формы, подъ которыми прежде бывшія взаимодѣйствія являются для пониманія самихъ элементовъ, находящихся во взаимодѣйствіи. Въ этой мѣрѣ пространству и времени слѣдуетъ приписать идеальность.

На взаимодѣйствіи основывается также познаніе. Если объектъ a познается субъектомъ b, то это основывается на томъ, что α, принадлежащее a, возбуждаетъ въ b состояніе β. Но это состояніе возникаетъ изъ собственнаго воздѣйствія особенной природы b, и потому вовсе требуется, чтобы оно было вполнѣ подобно α. Однако это состояніе измѣняется, когда измѣняется α. Значитъ, въ познаніи вещи и событія никоимъ образомъ не отражаются такъ, какъ онѣ есть, а только какъ онѣ являются. Нельзя поэтому допускать простой воспріимчивости, заключающейся въ томъ, чтобы только принимать впечатлѣнія извнѣ, не опредѣляя ихъ вмѣстѣ и собственною природою. Что касается первоначальной собственности нашего духа, то нельзя думать, что отвлеченныя истины, какъ principium identitatis или principium

rationis sufficientis были въ сознаніи съ самаго начала жизни и прежде всякаго опыта, постоянно какъ отчетливыя представленія. Скорѣе дѣло тутъ стоитъ такимъ образомъ: духъ обладаетъ такимъ свойствомъ, что въ то время, когда на него дѣйствуютъ впечатлѣнія, онъ реагируетъ и своей собственной природой такимъ образомъ, что для всякаго измѣненія въ предметѣ наблюденія ищетъ обусловливающей причины, на всякое содержаніе впечатлѣнія смотритъ, какъ на равное самому себѣ. Правда, въ то самое мгновеніе, какъ мы сознали подобнаго рода положеніе, мы признаемъ его, какъ вѣчную истину, имѣющую всеобщее и необходимое значеніе. Хотя различіе между душой и матеріей уничтожено, однако душа и тѣло, если и не совсѣмъ неоднородны, то во всякомъ случаѣ онѣ существуютъ въ двоякомъ видѣ. Душа есть одна единственная нечувственная субстанція, а тѣло—собраніе многихъ. Значитъ, между ними нѣтъ тожества, а только разнообразное взаимодѣйствіе, подчиняющееся всеобщимъ законамъ. Нельзя съ увѣренностью заключать, что душа, какъ постоянная субстанція нашей внутренней жизни, должна быть вѣчною и неуничтожимою, т. е. безсмертною. Ничто не даетъ намъ права предполагать, что случившееся однажды необходимо должно существовать: если мы видимъ во всемъ конечномъ только продукты вѣчнаго, то невозможно, чтобы судьба единичныхъ вещей была иною, нежели та, которая зависитъ отъ велѣній цѣлаго. Конечно, все то, что вслѣдствіе своей цѣнности и своего смысла должно быть постояннымъ членомъ мірового порядка, должно обладать вѣчнымъ бытіемъ. Однако мы не можемъ дерзнуть опредѣлять, какая степень духовнаго развитія пріобрѣтаетъ вѣчное значеніе и достигаетъ безсмертія и какая не пользуется ею. Поэтому мы не можемъ сказать, всѣ-ли души людей неуничтожимы.

Содержаніе и значеніе нравственныхъ идей такъ же, какъ и теоретическія положенія, не зависятъ отъ опыта. Правда, онъ даетъ поводъ къ ихъ развитію. Нравственное обсужденіе нашихъ дѣйствій можетъ исходить только изъ сознанія безусловно обязательныхъ идеаловъ, осуществленіе которыхъ настоятельно требуется отъ насъ при всѣхъ обстоятельствахъ, и которые побуждаютъ насъ къ дѣйствію. Конечно, понятія блага и блага или удовольствія нераздѣльно связаны одно съ другимъ. Пожелай мы удалить изъ цѣлей поступковъ всякій разсчетъ на получаемое счастье, понятіе блага, лучшаго потеряло бы свое значеніе, да и нельзя было бы знать, къ чему же наконецъ все это идетъ въ этомъ мірѣ. Здѣсь непремѣнно должно вліять безусловное обязательство, представленіе котораго нельзя объяснять психологической иллюзіей. Рѣшеніе зависитъ отъ совѣсти. Она даетъ отношенія вещей и событій, которымъ присуща собственная цѣнность или негодность въ той степени, въ какой эти отношенія получаютъ какъ цѣну, такъ и пренебреженіе только въ нашемъ чувствѣ, но однако въ такомъ случаѣ независимо отъ нашего произвола, такъ что на нѣкоторыя отношенія падаетъ безповоротное сужденіе пріятности или одобренія, а на другія—сужденіе неудовольствія или неодобренія. Обязательную силу нравственныхъ заповѣдей можно, конечно, объяснить только предположеніемъ, что, исполняя ихъ, мы содѣйствуемъ міровой цѣли, которая заключается не въ чемъ-нибудь такомъ, что для насъ все равно, а въ созиданіи безусловно цѣннаго блага, которое надо и прочувствовать какъ благо.

На мѣсто метафизическаго постулата безконечнаго Лоце полагаетъ полное понятіе Бога. При этомъ придается значеніе чему-то въ родѣ онтологическаго доказательства: не будь величайшаго, не было бы величайшаго, и вѣдь, совершенно невозможно, чтобы не было величайшаго изъ всего мыслимаго. Правда, увѣренность въ этомъ должна относиться къ тому, что каждый пережилъ внутри себя. Метафизическія свойства единства, вѣчности, вездѣсущія и всемогущества опредѣляютъ Бога, какъ основу дѣйствительности конечнаго, а нравственныя свойства мудрости, справедливости, святости удовлетворяютъ желанію найти въ высочайшей дѣйствительности и высочайшую степень цѣнности. Но томленіе духа можетъ удовлетворить только личность Бога. „Страстному желанію сердца видѣть дѣйствительность въ томъ высочайшемъ, о чемъ ему позволено мечтать, можетъ удовлетворять или

только подавать поводъ къ тому лишь образъ его бытія какъ образъ личности. Человѣкъ убѣжденъ въ томъ, что живое, распоряжающееся само собою и наслаждающееся *я* есть необходимое условіе и единственно возможное поприще всякаго добра и всякихъ благъ". И именно для самосознанія (или для личности) вовсе не нужна противоположность внѣшнему міру, но оно должно возникнуть на основѣ непосредственнаго самочувствія непосредственнаго бытія для себя, которое, наоборотъ, составляетъ основу возможности этой противоположности, гдѣ она является. Конечно, сущность Бога можетъ быть выражена лишь несовершенно въ эмпирической личности, Богъ до извѣстной степени сверхличенъ. Посредствомъ религіознаго чувства мы постигаемъ самихъ себя такъ, какъ будто мы—божественнаго существа, какъ будто соединены съ Богомъ, который обусловливаетъ наше существо и открываетъ себя въ насъ.

Что касается отношенія д ѣ й с т в и т е л ь н а г о къ царству и с т и н ъ и къ ц а р с т в у ц ѣ н н о с т е й, то онѣ существуютъ не ранѣе первой дѣйствительности; но эта дѣйствительность, являющаяся живой любовью, развивается въ единомъ движеніи которое для конечнаго познаванія разлагается на три боковыя силы, — именно на силу блага, которое является цѣлью движенія, на силу влеченія къ развитію, осуществляющаго это благо, и на силу законности, вмѣстѣ съ которой это влеченіе направляется къ своей цѣли. Правда, какъ дѣйствительность покоится въ этой вѣчной любви, какъ вѣчныя истины производятся въ видѣ суммы того, что намъ является необходимымъ въ мышленіи, изъ той же самой основы вѣчной любви,—доказать это для науки задача совершенно невозможная.

Довольно тѣсно примыкаетъ къ Лоце Гуго З о м м е р ъ, über das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit, Berl. 1882, 2. изд. 1885. Die Neugestaltung unserer Weltansicht durch die Erkenntniss von der Idealität des Raumes und der Zeit, Berl. 1882. Gewissen und moderne Cultur, Berl. 1884. Individualismus oder Evolutionismus? Zugleich eine Entgegnung auf die Streitschrift des Herrn Professor W. Wundt, Berl. 1887. На сочиненіяхъ Лоце, особенно на Микрокосмѣ, основываются далѣе философскія предположенія сочиненія Г о л л е н б е р г а: zur Religion und Cultur, Vorträge und Aufsätze, Elberf. 1867, и его же Logik, Psychologie und Ethik als philosophische Propädeutik, Elberf. 1869. Къ Лоце, а отчасти и къ Канту, примкнулъ также H. L a n g e n b e c k, das Geistige nach seinem ersten Unterschiede vom Psychischen im engern Sinne, Berl. 1868. Въ духѣ Медицинской психологіи Лоце пишетъ Carl Stumpf, über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung, Lpz. 1873. Tonpsychologie, 2 т., Lpz. 1883—1890. См. о немъ ниже. G. T e i c h m ü l l e r, über die Unsterblichkeit der Seele, Lpz. 1874, 2. изд. 1879. Darwinismus und Philosophie, Dorpat 1877. Ueber das Wesen der Liebe, Lpz. 1879. Die wirkliche und die scheinbare Welt, neue Grundlegung der Metaphysik, Breslau 1882. Religionsphilosophie, Breslau 1886. Studien zur Geschichte der Begriffe, Berl. 1874. Geschichte des Begriffs der Parusie, Halle 1873. Neue Grundlegung der Psychologie und Logik, изд. Осе, Breslau 1889. Кромѣ того, у Тейхмюллера есть много работъ по исторіи древней философіи, см. въ 1. части „Очерка". Тейхмюллеръ, Дарвинизмъ и философія, переводъ А. К. Николаева подъ ред. Е. Боброва, Юрьевъ 1894. Безсмертіе души, пер. А. К. Николаева подъ ред. Е. Боброва, Юрьевъ 1895. О Тейхмюллерѣ Е. Бобровъ, О понятіи искусства, Юрьевъ 1894. А. Козловъ, Г. Тейхмюллеръ, Вопр. филос. 1894, кн. 24 и 25.

Густавъ Т е й х м ю л л е р ъ (родился 1832, умеръ профессоромъ въ Дерптѣ 1888), хотя не принадлежитъ ни къ какой опредѣленной партіи, но изъ философовъ новаго времени ставитъ выше всего Лоце. Въ своемъ основоположеніи метафизики Тейхмюллеръ изслѣдуетъ понятіе бытія. Къ бытію всѣхъ другихъ вещей мы умозаключаемъ, а свое собственное бытіе мы сознаемъ непосредственно, и именно это знаніе самихъ себя, своихъ дѣятельностей и своего содержанія и есть все то, что Тейхмюллеръ понимаетъ подъ бытіемъ. По свидѣтельству самосознанія всякое бытіе покоится въ *я*, и *я* вовсе не вырастаетъ мало-по-малу изъ дѣятельностей. Единство *я* является с у б с т а н ц і а л ь н ы м ъ. Въ данномъ сознаніи мы именно различаемъ три стороны: и д е й н о е б ы т і е или содержаніе и предметъ нашей познавательной функціи; оно можетъ быть опредѣленно обозначено на основаніи того признака, что къ нему исключительно относятся предикаты истинный и ложный; р е а л ь н о е б ы т і е или акты, функціи, отличительный признакъ которыхъ состоитъ въ томъ, что исключи-

тельно къ нимъ относится временный порядокъ и различія дѣйствительности и недѣйствительности, и, въ-третьихъ, субстанціальное бытіе или *я*, которое составляетъ единое, сознающее само себя основаніе отношенія всего идейнаго и реальнаго бытія. Однако эти различія относятся только къ познавательной дѣятельности: является вопросъ, не существуетъ-ли въ сознаніи что-либо, кромѣ познаній. Такое содержаніе сознанія принимается въ разсчетъ понятіемъ семіотическаго познанія, такъ какъ и тѣмъ, что не относится къ области познанія, можно воспользоваться при помощи знаковъ, напр., при помощи языка, для познанія; но такія состоянія сознанія должны пріобрѣтаться не путемъ познавательной дѣятельности, а какимъ-либо инымъ способомъ. Сюда относятся чувства, которыя сами не принадлежатъ къ области познанія, и слѣдовательно, не обладаютъ идейнымъ бытіемъ, но могутъ пониматься, какъ реальное бытіе; вѣдь, спрашиваютъ же, были-ли они на лицо или нѣтъ. Точно такъ же всѣ наши поступки, относящіеся къ внѣшнему міру, могутъ быть названы реальнымъ бытіемъ, такъ какъ они, какъ дѣятельность, принадлежатъ къ одному и тому же роду, хотя и не къ тому же виду проявленій, какъ и мышленіе. По аналогіи съ *я* мы не безъ основанія допускаемъ другія существа внѣ насъ. Религія есть то настроеніе, которое, обращаясь къ богосознанію, символизуется въ связной функціи сознанія, чувства и дѣйствія; но при этомъ не указано, какъ обосновать сознаніе Бога. Личное безсмертіе Тейхмюллеръ рѣшительно отстаиваетъ. Тейхмюллеръ рѣшительно полемизируетъ противъ Канта и еще рѣшительнѣе противъ позитивизма и дарвинизма. Ср. Laas, Критика сочиненія о безсмертіи, Philos. Monatshefte, 10, 1874, стр. 111—134. Fil. Masci, Un metafisico antievoluzionista, G. Teichmüller (Memoria letta all'Acc. di sc. mor. e polit. della Soc. Reale di Napoli) 1887. Отъ Тейхмюлера во многихъ отношеніяхъ зависитъ русскій философъ Козловъ, см. рус. философію.

G. Class, Ideale und Güter, Erlang. 1886. Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes, Erlangen 1896.

По Г. Классу (профессоръ философіи въ Эрлангенѣ), изъ идеаловъ вытекаютъ безусловные императивы, которымъ нужно повиноваться, чтобы достигнуть высшаго состоянія человѣчества. Въ душевной жизни выступаетъ нѣчто всеобщее идеальнаго порядка и притомъ, съ одной стороны, какъ содержаніе (матеріально), т. е. какъ опредѣленный видъ религіозной, нравственно-правовой и культурной жизни (жизненныя системы мыслей), съ другой стороны, какъ инстанція оцѣнки (формально), признающая за этими основными мыслями безусловное значеніе, на которое онѣ выказываютъ притязаніе. Такимъ образомъ историческое значеніе содержаній основывается отчасти на ихъ собственной дѣятельности, отчасти на дѣятельности индивидуумовъ. Далѣе является вопросъ, что̀ служитъ этимъ глубочайшимъ основаніемъ душевной жизни для содержаній и взаимодѣйствія между содержаніями и индивидуумами. Этого вопроса не можетъ рѣшить обыкновенная психологія, слѣдовательно, нужна психологія высшаго порядка, пневматологія. — Если чувства господствуютъ въ человѣкѣ, то возникаетъ персонализмъ, т. е. индивидуализмъ. Но души людей ведутъ не только личную, а и объективную жизнь, подчиненную господству мысли и развивающуюся тогда, когда системы состоятельныхъ мыслей, имѣющія притязаніе на абсолютное значеніе, извнѣ объективно противопоставляются индивидууму, пробуждаютъ мышленіе и побуждаютъ его къ сужденію. Здѣсь въ актѣ утвержденія и отрицанія проявляется свободная рѣшимость: исторія духа есть царство свободы. Далѣе Классъ постулируетъ безсмертіе, не естественной душевной жизни, а личнаго отдѣльнаго духа,—иначе, чѣмъ Кантъ.—Кто принимаетъ этотъ постулатъ, тотъ допускаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ рядъ другихъ постулатовъ, такъ, напр., постулируетъ существованіе вселенной, подчиненной опредѣленному порядку, а также существованіе основанія этого порядка, т. е. личнаго абсолютнаго духа. Этотъ послѣдній не есть ни человѣкъ въ увеличенномъ маштабѣ, ни темная безличная первооснова всего существующаго,—онъ есть вѣчное единство абсолютнаго мышленія и абсолютнаго *я*.

L. Busse, Beiträge zur Entwickelungsgeschichte Spinozas, Berl. 1885 (см. статьи его о Спинозѣ, упомянутыя въ своемъ мѣстѣ). Streifzüge durch die japanische ethische Litteratur der Gegenwart, Tokyo 1892. Philosophie und Erkenntnisstheorie, 1. часть: метафизика и критика познанія, 2. часть: обоснованіе догматической системы философіи, Lpz. 1894.

Къ Лоце примыкаетъ Людвигъ Буссе (род. 1862, 1887—1892 профессоръ философіи въ Токіо въ Японіи, съ 1896 профессоръ философіи въ Ростокѣ), хотя онъ не безусловный сторонникъ его. По его мнѣнію, дѣйствительность распадается на три основныя части: принципы, т. е. логически необходимыя и потому познаваемыя a priori, мыслимыя для всякаго и, слѣдовательно, имѣющія также безусловное значеніе для даннаго міра всеобщія нормы (метафизика); факты, т. е. не необходимые, но существующіе фактически и познаваемые путемъ опыта видъ и порядокъ даннаго міра (историческія и эмпирическія науки, а также психологія и философія природы), и цѣнности, т. е. имѣющія реальное, хотя и не необходимое значеніе нормы, которымъ міръ долженъ соотвѣтствовать (эстетика и этика). Эти невыводимыя другъ изъ друга составныя части дѣйствительности вытекаютъ изъ единаго абсолютнаго основанія, которое служитъ источникомъ всѣхъ истинъ (всевѣдѣніе), творческимъ основаніемъ всѣхъ вещей (всемогущество), причиною всѣхъ цѣнностей (святость) и личностью: это—Богъ (философія религіи). Завершеніемъ метафизики служитъ доказательство того, что всякое бытіе есть бытіе для себя или сознаніе, и всѣ отдѣльные духи—видоизмѣненія всеобъемлющей духовной субстанціи. Философія религіи завершаетъ зданіе философіи тѣмъ, что сводитъ три составныя части дѣйствительности къ абсолютному основанію, придавая это значеніе всеобъемлющей субстанціи метафизики. Къ ней примыкаетъ истолкованіе мірового процесса (философія исторіи) и основывающаяся на этическомъ базисѣ религіозная вѣра, которая должна однако, находиться въ согласіи съ истинами разума и фактами опыта: раздѣленіе вѣры и знанія въ смыслѣ ученія о „двойственной истинѣ“ недопустимо.—Въ вопросахъ теоріи познанія Буссе является сторонникомъ догматизма, т. е. признаетъ объективное значеніе всего субъективно и логически необходимаго, и защищаетъ возможность метафизики противъ скептицизма и критицизма, стараясь доказать ихъ внутреннее противорѣчіе; однако онъ отрицаетъ возможность логическаго построенія всей дѣйствительности.

Edm. Pfleiderer, die Aufgabe der Philosophie in unserer Zeit, вступит. рѣчь, Kiel 1874. Die Idee eines goldenen Zeitalters, ein geschichtsphilosophischer Versuch mit besonderer Beziehung auf die Gegenwart, Берлинъ 1877. Die Philosophie und das Leben, Тюб. 1878. Zur Ehrenrettung des Eudämonismus, программа, Тюб. 1879. Kantischer Kriticismus und englische Philosophie, eine Beleuchtung des deutsch-englischen Neuempirismus der Gegenwart, Галле 1881. Eudämonismus und Egoismus, eine Ehrenrettung des Wohlprincips, Lpz. 1880. Lotzes philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen, Berl. 1882. Zur Frage der Causalität, изслѣдованіе по теоріи познанія, Тюб. 1897. Пфлейдереръ пріобрѣлъ извѣстность своими историческими и историко-критическими работами, относящимися къ древней и новой философіи, такъ, напр., сочиненіемъ о Лейбницѣ, которое даетъ лучшее изображеніе всей духовной личности Лейбница, а въ послѣднее время обширнымъ сочиненіемъ: Sokrates und Plato, Tüb. 1896.

Эдмундъ Пфлейдереръ (род. 1851, профессоръ философіи въ Тюбингенѣ) опредѣляетъ философію, какъ науку о принципахъ, поскольку она прежде всего охватываетъ психологію, логику, этику и эстетику, а также метафизику, такъ какъ она даетъ высшіе матеріальные принципы и для всѣхъ другихъ болѣе прикладныхъ наукъ. Его эвдемонизмъ не эгоистическій, а универсальный. Онъ признаетъ развитіе также и въ области этической жизни. Практическій духъ человѣка есть постоянно развивающаяся, возрастающая величина, и въ этомъ смыслѣ эволюціонистическій оптимизмъ правъ.

R. Falckenberg, Ueber den intelligibeln Charakter, Halle 1879. Ueber die gegenwärtige Lage der deutschen Philosophie (см. выше стр. 437). Geschichte der neueren Philosophie, см. выше стр. 2. Кромѣ упомянутаго на стр. 4 русскаго перевода этого сочиненія, вышелъ другой переводъ г. Иноземцева, Спб. 1898.

Р. Фалькенбергъ (род. 1851, профессоръ философіи въ Эрлангенѣ) въ своей справедливо пользующейся широкимъ распространеніемъ „Исторіи новой философіи“ считаетъ задачею будущаго возобновленіе идеализма Фихте и Гегеля при помощи метода, тѣсно примыкающаго къ опыту, и всесторонняго пользованія данными наукъ о природѣ и духѣ и считаетъ ученіе Лоце самою важною изъ системъ, явившихся послѣ Гегеля.

J. Baumann, кромѣ работъ по исторіи философіи (упомянуты въ своемъ мѣстѣ), Philosophie als Orientirung über die Welt, Lpz. 1872. Sechs Vorträge aus dem Gebiete der praktischen Philosophie, тамъ же 1874. Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie, тамъ же 1879. Einführung in die Pädagogik, тамъ же 1890. Elemente der Philosophie: Logik, Erkenntnisstheorie und Metaphysik, Moral, тамъ же 1891. Die grundlegenden Thatsachen zu einer wissenschaftlichen Welt- und Lebensansicht, Stuttg. 1894. Die Grundfrage der Religion, опытъ основаннаго на реальныхъ наукахъ ученія о Богѣ, тамъ же 1895.

Юлій Бауманъ (род. 1837, профессоръ философіи въ Геттингенѣ) находитъ, что теорія познанія и метафизика, т. е. ученіе о послѣднихъ принципахъ вещей, не могутъ быть отдѣлены другъ отъ друга, такъ какъ послѣдніе принципы составляютъ цѣль знанія и познанія и могутъ быть открыты лишь посредствомъ нашей познавательной дѣятельности. На основаніи идеализма и при сохраненіи идеалистическихъ выводовъ является косвенное доказательство реализма: мы можемъ объяснить воспріятіе только въ томъ случаѣ, если допустимъ реализмъ. Внутрь природы мы не можемъ проникнуть непосредственно, только косвеннымъ путемъ можемъ мы придти къ увѣренности въ томъ, что содержаніе нашей представляющей дѣятельности, въ родѣ формальныхъ понятій субстанцій и причинности, можетъ быть примѣнено къ вещамъ. Точный опытъ и примыкающее къ нему мышленіе показываютъ, что послѣдніе доступные намъ отдѣльные элементы бытія обладаютъ болѣе или менѣе однородными свойствами, дающими намъ понятіе о законахъ природы. Они обнаруживаютъ также присущую имъ формальную цѣлесообразность, находятся въ связи другъ съ другомъ и соединяются въ болѣе или менѣе значительное цѣлое на болѣе или менѣе значительный промежутокъ времени. Сходство и связь другъ съ другомъ вещей вызываютъ мысль о единой причинѣ, отъ которой онѣ могли бы происходить, т. е. о Богѣ, причемъ онъ долженъ быть безотносительнымъ, т. е. абсолютнымъ; его слѣдуетъ представлять также духовнымъ, такъ какъ иначе изъ него нельзя было бы объяснить духовное въ мірѣ. Мысли Бога, поскольку онѣ не остаются лишь въ сферѣ мышленія, образуютъ міръ. Человѣческій духъ есть особая сущность, развивающаяся однако лишь въ связи съ тѣлеснымъ организмомъ и міромъ, правда, какъ и все въ мірѣ, при помощи Бога. Безсмертія, какъ чисто духовнаго существованія при Богѣ, нельзя допустить, однако духъ, какъ формальное единство, по существу неразрушимъ. Поэтому душа необходимо вновь появляется въ другихъ тѣлахъ, а такъ какъ эти послѣднія составляютъ основаніе личности, то, слѣдовательно, она является въ формѣ другой личности, подобно тому какъ атомы переходятъ изъ одного соединенія въ другое. Какъ это происходитъ, мы не знаемъ.

G. Thile, Grundriss der Logik und Metaphysik, Halle 1878. Die Philosophie des Selbstbewusstseins und der Glaube an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, систематическое обоснованіе философіи религіи, Berl. 1895. Работы Тиле о Кантѣ см. выше въ литературѣ о Кантѣ.

Гюнтеръ Тиле (род. 1841, профессоръ философіи въ Кенигсбергѣ) сначала былъ подъ сильнымъ вліяніемъ Гегеля, а потомъ старательно занялся Кантомъ. Онъ исходитъ изъ внѣшняго и внутренняго опыта, постоянно опираясь на Канта, Фихте и Гегеля. Цѣлью и главнымъ пунктомъ у него является понятіе самосознанія или *я*. Въ своемъ послѣднемъ значительномъ сочиненіи, не слѣдующемъ современному широкому теченію, онъ, вопреки позитивизму, отстаиваетъ мысль, что въ основу даннаго разнообразія чувственнаго міра явленій необходимо класть нѣчто, не зависящее отъ ощущенія, и вообще разсматривать всякую связь разнообразныхъ элементовъ, какъ

слѣдствіе какого-либо основанія. Этотъ принципъ основанія необходимо приводить къ первоосновѣ, къ абсолютной субстанціи (causa sui). Однако онъ находитъ, что слѣдуетъ также допустить существованіе многихъ конечныхъ субстанцій, которыя не только неуничтожимы и неизмѣнны, но и просты и образуютъ цѣлое. Такъ какъ понятіе знанія нельзя свести къ понятію расположенія или движенія матеріальныхъ частицъ, а также къ понятію физически-химической силы, то всякій актъ знанія, составляющій цѣлое, долженъ имѣть въ качествѣ непосредственной основы простую субстанцію, специфически надѣленную способностью къ знанію. Такъ какъ всѣ процессы ощущенія, мышленія и чувствованія самымъ тѣснымъ образомъ связаны другъ съ другомъ, то всю сознательную и безсознательную душевную жизнь человѣка можно приписывать только простой субстанціи, которая должна быть нематеріальной. Убѣжденіе наше въ томъ, что воспроизведенное представленіе уже было раньше, можетъ быть понято только тогда, если *я* во времени въ самомъ дѣлѣ тожественно себѣ. Это фактическое тожество *я* можно понять только въ томъ случаѣ, если представлять себѣ *я* не въ формѣ мышленія себя и не въ формѣ воспріятія себя, а въ формѣ сверхвременнаго самочувствія духовной субстанціи, т. е. въ формѣ тожества знанія и субстанціальнаго бытія. Однако въ силу различныхъ основаній этого недостаточно; сюда нужно присоединить еще хотѣніе себя, такъ что *я* слѣдуетъ представлять, какъ тожество знанія, воли и субстанціальнаго бытія. Это единое сверхвременное *я* лежитъ въ основѣ актовъ *я*, протекающихъ во времени. Душа находится только въ безпространственно динамическомъ отношеніи къ головному мозгу. Формальную свободу или свободу выбора слѣдуетъ отличать отъ необходимаго хотѣнія себя со стороны сверхвременнаго *я*: она дана непосредственно вмѣстѣ съ долженствованіемъ, выражающимся въ законѣ мышленія и нравственности и составляющимъ часть сущности духовной субстанціи. Понятіе Бога, послѣдовательно возвышаясь, превращается изъ понятія объ одухотворенныхъ вещахъ въ понятіе о солнечномъ или небесномъ Богѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ въ понятіе о первоосновѣ, объ абсолютной субстанціи. Оно необходимо включаетъ въ себя понятіе безконечно мудраго и всемогущаго творца и не можетъ стать излишнимъ ни при какой космогоніи; оно достигаетъ своего завершенія только въ понятіи абсолютнаго *я*: свободное, но вѣчное хотѣніе себя со стороны этого *я* есть абсолютная необходимость въ сравненіи съ конечными субстанціями. Безсмертіе души получаетъ самую надежную опору въ понятіи сверхвременнаго *я*. Когда душа освобождается отъ организма, она сохраняетъ свое жизненное содержаніе въ знаніи у сверхчувственнаго *я*, во вліяніи ея человѣческаго бытія и въ продолжающемся взаимодѣйствіи. Также и въ своемъ дочеловѣческомъ существованіи она могла развить до извѣстной степени способность разсудка, но вѣроятно въ это время она испытывала только чувства.

G. Glogau, Steinthals psychologische Formeln, Berl. 1876. Das Wesen und die Grundlagen der heutigen Psychologie и Ist die Sprache eine Erfindung? 2 рѣчи, Галле 1877. Abriss der philosophischen Grundwissenschaften, 2 тт., 1: форма и законы движенія духа, 2: сущность и основныя формы сознательнаго духа (теорія познанія и идеалъ), Breslau 1880, 88. Ziel und Wesen der humanistischen Bildung, Zürich 1881. Die Phantasie, Halle 1884. Grundriss der Psychologie, Breslau 1884. Die Ideale der Socialdemokratie und die Aufgabe des Zeitalters, Kiel 1891. Die Schönheit, Kiel 1892. Graf Leo Tolstoj, русскій реформаторъ, къ философіи религіи, Kiel 1893. Die Hauptlehren der Logik und Wissenschaftslehre, Kiel 1894. Изъ его статей слѣдуетъ упомянуть: Эмпиризмъ и теорія познанія, Zeitschrift für Völkerpsychologie, т. 13, стр. 349—375; О психической механикѣ, Zeitschrift für Philosophie und phil. Kritik, 73, 1878, стр. 1—29; Краткое опредѣленіе моей философской точки зрѣнія, тамъ же 104, 1894, стр. 221—223.

См. о Глогау P. Deussen, Zur Erinnerung an G. Glogau, акад. рѣчь, Kiel 1895. H. Siebeck, Поминки по Г. Глогау, Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik, 107, 1895, стр. 120—129. J. La Roche, Философскіе взгляды Глогау на откровеніе, Kartellzeitung akademischer theologischer Vereine, 1893.

Густавъ Глогау (род. 1844, съ 1884 профессоръ философіи въ Кілѣ, 1895 погибъ во время поѣздки въ Грецію), рано уже подвергшійся вліянію гербартіан-

ской психологіи народовъ, позже подпалъ подъ вліяніе нѣмецкаго идеализма, а также теоріи развитія, и наконецъ полагалъ, что нашелъ настоящее основаніе для своихъ идей въ Платонѣ и христіанствѣ. Ходъ его мыслей, вытекающихъ изъ завѣтной глуби и вдохновенія, не рѣдко бываетъ трудно понятенъ.

По Глогау этическія, соціальныя, эстетическія и религіозныя силы вытекаютъ въ историческомъ развитіи изъ первоначальныхъ задатковъ человѣческаго духа, подчиняясь безсознательной законности. Этой законности нельзя вывести путемъ мышленія; задача въ данномъ случаѣ сводится къ тому, чтобы показать, какъ въ дѣйствительной исторіи возникаютъ первоначальныя духовныя силы и затѣмъ становятся въ продолжительную зависимость другъ отъ друга. Эту задачу рѣшаетъ феноменологія „психологически-генетическимъ“ путемъ. Съ нею должны сообразоваться отдѣльныя философскія дисциплины для развитія своихъ принциповъ. Высшая философская наука, философія религіи и метафизика, завершаетъ и объединяетъ всѣ отдѣльныя истины и выходитъ за предѣлы эмпирической дѣйствительности и спеціальныхъ наукъ въ область „умопостигаемой интуиціи истиннаго бытія и бываніа“. Она „коренится въ признаніи Бога и вѣчной истины, въ которой только и могутъ быть удовлетворены потребности духа“. Во главѣ всей философіи Глогау стоитъ бытіе Бога, достовѣрность котораго дана намъ вмѣстѣ съ достовѣрностію нашего собственнаго бытія: Богъ есть, потому что существую я. При этомъ должно, правда, играть роль и онтологическое доказательство. Изъ Бога выводится міръ идей, истина, добро и красота: всѣ эти свойства „суть данное отъ Бога сотвореннымъ по его образу духомъ ядро ихъ сущности, къ развитію котораго приспособлено умопостигаемое міровое цѣлое“. Эти идеи играютъ роль импульса, побуждающаго конечныхъ духовъ переходить отъ ихъ „первоначальнаго темнаго состоянія къ внутренней дѣятельности“. Глогау рѣшительно борется противъ преувеличенной оцѣнки логической дѣятельности, т. е. противъ интеллектуализма. Онъ ставитъ высоко чувство и переживаніе Бога и идей въ дѣйствительной жизни.

Herm. Siebeck—авторъ ряда историческихъ работъ, важнѣе всего его основательная исторія психологіи, къ сожалѣнію, еще не оконченная. Кромѣ того, ему принадлежатъ: das Wesen der ästhetischen Anschauung, Berl. 1875. Ueber das Bewusstsein als Schranke der Naturerkenntniss, Gotha 1879. Beiträge zur Entstehungsgeschichte der neueren Psychologie, 1891. Ueber die Lehre vom genetischen Fortschritte der Menschheit, академическая рѣчь, Giessen 1892. Lehrbuch der Religionsphilosophie, Frb. 1893 (одно изъ самыхъ цѣнныхъ новѣйшихъ сочиненій въ этой области философіи). Въ первой части этого сочиненія онъ говоритъ о сущности и развитіи религіознаго сознанія, т. е. о значеніи религіи въ культурной жизни, объ историческомъ ходѣ развитія религіи и о субъективной и объективной формѣ религіознаго сознанія; во второй части онъ говоритъ объ истинахъ религіи. Укажемъ особенно на главу „Знаніе и вѣра“ съ ея критическими изслѣдованіями.

Въ „Учебникѣ по философіи религіи“ Зибекъ (род. 1842, профессоръ философіи въ Гиссенѣ) задается цѣлью „дать разсмотрѣніе и оцѣнку субстанціи религіознаго сознанія независимо отъ опредѣленной метафизики, построить обусловленную этимъ изслѣдованіемъ теорію познанія и, въ особенности, указать происхожденіе и права религіозной проблемы на основаніи хода развитія этого сознанія“. Во всякомъ случаѣ религія и метафизика связаны другъ съ другомъ въ той степени, въ какой обѣ онѣ выходятъ за предѣлы опыта и опытнаго знанія, допуская существованіе трансцендентной области. Но затѣмъ онѣ существенно отличаются другъ отъ друга въ слѣдующемъ отношеніи: метафизическое дополненіе міра вытекаетъ изъ вопроса о единствѣ міра, изъ естественнаго стремленія человѣка понимать общія стороны міровой связи, какъ результатъ единаго высшаго принципа, правда, обусловливающаго находимую въ опытѣ связь, но не обнаруживающагося въ немъ непосредственно, тогда какъ религіозное дополненіе міра вытекаетъ изъ вопроса о цѣнности жизни, такъ какъ религіозная потребность ищетъ высшаго принципа не для того, чтобы теоретически вывести и понять міръ, а представляетъ изъ себя стремленіе

достигнуть увѣренности въ существованіи высшаго б л а г а, обладанія имъ и познанія міра, поскольку оно можетъ способствовать познанію и достиженію высшей цѣнности и высшаго блага. Дополненіе міра, требуемое этими науками, съ точки зрѣнія метафизики входитъ въ составъ міра, такъ какъ Богъ и міръ по существу однородны, но съ точки зрѣнія религіи оно стоитъ выше міра. Итакъ, религія выходитъ за границы міра и заставляетъ смотрѣть на жизнь въ мірѣ не какъ на цѣль въ себѣ, а какъ на поводъ и средство для познанія и пониманія потусторонняго міра, доступнаго человѣку и обнаруживающагося даже уже и въ этомъ мірѣ, и для приближенія къ этому міру, какъ единственной цѣли, заслуживающей стремленія. Съ точки зрѣнія метафизики Богъ долженъ быть доказуемъ, тогда какъ религіозный человѣкъ чувствуетъ его въ себѣ, какъ живую силу, подобно тому какъ реальная сила живой личности даетъ знать о себѣ всякому другому личному сознанію. Религія есть „сообразное разуму и чувству, практически дѣятельное убѣжденіе въ существованіи Бога и сверхмірового бытія, и въ связи съ этимъ, въ возможности искупленія".

О т к р о в е н і е есть религія, поскольку оно даетъ знать, что этотъ міръ и эта жизнь не конечны и не абсолютны, а составляютъ только основу для высшаго міра и жизни, а также поскольку оно самимъ фактомъ своего существованія и вытекающимъ отсюда вліяніемъ на теоретическую и практическую дѣятельность, обнаруживаетъ существованіе связи между земнымъ и высшимъ міромъ.

Въ своемъ сочиненіи объ э с т е т и к ѣ Зибекъ исходитъ, правда, изъ формализма Гербарта, но рѣшительно приближается къ идеализму гегелевской школы. См. объ этомъ Гартманъ, Нѣмецкая эстетика съ Канта, стр. 317—328, который называетъ ученіе Зибека конкретнымъ формализмомъ.

§ 56. Физикъ и философъ Густавъ Теодоръ Ф е х н е р ъ связываетъ мысль Спинозы о томъ, что тѣло и душа только два различные способа проявленія единаго отличнаго отъ нихъ реальнаго существа, смотря по тому, воспринимается-ли оно извнѣ или извнутри, внѣшними чувствами или самосознаніемъ, — съ атомистикою, которая склоняется къ тому, чтобы понимать каждый отдѣльный атомъ, какъ безпространственное или точечное существо, но которая не ограничиваетъ душу однимъ атомомъ. Въ то же время Фехнеръ допускаетъ, что растенія, затѣмъ отдѣльныя планеты, а слѣдовательно и земля, точно такъ же какъ и вся вселенная, одушевлены и имѣютъ сознаніе. У него сильно сказывается религіозный элементъ, болѣе того—у него можно замѣтить склонность къ мистикѣ.

Въ новой, какъ бы открытой имъ наукѣ п с и х о ф и з и к ѣ онъ учитъ измѣрять интенсивность ощущеній доступною физической мѣрѣ силою раздраженій, на основаніи такъ называемаго имъ „веберовскаго закона".—„Эстетикѣ сверху", строющей идеалистически изъ высшихъ понятій, онъ противопоставляетъ свою „э с т е т и к у с н и з у", т. е. такую, которая основана на опытѣ и индукціи.

Во многомъ примыкаетъ къ Фехнеру П а у л ь с е н ъ, котораго поэтому слѣдуетъ назвать тутъ же.

F e c h n e r, das Büchlein vom Leben nach dem Tode, Lpz. 1836, 3. изд. 1887. Ueber das höchste Gut, Lpz. 1846. N a n n a oder über das Seelenleben der Pflanzen, Lpz. 1848. Zendavesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits, Lpz. 1851. Ueber die p h y s i k a l i s c h e u n d p h i l o s o p h i s c h e A t o m e n l e h r e, Lpz. 1855, 2. изд. 1864. E l e m e n t e d e r P s y c h o p h y s i k, 2 чч., Lpz. 1860, 2. изд. безъ перемѣнъ, съ ссылками на позднѣйшія работы автора и съ хронологиче-

скимъ перечнемъ всѣхъ его сочиненій, тамъ же 1889. Ueber die Seelenfrage, ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden, Lpz. 1861. Die drei Motive und Gründe des Glaubens, Lpz. 1863. Zur experimentalen Aesthetik, Lpz. 1871. Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwickelungsgeschichte der Organismen, Lpz. 1873. Vorschule der Aesthetik, 2 чч., Lpz. 1876. Erinnerungen an die letzten Tage der Odlehre und ihres Urhebers (Рейхенбахъ), Lpz. 1876. In Sachen der Psychophysik, Lpz. 1877. Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, Lpz. 1879. Revision der Hauptpunkte der Psychophysik, Lpz. 1882. Ueber die psychischen Maassprincipien und das webersche Gessetz, въ Philosophische Studien, IV. т., 2. тетрадь, 1887. Подъ псевдонимомъ Dr. Mises Фехнеръ опубликовалъ нѣсколько, отчасти юмористическихъ, сочиненій, напр.: Stapelia mixta, Лейпц. 1824; Vergleichende Anatomie der Engel, тамъ же 1825; Vier Paradoxa, тамъ же 1846 и др., помѣщены всѣ въ Kleine Schriften, Lpz. 1875, Räthselbüchlein, Lpz. 1878. Въ области физики и химіи онъ издалъ также цѣнныя изслѣдованія и повторительные курсы и перевелъ два обширныхъ труда съ французскаго на нѣм. яз., а именно физику Біо и химію Тенара. Научныя письма Фехнера издалъ В. Прейеръ: Fechner und W. Preyer, Hamb. 1890.

О Фехнерѣ говорятъ: Th. Achelis, Къ вопросу объ оцѣнкѣ Фехнера, Zeitschrift für Völkerpsychologie. J. E. Kuntze, Fechner, Lpz. 1892 (содержитъ также рѣчь Вундта у гроба Фехнера). Th. Simon, Leib und Seele bei Fechner und Lotze als Vertreter zweier maassgebender Weltanschauungen, Геттингенъ 1894, его же, Ученіе Фехнера о безсмертіи, die christliche Welt 1895, №№ 30 и 31, стр. 699—704, 722—727. M. Brasch, Leipziger Philosophen, Lpz. 1894. A. Faggi, Фехнеръ и его психофизическое построеніе, Rivista Italiana X, 1895. Kurd Lasswitz, Fechner, Stuttg. 1896 (въ серіи: Классики философіи Фромана). См. также того же автора: Юморъ и вѣра, воскресныя приложенія къ Vossische Zeitung 1893, 6—8. На психофизическіе результаты Фехнера нападали: Hering, über Fechners psychophysisches Gesetz, Wien 1875. Delboeuf, Etude psychophysique, Bruxelles 1873. Langer, Grundlagen der Psychophysik, Jena 1876. Psychophysische Streitfragen, Oberdorf 1893. Georg Elias Müller, zur Grundlegung der Psychophysik, Berl. 1878. Ferd. Aug. Müller, das Axiom der Psychophysik, Marb. 1882. Ad. Elsas, über die Psychophysik, physikalische und erkenntnisstheoretische Betrachtungen, Marb. 1886. Ср. также Otto Caspari, die psychophysische Bewegung, Lpz. 1869. Многія статьи, относящіяся къ методамъ психофизики и къ психофизическимъ результатамъ, не могутъ быть приведены здѣсь.

Густавъ Теодоръ Фехнеръ род. 19. апрѣля 1801 въ Гроссерхенѣ близъ Мускау, поступилъ 1817 въ лейпцигскій университетъ и остался въ Лейпцигѣ до самой смерти. 1834 онъ получилъ мѣсто ординарнаго профессора физики, но черезъ нѣсколько лѣтъ сталъ до такой степени страдать глазами, что на его мѣсто оказалось необходимымъ пригласить другого. По выздоровленіи онъ отказался отъ профессуры по физикѣ, такъ какъ долженъ былъ долго щадить свои глаза, и читалъ только публичныя лекціи по философіи природы, антропологіи, эстетикѣ, объ отношеніяхъ между душой и тѣломъ и т. д. Онъ умеръ 16. ноября 1887. Во время своей болѣзни онъ все больше и больше отъ физики переходилъ къ философіи, но и впослѣдствіи въ своихъ самыхъ цѣнныхъ работахъ обнаружилъ связь съ физикой. Въ своемъ умозрѣніи, полномъ чувственной фантазіи, онъ доходитъ отчасти до теософскихъ результатовъ и возможностей и при этомъ часто прибѣгаетъ къ аналогіямъ. Самъ онъ называетъ свою философію отпрыскомъ шеллингова умозрѣнія, хотя и ушедшимъ слишкомъ далеко отъ своего родного ствола. Напротивъ, онъ рѣшительно отвергаетъ гегеліанство, которое для него „является въ извѣстномъ смыслѣ искусствомъ отучиться правильно умозаключать“.

По Фехнеру высшія и послѣднія дѣйствительности лежатъ на сторонѣ духовнаго—въ высшемъ и послѣднемъ единствѣ сознанія, единствѣ божественнаго духа, а со стороны тѣлеснаго—въ простомъ атомѣ, какъ послѣднемъ элементѣ тѣлеснаго міра. Есть всеобщее и высшее единство сознанія, сознаніе божественное, которое надо мыслить аналогично человѣческому. Есть единства сознанія, подчиненныя ему и въ своемъ подчиненіи сочиненныя другъ другу. Къ этимъ единствамъ принадлежатъ человѣческія единства сознанія. Но есть еще единство сознанія, стоящее выше человѣка, но ниже Бога. Это единство сознанія земли и небесныхъ тѣлъ. Каждая планета обладаетъ своимъ собственнымъ чувственнымъ міромъ и стоящимъ

надъ нимъ высшимъ міромъ сознанія, который, оставаясь единствомъ, распростирается надъ міромъ своихъ созданій. Онъ замкнутъ относительно другихъ планетъ, но совершенно открытъ для божественнаго сознанія, такъ что планеты, а въ томъ числѣ, слѣдовательно, и земля, являются посредствующимъ звеномъ между своими созданіями и Богомъ. Ниже человѣка въ свою очередь находятся души растеній. Единство высшаго сознанія стоитъ надъ всѣми низшими единствами сознанія и производитъ между ними связь, которую оно сознаетъ, такъ какъ соединеніе въ сознаніи является вмѣстѣ съ тѣмъ и связью соединеннаго. Напротивъ, низшія единства сознанія не сознаютъ непосредственно того, что они содержатся въ высшемъ и высочайшемъ сознаніи. Наша земная жизнь входитъ въ видѣ новаго момента развитія въ болѣе широкую и высокую жизнь и принимаетъ въ ней участіе. Подобно тому какъ воззрѣніе послѣ своего исчезновенія возрождается въ видѣ воспоминанія въ высшей области нашего духа, точно такъ же случится и со всѣмъ нашимъ духомъ въ духѣ выше его, къ которому онъ уже и теперь обращенъ. Въ загробномъ мірѣ духи больше не связаны тѣми же самыми пространственными границами, какъ въ этомъ мірѣ. Тамъ они находятся въ болѣе высокихъ, свободныхъ и внутреннихъ сношеніяхъ. Впрочемъ, это только положенія вѣры, вытекающія изъ свѣтлаго взгляда на міръ, но они опираются на теоретическій, историческій и практическій принципъ.

Какъ нѣтъ конечнаго существа, нѣтъ тѣла безъ души, такъ и душой міра, какъ тѣла Бога, служитъ Богъ, и именно у Бога есть сознаніе и самосознаніе. Его мысли въ то же время проявляются въ дѣйствіи, т. е. являются фактами, такъ какъ ничего психическаго не можетъ быть безъ физическаго. Въ человѣкѣ съ душевными процессами тожественны процессы въ головномъ мозгу и нервахъ. И въ будущей жизни душа не будетъ безъ тѣла, такъ какъ нельзя представить души безъ тѣла, и тѣло ея, по нѣсколько фантастическому взгляду Фехнера, должно слагаться изъ безчисленныхъ дѣйствій, которыя чувствуются въ нашемъ теперешнемъ тѣлѣ по всѣмъ направленіямъ. Сознанія слѣдуетъ искать не въ отдѣльномъ атомѣ, но скорѣй единство души или сознанія связано съ единствомъ тѣлеснаго организма, такъ же какъ сохраненіе души съ сохраненіемъ этого организма.

Простой атомъ какъ такой, хотя и не способенъ быть предметомъ явленія, но онъ отвлекается отъ совокупности тѣлесныхъ явленій, какъ заключительная точка ихъ связи, и представляетъ послѣднюю точку опоры для того, чтобы точно вычислять все, что въ частностяхъ міра доступно вычисленію. До мысли объ этихъ послѣднихъ единицахъ мы доходимъ, продолжая анализъ тѣлесныхъ явленій до его послѣдней границы; при этомъ простыя вещи остаются, какъ послѣднія необходимыя точки опоры при соединеніи и вычисленіи явленій. Доказательство реальности атомовъ заключается въ математической необходимости употреблять ихъ.

Мораль у Фехнера эвдемонистическая, даже гедонистическая, но только въ другомъ смыслѣ, нежели обыкновенный. Задача въ томъ, чтобы вообще внести въ міръ, въ цѣлое времени и пространства какъ можно больше наслажденія, какъ можно больше счастія. Такимъ образомъ имѣется въ виду не наслажденіе отдѣльнаго лица, но дѣло идетъ о мірѣ какъ цѣломъ, объ исполненіи міровой цѣли, направленной на максимумъ наслажденія. Въ эстетикѣ Фехнеръ не задается цѣлію установить понятіе объективной сущности красоты и изъ него развить систему, но примѣняетъ понятіе прекраснаго для обозначенія того, что вызываетъ непосредственное удовольствіе, и такимъ образомъ главное значеніе придаетъ законамъ удовольствія, принимая во вниманіе законы должнаго, которымъ всегда должны оставаться подчиненными законы удовольствія. Онъ считаетъ важнымъ различіе между прямыми и ассоціативными эстетическими впечатлѣніями, понимая подъ прямыми тѣ, которыя зависятъ отъ прирожденнаго склада или отъ развитого только путемъ вниманія и упражненія на предметахъ и утонченнаго внутренняго склада, а подъ ассоціативными—тѣ, которыя зависятъ отъ склада, возникающаго благодаря тому, что предметъ не разъ представляется въ связи и отношеніи съ данными предметами другого рода. Ср. Эд. Гартманъ, Нѣмецкая эстетика съ Канта, стр. 328—352, который называетъ эстетику Фехнера эстетическимъ эклектизмомъ.

Свой основной взглядъ Фехнеръ называетъ идеалистическимъ въ той степени, въ какой всякое существованіе по этому взгляду покоится въ самомъ общемъ сознаніи, именно въ божественномъ. Только матерія по этому взгляду не является продуктомъ духа или не ставится въ одностороннюю зависимость отъ него, но принимается за имманентное условіе его существованія. Фехнеръ называетъ этотъ взглядъ матеріалистическимъ, такъ какъ онъ отрицаетъ возможность человѣческой мысли безъ мозга и движенія въ этомъ мозгѣ и не допускаетъ даже божественной мысли безъ тѣлеснаго міра и движеній въ этомъ мірѣ. Онъ называетъ свой взглядъ дуалистическимъ, такъ какъ тѣло и душа являются двумя совершенно несводимыми другъ на друга сторонами существованія, которыя различны въ своей основной сущности и однако относятся одна къ другой. И, наконецъ, онъ называетъ свой взглядъ взглядомъ тожества, такъ какъ онъ считаетъ душу и тѣло только двумя различными способами проявленія одного и того же существа, и такъ какъ онъ видитъ существо, лежащее въ видѣ общей основы обоихъ способовъ проявленія, не въ чемъ другомъ, какъ въ нераздѣльной взаимной обусловленности обоихъ способовъ проявленія, и послѣднее условіе нераздѣльности—въ единствѣ божественнаго сознанія. По словамъ Фехнера, его взглядъ рѣзко противорѣчитъ только монадологіи. Христіанскому ученію его собственные взгляды должны скорѣе быть на руку, нежели идти ему наперекоръ; точку зрѣнія человѣка, вѣрующаго въ откровеніе, Фехнеръ признаетъ имѣющей основаніе. Его собственной теоріи предшествовало, болѣе того,—въ его теоріи частью молча, частью открыто сказывалось требованіе загробнаго міра въ смыслѣ Христа,—требованіе, безъ котораго, по его словамъ, не было бы побужденія для развитія его ученія.

Ученіе о законахъ, по которымъ связаны душа и тѣло, Фехнеръ называетъ психофизикой, и онъ является основателемъ ея, какъ науки. Изъ нея мало-по-малу развилась экспериментальная психологія. Фехнеръ основалъ новую науку. Несмотря на всѣ возраженія противъ психофизики вообще и въ частностяхъ, она остается его главнѣйшей и непреходящей заслугой, особенно потому, что самъ онъ имѣлъ передъ собой лишь кое-что для этихъ изслѣдованій и работалъ съ весьма скромными вспомогательными средствами. Хотя вся эта область уже не принадлежитъ философіи, все же о ней можно дать нижеслѣдующія замѣчанія. Еще Даніилъ Бернулли въ своей академической статьѣ de mensura sortis, Спб. 1738, и Лапласъ, употребляющій при этомъ выраженія fortune physique и fortune morale, учили, что приростъ въ удовлетвореніи отъ внѣшняго пріобрѣтенія (по крайней мѣрѣ въ предѣлѣ извѣстныхъ границъ), при прочихъ равныхъ условіяхъ, соотвѣтствуетъ отношенію этого пріобрѣтенія къ уже имѣющемуся обладанію. Значитъ, если имущество увеличивается въ геометрической прогрессіи, удовлетвореніе возрастаетъ въ ариѳметической (или по логариѳмическому отношенію). Нѣчто подобное высказалъ затѣмъ Эйлеръ относительно ощущаемыхъ высотъ тоновъ и связанныхъ съ ними чиселъ колебаній. Делезень въ Recueil des travaux de la société de Lille (1827) и въ Repertorium der Experimentalphysik I, стр. 341 (1832) Фехнера, а также Эрнстъ Генрихъ Веберъ въ Handwörterbuch der Physiologie III, 2. отд., стр. 559сс., Рудольфа Вагнера,—относительно опредѣленій тяжести путемъ чувства давленія и относительно сравненія длины линій и высотъ тоновъ—предположили, что измѣненіе ощущенія пропорціонально относительному измѣненію въ раздраженіи (отношенію прироста въ раздраженіи или вообще измѣненія въ раздраженіи къ раздраженію, уже имѣющемуся на лицо). Послѣ этого Фехнеръ на основаніи очень многочисленныхъ наблюденій установилъ законъ, имѣющій всеобщее значеніе въ предѣлахъ извѣстныхъ границъ: постоянныя разницы въ напряженіяхъ ощущеній (онѣ по предположенію Фехнера всегда имѣютъ одинаковую величину) въ предѣлахъ извѣстныхъ границъ постоянно связаны съ одинаковыми относительными различіями въ напряженіяхъ раздраженій. Другими словами—онѣ связаны съ одними и тѣми же частными, получающимися отъ дѣленія соотвѣтствующаго прироста въ раздраженіи на силу раздраженія, бывшую на лицо уже ранѣе. Если на одно и то же чувство дѣйствуютъ различныя

раздраженія, напряженія которыхъ составляютъ геометрическій рядъ, то возникаютъ ощущенія, напряженія которыхъ образуютъ ариѳметическій рядъ. Напряженія въ ощущеніяхъ относятся, какъ логариѳмы напряженій тѣхъ раздраженій, которыя вызвали эти ощущенія, если за единицу принимать порубежное значеніе, т. е. ту силу раздраженія, при которой въ первый разъ въ ряду возрастающихъ раздраженій возникаютъ ощущенія, и при которыхъ въ ряду убывающихъ раздраженій въ первый разъ исчезаетъ ощущеніе. Увеличеніе ощущенія de пропорціонально относительному приросту раздраженія $\frac{dr}{r}$. Такимъ образомъ получается „основная формула“ $de=K\frac{dr}{r}$ (гдѣ K величина постоянная). Отъ интегрированія получается „формула измѣренія“ $e=K.\ log.\ r—K.\ log.\ \varrho$ (гдѣ ϱ является порубежнымъ значеніемъ раздраженія) или $e=K.\ log.\ \frac{r}{\varrho}$. Но если принять въ разсчетъ, что и независимо отъ внѣшняго раздраженія нервъ никогда не бываетъ совсѣмъ безъ возбужденія, то получается, полагая напряженіе внутренняго возбужденія$=r_0$, уравненіе $de=K\frac{dr}{r+r_0}$. (Однако никоимъ образомъ не бываетъ вездѣ точной пропорціональности, но на мѣсто K надо поставить функцію r, которая при умѣренномъ наростаніи r остается почти постоянной, а при болѣе сильномъ наростаніи r приближается къ нулю, такъ какъ при очень сильномъ раздраженіи наступаетъ граница, по ту сторону которой ощущеніе больше ужъ не возрастаетъ. Все это показываетъ Гельмгольцъ въ своей „Физіологической оптикѣ“ § 21. Фехнеровскія формулы онъ допускаетъ только, какъ первыя приближенія къ истинѣ). Фехнеръ принимаетъ, что величинѣ внѣшняго раздраженія въ предѣлахъ извѣстныхъ границъ пропорціональна величина нервнаго возбужденія, и что „веберовскій законъ“, который лучше бы назвать фехнеровскимъ, прилагается, можетъ быть, съ полной строгостью для отношенія напряженій между нервнымъ возбужденіемъ и ощущеніемъ, а также, что этотъ законъ вообще приложимъ къ отношеніямъ между физическими и тѣлесными функціями, непосредственно связанными съ психическими (это, конечно, большая гипотеза). Въ отвѣтъ на нападки Гельмгольца, Геринга, Лангера и др. Фехнеръ отстаиваетъ свое ученіе во всѣхъ основныхъ пунктахъ, видя въ немъ самое вѣроятное ученіе, какое только можно было выставить до сихъ поръ. И по послѣднимъ выраженіямъ Фехнера нѣкоторые упреки не заставили его покинуть принципы, выставленные въ Элементахъ, а также вытекающія отсюда слѣдствія и формулы. Здѣсь не мѣсто входить въ множество споровъ, касающихся психофизики.

Эта новая наука, психофизика, дала толчекъ къ обширнымъ и точнымъ изысканіямъ, наблюденіямъ и экспериментамъ и имѣла необычайное вліяніе. Тѣмъ не менѣе міровоззрѣніе Фехнера въ его цѣломъ едва-ли нашло безусловныхъ сторонниковъ. Правда, отдѣльныя изъ главныхъ его положеній, напр., психофизическое тожество, пріобрѣли нѣкоторыхъ приверженцевъ.

Fr. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart, Лейпцигъ 1885, 2. изд. 1895. System der Ethik, съ очеркомъ ученія о государствѣ и обществѣ, Берлинъ 1889, 3. изд, 1893. Einleitung in die Philosophie, Берлинъ 1892, 4. изд. 1896 и другія сочиненія, касающіяся педагогики. Паульсенъ обстоятельно занимался Кантомъ, см. выше стр. 223, 255 и 506. Изъ статей упомянемъ: Объ отношеніи философіи къ наукѣ, Vierteljahrsschrift für wissenschaft. Philos. 1, 1877, стр. 15—50; О понятіи субстанціальности, тамъ же, стр. 488—513. Своимъ большимъ успѣхомъ его сочиненія обязаны частію легкой формѣ, образному, живому языку, а также ясности, съ которою излагаются у него взгляды. Ф. Паульсенъ, Введеніе въ философію, пер. Н. Титовскаго, подъ ред. В. Преображенскаго, М. 1894. Гамлетъ, какъ трагедія пессимизма, Одесса 1894. О Паульсенѣ Н. Страховъ (Харьковъ), Новѣйшій образчикъ идеалистической философіи, Вѣр. и Раз. 1894, № 23, стр. 490—510.

Фридрихъ Паульсенъ (род. 1846, профессоръ философіи въ Берлинѣ) въ своихъ воззрѣніяхъ присоединяется главнымъ образомъ къ Фехнеру и Вундту, но за-

мѣтно на немъ также и вліяніе Канта, Шопенгауера и Спинозы. Въ своемъ „Введеніи", кромѣ краткаго прибавленія о проблемахъ этики, онъ касается только метафизики и теоріи познанія. Его опредѣленіе философіи, какъ „совокупности всего научнаго познанія", слишкомъ широко. Онъ рѣшительно нападаетъ на понятіе субстанціи, если оно примѣняется къ душѣ, и стоитъ за пониманіе души, какъ актуальности. По его взгляду, мы познаемъ дѣйствительность въ той мѣрѣ, въ какой мы сами составляемъ ее, или въ той степени, въ какой она есть то, что составляемъ мы, т. е. духъ. Въ противоположность интеллектуалистической заслуживаетъ предпочтенія волюнтаристическая психологія. Въ то же время имѣетъ полное основаніе всеобщій параллелизмъ; нѣтъ психическаго процесса безъ движенія, нѣтъ движенія безъ сопровождающаго его психическаго процесса. Въ концѣ концовъ въ качествѣ міровоззрѣнія Паульсенъ принимаетъ идеалистическій пантеизмъ или монизмъ. Жизнь индивидуальная относится къ жизни народа, какъ случайный признакъ къ субстанціи, жизнь народа въ свою очередь принадлежитъ къ жизни человѣчества, и съ этою послѣднею она включена въ общую жизнь земли. Но въ концѣ концовъ вся жизнь вытекаетъ изъ единой, всеохватывающей жизни Бога, къ которой всякая единичная дѣйствительность относится, какъ случайность. Въ этикѣ Паульсенъ не хочетъ быть абстрактнымъ, стоять внѣ временъ, но стремится принимать во вниманіе непосредственно современность, а потому его этическіе принципы выяснены слабѣе всего. Въ общемъ Паульсенъ становится на сторону утилитарной или, какъ онъ предпочитаетъ говорить, телеологической этики. Нравственные законы суть правила, на исполненіи которыхъ основывается человѣческое благополучіе. Такимъ образомъ этика есть ученіе о благахъ. Гедонистическое пониманіе высшаго блага не допускается.

§ 57. Къ положительной философіи Шеллинга, въ которой онъ находитъ объединеннымъ ученіе Шопенгауера и Гегеля, примыкаетъ Эдуардъ Гартманъ. Онъ учитъ конкретный монизмъ безсознательнаго абсолютнаго духа съ аттрибутами воли и представленія (идеи). Логическая идея Гегеля безъ воли точно такъ же не можетъ стать реальностью, какъ невозможно личной, неразумной волѣ Шопенгауера получить видъ первичныхъ идей. Поэтому Гартманъ смотритъ на идею и волю, какъ на два соподчиненныя начала, имѣющія одинаковыя права. Ихъ слѣдуетъ представлять себѣ, какъ функціи одного и того же функціонирующаго существа. Воля полагаетъ „что" (реальное существованіе), идея—„что" (реальную сущность) міра и вещей. Изъ природы воли вытекаетъ необходимое преобладаніе страданія. Поэтому небытіе нужно было бы предпочесть міру, хотя существующій міръ—лучшій изъ возможныхъ міровъ. Такимъ образомъ Гартманъ соединяетъ пессимизмъ съ оптимизмомъ. Цѣлью цѣлесообразнаго развитія міра служитъ сведеніе воли къ нехотѣнію. Средствомъ для этого является возможно большее повышеніе сознанія, такъ какъ только въ немъ представленіе эманципировано отъ воли такъ, какъ это необходимо для оппозиціи ей.—Свое ученіе Гартманъ съ точки зрѣнія теоріи познанія называетъ трансцендентальнымъ реализмомъ. Въ философіи религіи онъ стремится, оставивъ за собою отвлеченный монизмъ и теизмъ, къ конкретному монизму.

von Hartmann, Philosophie des Unbewussten, Berl. 1869, 10. изд. въ 3. тт., 1890. Ueber die dialektische Methode, см. выше стр. 359. Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer, Berl. 1869. Aphorismen über das

Drama, Berl. 1870. Das Ding an sich und seine Beschaffenheit, Berl. 1871. Gesammelte philosophische Abhandlungen zur Philosophie des Unbewussten, Berl. 1872. Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten mit besonderer Rücksicht auf den Panlogismus, тамъ же 1874. Shakespeares Romeo und Julia, Lpz. 1875. Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft, Berl. 1874. Wahrheit und Irrthum im Darwinismus, критическое изложеніе органической теоріи развитія, тамъ же 1875, 2. изд. въ 3. т. „Философія безсознательнаго". Kritische Grundlegung des transscendentalen Realismus, 2. дополнен. изд. сочиненія das Ding an sich und seine Beschaffenheit, тамъ же 1875, 3. изд. 1886, въ Ausgewählte Werke. Zur Reform des höheren Schulwesens, Berl. 1875. J. H. von Kirchmanns erkenntnisstheoretischer Realismus, ein kritischer Beitrag zur Begründung des transscendentalen Realismus, тамъ же 1875. Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie, Berl. 1872 (сначала безъ подписи), во 2 изд. съ именемъ, 3. изд. въ 3. т. „Философіи безсознательнаго". Gesammelte Studien und Aufsätze, Berl. 1876 (здѣсь, между прочимъ, находятся: Къ философіи природы, Три философскія звѣзды 19. вѣка, Шеллингъ, Гегель, Шопенгауеръ). Neukantianismus, Shopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu der philosophischen Aufgabe der Gegenwart, 2. изд. сочиненія Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten, Berl. 1877. Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, Berl. 1879, 2. изд. 1886, подъ заглавіемъ: das sittliche Bewusstsein, въ Ausgewählte Werke. Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus, Berl. 1881, 2. расширенное изд., Лейпцигъ 1891. Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie, Berl. 1880. Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung, Berl. 1881. Die Religion des Geistes, Berl. 1882. Philosophische Fragen der Gegenwart, Lpz. 1885. Четвертая статья „Обзоръ важнѣйшихъ философскихъ точекъ зрѣнія" содержитъ краткое изложеніе собственной философской системы. Каждый опредѣленный вопросъ долженъ быть рѣшенъ такимъ образомъ, чтобы получился синтезъ двухъ односторонникъ рѣшеній. Такъ, напр., панпневматизмъ является высшимъ синтезомъ панлогизма и пантелизма. Der Spiritismus, тамъ же 1885. Moderne Probleme, тамъ же 1886. Aesthetik, 1. историко-критическая часть: нѣмецкая эстетика съ Канта, Berl. 1886; 2. систематическая часть: философія прекраснаго, 1887. Эти послѣднія сочиненія появились въ Ausgewählte Werke, Berl. 1885cc. Lotzes Philosophie, Lpz. 1888. Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart, тамъ же 1889. Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie, eine phänomenologische Durchwanderung der möglichen erkenntnisstheoretischen Standpunkte, Lpz. 1889 (въ Ausgewählte Werke). Zwei Jahrzehnte deutscher Politik und die gegenwärtige Weltlage, тамъ же 1888. Die Geisterhypothese des Spiritismus und sein Phantom, тамъ же 1891. Kants Erkenntnisstheorie und Metaphysik, тамъ же 1893. Tagesfragen, тамъ же 1896. Kategorienlehre, тамъ же 1897 (въ Ausgewählte Werke). Слѣдуетъ еще замѣтить, что 1895 изданіе полнаго собранія сочиненій Гартмана перешло къ Гааке въ Лейпцигъ. Lichtstrahlen aus E. von Hartmanns sämmtlichen Werken, изданы и снабжены введеніемъ М. Шнейдевиномъ, Berl. 1881, 2. изд. Лейпцигъ 1890. Ходъ своего развитія самъ Гартманъ изложилъ въ Gesammelte Studien und Aufsätze, № 1, см. также въ журналѣ Gesellschaft 1887, тетрадь 6, въ предисловіи къ 3. изданію, и затѣмъ E. Heymons, E. von Hartmann, Erinnerungen aus den Jahren 1868—81, Berl. 1882.

О философіи Гартмана, кромѣ упомянутыхъ сочиненій Ю. Б. Мейера (стр. 487) и Л. Вейса (стр. 533), говорятъ также Jul. Bahnsen, zur Philosophie der Geschichte, eine kritische Besprechung hegel-hartmannschen Evolutionismus aus schopenhauerschen Principien, Berl. 1871. G. C. Stiebeling, Naturwissenschaft gegen Philosophie, eine Widerlegung der hartmannschen Lehre vom Unbewussten in der Leiblichkeit, съ краткимъ освѣщеніемъ взглядовъ Дарвина на инстинктъ, New-York 1871. J. C. Fischer, Hartmanns Philosophie des Unbewussten, ein Schmerzensschrei des gesunden Menschenverstandes, Lpz. 1872. A. T(aubert), Philosophie gegen naturwissenschaftliche Ueberhebung, eine Zurechtweisung des Dr. Geo. Stiebeling und seiner angeblichen Widerlegung der hartmannschen Lehre vom Unbewussten in der Leiblichkeit, Berl. 1872. Karl. Frhr. du Prel, der gesunde Menschenverstand von den Problemen der Wissenschaft, in Sachen J. C. Fischer contra Hartmann, Berl. 1872. Gust. Knauer, das Facit aus E. von Hartmanns Philosophie des Unbewussten gezogen, Berlin 1873. Johs. Volkelt, das Unbewusste und der Pessimismus, Berl. 1873. John. Rehmke, Hartmanns Unbewusstes auf die Logik hin kritisch beleuchtet, диссертація, Zür. 1873. Herm. Ebbinghaus, über die hartmannsche Philosophie des Unbewussten, боннская диссертація, Düsseldorf 1873. Alex. Schweizer, Философія безсознательнаго Гартмана, ея гностицизмъ и метафизическое значеніе, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 17, 1874, стр. 407—435. Gust. Hansemann, E. von Hartmanns Philosophie des Unbewussten für das Bewusstsein weiterer Kreise, Lpz. 1874. Mor. Ve-

netianer, der Allgeist, Grundzüge des Panpsychismus im Anschluss an die Philosophie des Unbewussten, Berl. 1874. C. F. Heman, E. von Hartmanns Religion der Zukunft in ihrer Selbstzersetzung nachgewiesen, Lpz. 1875. W. Sonntag, Herr von Hartmann und die Selbstzersetzung des Christenthums, Gera 1875. Johs. Huber, die religiöse Frage wider E. von Hartmann, Münch. 1875. J. H. von Kirchmann, das Princip des Realismus, Berl. 1875. A. Ebrard, Hartmanns Philosophie des Unbewussten, Gütersloh 1876. C. Uphues, Kritik des Erkennens, Würdigung der Erkenntnisstheorie E. von Hartmanns, Ueberwegs und der alten und neuen Scholastik, Münster 1876. Bonatelli, la filosofia dell' inconscio di Ed. von Hartmann esposta ed esaminata, Roma 1876. B. Carneri, der Mensch als Selbstzweck, eine positive Kritik des Unbewussten, Wien 1877. O. Schmid, die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Philosophie des Unbewussten, Lpz. 1877, см. возраженія Гартмана въ прибавл. ко 2. изд. Философіи безсознательнаго. K. O. Anhuth, das wahnsinnige Bewusstsein und die unbewusste Vorstellung, Halle 1877. J. H. von Kirchmann, О феноменологіи нравственнаго сознанія Гартмана, Abhandlungen берлинскаго Философскаго общества, Lpz. 1879. Lor. Engelbr. Fischer, über den Pessimismus (Frankf. zeitgen. Brochur., Neue Folge, т. 2., тетр. 2.), Frf. a. M. 1880. Dorner, Пессимистическая философія Гартмана, Theologische Studien und Kritiken, 1881, стр. 1—106. O. Plumacher, der Kampf ums Unbewusste, въ прибавленіи хронологическій перечень литературы о Гартманѣ, Berl. 1881, 2. изд. Лейпцигъ 1891 (хронологическій указатель продолженъ до 1890). Carl Braig, die Zukunftsreligion des Unbewussten und die Principien des Subjectivismus, Frb. i. B. 1882. Alfr. Weber, Wille zum Leben oder Wille zum Guten? Vortrag über Hartmanns Philosophie, Strassb. 1882. A. Lasson, Развитіе религіознаго сознанія человѣчества по Гартману, Vorträge der philosophischen Gesellschaft zu Berl., Neue Folge, 3. тетр., 1883. R. Köber, das philosophische System Ed. von Hartmanns, Breslau 1884. Alfr. Schüz, Philosophie und Christenthum, Charakteristik der hartmannschen Weltanschauung für jeden Gebildeten, Stuttg. 1884. Jul. Happel, Гартманова религія духа, ея сильныя и слабыя стороны, Jahrbücher für protestantische Theologie, X, 1884, стр. 513—550. Chr. Hönes, Религіозная философія Гартмана, Theologische Studien aus Württemberg, V, 1884, стр. 1—31, 85—111. C. Fr. Heman, über wissenschaftliche Versuche neuer Religionsbildungen, вступительная лекція, Bas. 1884. G. Hartung, Гартманъ и Лоце, Philosophische Monatshefte, 21, 1885, стр. 1—20. Franz Jacobowski, die pessimistische Weltanschauung des Dr. E. von Hartmann als Wegweiser zur christlichen Wahrheit, Lpz. 1886. G. J. P. J. Bolland, Voorzienigheid en Natuurwet, изъ Natuurkundig Tijdschrift vor Nederlandsch-Indie, часть 47, стр. 1—107, Batavia en Noordwijk 1887; его же, Schijn en Wesen, тамъ же, стр. 385—527. См. также Streifzüge durch die Philosophie der Gegenwart, выше стр. 437. A. Marcus, Hartmanns inductive Philosophie im Classicismus, Вѣна 1888. Arth. Drews, Hartmanns Philosophie und der Materialismus der modernen Cultur, Лейпцигъ 1890. M. Schneidewin, Offener Brief an E. v. Hartmann, къ пятидесятилѣтнему дню рожденія философа, тамъ же 1892. A. Foggi, la filosofia dell' inconsciente, Флоренція 1891; его же, la religione secondo Hartmann, тамъ же 1892; его же, Hartmann l'estetica tedesca, тамъ же 1895. Th. Achelis, Понятіе безсознательнаго съ точки зрѣнія психологіи и теоріи познанія у Гартмана, Philos. Jahrb. VI. W. Caldwell, Теорія познанія Гартмана, Mind 1893. N. Kurt, Wahrheit und Dichtung in den Hauptlehren v. Hartmanns, Лейпцигъ 1894; его же, Саморазложеніе теоріи отвѣтственности Гартмана, Zeitschrift für Philos. 99, 1891, стр. 244—257.—Ср. о Гартманѣ сочиненіе Файгингера, названное на стр. 499, а также сочиненія о пессимизмѣ, упомянутыя на стр. 487c.

Гартманъ, Сущность мірового процесса или философія безсознательнаго, изложеніе А. А. Козлова, 2 тт., М. 1873—1875. Спиритизмъ, пер. А. М. Бутлеровъ, изд. А. Н. Аксаковъ, Спб. 1887. Пессимизмъ и педагогика (переводъ съ рукописи Вл. С. Соловьева), Рус. Об. 1890. 1, стр. 171—194.

Вл. Соловьевъ, Кризисъ западной философіи противъ позитивистовъ, М. 1874. М. В. Н., По поводу новой брошюры Гартмана „Саморазложеніе христіанства и религія будущаго“, Прав. Об. 1875, 4. А. Г., Педагогическія идеи Э. ф. Гартмана, Рус. Вѣс. 1876, 11, стр. 380—394. Е. Каро, Пессимизмъ въ XIX в Леопарди, Шопенгауеръ, Гартманъ, М. 1883. Н. Глубоковскій, Разборъ ученія Гартмана объ абсолютномъ началѣ, какъ безсознательномъ, Вѣра и Раз. 1888, № 20, 21 и 24. См. также Н. Ланге, Исторія нравственныхъ идей XIX в., т. I. А. Кириловичъ, Пессимистическая телеологія и эсхатологія Гартмана, Вѣр. и Раз. 1894, №№ 14, 15, 19—21.

Карлъ Робертъ Эдуардъ фонъ Гартманъ родился 1842 въ Берлинѣ. Съ 1860 онъ былъ офицеромъ, 1865 вслѣдствіе нервнаго страданія въ колѣнѣ вышелъ въ отставку и теперь живетъ частнымъ человѣкомъ въ Грослихтерфельде возлѣ Берлина. Кромѣ работъ философскаго, историко-философскаго и критическаго содержанія,

Гартманомъ написано большое число сочиненій и статей по религіознымъ, соціальнымъ и политическимъ вопросамъ, напр., о евреяхъ, о школьной реформѣ, о женскомъ вопросѣ, и вездѣ онъ прекрасно разбирается и обнаруживаетъ большую самостоятельность, такъ что онъ выяснялъ понятія и дѣйствовалъ съ большимъ вліяніемъ не только въ философской, но и въ другихъ областяхъ, касающихся злобы дня.

Въ области теоріи познанія онъ учитъ трансцендентальный реализмъ, т. е. онъ пользуется причинностью вещей, дѣйствующихъ на нашу чувственность, для того, чтобы отъ содержанія сознанія дойти до міра трансцендентнаго для сознанія. Эта трансцендентная причинность есть единственный случай, гдѣ трансцендентное или транссубъективное по теоріи познанія какъ бы врѣзывается въ содержаніе сознанія, если и не всѣмъ своимъ бытіемъ, то все-таки конечною точкою своихъ отправленій. Затѣмъ устанавливаются условія, подъ которыми долженъ находиться потусторонній міръ (вещь въ себѣ), чтобы вообще дѣйствовать на насъ и дѣйствовать такъ, какъ онъ дѣйствуетъ.

Гартманъ хочетъ получить умозрительные результаты по индуктивному методу естественныхъ наукъ. Онъ пробуетъ постепенно подняться съ возможно широкой эмпирической основы главнымъ образомъ естественно-научнаго и психологическаго матеріала. Онъ увѣренъ, что въ цѣломъ рядѣ явленій можно показать безсознательные акты воли и представленія, какъ, напр., при произвольномъ движеніи, въ инстинктѣ, въ рефлекторныхъ движеніяхъ. Онъ обращаетъ вниманіе на безсознательное въ цѣлебной силѣ природы, въ половой любви, въ чувствѣ, въ художественномъ творчествѣ, въ языкѣ, въ мышленіи и т. д. Во всѣхъ этихъ областяхъ онъ находитъ болѣе глубокій фонъ, дѣятеля, дѣйствующаго по цѣлямъ, но не вступающаго въ сознаніе. Это-то *безсознательное* и есть причина всѣхъ тѣхъ процессовъ въ органическомъ индивидуумѣ и въ его сознаніи, которые предполагаютъ психическую и все-таки не сознательную причину. Затѣмъ безсознательному приписывается единство. Нѣтъ различныхъ индивидуумовъ, а *все безсознательное является однимъ единственнымъ индивидуумомъ безъ какихъ бы то ни было индивидуумовъ, находящихся рядомъ съ нимъ и сочиненныхъ ему*. Ему подчинены и въ немъ содержатся всѣ индивидуумы, обнаруживающіеся въ явленіи. Это всеобъемлющій индивидуумъ, абсолютъ. Оно въ концѣ концовъ составляетъ ядро всѣхъ выдающихся философій, субстанцію Спинозы, абсолютное *я* Фихте, абсолютную идею Гегеля и проч. Это абсолютный духъ, который via negationis слѣдуетъ опредѣлить въ качествѣ сознательнаго, а via eminentiae — въ качествѣ сверхсознательнаго.

Если Спиноза приписываетъ своей субстанціи протяженіе и мышленіе, то у Гартмана съ безсознательнымъ нераздѣльны *воля* и нѣчто логическое. Сама по себѣ алогическая воля, подымаясь на степень хотѣнія и выбиваясь безъ всякой цѣли изъ покоя возможности, становится антилогической, тогда какъ все логическое въ логической реакціи противъ антилогическаго хотѣнія прежде всего принимаетъ видъ абсолютной цѣли, логически развиваетъ эту цѣль въ систему средствъ и тѣмъ вырастаетъ въ идею. „Что“ міра алогично, подобно волѣ, „что“ объективно-реальнаго міра логично, подобно идеѣ. Идея не есть вторичное произведеніе воли, какъ у Шопенгауера, и воля не является подчиненнымъ моментомъ въ идеѣ, какъ у Гегеля.

Міръ самый лучшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ, хоть его небытіе слѣдовало бы предпочесть бытію. Это очевидно изъ его развитія, въ высшей степени цѣлесообразнаго, руководимаго безсознательнымъ провидѣніемъ. Такъ, напр., жизнь можно вытерпѣть только благодаря той уловкѣ, что для дѣтства и юности все интересно вслѣдствіе своей новизны. Частичный перерывъ индивидуальнаго сознанія и историческаго сознанія человѣчества путемъ смерти и рожденія предохраняетъ природу отъ изнеможенія. Конечная цѣль всего развитія, *искупленіе воли отъ юдоли бытія*, достигается самымъ разумнымъ способомъ. Мудрость безсознательнаго сказывается не только въ цѣломъ устройствѣ міра, но и въ томъ, что безсознательное само вмѣшивается въ частности, напр., въ мозги людей, направляющихъ теченіе исторіи по цѣли, намѣченной безсознательнымъ. Первичная ошибка должна быть исправлена самымъ

простымъ способомъ, и это происходитъ путемъ всего мірового процесса. До поры до времени, чтобы люди, пожалуй, не сдѣлались бездѣятельными, но стремились къ цѣли, они сдерживаются иллюзіей, будто работаютъ для своего собственнаго счастья. Но и тотъ, кто достигъ познанія этой обманчивой точки зрѣнія, можетъ только сдѣлать цѣли безсознательнаго своими собственными цѣлями, но ничего больше. Только отдаваясь жизни и ея горестямъ, доставляемымъ ею въ изобиліи, можно сдѣлать что-нибудь для мірового процесса. Сознаніе, что міру лучше бы не быть, должно стать всеобщимъ или по крайней мѣрѣ удѣломъ большинства людей. Такимъ образомъ возбуждается отрицательная воля, и положительное хотѣніе, т. е. міръ, уничтожается. „Итакъ, отъ логическаго зависитъ то, что міръ становится возможно лучшимъ, а именно такимъ, который доходитъ до искупленія, а не такимъ, терзаніе котораго продолжается до безконечности".

Въ „Феноменологіи нравственнаго сознанія" Гартманъ пытается разграничить настоящіе нравственные принципы отъ ненастоящихъ. Къ ненастоящимъ принципамъ онъ причисляетъ гетерономные и эгоистическіе, и затѣмъ въ предѣлахъ настоящихъ принциповъ онъ пытается въ стройной послѣдовательности и связномъ развитіи изложить этическія точки зрѣнія, которыя опираются на пружины, цѣли и метафизическіе корни нравственности, оцѣнить ихъ по ихъ относительному значенію и въ качествѣ уничтоженныхъ моментовъ объединить ихъ въ высшемъ принципѣ. Для нравственнаго сознанія неизбѣжны объективная телеологія или провиденціальный эволюціонизмъ и конкретный монизмъ или единство сущности нравственныхъ индивидуумовъ между собою и съ абсолютнымъ субъектомъ.

Гартманъ является такимъ же энергичнымъ представителемъ эвдемонологическаго пессимизма, какъ и телеологическаго оптимизма, и считаетъ для этики обезпеченной силу мотиваціи только на пессимистической основѣ. Эмпирическій пессимизмъ, какъ практическое вспомогательное средство, служитъ для преодолѣнія эгоизма, а метафизическій—только для ближайшаго опредѣленія конечной цѣли процесса (ср. Philosophische Fragen der Gegenwart, V, 3, Пессимизмъ и этика). По поводу взглядовъ Гартмана пессимизмъ въ послѣдніе годы былъ предметомъ многочисленныхъ обсужденій. Конечно, слишкомъ сильно сказано, когда Гартманъ выражается, что пессимизмъ принадлежитъ къ такимъ истинамъ, которыя обоснованы лучше всего (см. Philosophische Monatshefte, т. 15, 1879, стр. 612).

„Религія духа" является религіей какъ имманентнаго, такъ и трансцендентнаго духа. Божество, какъ абсолютный духъ, едино, и какъ единство, оно въ то же время абсолютная основа и абсолютная сущность міра. Оттого религія должна быть монизмомъ. Но единство божества не есть отвлеченное единство, т. е. единство, исключающее реальное множество, но такое, которое включаетъ въ себѣ реальное множество, какъ свое собственное внутреннее разнообразіе. Въ религіи Духа уже не полагается только одинъ Богочеловѣкъ, какъ въ религіи Сына, но вселенское богочеловѣчество, и трагизмъ отдѣльнаго Христа безконечно усиливается трагическимъ героизмомъ каждаго отдѣльнаго богочеловѣка. Самоискупленіе здѣсь является актомъ не естественнаго только человѣка, но черезъ благодать имманентнаго ему Бога, которая служитъ только божественной стороной того, что съ своей человѣческой стороны называется вѣрою.—Какъ въ цѣломъ, такъ и въ отдѣльныхъ опредѣленіяхъ религіозной метафизики, Гартманъ пытается создать и провести синтезъ христіанской и индійской догматики.

Эстетика Гартмана вступаетъ въ противоположность къ отвлеченному идеализму, въ которомъ идея сама по себѣ является прекрасной и даетъ предмету красоту, и къ эстетическому формализму. Онъ стремится провести конкретный идеализмъ, по которому идея вполнѣ и безъ остатка имманентна эстетической призрачности или конкретной чувственной формѣ явленія, отдѣленной отъ реальности, и только въ ней и черезъ нее implicite воспринимается чувствами.

Въ ученіи о категоріяхъ дѣлается попытка перекинуть мостъ между теоріей познанія, философіей природы и метафизикой, изслѣдуя каждую изъ формъ

воззрѣнія и мышленія въ отдѣльности, въ субъективноидеальной, объективнореальной и метафизической сферахъ. Въ то же время это ученіе имѣетъ задачей развить здѣсь метафизическое ученіе о началахъ исключительно изъ категорій, которыя въ „Философіи безсознательнаго“ были получены индуктивно изъ натурфилософскихъ и психологическихъ основъ. Система категорій представляется здѣсь не такъ, какъ у Гегеля, а именно не какъ простое развертываніе логическаго, но какъ реакція логическаго противъ нелогическаго.

Отъ Гегеля Гартманъ отличается, помимо указаннаго, главнымъ образомъ тѣмъ, что стремится избѣгнуть односторонняго интеллектуализма и признаетъ за конечными индивидуумами и ихъ жизнью чувствъ больше права на удовлетвореніе (см. Гартманъ, Мое отношеніе къ Гегелю, въ Philosophische Monatshefte, 24, 1888, стр. 316—341). Отъ Шопенгауера онъ отличается тѣмъ, что отвергаетъ исключительную субъективность пространства, времени и категорій, со всѣми ея послѣдствіями; далѣе тѣмъ, что для объясненія матеріи предполагаетъ атомистическій динамизмъ; затѣмъ утвержденіемъ, что то, что намъ является въ качествѣ мозга, не есть достаточная причина интеллекта вообще, а только условіе для формы явленія, и, наконецъ, тѣмъ, что отвергаетъ возможность индивидуальнаго отрицанія воли, со всѣми его квіетистически-аскетическими послѣдствіями (см. Гартманъ, Мое отношеніе къ Шопенгауеру, въ Philosophische Fragen der Gegenwart, II). Метафизическій верхъ системы Гартмана ближе всего стоитъ къ ученію о принципахъ въ положительной философіи Шеллинга, но у Гартмана приводитъ къ міровоззрѣнію, совершенно отличному отъ міровоззрѣнія Шеллинга.

Субстанція имѣетъ свою сущность въ аттрибутахъ, аттрибуты существуютъ въ субстанціи; субстанція и сущность въ своемъ единствѣ суть многоединое существо. Если стать на точку зрѣнія психологіи, то аттрибуты оказываются волей и представленіемъ; если стать на точку зрѣнія философіи природы,—силой и закономъ, на точку зрѣнія логики—нелогическимъ и логическимъ, на точку зрѣнія формъ воззрѣнія—неопредѣленной временностью осуществленія и опредѣленною времяпространственностью его, съ точки зрѣнія категоріи количества—интенсивностью и экстенсивностью, съ точки зрѣнія категорій модальности—способностью и возможностью, свободною случайностью инитиціативы и необходимостью детерминаціи. Субъективноидеальная сфера на ряду съ объективнореальной становится возможной благодаря тому, что принципъ тожества имѣетъ два измѣренія, реальное и воображаемое, динамическую интенсивность хотѣнія и интенсивность удовольствія и неудовольствія въ ощущеніи. Интенсивность можетъ закономѣрно переходить одна въ другую. Изъ интенсивности ощущенія строится прежде всего при помощи безсознательнаго категорическаго синтеза отношеній интенсивности качество ощущенія, а изъ качества затѣмъ путемъ дальнѣйшихъ синтезовъ—пространственный субъективно-идеальный міръ явленій. Съ точки зрѣнія логическаго цѣль уничтоженія антилогическаго является чисто логическою. Эвдемонологическаго значенія, какъ искупленія отъ страданій, производимыхъ противорѣчіемъ въ хотѣніи, эта цѣль требуетъ только косвенно и прежде всего въ нелогическомъ, а затѣмъ и для логическаго, такъ какъ оно должно воспользоваться эвдемонологической мотиваціей сознательныхъ индивидуумовъ, какъ средствомъ для достиженія конечной цѣли.

Центръ тяжести своей писательской дѣятельности Гартманъ видитъ въ трехъ большихъ сочиненіяхъ изъ области этики, философіи религіи, эстетики и ученія о категоріяхъ. Его философія безсознательнаго имѣла очень большой успѣхъ, которому содѣйствовалъ понятный языкъ, а также и то, что въ этомъ сочиненіи особенно принимаются въ разсчетъ естественныя науки, что здѣсь сильно выступаетъ пессимизмъ и обстоятельно взвѣшивается цѣнность жизни. Но этотъ успѣхъ тѣмъ замѣчательнѣе, что какъ разъ ко времени появленія этой философіи царило пренебреженіе къ метафизикѣ.—Какъ велико было сочувствіе и несочувствіе, которыми были встрѣчены взгляды Гартмана, видно изъ обильной литературы, появившейся по поводу ихъ. Изъ почитателей и приверженцевъ Гартмана можно только назвать: Макса Шней-

девина (род. 1843, профессоръ гимназіи въ Гамельнѣ, см. литературу) и Арт. Дрюса (род. 1865, доцентъ въ технической высшей школѣ въ Карлсруэ), который въ своемъ сочиненіи „Нѣмецкое умозрѣніе со временъ Канта“ (см. выше, стр. 321) смотритъ на философію Гартмана, какъ на слѣдствіе предыдущихъ, такъ какъ въ ней всѣ прежнія устраняются въ качествѣ моментовъ. Онъ особенно обращается противъ наивнаго пантеизма и теизма, не придавая особенной цѣны пессимизму Гартмана. Конкретный монизмъ Гартмана даетъ, по мнѣнію Дрюса, возможность различать Бога и міръ, несмотря на ихъ метафизическое единство, и вслѣдствіе этого дѣлаетъ возможной также и религію. Ueber das Verhältniss der Naturwissenschaften zur Naturphilosophie, вступительная лекція, Берл. 1896.

§ 58. Отправляясь отъ естественныхъ наукъ, въ частности отъ физіологіи, Вильгельмъ Вундтъ на основаніи весьма обширныхъ и точныхъ детальныхъ изслѣдованій обработалъ психологію, логику и этику и обнародовалъ „систему философіи“, въ которой, взвѣшивая самымъ старательнымъ образомъ всѣ моменты, на которые слѣдуетъ обратить вниманіе, развиваетъ метафизику воли, не выводя однако, какъ это дѣлалъ Шопенгауеръ, все сущее изъ личной первичной воли. Космическій механизмъ является для Вундта только внѣшней оболочкой, за которой скрывается духовное творчество, стремленіе, чувство и ощущеніе, похожія на то, что мы переживаемъ въ себѣ самихъ“. Міръ есть развитіе и именно духа, вѣчное становленіе и процессъ, но не становленіе, безцѣльно разрушающее то, что есть, такъ чтобы на его мѣсто затѣмъ вступало нѣчто новое,—но постоянная связь полныхъ цѣли образованій. Природа есть первая ступень духа.

Въ области теоріи познанія онъ становится на сторону критическаго идеализма, который въ то же время является и идеалреализмомъ. Идеальные принципы должныоказаться въ объективной реальности, подобно тому какъ и основные законы логическаго мышленія являются въ то же время законами объектовъ мышленія.

Для психологіи онъ открылъ, въ особенности при помощи экспериментальныхъ методовъ, болѣе широкую область изслѣдованія, въ области же физіологической психологіи онъ начинаетъ новую эру.

Въ этикѣ онъ является представителемъ эволюціонизма. Здѣсь признается вселенская воля, носителями которой являются отдѣльныя особи, и въ болѣе широкую цѣль которой включены индивидуальныя жизненныя задачи особей.

Wundt, Lehre von der Muskelbewegung, Брауншв. 1858. Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung, Лейпцигъ 1862. Vorlesungen über Menschen- und Thierseele, Лейпцигъ 1863 (см. къ этому Дробишъ, Новѣйшая попытка научнаго обоснованія психологіи, Zeitschrift für exacte Philos. IV, стр. 313сс. и поправка Вундта тамъ же V, 343), 2. очень измѣненное изд. Гамбургъ 1892. Lehrbuch der Physiologie des Menschen, Эрлангенъ 1864, 4. изд. 1878. Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Causalprincip, глава изъ философіи естественныхъ наукъ, Эрлангенъ 1866. Handbuch der medicinischen Physik, Эрлангенъ 1867. Untersuchung zur Mechanik der Nerven und Nervencentren, 2 части, Эрланг. 1871—76. Grundzüge der physiologischen Psychologie, Лейпцигъ 1873—74, 4. изд. 1893. Ueber die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart, рѣчь

1874. Einfluss der Philosophie auf die Erfahrungswissenschaften, вступительная лекція, Лейпцигъ 1876. Logik, 1. т.: ученіе о познаніи, 2. т.: ученіе о методахъ, Штутгартъ 1880—1883, 2. передѣланное изданіе, 1. т.: ученіе о познаніи, 2. т., 1. отд.: общее ученіе о методахъ, логика математики и естествознанія, 2. отд.: логика наукъ о духѣ, тамъ же 1893—1895. Essays, Лейпцигъ 1886 (изъ нихъ можно отмѣтить: Философія и наука, Теорія матеріи, Безконечность міра, Задачи экспериментальной психологіи, Языкъ и мышленіе, Развитіе воли, Спиритизмъ). Ethik, изслѣдованіе фактовъ и законовъ нравственной жизни, Штутгартъ 1886, 2. передѣланное изд. тамъ же 1892. Zur Moral der litterarischen Kritik, Лейпцигъ 1887 (по поводу критики „Этики" въ Preussische Jahrbücher 59, 1887, написанной Зоммеромъ: Этическій эволюціонизмъ Вундта. Зоммеръ отвѣчалъ: Individualismus und Evolutionismus, zugleich eine Entgegnung auf die Streitschrift v. Herrn Prof. Wundt, Берл. 1888). System der Philosophie, Лейпцигъ 1889. Grundriss der Psychologie, Лейпцигъ 1896, 2. изд. 1897. Съ 1881 Вундтъ издаетъ Philosophische Studien. До настоящаго времени вышло 12 томовъ, въ которыхъ помѣщены собственныя работы Вундта и работы его учениковъ, а именно изслѣдованія по экспериментальной психологіи и о методахъ математики и естественныхъ наукъ. Изъ болѣе цѣнныхъ и длинныхъ статей Вундта, помѣщенныхъ здѣсь, можно назвать: Къ исторіи и теоріи отвлеченныхъ понятій, т. II, Космологическія антиноміи Канта и проблема безконечности, тамъ же, Гипнотизмъ и внушеніе, т. VIII, Дѣленіе наукъ, т. V, О физической причинности и принципъ психофизическаго параллелизма, т. X, Опредѣленіе психологіи, т. XII, О наивномъ и критическомъ реализмѣ, тамъ же.

Изъ многихъ болѣе обширныхъ обзоровъ сочиненій и взглядовъ Вундта можно здѣсь назвать: H. Lachelier, Теорія познанія Вундта, Revue philos. 10, 1880, стр. 23—48; его же, Психологическіе законы въ школѣ Вундта, тамъ же 19, 1885, стр. 121—146; его же, Метафизика Вундта, тамъ же 29, 1890, стр. 449—470, 580—603; его же, Теорія сужденія и дедуктивнаго вывода въ логикѣ Вундта, тамъ же 38, 1894, стр. 348сс. Th. Lipps, Задачи теоріи познанія и логика Вундта, Philosoph. Monatshefte 16, 1880, стр. 529—539; 17, 1881, стр. 28—58, 198—226, 427—445. J. Baumann, Ученіе Вундта о волѣ и его анимистическій монизмъ, тамъ же 17, 1881, стр. 558—602; на это Вундтъ въ Philosophische Stud. I, стр. 337—378; въ свою очередь Бауманъ, въ Philos. Monatshefte 19, 1883, стр. 52—77. O. Flügel, Ученіе Вундта о познаніи, Zeitschrift f. ex. Philos. 12, 1883, стр. 354—374. Th. Achelis, Философія Вундта, Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik 91, 1887, стр. 188—227; его же, Вундтъ, Nord und Süd 43, 1887, стр. 286—304. Ed. v. Hartmann, Этика Вундта, Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik 95, 1889, стр. 82—106; его же, Система философіи Вундта, Preussische Jahrbücher 66, 1890. Gutberlet, Система философіи Вундта, Philos. Jahrb. 4, 1891. J. Volkelt, Система философіи Вундта, Philos. Monatshefte 27, 1891, стр. 257—289, 409—430, 527—546. Fr. Erhardt, Система философіи Вундта, Zeitschrift für Philosophie und philosoph. Kritik 102, 1893, стр. 139—160. Giov. Cesca, Анимизмъ Вундта, Riv. di filosofiia scientif. 1891. Allen Vannérus, Къ критикѣ понятія души, нѣсколько замѣтокъ при изученіи психологіи Вундта, Archiv für system. Philosophie 1, 1895, стр. 363—400.

Сочиненія Вундта на русскомъ языкѣ: Душа человѣка и животныхъ, пер. Е. Кемница, 2 тт., Спб. 1865, переводъ съ 2. изд. П. Я. Розенбаха, Спб. 1894. Руководство къ физіологіи человѣка, М. 1867. Физіологія языка, Спб. 1868 (=Современные вопросы антропологіи, вып. 4). Исторія развитія ученій о веществѣ, Знаніе 1876, 7. Современныя задачи философіи, Знаніе 1876, 10. Основанія физіологической психологіи, пер. В. Кандинскій, М. 1880 (вторая половина переведена по 2. изд.). Этика, изслѣдованіе фактовъ и законовъ нравственной жизни, Спб. 1887—1888 (печаталось въ приложеніи къ Рус. Бог.). Теорія матеріи, Рус. Бог. 1888, 2 и 3. Логика математическихъ наукъ, Пед. Сбор. 1884, 6—12 (изложеніе взглядовъ Вундта). Языкъ душевныхъ движеній, Рус. Бог. 1891, 2. стр. 91—108. Индивидуумъ и общество, Спб. 1896. Очеркъ психологіи, переводъ Г. А. Паперна, Спб. 1897. Другой переводъ Д. В. Викторова, подъ редакціей Н. Я. Грота, М. 1897. Связь философіи съ жизнью за послѣднія сто лѣтъ, переводъ І. Юровскаго, Одесса 1893, 3. изд. 1895. Гипнотизмъ и внушеніе, переводъ Н. Колубовской, М. 1893. 2. изд. 1898. Душа и мозгъ, Одесса 1894.

А. Бао, Нравственныя воззрѣнія Вундта, вып. I, Воронежъ 1889. Логическая теорія Вундта, Рус. Бог. 1884, 10 и 11. А. Волынскій, Замѣтка объ Этикѣ Вундта, Сѣв. Вѣст. 1889, 5. Л. О(боленскій), Система философіи Вундта, Рус. Бог. 1889, 7—9. А. Волынскій, Наука и философія, критическій обзоръ главнѣйшихъ произведеній В. Вундта, Сѣв. Вѣст. 1890, 1—5. Г. Челпановъ, Общіе результаты психометрическихъ изслѣдованій лейпцигской психологической лабораторіи и ихъ значеніе для психологіи, Рус. Мысль 1889, 8, стр. 159—189. Я. Колубовскій, Психологическая лабораторія Вундта, Рус. Бог. 1890, 2. стр. 178—183; 3, стр. 138—

148. А. Бао, Идеалъ новѣйшей этики, Вопр. филос. 1891, кн. 7, стр. 26—44. К. Вентцель, Система философіи Вундта, Вопр. филос. 1892, кн. 11, стр. 1—23. С. Говоровъ, Основы морали Вундта, Вѣр. и Раз. 1891, №№ 7, 9 и 10.

Вильгельмъ Вундтъ родился 16. августа 1832 въ Неккарау въ Баденѣ, изучалъ медицину, 1857 сталъ читать лекціи въ Гейдельбергѣ, сдѣлался тамъ же 1865 экстраординарнымъ профессоромъ физіологіи, 1874 профессоромъ индуктивной философіи въ Цюрихѣ послѣ Фр. А. Ланге. Съ 1875 онъ состоитъ профессоромъ философіи въ Лейпцигѣ, гдѣ основалъ и руководитъ институтъ для экспериментальной психологіи, который подготовилъ уже большое число учениковъ и служитъ образцомъ для цѣлаго ряда подобныхъ учрежденій, возникшихъ позже въ Германіи и внѣ ея, особенно въ Сѣв. Америкѣ.—Смотря по занятіямъ, большинство его раннихъ работъ сосредоточивалось въ области физіологіи и естествознанія въ широкомъ смыслѣ, однако его чутье къ философіи сказалось уже рано въ „Чтеніяхъ о душѣ человѣка и животныхъ“ и въ „Физическихъ аксіомахъ“. Этихъ аксіомъ онъ принимаетъ шесть: 1. Всѣ причины въ природѣ суть причины движенія. 2. Всякая причина движенія находится внѣ движимаго. 3. Всѣ причины движенія дѣйствуютъ въ направленіи прямой, соединяющей ихъ начальную и конечную точку приложенія. 4. Дѣйствіе всякой причины само собой не прекращается. 5. Всякому дѣйствію соотвѣтствуетъ равное ему противодѣйствіе. 6. Всякое дѣйствіе является эквивалентомъ своей причины. Прежде чѣмъ приступить къ обнародованію своихъ метафизическихъ воззрѣній, Вундтъ считалъ необходимымъ заняться еще обстоятельнѣе отдѣльными областями философіи, и такъ возникли три его обширныхъ труда по физіологической психологіи, логикѣ и этикѣ. Въ „Системѣ философіи“ онъ даетъ свое законченное міровоззрѣніе, такъ что мы сообщимъ здѣсь объ ней нѣсколько подробнѣе, не имѣя возможности дать ясное представленіе о богатствѣ содержащагося въ ней матеріала и обиліи мыслей. Какъ ни самостоятеленъ Вундтъ, какъ мыслитель, все же на немъ замѣтно вліяніе нѣмецкаго идеализма Канта, затѣмъ вліяніе Спинозы, Лейбница и Фехнера, а также и эволюціонизмъ играетъ у него главную роль.

Послѣ введенія въ первомъ отдѣлѣ своей „Системы“ онъ говоритъ о формахъ мышленія и о выражающихся въ нихъ законахъ мысли, во второмъ—о познаніи, въ третьемъ—о понятіяхъ разсудка, относящихся къ формѣ и содержанію опыта и составляющихъ основанія для математики, а также для эмпирическихъ наукъ о природѣ и духѣ, затѣмъ въ четвертомъ отдѣлѣ—о трансцендентныхъ идеяхъ, задача которыхъ установить единство въ міровоззрѣніи, недостижимое въ раздробленномъ знаніи; въ пятомъ отдѣлѣ выясняются главные пункты философіи природы и въ шестомъ даны основныя черты философіи духа.—Философія должна образовать не основу для отдѣльныхъ наукъ, а скорѣе съ полнымъ сознаніемъ сдѣлать ихъ своею основою; затѣмъ она вноситъ порядокъ въ отдѣльныя науки, уясняя и устраняя въ ихъ основахъ противорѣчія между различными взглядами. Такимъ образомъ научную философію слѣдуетъ опредѣлить, какъ „общую систему, задача которой заключается въ томъ, чтобы общія знанія, полученныя отдѣльными науками, объединить въ свободную отъ противорѣчій систему“.

Содержаніе всего знанія можетъ быть изслѣдовано или въ томъ отношеніи, какъ оно возникаетъ, или въ томъ отношеніи, какъ вступаютъ въ систематическую связь его принципы. Такимъ образомъ двумя главными частями научной философіи являются: ученіе о познаніи, касающееся слагающагося знанія, и ученіе о принципахъ, имѣющее предметомъ уже сложившееся знаніе. Ученіе о познаніи въ свою очередь распадается на двѣ части: формальное и реальное ученіе о познаніи. Формальное все равно, что формальная логика, и относится къ реальному, какъ математика къ опытнымъ наукамъ. Реальное ученіе о познаніи опять расчленяется на исторію познанія, имѣющую предметомъ фактическое развитіе познаванія, какъ оно выступаетъ въ исторіи науки, и на теорію познанія, касающуюся логическаго развитія познаванія. Теорія познанія обнимаетъ двѣ части, именно общую теорію познанія, т. е. изслѣдованіе условій, границъ и принциповъ познанія вообще,

и ученіе о методахъ, которое, примѣняя эти принципы, распространяется на научныя изысканія.—Ученіе о принципахъ, вторая главная часть философіи, дѣлится въ свою очередь на общую и особенную часть. Для общей части, представляющей основныя понятія и основные законы вообще въ ихъ систематической связи, Вундтъ пользуется старымъ названіемъ „метафизики". Особенная часть по основнымъ понятіямъ отдѣльныхъ научныхъ областей дѣлится прежде всего на философію природы и философію духа. Главными отраслями первой являются космологія и біологія, и такъ какъ духовныя явленія постоянно связаны съ явленіями жизни, то біологія образуетъ переходъ къ философіи духа. Эта послѣдняя, пользуясь выводами индивидуальной и народной психологіи, а также принципами теоріи познанія и метафизики, стремится къ связному пониманію основъ духовнаго бытія и дѣятельности. Этой общей философіи духа подчинены отдѣльныя дисциплины, которыя имѣютъ дѣло съ отдѣльными формами духовной жизни: этика въ связи съ философіей права, затѣмъ эстетика и философія религіи. Наконецъ, взглядъ на всю внѣшнюю и внутреннюю жизнь человѣчества на основаніи отдѣльныхъ частей философіи духа и изученія общаго развитія человѣчества образуется въ философіи исторіи.—По формальнымъ соображеніямъ это логическое дѣленіе не покрывается вышеуказаннымъ расчлененіемъ матеріала въ „системѣ".

Мышленіе есть субъективная дѣятельность, но не единственная; чувство, представленіе и хотѣніе суть также субъективныя дѣятельности, и притомъ элементарныя функціи, лежащія въ основѣ всякаго мышленія. Нѣтъ мышленія безъ содержанія представленій, нѣтъ мышленія безъ движенія чувства и въ свою очередь нѣтъ чувства безъ направленія воли. Мышленіе всегда есть хотѣніе и имѣетъ дѣло только съ представленіями, которыя вступаютъ въ отношенія другъ къ другу; ему нѣтъ надобности спрашивать, соотвѣтствуютъ-ли представленія объектамъ, — напротивъ, познаваніе есть мышленіе съ убѣжденіемъ въ реальномъ значеніи представленій. Вначалѣ чистое познаваніе вовсе не различаетъ между представленіемъ и объектомъ, только рефлексія противопоставляетъ объектамъ представленія, какъ что-то отличное отъ нихъ. Нѣтъ объекта, независимаго отъ нашего мышленія, но какъ наше мышленіе само не производитъ своихъ объектовъ, такъ точно познаваніе не бываетъ только пассивнымъ или простымъ снимкомъ съ независимыхъ отъ него объектовъ. Ступенями познанія можно считать познаніе при помощи воспріятія, разсудка и разума, хотя нельзя думать, что это три специфически различныя функціи, основывающіяся на особыхъ способностяхъ духа, или что они въ дѣйствительности ясно разграничены другъ отъ друга.

Въ познаніи воспріятія слѣдуетъ установить основное различіе между формою, т. е. пространствомъ и временемъ, и содержаніемъ ощущенія. Пространственно-временная форма указываетъ на порядокъ вещей, неразрушимый для субъекта при всей смѣнѣ воспріятія, содержаніе же ощущенія должно быть взято назадъ въ субъектъ. Но такъ какъ форма всегда связана съ ощущеніями, то и она теряетъ свое объективное значеніе. Объектъ представленія перестаетъ быть реальнымъ объектомъ и имѣетъ еще только значеніе символа, указывающаго на реальный объектъ, а этотъ послѣдній по содержанію и формѣ можетъ быть опредѣленъ только въ понятіи; напротивъ, субъектъ данъ въ чистомъ воззрѣніи. Функціи разсудка имѣютъ только задачей *объяснить* опытъ подчиненіемъ его подъ общія понятія, тогда какъ потребность разума въ единствѣ идетъ дальше: онъ хочетъ *пополнять* опытъ. Связь объектовъ познанія по закону основанія и слѣдствія, которымъ пользовался разсудокъ для познанія, необходимо ведетъ дальше къ трансцендентнымъ образованіямъ понятій, которыя Вундтъ, по примѣру Канта, называетъ *идеями* (разума), чтобы отличить ихъ отъ образованія понятій въ разсудкѣ, имѣющаго, правда, также только гипотетическій характеръ. Разсудокъ стремится свести связь міра къ *понятіямъ*, разумъ—къ *основамъ*.

На ряду съ эмпирическими отдѣльными понятіями, общими опытными понятіями и понятіями отношеній есть чистыя понятія разсудка, которыя не заложены въ насъ a priori, но составляютъ послѣднія ступени логической переработки содер-

жанія воспріятій, которая начинается съ эмпирическихъ отдѣльныхъ понятій. Они раздѣляются на чистыя понятія формы и чистыя понятія дѣйствительности. Самыя важныя понятія перваго рода: многообразіе, число, функція, и второго: субстанція, причинность, цѣль. Понятію субстанціи въ естествознаніи Вундтъ придаетъ значеніе, такъ какъ логическія отвлеченія, предшествовавшія его научному виду, не только были предварительными гипотезами, подлежавшими подтвержденію при помощи послѣдующаго опыта, но содержавшіяся въ нихъ основныя опредѣленія удержались, болѣе того, — даже побѣдоносно устояли противъ враждебныхъ вліяній опыта. Напротивъ, Вундтъ рѣшительно изгоняетъ понятіе субстанціи изъ психологіи, такъ какъ съ допущеніемъ его обнаружилось бы противорѣчіе, что душа должна быть устойчивой (субстанціей) и въ то же время измѣнчивой.—Причинность онъ понимаетъ не въ качествѣ субстанціальной, а въ качествѣ актуальной, охватывающей какъ духовные процессы, такъ и теченіе явленій природы, хотя при причинности природы предполагается устойчивый субстратъ, матерія, такъ что здѣсь субстанціальная причинность должна остаться еще въ качествѣ вспомогательнаго понятія, тогда какъ въ психологіи чистая причинность процессовъ служитъ принципомъ объясненія. Въ области психологіи, также въ отличіе отъ процессовъ природы, не царитъ принципъ эквивалентности причины и дѣйствія, но въ духовной жизни какъ экстенсивно, такъ и интенсивно слѣдуетъ признать законъ роста энергіи,— экстенсивно, такъ какъ духовное развитіе принимаетъ все болѣе и болѣе многообразный видъ, интенсивно, такъ какъ сила этого развитія постоянно растетъ. Такимъ образомъ энергія психическихъ процессовъ является прямо-таки творческой; здѣсь цѣль служитъ руководящимъ принципомъ. Органическія образованія цѣлесообразны, такъ какъ они дѣлаютъ возможнымъ все болѣе и болѣе совершенствующееся проявленіе жизненныхъ функцій, изъ перваго осуществленія которыхъ они развились сами; и духовныя созданія цѣлесообразны. Противъ дарвиновской теоріи развитія и противъ ея проведенія возникли сомнѣнія, такъ какъ въ высшей степени невѣроятно, чтобы все богатство органическаго міра, который въ своихъ высшихъ продуктахъ возвышается до дѣйствій, руководимыхъ по цѣлямъ, а потому и объективно цѣлесообразныхъ, образовалось изъ ряда чистыхъ случайностей. Скорѣе воля производитъ объективныя цѣли природы. Также и на движеніяхъ въ мірѣ низшихъ животныхъ по ихъ объективнымъ признакамъ вполнѣ замѣтны формы простыхъ волевыхъ дѣйствій. Построеніе органическаго міра есть первое звено въ ряду пріемовъ, которыми воля, въ качествѣ духовной силы, пользуется силами природы для того, чтобы прочно укрѣпить результаты духовной дѣятельности и получить новую почву для постояннаго усиленія этой дѣятельности. Затѣмъ, благодаря привычкѣ и упражненію, волевое дѣйствіе становится автоматическимъ, и тутъ непреднамѣренно сказывается побочный результатъ. Такимъ образомъ принципъ гетерогоніи цѣлей выступаетъ уже на физической сторонѣ органическаго развитія, а еще болѣе въ духовномъ развитіи, гдѣ объективно достигнутая цѣль всегда оставляетъ за собою предшествующій ей цѣлемотивъ. Это правило развѣтвленія цѣлей находится въ тѣсной связи съ закономъ роста энергіи. Такимъ образомъ принципъ цѣли позволяетъ заглянуть въ необозримую даль, такъ что возникаетъ противорѣчіе между идеальной безконечной цѣлью и реальною ограниченностью духовной жизни. Также при началѣ волевой дѣятельности, полагающей цѣли, обнаруживаются трудности въ вопросѣ о происхожденіи духовной жизни. Такъ возникаетъ потребность пополнить фактическій составъ опыта трансцендентными предположеніями.

Это идеи, среди которыхъ Вундтъ различаетъ три вида: космологическія, психологическія и онтологическія. Космологическихъ идей четыре: идея безконечнаго пространства, безконечнаго времени, неограниченной матеріи и непрестанной причинности явленій. Понятіе вселенной постоянно колеблется между идеей безконечнаго и конечнаго. Идея души, какъ единства всѣхъ духовныхъ процессовъ, требуетъ двоякаго рода мыслей: во-первыхъ, отношенія опыта къ единичному субъекту, а затѣмъ связи единичнаго мышленія и хотѣнія съ другими единствами,—связи,

которая въ своемъ движеніи впередъ нигдѣ не оказывается ограниченной. Такимъ образомъ послѣднее основаніе внутренняго опыта можно найти въ единствѣ, мыслимомъ индивидуально, или въ единствѣ, мыслимомъ универсально. Идея души, какъ духовной субстанціи, которой принадлежитъ безусловная простота и самостоятельность, прежде всего не есть гипотетическое вспомогательное понятіе, какъ матерія, а затѣмъ идея эта и не удовлетворяетъ ея цѣли, полагаемой разумомъ, т. е. она не служитъ дополненіемъ. Въ образованіи ея участвовало особенно требованіе вѣчности индивидуума. Собственную дѣятельность, источникъ нашихъ радостей и печалей мы называемъ *я*. Мыслимое особнякомъ, оно является хотѣніемъ. Нѣтъ ничего внѣ человѣка и въ немъ самомъ, что бы онъ могъ назвать своимъ собственнымъ, кромѣ его воли, которая является дѣятельнымъ элементомъ въ внутреннемъ представленіи, въ апперцепціи представленій, а также во внѣшнихъ дѣйствіяхъ воли. Поэтому конечный пунктъ индивидуальнаго психологическаго нисхожденія слѣдуетъ видѣть во внутренней волѣ или чистой апперцепціи, которую надо представлять не какъ спокойное бытіе, а какъ дѣятельность, никогда не находящую покоя; потому это вовсе не опытное понятіе, а идея разума, трансцендентное понятіе о душѣ, требуемое эмпирической психологіей въ качествѣ послѣдняго основанія духовныхъ процессовъ, но непригодное для ея цѣлей. Такимъ образомъ, въ противоположность субстанціальному понятію о душѣ, надо предпочесть актуальное. Если изъ него приходится получить понятіе о душѣ, пригодное для эмпирическаго вывода фактовъ внутренняго опыта, то его надо расширить въ составное единство, которое дѣлаетъ возможнымъ множественность предстáвляющихъ дѣятельностей. Въ такомъ случаѣ это вовсе не недѣлимая и безсодержательная дѣятельность, но духовная организація, которая есть нѣчто единое съ тѣлесною организаціею одушевленнаго тѣла, такъ что душа и тѣло различны не сами по себѣ, но только въ нашемъ пониманіи, такъ какъ мы сначала непосредственно воспринимаемъ живое тѣло извнутри и затѣмъ разсматриваемъ его, какъ объектъ внѣшней природы. Руководимые этимъ эмпирическимъ понятіемъ души, цѣликомъ принадлежащимъ разсудочному познанію, руководствуясь имъ, какъ единственно допустимой вспомогательной гипотезой для объясненія внутренняго опыта, мы подыскиваемъ къ каждому физическому процессу сопровождающее его физическое явленіе и при каждой физіологической функціи спрашиваемъ о психическомъ значеніи. При этомъ на физическую сторону нельзя смотрѣть прямо какъ на условіе психической, и наоборотъ,—въ психической сторонѣ нельзя прямо видѣть условіе физической, такъ какъ основаніе и слѣдствіе всегда предполагаютъ однородное цѣлое, звеньями котораго они служатъ. Но все же предположенное единство физической и духовной организаціи даетъ намъ право въ томъ случаѣ, когда причинная связь оказывается прерванной на одной сторонѣ, вести и продолжать ее на другой, другими словами связывать психическіе процессы посредствомъ физическихъ звеньевъ, и наоборотъ.

Для трансцендентальнаго хотѣнія, чтобы оно не оставалось совершенно безсодержательнымъ, нужны внѣшнія условія, которыя въ свою очередь представляются какъ волевыя дѣятельности. Поэтому становится возможнымъ доступъ отъ индивидуальнаго къ универсальному психологическому прогрессу. Общее хотѣніе, гдѣ бы оно ни проявлялось, имѣетъ не менѣе реальности, нежели индивидуальное, хотя вселенская воля можетъ состоять лишь въ согласномъ направленіи воли особей; болѣе того, если силу реальности измѣрять по ея дѣйствіямъ, то на вселенскую волю надо смотрѣть какъ на болѣе реальную. Человѣческая вселенская воля соединяетъ все человѣчество въ сознательномъ исполненіи опредѣленныхъ волевыхъ цѣлей. Хотя конечная точка ряда никогда не станетъ опытнымъ фактомъ, все же можно допустить, что все развитіе идетъ въ направленіи къ этой цѣли, и такимъ образомъ идея человѣчества превращается въ практическій идеалъ. Безконечная цѣлостность, которой мы не въ состояніи добиться въ представляемомъ нравственномъ идеалѣ человѣчества, достигается въ идеѣ благодаря тому, что мы требуемъ безконечнаго основанія идеала, которое содержитъ его, какъ свое слѣдствіе.

Такимъ образомъ мы находимъ религіозную идею, какъ дополненіе къ нравственному идеалу. Какъ только она представляется яснѣе, въ ней приходится мыслить Бога, какъ основу нравственнаго міропорядка. Если мы переносимъ въ него содержаніе нашего нравственнаго идеала, то возникаетъ идея совершенства Бога, а если мы расширяемъ эту идею, то возникаетъ идея безконечности Бога. Благодаря этому нравственный идеалъ превращается въ сверхнравственную идею, которая все-таки должна остаться основою нравственнаго идеала.

Идея Бога по отношенію какъ къ духу, такъ и къ природѣ является чѣмъ-то безусловно трансцендентнымъ. Поэтому она связана съ вопросомъ о послѣдней основѣ всякаго бытія, т. е. о трансцендентномъ единствѣ природы и духа. Этотъ вопросъ составляетъ содержаніе онтологической проблемы. Въ этой части Вундтъ приходитъ къ слѣдующимъ выводамъ: все бытіе по космологическимъ идеямъ слѣдуетъ мыслить, какъ безконечную множественность простыхъ единствъ, которыя находятся въ повсюдныхъ отношеніяхъ другъ къ другу; содержаніе же бытія образуется по психологическимъ идеямъ изъ множественности индивидуальныхъ волевыхъ дѣятельностей, взаимныя отношенія которыхъ являются представленіями; отсюда слѣдуетъ, что міръ есть совокупность волевыхъ дѣятельностей, которыя благодаря своему взаимоопредѣленію, представляющей дѣятельности, располагаются въ рядъ развитія волевыхъ единицъ различнаго объема. Послѣдними принципами бытія и становленія служатъ актуальныя духовныя единицы, т. е. волевыя единицы. Въ растительной жизни возникаютъ и уничтожаются однѣ вслѣдъ за другими и рядомъ съ другими много простыхъ единицъ сознанія, не приводя къ образованію центральнаго сознанія. Напротивъ, у животныхъ отдѣльные органы подчинены единичному преобладающему комплексу органовъ, съ которымъ связано центральное сознаніе. Наша собственная воля есть только, говоря относительно, индивидуальная воля, на самомъ же дѣлѣ она—уже вселенская воля, волевая единица, которая связана уже съ безчисленными низшими волями. Это предположеніе согласуется съ понятіемъ души, поставленнымъ эмпирически (см. выше), по которому наше тѣло есть такое единство матеріальныхъ объектовъ, которое, соотвѣтственно его собственной природѣ, мы называемъ нашей душой или, точнѣе, нашей представляющей волей.—Міровое цѣлое недоступно воспріятію, да и понятіямъ, но мысль о немъ должна привходить ко всякому отдѣльному содержанію міровыхъ процессовъ, такъ какъ только въ идеѣ цѣлаго получаютъ прочную цѣну преходящія частичныя цѣли, которымъ слѣдуетъ все отдѣльное. Такимъ образомъ индивидуальное единство указываетъ на универсальное. Это послѣдняя онтологическая идея единства, о которой просто можно сказать, что, въ качествѣ послѣдней основы нравственнаго идеала человѣчества (см. выше), она мыслится въ то же время послѣдней основой всего бытія и становленія въ той мѣрѣ, въ какой на эти послѣднія можно смотрѣть, какъ на средство къ ней, какъ къ цѣли, которую надо достигнуть. Затѣмъ, не взирая на недостатки религіознофилософскаго обоснованія, доказательствъ бытія Божія, религіозная вѣра побуждается къ тому, чтобы дать содержаніе идеѣ Бога, которое, конечно, можетъ быть заимствовано только отъ нравственнаго содержанія. Но основаніе проявляется только въ слѣдствіи, переходя въ него, а потому получается дальнѣйшій выводъ, что міровое основаніе не вполнѣ отрѣшено отъ мірового содержанія, что Богъ мыслимъ, какъ міровая воля, а развитіе міра—какъ развертываніе божественной воли и дѣятельности.—Настоящее ядро идей можетъ уяснить только подчиняющаяся законамъ дѣятельность разума. Если доказано, что онѣ имѣютъ всеобщее значеніе, то показана и ихъ необходимость. Но, кромѣ необходимости идей, разумъ не можетъ установить еще какой-нибудь соотвѣтствующей имъ реальности. Философія можетъ доказать необходимость вѣры, но сдѣлать изъ нея знаніе она не въ силахъ.

Изъ логики Вундта укажемъ особенно на обстоятельное изслѣдованіе и изложеніе методовъ для отдѣльныхъ наукъ, причемъ онъ черпаетъ по возможности изъ источниковъ детальныхъ разысканій. Рядомъ съ логикой математики и естествен-

ныхъ наукъ мы находимъ у него также подробную логику психологіи, историческихъ наукъ, наукъ объ обществѣ и методы философіи.

Физіологическая психологія пользуется естественнонаучными, главнымъ образомъ, физіологическими изслѣдованіями и спеціальными экспериментальными методами психологіи для того, чтобы изучить преимущественно отношенія внѣшнихъ и внутреннихъ процессовъ. Поэтому она на половину находится еще въ границахъ естественныхъ наукъ, которыя она, въ качествѣ ближайшей посредницы, связываетъ съ науками о духѣ. Отъ субъективной психологіи она отличается, какъ объективная, которая ставитъ внутреннее воспріятіе подъ „контроль экспериментальнаго вліянія при помощи вызываемыхъ и управляемыхъ по произволу внѣшнихъ воздѣйствій". Поэтому она называется также экспериментальною психологіею. Другою частію объективной психологіи является психологія народовъ. Сознаніе для нашего внутренняго воспріятія оказывается подобнымъ же единствомъ, какъ для внѣшняго — тѣлесный организмъ, и такъ какъ тѣло и душа постоянно находятся во взаимодѣйствіи, то Вундтъ приходитъ къ слѣдующему предположенію: то, что мы называемъ душой, оказывается внутреннимъ бытіемъ того же самаго единства, которое съ наружной стороны мы разсматриваемъ, какъ принадлежащее ей тѣло (см. выше, стр. 569). Верхомъ духовнаго развитія является для насъ человѣческое сознаніе; оно образуетъ узловую точку въ теченіи природы,—точку, въ которой міръ какъ бы отдаетъ отчетъ въ себѣ самомъ. Единство *я* основывается на постоянствѣ измѣненій нашего внутренняго бытія. Въ „Очеркѣ психологіи" Вундтъ опредѣляетъ точку зрѣнія психологіи, какъ точку зрѣнія непосредственнаго опыта, въ противоположность естественнымъ наукамъ, которыя стоятъ на точкѣ зрѣнія косвеннаго опыта. Онъ ничего не имѣетъ противъ того, чтобы его психологическое направленіе называли „волюнтаристическимъ", въ томъ предположеніи, что тутъ не вводится ничего метафизическаго.

Въ своей этикѣ Вундтъ индуктивнымъ способомъ ищетъ прежде всего этическихъ принциповъ, подвергая изслѣдованію, во-первыхъ, первичное нравственное сознаніе (факты нравственной жизни) и, во-вторыхъ, научную рефлексію относительно того, что нравственно (философскія системы нравственности, историческій обзоръ и общая критика). Затѣмъ на этой данной основѣ онъ развиваетъ въ систематической этикѣ принципы, на которые опираются всѣ сужденія о нравственной цѣнности, и разбираетъ ихъ со стороны ихъ взаимнаго происхожденія и связи (нравственная воля, нравственныя цѣли, нравственные мотивы, нравственныя нормы). Затѣмъ онъ имѣетъ дѣло съ областями нравственной жизни: отдѣльной личностью, обществомъ, государствомъ, человѣчествомъ.

§ 59. Рядъ мыслителей находитъ въ психологіи основу для всѣхъ философскихъ наукъ, а именно, въ противоположность кантіанцамъ,—для логики и теоріи познанія. Между ними Брентано нашелъ особенное сочувствіе для своихъ взглядовъ, которые развиты его учениками дальше съ разнообразныхъ сторонъ. Главнымъ образомъ въ области психологіи, а затѣмъ въ области эстетики работалъ Липсъ. По его взгляду, философія, въ качествѣ науки, есть не что иное, какъ наука о духѣ, и для нея въ свою очередь служитъ основною наукою психологія. Психологическая теорія познанія является любимой областью Уфуэса, который пытается психологически объяснить сознаніе предметности.

Franz Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte, т. 1 (больше не было), Вѣна 1874. Кромѣ работъ объ Аристотелѣ, Брентано написалъ: Vom Ursprung sittlicher Erkenntniss, Лейпцигъ 1889. Das Genie, рѣчь, тамъ же 1892. Das Schlechte als Gegenstand dichterischer Darstellung, тамъ же 1892. Ueber die Zukunft der Philosophie, тамъ же 1893. Die vier Phasen der

Philosophie und ihr augenblicklicher Stand, 1895. Ср. W. Enoch, Реформа логики Франца Брентано, Philosoph. Monatshefte 29, 1893, стр. 433—458. Wahle, О происхожденіи нравственнаго познанія, Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik 99, 1891, стр. 117—124.

Францъ Брентано род. 1838, былъ сначала католическимъ богословомъ, сталъ читать съ 1866 лекціи въ Вюрцбургѣ при философскомъ факультетѣ, скоро сдѣлался тамъ профессоромъ, 1873 оставилъ профессуру, затѣмъ перешелъ въ Вѣну въ качествѣ профессора философіи, уволился и отъ этого мѣста, оставшись только приватъ-доцентомъ, пока въ самое послѣднее время совсѣмъ не отказался отъ преподавательской дѣятельности.

Вышедшій томъ „Психологіи“ имѣетъ дѣло съ психологіей какъ наукой и психическими феноменами вообще; во второмъ предполагалось изложить особенность и законы представленій, сужденій, чувствованій и воли; наконецъ, имѣлось въ виду представить связь физическаго и психическаго организма и выяснить вопросъ о дальнѣйшемъ существованіи психической жизни. Психологія по Брентано есть наука о психическихъ явленіяхъ. Внутреннее воспріятіе, котораго нельзя смѣшивать съ внутреннимъ наблюденіемъ, служитъ для нея первымъ источникомъ. Физіологическія и психофизическія изслѣдованія—только вспомогательныя средства; напротивъ, большую важность имѣетъ память, которая позволяетъ намъ разсматривать прежнія психическія состоянія. Обыкновенное троичное дѣленіе душевныхъ явленій надо отбросить, также на чувство и волю нельзя смотрѣть какъ на два различныхъ основныхъ класса. Правда, въ психическихъ феноменахъ замѣтно также троякое основное различіе по ихъ отношенію къ содержанію или по способу сознанія: именно они распадаются на классъ представленій, классъ сужденій и классъ сердечныхъ движеній (любовь, интересъ и ненависть). Процессъ сужденія, которое поэтому рядомъ съ представленіемъ является особенною дѣятельностію, заключается главнымъ образомъ въ томъ, что мы признаемъ и отвергаемъ или отклоняемъ, такъ что утвердительное и отрицательное сужденія служатъ единственными двумя видами сужденія, и въ основу каждаго сужденія можетъ быть положена форма положеній о существованіи. Правда, каждое сужденіе имѣетъ безспорно своимъ предположеніемъ процессъ представленія, но каждый предметъ, о которомъ произносится сужденіе, доходитъ двоякимъ способомъ до сознанія: какъ представленный и какъ признанный или отвергнутый. Всѣ прочія различія сужденій рядомъ съ утвержденіемъ и отрицаніемъ, въ томъ числѣ и различія въ количествѣ, касаются не формы, а матеріи сужденія. Поэтому вся логика Брентано не безъ основанія названа „качественной“, въ противоположность количественной логикѣ англичанъ. Обыкновенное, аристотелевское ученіе о выводѣ по Брентано также не имѣетъ значенія, четыре фигуры отвергаются, старыя правила ни къ чему не ведутъ, наоборотъ, скорѣе quaternio terminorum имѣетъ основаніе, такъ какъ всякій категорическій силлогизмъ содержитъ четыре термина, изъ которыхъ два противоположны одинъ другому и два другіе встрѣчаются дважды. Такимъ образомъ аристотелевскую логику надо устранить и на ея мѣсто поставить новую. Непониманіе сущности сужденій внесло по Брентано сумятицу не только въ области логики, но и въ области психологіи и метафизики. Сумятица эта можетъ быть улажена только познаніемъ этой сущности.

Въ своемъ сочиненіи, касающемся этики, Брентано подчеркиваетъ, что въ области нравственности, такъ же какъ и въ области логики, важны не произвольныя заповѣди, но скорѣе естественное предпочтеніе правильнаго передъ неправильнымъ, нравственнаго передъ безнравственнымъ. Милымъ, добрымъ называемъ мы нѣчто, если направленная на него любовь правильна. Настоящая цѣль жизни въ томъ, чтобы возможно больше содѣйствовать этому благу, при которомъ можетъ быть принято въ разсчетъ не только собственное *я*, но и семья, городъ, государство, вся нынѣшняя земная жизнь, болѣе того,—времена дальнѣйшаго будущаго.

Брентано, хорошо вымуштрованный схоластически, благодаря своей острой діалектикѣ, убѣжденной постановкѣ своихъ новыхъ положеній и тому, что доказатель-

ства у него не столько даны, сколько чувствуются,— благодаря всему этому Брентано не только вліялъ на многихъ, но и прямо образовалъ школу, которая, повидимому, не смотритъ на себя, какъ на одно цѣлое. Къ почитателямъ Брентано слѣдуетъ причислить: Карла Штумпфа (род. 1848, профессоръ въ Берлинѣ, см. уже выше, стр. 547), который пріобрѣлъ себѣ извѣстность своими работами по психологіи и въ своей статьѣ: Psychologie und Erkenntnisstheorie, Мюнхенъ 1891 (изъ записокъ академіи), пробуетъ доказать зависимость теоріи познанія отъ психологіи. Алексѣй Мейнонгъ (род. 1853, профессоръ въ Градцѣ), Hume-Studien I: къ исторіи и критикѣ новѣйшаго номинализма, Вѣна 1877, II: къ теоріи отношенія, Вѣна 1882, гдѣ онъ исключительно психологическимъ способомъ, примыкая къ Локку и Юму, даетъ основы теоріи отношеній. Ueber philosophische Wissenschaft und ihre Propädeutik, Wien 1885. Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werththeorie, Graz, въ передѣланномъ видѣ статья: Ueber Werthhaltung und Werth, Archiv für syst. Philosophie 1, 1895, стр. 327—346. Психологія и у него занимаетъ основное положеніе по отношенію къ логикѣ и теоріи познанія, да и остальныя философскія теоріи находятъ для себя связь въ томъ, что ихъ предметы принадлежатъ къ психологическимъ явленіямъ. Психическіе факты образуютъ основу и для цѣнностей, которыя сводятся къ „оцѣнкѣ“, а именно къ „чувству, которое связывается съ (дѣйствительнымъ или мнимымъ) знаніемъ о существованіи или несуществованіи объекта, именно объекта цѣнности“. Затѣмъ цѣнностью объекта служитъ его способность считаться стоющимъ со стороны интеллектуально и эмоціонально нормальнаго субъекта. Далѣе Мейнонгъ находитъ формулы съ символическими знаками для моральныхъ элементарныхъ функцій. А. Марти (профессоръ въ Прагѣ), Ursprung der Sprache 1875. О безсубъектныхъ предложеніяхъ и отношеніе логики къ грамматикѣ и психологіи, три статьи въ Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 8, 1884, и послѣ того какъ безсубъектныя предложенія или безличныя стали, отчасти на основаніи этихъ статей, предметомъ живой полемики, снова четыре статьи, тамъ же 18, 1894 и 19, 1895. Далѣе: Рефлексъ языка, нативизмъ и намѣренное образованіе языка, десять статей, тамъ же 8, 1884 и слѣд. Was ist Philosophie? рѣчь, Прага 1897. Извѣстный изслѣдователь языка Миклошичъ (1813—1891) въ своемъ сочиненіи Subjectlose Sätze, Вѣна 1883, присоединяется къ ученію Брентано о сужденіи. Францъ Гиллебрандъ (профессоръ въ Инсбрукѣ), die neuen Theorien der kategorischen Schlüsse, Вѣна 1891, проводитъ теорію сужденія Брентано и въ сторону силлогизма. Къ этому кругу принадлежитъ и Гуссерль (род. 1859, приватъ-доцентъ въ Галле) съ философіею ариѳметики. Psychologische und logische Untersuchungen, т. I, Галле 1891, гдѣ въ первой части психологически изслѣдуются понятія: множество, единство, число, тогда какъ во второй имѣется въ виду показать „логическое происхожденіе всеобщей ариѳметики“. Въ противоположность Гельмгольцу и другимъ Гуссерль видитъ въ понятіи чиселъ собственное основное понятіе ариѳметики. Ученикомъ Брентано является также и Хр. Эренфельсъ (род. 1850, профессоръ въ Прагѣ), О чувствованіи и хотѣніи, Sitzungsberichte der kaiserlichen Akad. der Wiss., Вѣна 1887; Теорія цѣнностей и этика, пять статей въ Vierteljahrsschrift für wissensch. Philosophie 17, 1893 и слѣд.; Отъ опредѣленія цѣнности къ закону мотиваціи, Archiv für system. Philosophie 2, 1896, стр. 102—122; System der Werththeorie, т. I: общая теорія цѣнностей, Лейпцигъ 1897. Конечно, Эренфельсъ не мало отступаетъ отъ своего учителя, но дѣлаетъ интересныя указанія о томъ, какимъ образомъ Брентано на основаніи своихъ утвержденій въ состояніи оправдать самыя широкія убѣжденія, Vierteljahrsschrift für wissensch. Philosophie 15, 1894, стр. 79с. Въ качествѣ противниковъ Брентано, особенно его нововведеній въ логикѣ, выступили Вильг. Іерузалемъ (род. 1854, профессоръ гимназіи и приватъ-доцентъ въ Вѣнѣ), Ueber psychologische Sprachbetrachtung, 1886; Lehrbuch der empirischen Psychologie, 2. изд. 1890; Grillparzers Welt- und Lebensanschauungen, 1891; die Urtheilsfunktion, Вѣна и Лейпцигъ 1895; Зигвартъ, Шуппе, Штейнталь и др.

Th. Lipps, Grundthatsachen des Seelenlebens, Боннъ 1883 (родъ психологіи). Psychologische Studien, Гейдельб. 1885. Der Streit über die Tragödie, Гамб. и Лейпцигъ 1891. Aesthetische Factoren der Raumanschauung, тамъ же 1891. Grundzüge der Logik, тамъ же 1893. Психологія комическаго, шесть статей въ Philosoph. Monatshefte 24, 25, 1888 и 1889.

Теод. Липсъ (род. 1851, съ 1894 ординарный профессоръ философіи въ Мюнхенѣ) смотритъ на логику, эстетику и этику, какъ на психологическія дисциплины въ самомъ корнѣ своемъ, такъ что онѣ должны вырасти изъ психологіи. Но и психологіи нельзя не обращать вниманія на тѣ факты, которые эти дисциплины разсматриваютъ въ относительномъ порядкѣ. Какъ и вся научная философія, она основывается на опытѣ и именно прежде всего на непосредственно психологическомъ опытѣ, т. е. на разсмотрѣніи и анализѣ состояній сознанія. Насколько возможно, надо привлечь экспериментъ, сравнительную психологію, психопатологію, но эти методы ничего не проясняютъ безъ упомянутаго непосредственнаго психологическаго опыта. Нельзя признать и физіологической психологіи, т. е. психологіи на основѣ физіологіи, хотя имѣетъ цѣну истолковывать выводы психологіи затѣмъ съ точки зрѣнія физіологіи. Эстетика нуждается въ основахъ своихъ въ психологіи, но въ то же время требуетъ и знанія прекраснаго въ природѣ и искусствѣ, такъ какъ она должна имѣть дѣло съ прекраснымъ не только вообще, но и сдѣлать его понятнымъ въ частностяхъ и постичь въ его закономѣрности. Точно такъ же логика имѣетъ вторую область опыта въ наукахъ, этика—въ фактическомъ поведеніи людей.

Goswin K. Uphues, кромѣ работъ о Платонѣ, написалъ: Reform des menschlichen Erkennens, 1874. Kritik des Erkennens, 1876. Grundlehren der Logik nach Rich. Shutes Discours of truth, 1883. Wahrnehmung und Empfindung, изслѣдованія по эмпирической психологіи, Лейпцигъ 1888. Ueber die Erinnerung, Лейпцигъ 1889. Psychologie des Erkennens, Лейпцигъ 1893. Sokrates und Pestalozzi, двѣ рѣчи, Берл. 1896. Кромѣ того, слѣдуетъ упомянуть еще статьи изъ журналовъ, такъ какъ въ нихъ видна собственная цѣль философскихъ стремленій Уфуэса: О бытіи внѣшняго міра, Neue pädagog. Zeitung 1894, 30. Общая психологія Ремке, Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik 106, 1895, стр. 175—216. Рецензія Urtheilsfunktion Іерузалема, Götting. gelehrte Anzeigen 1896. Основной вопросъ психологіи, Monatshefte der Comeniusgesellschaft 1895.

Для Уфуэса (род. 1841, эстраординарный профессоръ въ Галле) скептицизмъ Шютса и интроспективная психологія его позднѣйшихъ работъ имѣютъ значеніе только подготовительныхъ и посредствующихъ ступеней къ философіи трансцендентности. Подъ трансцендентнымъ онъ разумѣетъ то, что реализовано въ процессахъ знанія, но отлично отъ нихъ, причемъ различается содержаніе и предметъ процессовъ знанія. Сознаніе о предметѣ, который не служитъ содержаніемъ этого сознанія, образуетъ средоточіе мышленія Уфуэса.

Herm. Schwarz, das Wahrnehmungsproblem vom Standpunkte des Physikers, des Psychologen und des Philosophen, статьи по теоріи познанія и эмпирической психологіи, Лейпцигъ 1891. Was will der kritische Realismus? Отвѣтъ г. проф. Марціусу въ Боннѣ, Лейпцигъ 1894. Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode, со статьей о границахъ физіологической психологіи, тамъ же 1895. Grundzüge der Ethik, тамъ же 1896.

Реализмъ въ теоріи познанія, проповѣдуемый Уфуэсомъ, стремится расширить Герм. Шварцъ (приватъ-доцентъ въ Галле). Тогда какъ Уфуэсъ въ чисто психологическихъ разъясненіяхъ выражаетъ познаваемость трансцендентныхъ, т. е. чуждыхъ сознанію предметовъ, но оставляетъ совсѣмъ въ сторонѣ вопросъ объ ихъ существованіи или несуществованіи, Шварцъ занимается главнымъ образомъ относящейся сюда метафизической стороной дѣла. Психологическую мысль Уфуэса о томъ, что мы можемъ познать предметы такъ, какъ они есть, онъ дополняетъ метафизическою мыслью о томъ, что они могутъ быть такими, какъ мы ихъ познаемъ. Съ этой точки зрѣнія онъ критикуетъ ученіе естествознанія и философіи о субъективности чувственныхъ качествъ и приходитъ къ выводу, что въ этомъ ученіи нѣкоторыя методическія предположенія возведены на степень метафизическихъ догмъ.

§ 60. Дилтей занимался сначала исторіею и въ своемъ „Введеніи въ науки о духѣ“ ставитъ себѣ задачу, въ противоположность преобладанію естественнонаучнаго духа въ предѣлахъ философскаго образованія мыслей, придать значеніе своеобразію и самостоятельности наукъ о духѣ, а также посредствомъ теоріи познанія, логики и ученія о методахъ наукъ о духѣ двинуть впередъ эти философскія дисциплины („критика историческаго разума“). Этимъ направленіемъ въ сторону исторіи и вызывающей ее жизненности Дилтей шелъ наперекоръ интеллектуализму, метафизикѣ и неисторическому отвлеченію въ области отдѣльныхъ наукъ о духѣ.

Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, опытъ изложенія основъ для изученія общества и исторіи, т. I, Лейпцигъ 1883 (ср. къ этому O. Gierke, Основы наукъ о духѣ, Preuss. Jahrbücher 53, 1889, стр. 105—144). Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn, рѣчь, Лейпцигъ 1886. Воображеніе поэта, наброски для поэтики, Philosophische Aufsätze, Ed. Zeller zu seinem 50-jährigen Doktorjubiläum gewidmet, Лейпцигъ 1887, стр. 303—482. О возможности общепризнанной педагогической науки, Sitzungsberichte der Berliner Academie der Wiss. 1888. Къ рѣшенію вопроса о происхожденіи нашей вѣры въ реальность внѣшняго міра и объ основаніяхъ этой вѣры, тамъ же 1890. Идеи объ описательной и расчленяющей психологіи, тамъ же 1894, стр. 1309—1407. Къ изученію индивидуальности, тамъ же 1896, стр. 295—235. Работы о Шлейермахерѣ и другія историческія работы упомянуты въ своемъ мѣстѣ.

Вильгельмъ Дилтей род. 1833, сталъ читать лекціи по философіи въ Берлинѣ, сдѣлался профессоромъ въ Базелѣ, потомъ въ Килѣ, затѣмъ въ Бреславлѣ и 1882 въ Берлинѣ. По его мнѣнію, науки о духѣ должны сознательно относиться къ своей связи, къ своимъ методамъ и предположеніямъ, чтобы оказывать принадлежащее имъ вліяніе. Такъ какъ въ нихъ связаны познаніе дѣйствительности, опредѣленіе цѣнности, нормы и положенія цѣли, то ихъ основаніемъ является не только теорія познанія, но и самосознаніе, которое основывается на цѣльности и связи душевной жизни. Въ самосознаніи вообще дано философское основаніе. Въ самомъ дѣлѣ, въ философіи единичная сущность человѣка, обнаруживающаяся въ различныхъ жизненныхъ сферахъ раздѣльно и во временной опредѣленности, возвышается до сознанія связи этихъ обнаруженій и такимъ образомъ до автономной самодостовѣрности бытія и дѣйствія. Первая часть этого основанія—историческое самосознаніе, ведущее черезъ ступени философскаго развитія до настоящаго времени; затѣмъ систематическое самосознаніе находитъ послѣднія условія общепризнаннаго познанія дѣйствительности, опредѣленія цѣнности и полаганія цѣли въ связи всего строя душевной жизни.

Связь дана въ душевной жизни изначала. Въ этомъ состоитъ основное различіе психологическаго познанія отъ познанія природы. Мы доходимъ до сознанія ея отдѣльныхъ звеньевъ мало-по-малу, должны довести и удержать ее на степени предмета, дополнить и связать. Это послѣднее происходитъ при помощи элементарныхъ логическихъ операцій различенія, сравниванія, постиженія степеней различія, связыванія, отдѣленія, отвлеченія и т. д. Какъ воспріятіе высшей степени, эти операціи пронизываетъ внутренній опытъ (интеллектуальность внутренняго воспріятія) и ничего не измѣняютъ въ его объективномъ характерѣ. Далѣе связи въ своемъ строѣ мышленіе идти не въ силахъ. Вѣдь, чувственныя данныя и первичныя логическія операціи не содержатъ реальной связи, а только сосуществованіе и послѣдовательность во времени, равенство, зависимость и т. д., и такимъ образомъ постиженіе реальной связи нераздѣльно отъ того, что содержится въ строѣ. Самая общая черта душевныхъ состояній та, что они связаны съ сознаніемъ тожества; при такихъ обстоятельствахъ всякое воспріятіе *я*, какъ постояннаго единства, въ которомъ выступаютъ различные и измѣнчивые процессы, является только толкованіемъ въ формѣ понятій. Затѣмъ въ этомъ строѣ связаны воспріятіе и мышленіе съ побужденіями и

чувствованіями, а эти послѣднія съ волевыми дѣйствіями,—въ реальную связь; въ ней дана цѣлесообразность. Наконецъ строй дифференцируется въ возрастающей артикуляціи душевныхъ продуктовъ. Въ такихъ свойствахъ связи строя содержатся тожество, дѣйствіе, страданіе, цѣлое, существо, цѣль. Отсюда развиваются дальнѣйшія реальныя категоріи субстанціи и причинности (въ смыслѣ формулъ закона причинности) во внѣшнемъ мірѣ, и потому ихъ нельзя переносить обратно на жизнь. Строй содержитъ также имманентную границу познанія въ несравнимости того, что въ немъ имѣетъ различное происхожденіе. А въ этихъ условіяхъ находятся познаніе дѣйствительности, опредѣленіе цѣнности, положенія цѣли и нормы. Содержащееся въ нихъ мышленіе и его логика могутъ быть установлены путемъ сравненія, и такимъ образомъ могутъ быть указаны *первичныя логическія операціи*; изъ нихъ, путемъ отвлеченія, вытекаютъ формальныя категоріи. Затѣмъ далѣе на основаніи этихъ положеній получается объективность того, что дано во внутреннемъ опытѣ, и реальность того, что независимо отъ *я*; проявленіе этого независимаго имѣетъ свою систему значковъ въ воспріятіяхъ. Не процессы мысли, а подвергнутыя мышленію переживанія импульса, намѣренія, противодѣйствія и давленія внѣшняго міра производятъ отдѣленіе собственной жизни отъ независимаго.

Если самосознаніе анализировало познаніе дѣйствительности, опредѣленіе цѣнности и дѣйствіе по цѣлямъ, то отсюда возникаетъ оцѣнка искусства, религіи, миѳа, догмата и метафизики, въ которыхъ эта жизненная связь подверглась объективаціи и проекціи. Искусство, особенно поэзія, ближе всего къ самой жизни, оно самое вѣрное, самое всестороннее и все-таки образное представленіе ея связи и смысла, органъ пониманія жизни. Религіозность съ психологическою необходимостью представляетъ свои опыты символическимъ языкомъ миѳа и догмата. Даже трансцендентность есть только символъ высшаго, переходящаго естественныя понятія этическаго опыта. Лишь метафизика есть проекція въ смыслѣ связи, существующей между познаваніемъ дѣйствительности, опредѣленіемъ цѣнности и дѣйствіемъ по цѣлямъ; но она не въ силахъ мыслить эту связь безъ противорѣчій въ основѣ міра. Ея логическія средства, субстанція и причинность, не доступны ясному и недвусмысленному опредѣленію. Нашъ узкій кругъ опыта дѣлаетъ невозможнымъ объясненіе для характера міра и зла. Идеалъ логической міровой связи неосуществимъ. Такъ они анализируютъ неразрѣшимыя антиноміи. На первый планъ выступаютъ все больше и зольше опытныя науки и самосознаніе. Это послѣднее опредѣляетъ познавательную цѣну и связь опытныхъ наукъ. Оно обнаруживаетъ универсальное содержаніе, заключающееся въ символическомъ языкѣ искусства, религіи и метафизики. Оно создаетъ такимъ образомъ твердую основу для свободнаго дѣйствія философскаго духа, которое даетъ личности автономію, единство и цѣль.

Науки о духѣ основываются на внутреннемъ опытѣ и на художественномъ пониманіи другихъ. Основною ихъ наукою является психологія. Въ отдѣльныхъ изслѣдованіяхъ она идетъ впередъ способомъ, который для круга фактовъ аналитически (по возможности экспериментально) даетъ элементы объясненія, дополняетъ гипотезами, объясняетъ отсюда кругъ фактовъ и такимъ образомъ дѣлаетъ пробу. Возможность различнаго толкованія психическихъ фактовъ, узкія границы ихъ количественнаго опредѣленія, недоступность внутреннихъ отношеній между благопріобрѣтенною душевною связью и отдѣльными сознательными актами дѣлаютъ на необозримое время проблематичнымъ испытаніе комплекса гипотезъ для *цѣлаго* психологіи. Такимъ образомъ науки о духѣ могутъ найти до нѣкоторой степени надежную основу только въ описательно-расчленяющей психологіи. Гипотезъ, какъ психофизическій параллелизмъ, детерминизмъ, безсознательныя представленія, она должна избѣгать. Въ качествѣ психологіи рода, она исходитъ изъ связи въ строѣ, расчленяетъ ее и располагаетъ по эмпирическимъ правиламъ, для которыхъ не дано внутренней связи. Въ качествѣ сравнительной психологія изслѣдуетъ индивидуальныя различія, описываетъ сочетанія опредѣленныхъ чертъ въ типическія основныя формы и изслѣдуетъ обусловливающіе процессы. Анализъ общественно-исторической дѣйствительности со-

вершается такимъ путемъ, что содержащіяся въ ней связи цѣлей (системы культуры и внѣшняя организація) разъединяются, слѣдовательно, этотъ анализъ происходитъ въ отдѣльныхъ наукахъ. Эти послѣднія разсматриваютъ отдѣльныя области опыта аналитически, сравнительно, пользуясь связями, въ которыхъ онѣ находятся. Итакъ, нѣтъ отрѣшенной философской эстетики, этики и т. д. Основныя черты поэтики Дилтей далъ въ статьяхъ, посвященныхъ Целлеру (точка отправленія — творчество поэтовъ). На примѣненіи того, что познано въ отдѣльныхъ наукахъ для сочетанія цѣлей, основываются историческая наука и принципы веденія общества. Самостоятельная философія исторіи невозможна.

§ 61. О бокъ съ приведенными слѣдуетъ упомянуть рядъ другихъ системъ, частію такъ называемыхъ идеалистическихъ, частію реалистическихъ, которыя, какъ, напр., философія фантазіи Фрошаммера, атомистика воли Гамерлинга, опирающаяся на философія Гербера, образуютъ для себя принципы по аналогіи съ нашимъ внутреннимъ опытомъ. Примиренія между теизмомъ и пантеизмомъ искалъ Ромеръ, представителемъ трезваго реализма, который однако же не желаетъ быть матеріализмомъ, выступилъ Кирхманъ. Не разъ мысль о единствѣ играетъ выдающуюся роль, а именно у Рюльфа, Нуаре и др. Нѣкоторые особенно подчеркиваютъ также религіозный моментъ.

Настоящей системы или метафизики Зигвартъ не обнародовалъ, но изъ его логики ясно видно его метафизическое и, въ частности, телеологическое міровоззрѣніе, такъ что есть основаніе назвать и его здѣсь же.

Christ. Sigwart, Logik, 2 тт., Тюбинг. 1873—1878, 2. изд. Фрейб. и Лейпцигъ 1889—1893 (одна изъ лучшихъ въ новѣйшее время, 1. т.: ученіе о сужденіи, понятіи и выводѣ, 2. т.: ученіе о методахъ). Beiträge zur Lehre vom hypothetischen Urtheil, Tüb. 1879. Kleine Schriften, 2 тт., Фрейб. 1881, 2. изд. 1889 (можно отмѣтить: О нравственныхъ основаніяхъ науки, Борьба противъ цѣли, Понятіе хотѣнія и его отношеніе къ причинѣ). Vorfragen der Ethik, сочиненіе по случаю 50-лѣтія со дня полученія Целлеромъ докторской степени, Фрейб. 1886 (удачное изложеніе проблемъ этики). Порусски логика по Зигварту изложена у Н. Ланге, Учебникъ логики, Одесса 1898. Ср. H. Lachelier, Теорія индукціи по Зигварту, Rev. philos. 29, 1895.

Логика у Зигварта (род. 1830, профессоръ въ Тюбингенѣ) есть ученіе объ искусствѣ мыслить, а мышленіе имѣетъ цѣлію доходить до общепризнанныхъ и достовѣрныхъ положеній. Это ученіе объ искусствѣ въ болѣе тѣсномъ смыслѣ, собственно-техническое наставленіе, является въ видѣ ученія о методахъ, которое указываетъ, какъ доходить до правильныхъ понятій и годныхъ предположеній для сужденій и выводовъ. Индукція въ ученіи о методахъ разсматривается особенно подробно, и обстоятельно выясняются методическія предположенія психологіи и зависящей отъ нея исторической науки, статистическіе методы, методическіе принципы этики. Изъ этихъ частей мы только подчеркнемъ, что, по Зигварту, всеобщія предположенія эмпирической психологіи даютъ основаніе допускать отношенія причинности между процессами въ сознаніи и внѣшними измѣненіями, и что, по его мнѣнію, ученіе о психофизическомъ параллелизмѣ не требуется ни понятіемъ причинности, ни принципомъ сохраненія энергіи, и послѣдовательно провести это ученіе нельзя.

Въ заключительныхъ выводахъ логики Зигвартъ вкратцѣ излагаетъ задачу метафизики и вполнѣ становится на сторону психологіи. Предположенія методовъ заключаются въ согласіи того, что требуется нашимъ сознательнымъ мышленіемъ и хотѣніемъ, съ тѣмъ, что положено непроизвольною, извнѣ обусловленною дѣятельностью. Такъ какъ обѣ эти области являются съ точки зрѣнія причинности незави-

симыми одна отъ другой, то для этого согласія должно вступить въ свои права телеологическое пониманіе. А для того, чтобы оно давало дѣйствительное объясненіе, надо допустить единую основу сознательнаго мышленія и его законовъ, а также объектовъ, противостоящихъ мышленію и отъ него независимыхъ. Въ качествѣ послѣдняго основанія для объясненія субъекта и объекта основа эта должна быть безусловной. Такимъ образомъ принципы ученія о методахъ приводятъ къ идеѣ Бога, которую нужно только опредѣлить точнѣе при помощи идеаловъ, витающихъ передъ нашимъ мышленіемъ и хотѣніемъ. Самая трудная задача метафизики заключается въ томъ, чтобы представить отношеніе, въ которомъ находится необходимость, руководящая всѣмъ познаніемъ сущаго, къ свободѣ, требуемой сознательнымъ хотѣніемъ. Но невозможно, чтобы самостоятельность хотѣнія уничтожила метафизику во имя логическихъ методовъ, такъ какъ логика сама возникаетъ изъ этой самостоятельности.

Въ этикѣ Зигвартъ отвергаетъ формализмъ Канта, требованіе котораго, чтобы предметъ не оказывалъ никакого вліянія на волю, совсѣмъ не выполнимо: требованіе это предполагаетъ волю, которая не хочетъ того, чего она хочетъ. Высшая цѣль, примѣнимая ко всѣмъ людямъ, можетъ быть выведена только изъ человѣческой природы и должна быть эвдемонистическою. И въ томъ случаѣ, когда мы помогаемъ другимъ, это должно намъ доставлять собственное удовольствіе. Конкретный и индивидуальный образъ высшее благо получаетъ только благодаря гармоническому удовлетворенію, которое оно доставляетъ совокупности естественныхъ теченій воли человѣка. Хотя отдѣльные люди различаются тѣмъ, въ чемъ они находятъ свое счастіе, однако это никоимъ образомъ не препятствуетъ тому, чтобы воспользоваться идеей счастія въ широкомъ смыслѣ для установленія высшаго блага. Нужно было бы только путемъ устройства общества дать средства для того, чтобы удовлетворить самыхъ различныхъ индивидуумовъ. Соціальная и индивидуальная этика не исключаютъ другъ друга,—напротивъ, онѣ предполагаютъ одна другую. Нравственное настроеніе есть постоянное стремленіе воли къ высшему благу.

Frohschammer, изд. журнала Athenäum 1862 и сс. (органа свободныхъ католическихъ изслѣдователей), Ursprung der menschlichen Seele, Rechtfertigung des Generationismus, Münch. 1854. Menschenseele und Physiologie, Münch. 1855 (направлено противъ К. Фохта). Einleitung in die Philosophie und Grundriss der Metaphysik, Münch. 1858. Ueber die Aufgabe der Naturphilosophie und ihr Verhältniss zur Naturwissenschaft, München 1861. Ueber die Freiheit der Wissenschaft, Münch. 1861. Изложеніе и критика ученія Дарвина въ Athenäum 1862. Das Christenthum und die moderne Naturwissenschaft, Wien—Leipz. 1868. Das Recht der eigenen Ueberzeugung, Lpz. 1869. Das neue Wissen und der neue Glaube, Лейпцигъ 1873. Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses, Münch. 1877. Monaden und Weltphantasie, Münch. 1879. Die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kants und Spinozas, Münch. 1879. Ueber die Principien der aristotelischen Philosophie und die Bedeutung der Phantasie in derselben, Münch. 1881. Ueber die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwickelung in Religion, Sittlichkeit und Sprache, Münch. 1883. Die Philosophie als Idealwissenschaft und System, Münch. 1884. Ueber die Organisation und Cultur der menschlichen Gesellschaft, философскія разысканія о правѣ и государствѣ, соціальной жизни и воспитаніи, тамъ же 1885. Die Philosophie des Thomas von Aquino, kritisch gewürdigt, Лейпцигъ 1889. Ueber das Mysterium Magnum des Daseins, Лейпцигъ 1891. System der Philosophie im Umriss (философія, какъ наука объ идеальномъ и система), 1. отд. 1892. См., впрочемъ, выше литературу о матеріализмѣ.

О Фрошаммерѣ см. его автобіографію въ Deutsche Denker und ihre Geistesschöpfungen, Берл. 1888. Fr. Kirchner, über das Grundprincip des Weltprocesses mit besonderer Berücksichtigung Frohschammers, Cöthen 1882. Ed. Reich, Weltanschauung und Menschenleben, Religion, Sittlichkeit und Sprache, Betrachtungen über die Philosophie Frohschammers, Grossenhain und Lpz. 1884. B. Münz, Jakob Frohschammer, философъ міровой фантазіи, Бреславль 1895. Joh. Friedrich, Frohschammer, педагогъ среди современныхъ философовъ, Fürth 1896.

Яковъ Фрошаммеръ (род. 1821, былъ долго католическимъ священникомъ, съ 1855 профессоръ философіи въ Мюнхенѣ, умеръ 14. іюня 1893 въ Bad Kreuth) въ своихъ раннихъ сочиненіяхъ, изъ которыхъ нѣкоторыя попали въ Index, съ большою рѣшительностью, убѣжденностью и самопожертвованіемъ боролся за самостоятельность

философіи относительно католическаго богословія. Онъ несогласенъ ограничивать философію одною только наукой о познаніи или наукоученіемъ. Философія для него есть наука объ идеальной истинѣ, какъ идеальная наука, а также и какъ объясненіе міра изъ одного принципа, но она постоянно должна быть въ отношеніи къ эмпирической наукѣ. Это единое, всеобщее есть фантазія, которую слѣдуетъ понимать въ болѣе широкомъ смыслѣ, чѣмъ обыкновенно; оно объективно, какъ собственно основной принципъ всякаго дѣйствія и становленія, а съ другой стороны—субъективно, какъ начало для познанія и объясненія всего. Уже Кантъ придавалъ значеніе фантазіи для познанія, указавъ ей мѣсто между чувственностью и разсудкомъ, признавалъ ее какъ синтетическій принципъ и смотрѣлъ на нее, какъ на продуктивную для условія a priori, при которомъ слагается разнообразное въ познаніи (см. выше, стр. 271). Также у Фихте и у другихъ идеалистовъ она играла большую роль. Нельзя отрицать также, что всякое научное развитіе находится подъ ея вліяніемъ, и все-таки ея важное мѣсто мало признано именно въ новѣйшихъ системахъ, такъ что она нерѣдко едва только упоминается по имени. Но по ея вліянію въ духовной жизни не можетъ казаться удивительнымъ, если сдѣлана попытка возвести и ее на степень мірового принципа. Это сдѣлалъ Фрошаммеръ, пытаясь по тому, что́ проявляетъ дѣятельность внутри насъ, понять и міръ внѣ насъ, какъ это ужъ не разъ было сдѣлано съ разумомъ и волею.

Такимъ образомъ фантазія есть то, что созидаетъ въ индивидуумахъ и не менѣе въ міровомъ цѣломъ, то, что творитъ въ природѣ и не менѣе въ исторіи. Она составляетъ единство и закономѣрность въ отдѣльномъ, точно такъ же какъ и въ организмѣ природы. Существуетъ полная аналогія между внутреннимъ и внѣшнимъ міромъ, но это еще болѣе, чѣмъ простая аналогія, а именно единство сущности и генетическая связь. Послѣдняя въ той мѣрѣ, въ какой фантазія въ процессѣ природы, проявляясь въ органической и живой области производительности природы, вызываетъ жизнь, ощущеніе, сознаніе,—въ какой родовой процессъ, осуществляясь сначала объективно, путемъ концентраціи и одухотворенія мало-по-малу индивидуализируется въ душу. Изъ нея затѣмъ въ свою очередь образуется субъективная фантазія, которая съ своей стороны проявляется по аналогіи всеобщаго творческаго принципа или міровой фантазіи, образуетъ и преобразуетъ, создаетъ и творитъ. Этотъ міровой принципъ удовлетворяетъ всѣмъ философскимъ требованіямъ, тогда какъ, допустивъ матеріальное первоначало, нельзя вывести духъ, допустивъ абсолютный разумъ, нельзя понять безсознательности въ бытіи и, допустивъ неразумную всеобщую волю, нельзя объяснить происхожденіе разума. Напротивъ, міровая фантазія производитъ чувственность и духовность, разумное и неразумное и, въ качествѣ единства, въ то же время безконечное множество, въ области внѣшнихъ чувствъ въ качествѣ родового процесса, въ области духа—въ качествѣ субъективной фантазіи или свободной творческой силы. Она осуществляется также и въ соціальной жизни, такъ какъ народная жизнь съ ея обычными связями и разными отношеніями опирается на дѣятельность фантазіи, на ея идеальную тенденцію и объединяющую силу. Хотя фантазія понимается прежде всего, какъ принципъ, имманентный міру, но если бы когда-нибудь удалась попытка доказать существованіе и свойство абсолютнаго божественнаго существа, то и для этого больше всего годилась бы фантазія. Допустивъ ее, можно было бы избѣжать пантеизма и установить отношеніе личнаго творца въ міру. Въ такомъ случаѣ міръ слѣдовало бы понимать, какъ воображеніе Бога, происходящее отъ Бога, но все же представляющее нѣчто другое въ противоположность божественному существу и божественной волѣ. Божественное субъективное воображеніе было бы творящимъ принципомъ и продолжалось бы, въ качествѣ объективнаго воображенія, въ міровомъ процессѣ, принимая безконечные образы вплоть до сознательнаго человѣческаго духа, который въ своемъ стремленіи къ познанію и реализаціи идей можетъ стать подобнымъ Богу.

Friedr. Kirchner, die Hauptpunkte der Metaphysik, Cöthen 1879. Ueber die Nothwendigkeit einer metaphysischen Grundlage für die Ethik, Берлинъ 1881. Ueber das Grundprincip des Weltprocesses, см. выше, при Фрошаммерѣ. Ueber den Zufall, 1887. Schematismus zur Philosophie, 1888. Ueber das Gedächtniss, 1892. Der Weg

*

zum Glück, 1895. Кромѣ того, Кирхнеръ является авторомъ различныхъ монографій, касающихся исторіи философіи, и краткихъ изложеній („катехизисовъ“) по психологіи, логикѣ, этикѣ, исторіи философіи, а также и словаря основныхъ философскихъ понятій, Heidelb. 1886, 2. изд. 1890. Русскій переводъ катехизиса по исторіи философіи приведенъ на стр. 4.

Послѣ того какъ система мыслей Фрошаммера частію долго оставалась безъ вниманія, частію находила себѣ неблагопріятную оцѣнку, мало-по-малу она стала встрѣчать и признаніе, напр., у Фр. Кирхнера (род. 1848, старшій учитель и профессоръ въ Берлинѣ). Онъ является представителемъ эмпирически раціональнаго реализма. Абсолютъ есть высшее благо, т. е. добро, правда, красота. Дѣятельность есть его сущность, его бытіе и его цѣль: онъ—живой Богъ. Далѣе здѣсь слѣдуетъ упомянуть Б. Мюнца (род. 1856, живетъ въ Вѣнѣ), который, кромѣ разныхъ работъ, касающихся древней философіи, и монографіи о Фрошаммерѣ, написалъ: Lebens- und Weltfragen, 1894.

Робертъ Гамерлингъ (1830—1889), извѣстный поэтъ, говоритъ про себя самого, что онъ никогда не чувствовалъ себя исключительно только поэтомъ, но прежде всего человѣкомъ, цѣльнымъ, всестороннимъ человѣкомъ, и изъ всѣхъ духовныхъ интересовъ ему были ближе всего къ сердцу великія проблемы бытія и жизни. Съ юныхъ лѣтъ онъ постоянно занимался ими, причемъ онъ никогда не смотрѣлъ на философію, какъ на особую спеціальную науку, но разсматривалъ ее, какъ изслѣдованіе того, что каждому ближе, важнѣе и интереснѣе всего. Результаты его многолѣтней работы мысли изложены въ сочиненіи: die Atomistik des Willens, къ критикѣ современнаго познанія, 2 тт., Гамб. 1891. По формѣ въ немъ нѣтъ строгой системы, скорѣе оно состоитъ изъ афоризмовъ, но все же въ немъ выдержанъ планъ. Для автора было уже невозможно дать своему труду полную отдѣлку, какъ онъ того желалъ. Хотя содержаніе по временамъ напоминаетъ поэта,—да, вѣдь, и всякій философъ долженъ имѣть въ себѣ немного поэтической фантазіи,—все же языкъ простъ, дѣловитъ, безъ особеннаго поэтическаго размаха. Въ четырехъ книгахъ Гамерлингъ разсматриваетъ теорію познанія, бытія, дѣйствія и воли. То обстоятельство, что онъ въ нѣкоторомъ отношеніи опирается на Шопенгауера, видно уже изъ заглавія, хотя самъ Гамерлингъ того мнѣнія, что онъ съ одинаковымъ основаніемъ могъ бы назвать свое сочиненіе и атомистикой жизни. Но до какой степени онъ отступаетъ отъ Шопенгауера, это видно тоже изъ заглавія „Атомистика“. Кромѣ того, онъ самымъ рѣшительнымъ образомъ нападаетъ на пессимизмъ Шопенгауера.

Въ ученіи о познаніи Гамерлингъ во многомъ примыкаетъ къ Канту, возставая противъ новокантовскихъ толкованій и всякаго послѣдовательнаго идеализма. Онъ только рѣзче подчеркиваетъ вещь въ себѣ, опредѣляя ее, какъ предположеніе того, что остается отъ воспринимаемаго, если отвлечь воспріятіе. Далѣе онъ исходитъ изъ чувства собственнаго бытія, которое даетъ намъ понятіе бытія, не только мыслимаго, но и мыслящаго. Сущее съ субъективной точки зрѣнія есть *я*, съ объективной —атомъ. Я имѣю въ себѣ какъ бы „чувство атома“. Атомъ и *я* оба тожественны съ тѣмъ, что называютъ вещью въ себѣ или бытіемъ о себѣ вещей. Итакъ, есть безпространственные атомы, самохотящія сущности, которыя представляютъ всеобщее бытіе и жизнь или хотѣніе въ индивидуальномъ многообразіи. Субстанція имѣетъ реальность, а также и душа, какъ субстанція: то реальное, что дѣйствуетъ и подвергается дѣйствію, есть носитель всѣхъ доступныхъ внѣшнимъ чувствамъ феноменовъ, причемъ матерія есть не что иное, какъ явленіе того, что дѣйствуетъ.

Рядомъ съ чувствомъ собственнаго *я* всякій индивидуумъ носитъ въ себѣ чувство великаго цѣлаго, которому онъ принадлежитъ, чувство всего, на которое опирается нравственность. Тутъ нѣтъ, однако, монизма, такъ какъ всеобщее имѣетъ свою жизнь, вѣдь, только въ частномъ, безконечное дѣйствуетъ только въ конечномъ. Рѣшеніе проблемы о счастьѣ, а также нравственной проблемы заключается для человѣка въ томъ, чтобы соединить строжайшую замкнутость отъ внѣшняго міра съ безусловнымъ самоотверженіемъ по отношенію къ цѣлому и его цѣлямъ. Всякая жиз-

ненная тенденція, всякая жизненная воля направлена какъ на цѣлое, такъ и на индивидуальное, и благодаря этому возникаетъ нравственность. Во всемъ царитъ не только склонность къ цѣлесообразному, но и къ прекрасному; чѣмъ болѣе отступаетъ на задній планъ первая, тѣмъ больше преобладаетъ вторая. Принципомъ эстетическаго удовольствія служитъ сама красота. Искусство возникаетъ благодаря тому, что человѣкъ хочетъ имѣть то, что его окружаетъ, въ двойномъ видѣ, подражаетъ ему для своего удовольствія, отбрасывая, правда, при этомъ то, что мѣшаетъ эстетическому впечатлѣнію, и прибавляя то, что его дополняетъ. Эстетическое влеченіе въ своемъ глубочайшемъ корнѣ находится въ связи съ жизненною волею и жизненною радостью, радостью отъ того, что есть.—Ср. о Гамерлингѣ его автобіографію: Stationen meiner Lebenspilgerschaft, Гамб. 1889, и о его философіи особенно В. Кнауера, Главныя проблемы философіи, стр. 339—408, который ранѣе былъ приверженцемъ Гюнтера (см. выше, стр. 472), въ этомъ же сочиненіи говоритъ о Гамерлингѣ съ горячимъ одушевленіемъ и полагаетъ, что въ немъ пока находятъ свое завершеніе, развитіе и рѣшеніе философскія проблемы.

Густ. Герберъ (род. 1820, отставной директоръ реальной гимназіи въ Берлинѣ) въ своемъ содержательномъ и ученомъ сочиненіи die Sprache als Kunst, 2 тт., 2. пзд. Берлинъ 1885, пытается доказать выставленный въ заглавіи тезисъ въ томъ смыслѣ, что искусство означаетъ свободную мощь. Языкъ дѣло ни природы, ни человѣческаго уговора, но, какъ и самъ человѣкъ, онъ есть взаимопроникновеніе результатовъ необходимости съ обнаруженіемъ свободы и возникаетъ вслѣдствіе своеобразнаго дара нашего существа, который называется влеченіемъ къ искусству. Сочиненіе die Sprache und das Erkennen, Берл. 1884, имѣетъ въ виду набросать основныя черты критики языка. Если подвергается изслѣдованію языкъ въ той мѣрѣ, въ какой онъ производитъ форму, въ которой представляются акты нашего сознанія, то критика языка пытается добраться до пониманія этой формы, какъ такой, которою опредѣляется наше познаваніе. Если уже въ этомъ сочиненіи Герберъ особенно выдвигаетъ *я*, то онъ ставитъ его въ центръ изслѣдованія въ своемъ спеціально философскомъ сочиненіи: das Ich als Grundlage unserer Weltanschauung, Берл. 1893. Люди имѣютъ то преимущество передъ всѣми другими органическими существами земли, что они развиваютъ въ себѣ самосознаніе и въ то же время міровоззрѣніе, основныя черты котораго соотвѣтствуютъ сущности человѣка въ его отношеніи къ міровому цѣлому. Поэтому только намъ возможно познать эти основныя черты, если мы разсматриваемъ всего человѣка, котораго мы, какъ нѣчто единое, называемъ нашимъ *я*. Недостаточно, если мы только въ мышленіи составимъ образъ міра, такъ какъ предположеній нашего мышленія нельзя доказать, но должно прибавиться къ этому еще чувствованіе, ибо мы чувствуемъ, какъ мы переживаемъ міръ и относимся къ нему, именно не столько къ отдѣльнымъ частямъ міра, являющимся намъ, сколько къ міровому единству, не являющемуся намъ. Это чувствованіе побуждаетъ насъ также къ тому, чтобы мы міръ сознанія въ насъ при помощи мышленія въ языкѣ превращали въ познаніе мірового образа. Такимъ образомъ чувствованіе и мышленіе должны проникать другъ друга, чтобы вызвать истинное міровоззрѣніе.—Здѣсь слѣдуетъ по крайней мѣрѣ назвать Ф. ф. Фельдегга: das Gefühl als Fundament der Weltordnung, Вѣна 1890; Grundlegung einer Kosmobiologie, тамъ же 1891; das Verhältniss der Philosophie zur empirischen Naturwissenschaft, Вѣна 1894.

Fr. Rohmer, Speculationis initium et finis, Мюнх. 1835. Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten, Nördling. 1856 (безъ подписи). Gott und seine Schöpfung, тамъ же 1857. Der natürliche Weg des Menschen zu Gott, тамъ же 1858. Эти три сочиненія соединены въ видѣ 1. т. изданія: Fr. Rohmers Wissenschaft und Leben, подъ заглавіемъ die Wissenschaft von Gott, etwas verändert herausgegeben von J. C. B(luntschli), Nördling. 1871; 2. и 3. т.: Wissenschaft vom Menschen, auf Grund mündlicher Ueberlieferung und schriftlicher Aufzeichnung, bearbeitet von Rud. Seyerlen, Nördl. 1885 (1. половина: шестнадцать основныхъ силъ, 2. половина: [индивидуальная] психологія); 5. и 6. т.: F. Rohmers Leben und

wissenschaftlicher Entwickelungsgang, набросано Блунчли, обработано и дополнено Руд. Зейерленомъ, Мюнхенъ 1892.—Ср. H. Späth, Макрокосмическій Богъ Ромера, Protestantische Kirchen-Zeitung, 1867, стр. 649—656, 673—685; Fel. Dahn, Богъ Ромера и его твореніе, Philosophische Studien, Berl. 1883, а также воспоминанія Блунчли, который былъ большимъ почитателемъ Ромера.

Заслуживаетъ упоминанія здѣсь Ромеръ (1814—1856), который долго не находилъ должной оцѣнки и подвергался насмѣшкамъ. Нѣкоторое время онъ игралъ роль въ качествѣ политика и писалъ политическія сочиненія, въ которыхъ содержится физіологическій взглядъ на государство. Онъ самъ считалъ себя въ политическомъ, религіозномъ и философскомъ отношеніи за генія первой степени, болѣе того—за своего рода мессію. Какъ философъ, онъ мыслилъ самостоятельно и энергично и стремился примирить теизмъ съ пантеизмомъ. Все бытіе распадается на два существенно различные рода, именно—на единое первоначальное и безконечное единство,—это макрокосмъ,—и на множество производныхъ, по необходимости конечныхъ существованій,—это микрокосмы. Вселенная не есть одно существо, она состоитъ изъ единаго Бога и твореній Бога. Этихъ двухъ міровъ нельзя смѣшивать, и надо сдѣлать шагъ, который устраняетъ ошибки пантеизма и теизма и въ то же время признаетъ содержащіяся въ нихъ истины. Вселенная или макрокосмическая природа есть тѣло Бога. Она не создана Богомъ, но стала въ Богѣ. Живущій въ ней духъ есть духъ Божій. Пространство и время—составныя части Бога, который является вѣчнымъ становленіемъ. Созданъ органическій міръ, и всякій человѣкъ есть другое лицо, такъ какъ онъ есть своеобразная идея Бога. Со смертію тѣло и душевный элементъ, связанный съ нимъ, идетъ въ макрокосмическую матерію, изъ котораго они были взяты, а индивидуальный духъ, единичная идея Бога, возвращается къ Богу.

von Kirchmann, die Philosophie des Wissens, Berl. 1864. Ueber die Unsterblichkeit, Berl. 1865. Aesthetik auf realistischer Grundlage, 2 тт., Berl. 1868. Ueber die Principien des Realismus, Lpz. 1875. Grundbegriffe des Rechts und der Moral, 2. изд. Берл. 1873. Въ Философской библіотекѣ, изданной имъ, Кирхманъ систематически и критически развилъ и свою точку зрѣнія. О немъ Lasson und Meineke, Кирхманъ какъ философъ, Philosophische Vorträge, издаваемые Философскимъ обществомъ въ Берлинѣ, Neue Folge, 9. тетр., Halle 1885. Порусски: Философія въ общедоступномъ изложеніи (Katechismus der Philosophie), пер. подъ редакціей, съ примѣчаніями и предисловіемъ Л. Е. Оболенскаго, Спб. 1896.

Реализмъ І. Г. Кирхмана (1802—1884; онъ былъ вице-президентомъ апелляціоннаго суда, но лишенъ должности за рѣчь о коммунизмѣ въ природѣ, 3. изд. 1882, произнесенную имъ въ собраніи рабочихъ) хочетъ быть противникомъ матеріализма, который отрицаетъ знаніе и видитъ въ немъ только обособленіе бытія, и идеализма, который отрицаетъ бытіе и разсматриваетъ его только, какъ обособленіе знанія. Бытіе и истинное знаніе по своему содержанію тожественны и только въ формѣ, обнимающей это содержаніе, различны. Не мышленіе, а воспріятіе есть тотъ процессъ въ представленіи, который переводитъ содержаніе сущаго въ знаніе. Только изъ воспріятія знаніе получаетъ свое содержаніе. Мышленіе есть или только повтореніе, отдѣленіе и связываніе воспринятаго содержанія, или процессъ отношенія. Мышленіе вовсе не есть средство, чтобы подойти ближе къ бытію. Напротивъ, въ воспріятіи я безконечно близокъ къ предмету, такъ какъ его сущее и содержаніе моего знанія какъ разъ тожественны. Основными законами истины для Кирхмана являются два закона: 1) то, что воспринято, есть; 2) того, что противорѣчитъ, нѣтъ. Воспринятое имѣетъ значеніе истиннаго, если только окажется, что оно не противорѣчитъ ни себѣ, ни другому истинному, познанному ранѣе. Въ душѣ есть также представленія, которыя не представляютъ образа сущаго. Это такъ называемыя отношенія. Вотъ они: не, и, или, равно, число, всѣ, цѣлое и части, причина и дѣйствіе, субстанція и случайность и т. д. Нравственность Кирхманъ основываетъ на чувствѣ уваженія къ высокому авторитету. Такимъ образомъ его этика является совершенно гетерономной. Что повелѣваетъ авторитетъ, то и нравственно для подчиненнаго ему человѣка. По своему содержанію нравственность никакъ не опредѣлена. Поэтому она можетъ мѣняться въ зависимости отъ мѣста и времени.

Также и въ эстетикѣ Кирхманъ хочетъ быть реалистомъ. Онъ опредѣляетъ прекрасное, какъ идеализированный, чувственно пріятный образъ одухотвореннаго реальнаго. Рѣшительной заслугой Кирхмана для философіи является изданіе Философской библіотеки, отдѣльные томики которой имѣютъ, правда, не одинаковую цѣну.

Herm. Wolff, über den Zusammenhang unserer Vorstellungen mit Dingen ausser uns, Leipz. 1874. Speculation und Philosophie, I. т.: спекулятивный раціонализмъ; II. т.: эмпирическій реализмъ, Lpz. 1878. Logik und Sprachphilosophie, Berl. 1880. Оба сочиненія вторымъ изданіемъ вышли Lpz. 1883. Handbuch der Logik, Lpz. 1884. Wegweiser für das Studium der kantschen Philosophie, Lpz. 1884. *Κόσμος*, развитіе міра по монистически-психологическимъ принципамъ на основѣ точнаго естествознанія, 2 тт., Лейпцигъ 1890 (1. естественнонаучно-психологическое міровоззрѣніе современности, 2. біонтологія, опытъ психологически-этическаго объясненія бытія).

Къ Кирхману вначалѣ существенно примыкалъ Германъ Вольфъ (род. 1842, ум. 1896, директоръ школъ и приватъ-доцентъ въ Лейпцигѣ). Въ послѣднемъ сочиненіи онъ становится на сторону эмпирически-психическаго реализма, основываетъ свои взгляды на психологіи, примыкаетъ къ динамической атомистикѣ и дѣлаетъ попытку опредѣлить послѣднюю сущность бытія. Атомы, объясненные по ихъ существу, разрѣшаются въ „біонты“ или простые центры жизни, съ помощью которыхъ объясняется чувственно феноменальная жизнь природы въ трехъ восходящихъ частяхъ (неорганическая, органическая природа, человѣкъ). Но и въ психическомъ развитіи сказывается біогенетическій основной законъ, и собственная сущность міра должна заключаться въ нравственномъ развитіи. Индивидуально-психическое безсмертіе доказывается изъ біонтологіи.

Отчасти противъ Кирхмана съ его обоснованіемъ этики на авторитетѣ направлено сочиненіе F. W. Struhnneck, Herrschaft und Priesterthum, Berlin 1871.

H. Späth, Welt und Gott, Berl. 1867; die drei Grundideen einer gesunden Weltanschauung, Oldenb. 1877; Theismus und Pantheismus, тамъ же 1878, является трезвымъ представителемъ теистическаго міровоззрѣнія. C. S. Barach, die Wissenschaft als Freiheitsthat, Wien 1869, перепечатано въ Kleine philosophische Schriften, Вѣна 1878, занимаетъ точку зрѣнія этическаго идеализма. Непосредственное созерцаніе приблизительно въ родѣ Якоби, узнаваніе истины, въ противоположность заученному выведенію, принимаетъ Hugo Delft (род. 1840, живетъ въ Гузумѣ), über den Weg, zum Wissen und zur Gewissheit zu gelangen, Lpz. 1882. Die Hauptprobleme der Philosophie und Religion, Lpz. 1886. Philosophie des Gemüths, обоснованіе и очеркъ нравственно-религіознаго идеализма, Husum 1892.

A. Dorner, das menschliche Erkennen, основныя черты теоріи познанія и метафизики, Берл. 1887. Das menschliche Handeln, философская этика, Берл. 1895.

Августъ Дорнеръ (род. 1846, профессоръ богословія въ Кенигсбергѣ) стоитъ въ связи съ нѣмецкимъ идеализмомъ, въ своемъ ученіи о познаніи во многомъ примыкаетъ къ Канту, но видоизмѣняетъ его ученіе о пространствѣ, времени и категоріяхъ и далеко отступаетъ отъ него въ метафизикѣ. Взаимодѣйствію онъ придаетъ особенное значеніе, такъ какъ пространство, разсматриваемое метафизически, является продуктомъ взаимодѣйствія, даннымъ вмѣстѣ съ взаимнымъ дѣйствіемъ субстанцій, какъ ихъ форма. Духъ и матерія противостоятъ другъ другу; въ человѣческомъ тѣлѣ духъ служитъ центральнымъ органомъ. Богъ трансцендентенъ внѣ пространства и времени, онъ и безусловная причина, причина также для пространства и времени, благодаря вѣчному размѣщенію и созданію субстанцій. Нравственность, не исчезающая у Дорнера въ естественномъ, есть то, что безусловно для воли и ея дѣйствій. Основательно различается ученіе объ обязанностяхъ, добродѣтеляхъ и благахъ. Безъ метафизики этика была бы иллюзіей.

Nicolas Stürken, Metaphysische Essays, Hamb. 1882, хочетъ придти эмпиристическимъ путемъ къ теизму.

Ludw. Noiré (1829—1889, учитель гимназіи въ Майнцѣ), Grundlagen einer zeitgemässen Philosophie, Lpz. 1875. Der monistische Gedanke, eine Concordanz der Philosophie Schopenhauers, Darwins, R. Mayers und L. Geigers, тамъ же 1875. Die

Doppelnatur der Causalität, Lpz. 1876. Einleitung und Begründung einer monistischen Erkenntnisstheorie, Lpz. 1877. Aphorismen zur monistischen Philosophie, Lpz. 1877. Der Ursprung der Sprache, Mainz 1877. Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwickelungsgeschichte der Menschheit, тамъ же 1880. Die Lehre Kants und der Ursprung der Vernunft, Mainz 1882. Logos, Ursprung und Wesen der Begriffe, Lpz. 1885. Историческое введеніе къ англійскому переводу Критики чистаго разума Канта, см. выше, стр. 245. Die Entwickelung der abendländischen Philosophie bis zur Kritik der reinen Vernunft, Mainz 1883. Согласно „монизму“ Нуаре, образованному во многомъ по образцу Спинозы и Шопенгауера, міру присущи два отдѣльныя, совершенно тожественныя свойства, какъ внутреннее и внѣшнее свойство, ощущеніе и движеніе. „Изъ нихъ путемъ развитія вышли всѣ частныя формы бытія, изъ которыхъ разумъ въ правѣ выводить самого себя, такъ же какъ и все прочее“.

Точку зрѣнія Нуаре раздѣляетъ Lazarus Geiger (1829—1870, учитель еврейскаго реальнаго училища въ Франкфуртѣ н. М.), Umfang und Quelle der erfahrungsfreien Erkenntniss, Frkf. 1865; der Ursprung der Sprache, Stuttg. 1869; Ursprung und Entwickelung der menschlichen Sprache und Vernunft, 2 тт., Stuttg. 1872. Ср. Peschier, Lazarus Geiger, sein Leben und Denken, Frkf. 1871; Jul. Keller, Lazarus Geiger und die Kritik der Vernunft, программа, Wertheim 1883; онъ же, der Ursprung der Vernunft, eine kritische Studie, Heidelb. 1884; Ludw. A. Rosenthal, die monistische Philosophie, Berl. 1880 (здѣсь въ нелѣпомъ преувеличеніи ученія Нуаре и Гейгера представляются верхомъ мудрости); онъ же, Lazarus Geiger, seine Lehre vom Ursprung der Sprache und Vernunft und sein Leben, Stuttg. 1883.

Isaac Rülf, Einheitsgedanke als Fundamental-Begriff, 1880. Wissenschaft des Weltgedankens und der Gedankenwelt, т. 1. и 2. системы новой метафизики, Лейпцигъ 1888. Wissenschaft der Krafteinheit (динамомонизмъ), тамъ же 1893 (3. часть той же системы).

Исаакъ Рюльфъ (род. 1831, раввинъ въ Мемелѣ) еще не окончилъ своей цѣльной системы, построенной на основѣ научнаго опыта. Недостаетъ еще науки о единствѣ духа. Философу надо сдѣлать изъ двухъ одно, и прежде всего изъ матеріи и силы. Это бываетъ такъ, что на атомы смотрятъ, какъ на точки силъ, и все-таки какъ на нѣчто устойчивое, а если сходятся нѣсколько атомовъ, то получается нѣчто составное. Поэтому сила есть нѣчто первичное. Въ философіи другъ другу противопоставляются философія объективности (реализмъ) и субъективности. Вещь и понятіе—два несомнѣнныхъ факта; они ведутъ къ самостоятельнымъ системамъ мысли: наукѣ о міровой мысли и о мысленномъ мірѣ; обѣ онѣ въ наукѣ о единствѣ силы сводятся къ единству. Но въ противоположность этому познающій духъ познаетъ себя еще какъ самостоятельное, самодѣятельное существо. Природа и духъ стоятъ еще бокъ о бокъ. Но всесила есть вседѣйствительность, вседѣйствительность—всебытіе, всебытіе—всесознаніе, всемысль, а эта послѣдняя — вседухъ. Такъ отъ единства силы можно дойти до единства духа.

Слѣдуетъ упомянуть здѣсь еще T. v. Varnbüler, der Organismus der Allvernunft und das Leben der Menschheit in ihm, Prag und Leipz. 1891.

R. Grassmann (род. 1815, живетъ въ Штеттинѣ), die Wissenschaftslehre oder Philosophie, ч. I: ученіе о разумѣ, ч. II: ученіе о знаніи, ч. III: ученіе о познаніи, ч. IV: ученіе о мудрости, Stettin 1875. Die Einleitung in das Gebäude des Wissens, 4 чч. въ 1 т., Stettin 1882. Das Gebäude des Wissens, отдѣльными частями (жизнь міра или метафизика, жизнь растеній или физіологія растеній, жизнь животныхъ или физіологія позвоночныхъ, ученіе о нравственности, ученіе о государствѣ), Stettin 1882—1891. Die Logik und die anderen logischen Wissenschaften, тамъ же 1890. Die Sprachlehre, 1. книга науки о знаніи или философія, Штутгартъ 1890. Wesenslehre 1890 и др. Къ этому смотри L. Weis, Грасманъ, зданіе знанія, Philosophische Monatshefte 1885, стр. 243—260. Въ своей метафизикѣ Грасманъ хочетъ стать совсѣмъ на почву опыта и построить исключительно по математическимъ законамъ строго научное ученіе о міровой жизни. Такимъ ученіемъ для него является ученіе о Körbe и Korbbälle, какъ онъ называетъ атомы и молекулы въ своемъ стремленіи избѣгать иностранныхъ словъ.

O. Caspari (род 1841, проф. въ Гейдельбергѣ), die Urgeschichte der Menschheit mit Rücksicht auf die natürliche Entwickelung des frühesten Geisteslebens, 2 тт., 2. изд., Lpz. 1877. Die Grundprobleme der Erkenntnissthätigkeit, 1. и 2. ч., 2. изд., Berl. 1879. Der Zusammenhang der Dinge: gesammelte philosophische Aufsätze, Bresl. 1881. Das Erkenntnissproblem mit Rücksicht auf die gegenwärtig

herrschenden Schulen, Breslau 1881. Drei Essays über Grund- und Lebensfragen der philosophischen Wissenschaft, Hdlb. 1886, 2. изд. 1888. Каспари былъ нѣкоторое время въ числѣ издателей Космоса, см. выше, стр. 537. Онъ является представителемъ критическаго эмпиризма, подчеркивая разницу, но вмѣстѣ съ тѣмъ и возможность примиренія между субъективнымъ и объективнымъ факторомъ познанія.

Главное содержаніе сочиненія, вышедшаго безъ подписи, видно уже изъ заглавія: der ewige allgegenwärtige Stoff, der einzige mögliche Urgrund alles Seins und Daseins von einem freien Wandersmann durch die Gebiete menschlichen Wissens, Denkens und Forschens, 2 тт., Лейпцигъ 1895с.

A. Wiessner, das Atom oder das Kraftelement der Richtung als letzter Wirklichkeitsfactor, разсужденія по философіи природы безъ мистической подкладки, Лейпц. 1875. Vom Punkt zum Geiste! или: Неподвижный двигатель, опытъ развязыванія метафизическаго узла, 1. ч.: дѣятельная форма бытія точечныхъ силъ или объективная міровая душа, тамъ же 1877. Die wesenhafte oder absolute Realität des Raumes, на основаніи критики идеалистическихъ теорій, вкладъ въ ученіе о познаніи и вѣсть мира къ человѣчеству (въ видѣ дополненія къ сочиненію: Отъ точки къ духу), тамъ же 1877. Виснеръ изъ матеріалистическаго атомизма вдругъ перешелъ въ лагерь теизма. Атомы надо мыслить какъ акты, а акты являются обнаруженіемъ силы того, что надѣлено мощью, существа силъ, универсальнаго *я*, которое проявляетъ свою жизнь подъ видомъ точечной энергіи. Эта безконечная подкладка міра окружаетъ насъ, она—единство, нѣчто духовное, душа всего—пространство.

Konr. Dieterich (1847—1888, профес. въ Вюрцбургѣ), Grundzüge der Metaphysik, Frb. i. B. 1885. Philosophie und Naturwissenschaft, ihr neuestes Bündniss und die monistische Weltanschauung, 2. изд., тамъ же 1885. Дитерихъ вступается за метафизику и склоняется къ спинозистическому монизму.

Дуализмъ природы и духа учитъ J. L. A. Koch (директоръ казеннаго заведенія для умалишенныхъ въ Цвифальтенѣ), Erkenntnisstheoretische Untersuchungen, Göpping. 1883. Grundriss der Philosophie, тамъ же 1884. 2. изд. 1885. Die Wirklichkeit und ihre Erkenntniss, тамъ же 1886.

Къ элейскому монизму приближается L. Stern (родъ 1844, раввинъ въ Тришѣ въ Меренѣ), Philosophie und naturwissenschaftlicher Monismus, ein Beitrag zur Seelenfrage, Lpz. 1885. Die Philosophie und Anthropogenie E. Haeckels, Берл. 1879. Онъ того мнѣнія, что исчезнувшія вещи и явленія просто содержатся и сохраняются въ позднѣйшихъ явленіяхъ. Но при этомъ, какъ при утвержденіяхъ о субстанціи души, онъ ударяется въ область фантастическаго.

J. Duboc, Leben ohne Gott, изслѣдованія объ этическомъ содержаніи атеизма, 1875. Der Optimismus als Weltanschauung und seine religiös-ethische Bedeutung für die Gegenwart. Боннъ 1881. Grundriss einer einheitlichen Trieblehre vom Standpunkte des Determinismus, Лейпцигъ 1892. Jenseits vom Wirklichen, тамъ же 1896 (здѣсь, между прочимъ, говорится и о сверхчеловѣчности Ницше). См. Іодль въ Philos. Monatshefte 29, 1893, стр. 330—337, и возраженіе Дюбока тамъ же 30, 1894, стр. 49—57.

Юлій Дю'бокъ (род. 1829, живетъ въ Дрезденѣ), склоняющійся къ Фейербаху, въ своемъ сочиненіи „Жизнь безъ Бога“ хочетъ доказать, что оставить обычное представленіе о Богѣ и вѣру въ безсмертіе вовсе еще не значитъ дать просторъ безнравственности. Нравственное правило у Дюбока гласитъ: дѣлай то, что хочешь, т. е. исполняй содержаніе твоей человѣческой воли. „Утверждать вполнѣ и фактически влеченіе къ счастью, имѣющее въ виду высшее благо, значитъ завершать человѣчность, а это совпадаетъ съ нравственностью“. Соединеніе справедливости и доброты есть существенное содержаніе объективной нравственности.

Здѣсь слѣдуетъ упомянуть также о двухъ сочиненіяхъ, которыя имѣютъ преимущественно дидактическое значеніе, но которыя при самостоятельной критикѣ вводятъ въ философскія мысли современности и вмѣстѣ съ тѣмъ даютъ кое-что собственное: Grundriss der Philosophie von Johannes Eitle, Freib. i. Br. 1892; Einleitung in die Philosophie von Osw. Külpe, Leipz. 1895. Эйтле (профессоръ въ евангелической богословской семинаріи въ Урахѣ) является рѣшительнымъ представителемъ теизма. Его не можетъ удовлетворить ни идеалистическая, ни матеріалистическая, ни спиритуалистическая гипотеза развитія (Вундтъ), — болѣе того, мысль о развитіи вообще, по его мнѣнію, не приводитъ къ единичному пониманію природы, какъ цѣлаго. Абсолютная интеллигенція, дѣйствующая въ формѣ хотѣнія, должна быть послѣднимъ основаніемъ для отдѣльныхъ отраслей природы, а также для ея связи.

Такимъ образомъ гипотеза творенія вступаетъ въ свои права, хотя въ области философіи только въ качествѣ постулата. Окончательное рѣшеніе того, слѣдуетъ-ли допускать пантеизмъ или теизмъ, должно зависѣть скорѣе отъ области хотѣнія, нежели отъ познаванія: здѣсь рѣшаетъ свободная воля, нравственный характеръ.—Кюльпе (род. 1862, профессоръ философіи въ Вюрцбургѣ), обнаруживший особенную дѣятельность въ психологической области (см. выше, стр. 524), задался цѣлію—и не безъ успѣха—надлежащимъ образомъ, безпристрастно и взвѣшивая доводы за и противъ, оцѣнить различныя направленія философіи. Такимъ образомъ, вопреки преобладающему множеству голосовъ за монизмъ, онъ видитъ въ дуализмѣ такое метафизическое истолкованіе фактовъ и научныхъ познаній, которое возможно еще и въ наши дни. Далѣе онъ становится на сторону все болѣе и болѣе осмѣиваемаго въ наше время ученія о субстанціальности души въ той степени, въ какой не считаетъ доводы противъ него въ какомъ бы то ни было смыслѣ убѣдительными. Поэтому онъ полагаетъ, что возможность этого ученія все еще слѣдуетъ признавать. Также и относительно душевной жизни онъ не рѣшается въ пользу волюнтаризма; правда, не высказывается онъ и въ пользу интеллектуализма. По его взгляду, мы должны скорѣе приписывать низшимъ организмамъ нѣчто цѣлое съ душевнымъ качествомъ, которое не поддается ближайшему опредѣленію, но изъ котораго мало-по-малу развиваются какъ интеллектуальные, такъ и волевые процессы. Атеизмъ теоретически нельзя опровергнуть, но съ нравственно-религіозной точки зрѣнія здѣсь желательно дополненіе въ нашемъ міровоззрѣніи, и именно теизмъ больше всего подходитъ къ нашимъ практическимъ интересамъ.

Richard Wahle, Gehirn und Bewusstsein, Вѣна 1885. Vertheidigung der Willensfreiheit, тамъ же 1887. Das Ganze der Philosophie und ihr Ende, ея завѣты теологіи, физіологіи, эстетикѣ и государственной педагогикѣ, тамъ же 1894. Geschichtlicher Ueberblick über die Entwickelung der Philosophie, тамъ же 1894. Ср. Willy въ Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 19, 1895, стр. 449—463.

Въ своемъ родѣ къ агностицизму приходитъ Рих. Вале (род. 1857, приватъ-доцентъ въ Вѣнѣ, недавно приглашенъ профессоромъ философіи въ Черновицы). Въ главномъ своемъ сочиненіи, содержащемъ обстоятельныя психологическія изслѣдованія, Вале того мнѣнія, что человѣчество должно довольствоваться тѣмъ, что оно знаетъ послѣдовательность въ единственно данномъ ему, именно въ такъ называемыхъ представленіяхъ, а также тѣмъ знаніемъ, „что всѣ силы и факторы дѣйствуютъ не будучи познанными, что человѣчество даже не дерзаетъ вѣрить, будто бы оно знаетъ что-нибудь, но просто только существуетъ, и для него закрыты всѣ принципы“. Но если отъ насъ скрыто все истинное, то возникаетъ чувство равнодушія къ событіямъ, благодаря которому мы становимся воспріимчивыми къ религіознымъ чувствамъ томленія по идеалѣ. Вѣра противополагается знанію, но къ ней ведутъ не разумные доводы, а особенно счастливый складъ души.

Рѣзко считается съ предшествующей философіей Гедеонъ Спикеръ (род. 1840, профессоръ философіи въ Мюнстерѣ), выдвигающій религіозный элементъ. Его работы по исторіи философіи, въ томъ числѣ и работа о Лессингѣ, названы въ своемъ мѣстѣ. Въ послѣднее время онъ написалъ: die Ursachen des Verfalls der Philosophie in alter und neuer Zeit, Лейпцигъ 1892. Здѣсь рядомъ съ эмпиризмомъ, раціонализмомъ, трансцендентализмомъ онъ даетъ особенную главу о религіи и философіи. Онъ хочетъ соединить ихъ одна съ другой, именно такимъ образомъ, чтобы настоящее содержаніе давала религія, которая является исконной потребностью въ духовной причинѣ. Если философія не имѣла успѣха, то виною этого служитъ то обстоятельство, что религію ставили на второй планъ. Это напоминаетъ схоластику, которую Спикеръ и ставитъ высоко, но только отъ новосхоластики или новотомизма онъ совсѣмъ отступаетъ потому, что не признаетъ зависимости отъ церкви и догматовъ: „не надо лучше никакой философіи и никакой религіи, нежели несносная тиранія школы или секты! Какъ разъ именно религія и философія больше всего нуждаются въ свободѣ“.

§ 62. Полнѣйшее отрѣшеніе отъ всѣхъ авторитетовъ, будь то лица или идеи, учатъ Максъ Штирнеръ и Фридр. Ницше, хотя невѣроятно, чтобы этотъ послѣдній зависѣлъ отъ перваго. Штирнеръ хочетъ пойти еще дальше либеральнаго радикализма, какъ онъ сказывается у Фейербаха и Бруно Бауера. Онъ учитъ, что существуетъ только одинъ единственный человѣкъ, и все—его собственность, что онъ всѣмъ можетъ пользоваться для себя. Ницше не сочувствуетъ этому теоретическому и практическому солипсизму,—онъ только признаетъ право сильнѣйшаго надъ слабѣйшимъ, не допуская одинаковыхъ правъ для всѣхъ. Онъ совсѣмъ осуждаетъ любовь къ ближнему и желаетъ, чтобы получило удовлетвореніе стремленіе къ власти, самый сильный инстинктъ, безъ всякаго снисхожденія къ болѣе слабымъ. Такимъ образомъ, подвергая переоцѣнкѣ существующія цѣнности, онъ создаетъ идеалъ сверхчеловѣка.

Max Stirner, der Einzige und sein Eigenthum, Лейпцигъ 1845, 2. изд. 1882, также въ Universal-Bibliothek 1892, издано съ краткимъ введеніемъ П. Лаутербаха. Кромѣ этого, Каспаръ Шмидтъ написалъ: Geschichte der Reaction, 2 тт., Берл. 1852, и перевелъ учебникъ практической экономіи Сэ, Лейпцигъ 1845—1846 и „Изслѣдованіе о богатствѣ народовъ“ Ад. Смита.—О немъ см. Болинъ Фейербахъ, стр. 98—112. Jos. Clem. Kreibig, Geschichte und Kritik des ethischen Skepticismus, Вѣна 1896, стр. 100—122. Р. Шелльвинъ въ сочиненіи, приведенномъ на стр. 527.

Максъ Штирнеръ, псевдонимъ Каспара Шмидта, род. 25. ноября 1806, долго занимался въ Берлинѣ преподаваніемъ въ школахъ и умеръ 26. іюня 1856 тамъ же въ очень стѣсненныхъ обстоятельствахъ. Главное его сочиненіе послѣ введенія съ девизомъ: мнѣ все ни почемъ, имѣетъ два отдѣла: *человѣкъ* и *я*. Что касается порядка и доступности изложенія, сочиненіе это оставляетъ желать многаго. Штирнеръ идетъ наперекоръ либерализму, а именно взглядамъ Фейербаха и Бруно Бауера, которые являются для него слишкомъ мало радикальными. „Человѣкъ для человѣка—высшее существо, говоритъ Фейербахъ. Человѣкъ только теперь открытъ, говоритъ Бруно Бауеръ. Посмотримъ же поближе на это высшее существо и это новое открытіе!“ Можно подмѣтить связь Штирнера съ Фихте,—только у Штирнера творитъ міръ не абсолютное *я*, а индивидуальное, такъ какъ, по его взгляду, только это послѣднее дѣйствительно, абсолютное же, напротивъ, существуетъ только въ воображеніи. Къ этому теоретическому эгоизму присоединяется практическій со всѣми его послѣдствіями. Мнѣ нѣтъ надобности служить высшему существу, Богу, идеѣ, обществу, а слѣдовательно и человѣчеству,—допускать все это было бы все еще религіей, т. е. суевѣріемъ. Но мнѣ не надо служить уже и человѣку, *я* не должно служить *ты*, но при всѣхъ обстоятельствахъ я долженъ служить только себѣ. Вѣдь, для своего сознанія я являюсь единственнымъ, а слѣдовательно и по бытію и дѣламъ моимъ. Такимъ образомъ было бы совершенно нелѣпо не пользоваться всѣмъ, міромъ и людьми, для собственнаго наслажденія.

Эпоха просвѣщенія, конечно, преодолѣла бога, но человѣкъ умертвилъ бога, чтобы стать выше всего, „всеединымъ богомъ“. Потусторонній міръ внѣ насъ удалось вымести, но потусторонній міръ въ насъ сталъ новымъ небомъ и зоветъ насъ къ новому натиску на небо: „богъ долженъ былъ уступить мѣсто, но не намъ, а человѣку! Какъ можете вы думать, что богочеловѣкъ умеръ, прежде чѣмъ въ немъ не умеръ, кромѣ бога, также и человѣкъ?“ Такимъ образомъ вообще человѣкъ для меня больше не существуетъ. Что мнѣ можетъ какъ-нибудь понадобиться, того именно я и хочу, и это-то я и хочу достать для себя. Мнѣ вовсе нѣтъ дѣла до общаго блага; общее благо само по себѣ какъ разъ именно не мое благо, а лишь только крайняя степень самоотверженія и такимъ образомъ извращеніе дѣйствительнаго положенія дѣла. Божье есть дѣло бога, а человѣческое—дѣло человѣка. Мое дѣло ни божье,

ни человѣческое, оно не истинное, доброе, справедливое, свободное и т. д., но только мое, и оно не общее, а само по себѣ,—все равно, какъ я самъ по себѣ. У меня нѣтъ ничего выше меня. Идеалъ „человѣкъ“ реализованъ, если христіанское воззрѣніе превращается въ положеніе: „*я*, этотъ самъ по себѣ,—человѣкъ“. „О Богѣ говорятъ: «нѣтъ имени тебѣ». Это приложимо ко мнѣ: ни одно понятіе не выражаетъ меня, ничто изъ того, что относятъ къ моей сущности, не исчерпываетъ меня. Равнымъ образомъ говорятъ о Богѣ, что онъ совершенъ и не имѣетъ надобности стремиться къ совершенству. Это тоже приложимо только ко мнѣ. Я самъ себѣ господинъ, и я бываю имъ въ томъ случаѣ, когда знаю, что я самъ по себѣ. Въ самомъ по себѣ даже собственникъ возвращается въ свое творческое ничто, изъ котораго онъ вышелъ. Всякое существо выше меня, будь то богъ, будь то человѣкъ, ослабляетъ чувство моей обособленности и меркнетъ лишь передъ солнцемъ этого сознанія. Если я основываю свое бытіе на мнѣ самомъ по себѣ, то оно утверждается на преходящемъ, на его смертномъ творцѣ, уничтожающемъ самого себя, и я въ правѣ сказать: ничто — основаніе, на которомъ утверждается все“. — Этими заключительными словами сочиненіе Штирнера переходитъ собственно въ нигилизмъ, такъ что не безъ основанія могло возникнуть мнѣніе, что оно только карикатура на фейербаховскія ученія. Но въ цѣломъ сочиненіе все же имѣетъ слишкомъ серіозный тонъ, чтобы такой взглядъ былъ правильнымъ, да ему противорѣчило бы и другое сочиненіе Штирнера.

Книга Штирнера въ движеніи сороковыхъ годовъ, шедшемъ отъ Гегеля, вызвала нѣкоторые толки, но не оказала прочнаго вліянія и была, можно сказать, забыта, пока Гартманъ снова и съ удареніемъ не указалъ на нее въ „Философіи безсознательнаго“ и въ „Феноменологіи нравственнаго сознанія“. Съ нѣкотораго времени въ связи съ взглядами Ницше она опять обратила на себя вниманіе.

Филологическія работы Ницше касаются исторіи теокритическаго собиранія изреченій, критики греческихъ лириковъ, Діогена Лаэртскаго, именно его источниковъ, и др. и помѣщены по большей части въ Rheinisches Museum. Позже онъ обнародовалъ: die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, Лейпц. 1872. Unzeitgemässe Betrachtungen, 4 выпуска, тамъ же 1873—1876 (Д. Штраусъ исповѣдникъ и писатель, О пользѣ и вредѣ исторіи для жизни, Шопенгауеръ какъ воспитатель, Рих. Вагнеръ въ Байрейтѣ). Menschliches, Allzumenschliches, книга для свободныхъ умовъ, 3 тт., Кемницъ 1876—1880 (3. часть вышла сначала подъ отдѣльнымъ заглавіемъ: der Wanderer und sein Schatten). Morgenröthe, Gedanken über moralische Vorurtheile, тамъ же 1881. Die fröhliche Wissenschaft, тамъ же 1882. Also sprach Zarathustra, 1—3 ч., тамъ же 1883—1884, 4. ч., Лейпцигъ 1891. Jenseits von Gut und Böse, прелюдія къ философіи будущаго, Лейпцигъ 1886. Zur Genealogie der Moral, тамъ же 1887. Der Fall Wagner, тамъ же 1888. Die Götzendämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophirt, тамъ же 1889. Полное собраніе сочиненій Ницше стало выходить по порученію его родственниковъ. Бо́льшую часть ихъ издалъ Фрицъ Кегель, кое-что Эд. фонъ-деръ-Гелленъ. Первый отдѣлъ содержитъ въ 8 тт., Лейпцигъ 1895, обнародованное ранѣе, во 2.—5. изданіяхъ, за исключеніемъ филологическихъ работъ. Вновь здѣсь напечатано: Nietzsche contra Wagner; der Antichrist, Versuch einer Kritik des Christenthums; Gedichte. „Антихристъ“ составляетъ первую книгу оставшагося не оконченнымъ большого философскаго сочиненія Ницше, которое должно было носить заглавіе: Воля къ власти, опытъ переоцѣнки всѣхъ цѣнностей. Второй отдѣлъ полнаго собранія сочиненій Ницше долженъ содержать неотдѣланныя сочиненія и отрывки, наброски, дополненія, афоризмы, еще не бывшіе въ печати. Въ двухъ томахъ этого отдѣла, вышедшихъ до настоящаго времени, Лейпцигъ 1896, помѣщены сочиненія и наброски 1869—1876 гг. Полное собраніе сочиненій Ницше, начатое еще 1893 Петромъ Гастомъ (Г. Кезелицъ), который изъ грамматическихъ, стилистическихъ и логическихъ соображеній предпринялъ нѣкоторыя немаловажныя перемѣны въ текстѣ, по выходѣ 5. тома прервано. Готовится переводъ всѣхъ сочиненій Ницше на англійскій и французскій языки.

Литература о Ницше уже очень обширна, такъ что здѣсь мы должны ограничиться почти только самостоятельными сочиненіями. Сестра его Елизавета Ферстеръ-Ницше выпустила 1. т. біографіи Ницше, Лейпцигъ 1895. Тутъ можно хорошо орієнтироваться о развитіи Ницше до 1869 и найти много его писемъ и

замѣтокъ. Lou Andreas Salomé, Fr. Nietzsche in seinen Werken, Вѣна 1894 (взглядъ на Ницше не всегда удаченъ). Ola Hansson, Fr. Nietzsche, Лейпцигъ 1889. Herm. Türck, Fr. Nietzsche und seine philosophischen Irrwege, Дрезденъ 1891. Max Zerbst, Nein und Ja, отвѣтъ на брошюру Тюрка, Лейпцигъ 1892. Hugo Kaatz, die Weltanschauung Fr. Nietzsches, 2 чч., Лейпцигъ 1892. Kurt Eisner, Psychopathia spiritualis. Nietzsche und die Apostel der Zukunft, тамъ же 1892. Stan. Przybyszewski, Zur Psychologie des Individuums, Шопенъ и Ницше, Берл. 1892. Rob. Schellwien, M. Stirner und Fr. Nietzsche, Лейпцигъ 1892. L. Stein, Nietzsches Weltanschauung und ihre Gefahren, Берл. 1893. W. Weigand, Fr. Nietzsche, психологическій опытъ, Мюнхенъ 1893. G. Brandes, Menschen und Werke, Франк. н. М., 1894. E. Kretzer, Fr. Nietzsche, по личнымъ воспоминаніямъ и сочиненіямъ, Лейпцигъ и Франк. н. М. 1895. Th. Achelis, Fr. Nietzsche, Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, Гамб. 1895. Maxi, Nietzsche-Kritik, ein Beitrag zur Culturbeleuchtung der Gegenwart, Цюр. 1895. R. Steiner, Fr. Nietzsche, боецъ противъ своего времени, Вейм. 1895. Laurentius, Krapotkins Morallehre und deren Beziehung zu Nietzsche, Дрезденъ 1896. См. кромѣ того: Эд. Гартманъ, Новая мораль Ницше, Preuss. Jahrbücher 1891, май. Max Nordau, Entartung 1892, т. 2. Alex. Tille, Von Darwin, bis Nietzsche, Лейпцигъ 1895. Jos. Clem. Kreibig, Geschichte und Kritik des ethischen Skepticismus, Вѣна 1896, стр. 122—143. R. M. Meyer, Борьба за особь, Deutsche Rundschau 1896. G. Simmel, Фр. Ницше, нравственно-философскій силуэтъ, Zeitschrift für Philos. 107, 1896, стр. 202—215. Kurt Breysig, Этическія и соціологическія воззрѣнія Ницше, Jahrb. f. Gesetzgebung 1896. Al. Riehl, Ницше какъ мыслитель, Die Wahrheit 73, 1896, стр. 1—10. Изъ работъ, касающихся отдѣльныхъ сочиненій Ницше, мы упомянемъ только: U. v. Wilamowitz-Möllendorf, Zukunftsphilologie, 1. Stück, Берл. 1872 (критика „Рожденія трагедіи"), на это Erw. Rohde, Afterphilologie, Лейпцигъ 1872, и въ свою очередь Виламовицъ-Мелленд орфъ, Zukunftsphilologie, 2. Stück 1873. Въ виду особенностей стиля мы даемъ нѣсколько большихъ цитатъ.

Появленіе большинства сочиненій Ницше на русскомъ языкѣ невозможно. Вагнеръ и вагнеріанцы, Нов. Вр. 1894 23 апр., 7 и 14 мая. Такъ говорилъ Заратустра, Новый жур. иностр. литер. 1898. В. Преображенскій, Фридрихъ Ницше, критика морали альтруизма, Вопр. фил. 1892, кн. 15, стр. 115—160. В. Чуйко, Общественные идеалы Фр. Ницше, Наблюд. 1893, 2, стр. 231—247. П. Астафьевъ, Генезисъ нравственнаго идеала декадента, Вопр. филос. 1893, кн. 16. Л. Лопатинъ, Больная искренность, тамъ же, кн. 16. Н. Михайловскій, Литература и жизнь, Рус. Бог. 1894, 8 и 10. Н. Гротъ, Нравственные идеалы нашего времени, Вопр. филос. 1893, кн. 16 и отд. В. Г. Щегловъ, Гр. Л. Н. Толстой и Фр. Ницше, Ярославль 1898. А. Риль, Ницше, пер. З. Венгеровой, Спб. 1898.

Фрид. Вильг. Ницше род. 15. октября 1844 въ Рекенѣ близъ Люцена, сынъ мѣстнаго проповѣдника. Онъ рано лишился отца и былъ воспитанъ матерью въ Наумбургѣ на Заалѣ, посѣщалъ земскую школу въ Пфортѣ, слушалъ лекціи въ Боннѣ и Лейпцигѣ, сдѣлался уже 1869 экстраординарнымъ профессоромъ классической филологіи въ Базелѣ и вскорѣ ординарнымъ профессоромъ тамъ же. Эту должность онъ вынужденъ былъ 1879 оставить вслѣдствіе болѣзни. Съ этого времени онъ жилъ въ самыхъ различныхъ мѣстахъ Швейцаріи, Италіи, Германіи. Не даромъ онъ самъ себя однажды назвалъ вѣчнымъ жидомъ. Какъ писатель, онъ работалъ крайне много, пока 1889 не заболѣлъ неизлѣчимою душевною болѣзнью. Теперь онъ снова живетъ у своей матери въ Наумбургѣ. Страданіе и уединеніе наложили свою печать на послѣднія десять лѣтъ его писательскаго творчества, а также избытокъ силы, который непрестанно искалъ себѣ все новаго и новаго выхода. Въ своей жизни и мышленіи Ницше постоянно долженъ былъ преодолѣвать старое, такъ что въ его полной независимости у него всегда появляется снова самоуничтоженіе, снова и снова освобожденіе отъ самого себя. „Эти порывы и влеченіе къ истинному, дѣйствительному, не-кажущемуся, достовѣрному, — какъ золъ я на васъ! Зачѣмъ преслѣдуетъ меня какъ разъ этотъ мрачный и страстный погонщикъ! Мнѣ хотѣлось бы отдохнуть, а онъ мнѣ не даетъ. Что только не манитъ меня къ себѣ! Вездѣ есть для меня Армидины сады и потому все новыя и новыя разлуки и сердечныя раны. Я долженъ тащить дальше ноги, эти усталыя, израненныя ноги, и такъ какъ я долженъ, то часто я бросаю яростный взоръ назадъ на то прекрасное, которое не могло удержать меня,—яростный потому, что оно не могло удержать меня" (Жизнерадостная наука 309). Горя и борьбы требовала его природа, онъ долженъ былъ прибѣгать

къ нимъ, чтобъ стать сильнѣе и выше. Въ своемъ родѣ аскетизмъ игралъ у него до послѣдняго времени нѣкоторую роль: „духъ есть жизнь, которая сама терзаетъ себя: отъ собственныхъ мукъ множится собственное знаніе, — вѣдомо-ли вамъ уже это? И счастье духа—быть помазаннымъ и въ слезахъ посвященнымъ въ жертву,— вѣдомо-ли вамъ уже это? И слѣпота слѣпца и его поиски ощупью должны еще свидѣтельствовать о силѣ солнца, на которое онъ взиралъ,—вѣдомо-ли вамъ уже это? И тотъ, кто познаетъ, долженъ учиться строить изъ горъ, — вѣдомо-ли вамъ уже это? Вы видите только блестки духа, но вы не вѣсте наковальни, которую онъ представляетъ, и не вѣсте тяжести его молота! По истинѣ не вѣсте вы гордыни духа! Но еще менѣе стали бы вы переносить смиреніе духа, если бы только ему захотѣлось говорить.—Вы не орлы: такъ не испытали вы и счастья въ ужасѣ духа. И кто не птица, тому не слѣдуетъ располагаться надъ пропастью. Вы для меня лавина: но холодно течетъ всякое глубокое познаніе. Какъ ледъ холодны глубочайшіе родники духа: услада для пламенныхъ рукъ и дѣятелей. Важно стоите вы передо мною, не сгибая спины, не склоняя головы, вы, знаменитые мудрецы,—васъ не гонитъ сильный вѣтеръ и сильная воля. Неужели вы никогда не видали, какъ парусъ скользитъ надъ поверхностью моря, какъ онъ закругляется и надувается и дрожитъ передъ напоромъ вѣтра? Словно парусъ, дрожа передъ напоромъ духа, скользитъ моя мудрость надъ моремъ, моя дикая мудрость! Но вы, слуги народа, вы, знаменитые мудрецы, какъ могли бы вы идти со мною?“ (Заратустра II, 34). Такимъ образомъ самъ Ницше не считалъ свои взгляды устойчивыми, „мы не подверглись бы сожженію за наши мнѣнія, но, можетъ быть, за то, чтобы имѣть право на нихъ, имѣть право мѣнять ихъ“, болѣе того—убѣжденія для него прямо враги истины. Поэтому не слѣдуетъ удивляться противорѣчіямъ у него, нельзя также искать въ его взглядахъ системы, напротивъ афоризмъ, къ которому онъ прибѣгаетъ въ большей части своихъ сочиненій, больше всего подходитъ къ его способу мыслить, а также и жить. И мастерски, какъ великій художникъ стиля, подобнаго которому нѣтъ въ настоящее время, онъ съумѣлъ облечь свои мысли, которыя были у него ключомъ, въ эту форму, иногда набрасывая на нихъ дымку, представляя ихъ въ образахъ, слишкомъ темно, чтобы можно было безъ труда уловить настоящій смыслъ ихъ, но при этомъ онъ почти всегда вліяетъ прелестью своего языка, которая подкупаетъ, даже прямо очаровываетъ каждаго, не лишеннаго воспріимчивости.

Если Ницше по всему складу своего существа и мышленія вообще не признавалъ авторитетовъ, ни въ нравственной, ни въ интеллектуальной области, ни лицъ, ни идей—онъ былъ свободнымъ умомъ и писалъ для свободныхъ умовъ,—то онъ ни къ кому не примыкалъ какъ слѣдуетъ въ философской области и не преклонялся здѣсь ни передъ кѣмъ безусловно, хотя временами на него имѣлъ Шопенгауеръ большое вліяніе, и при желаніи можно безъ труда найти въ его сочиненіяхъ слѣды самыхъ различныхъ мыслителей. На Сократа онъ смотритъ, какъ на философа упадка, о Спинозѣ говоритъ, что онъ занимается только фокусъ-покусами и подмѣшиваніемъ духовныхъ ядовъ, Кантъ для него по своимъ понятіямъ уродливый калѣка и великій китаецъ изъ Кенигсберга; Дарвинъ для него тоже хотя и почтенный, но только посредственный умъ. Напротивъ, чувство собственнаго достоинства было выражено у Ницше очень сильно, и чрезмѣрное самопревознесеніе нерѣдко пробивается наружу въ рѣзкой формѣ. Хотя такимъ образомъ для Ницше не было истины внѣ его, не было ея и въ немъ—„ничего нѣтъ истиннаго“,—но все же въ различныхъ фазахъ его развитія можно уловить преобладающія мысли.

Пріученный въ филологической школѣ Ричля къ строгому методу, онъ прежде всего обнародовалъ небольшія, тщательно отдѣланныя филологическія статьи, но уже въ первомъ болѣе значительномъ по объему сочиненіи „Рожденіе трагедіи изъ духа музыки“ оставилъ точную филологію, увлекшись философскими и художественными мыслями Шопенгауера и Рихарда Вахнера, съ которымъ онъ долго былъ связанъ тѣсной дружбой. По этому сочиненію, два естественныя влеченія къ искусству, соединившись, породили аттическую трагедію,—діонисовское и аполлоновское. Діонисовское

влеченіе сродни оргіямъ и какъ бы клонитъ обратно къ единству съ природой, аполлоновское же даетъ форму съ вполнѣ опредѣленными очертаніями. Таинственному Діонису самъ Ницше чувствовалъ себя сродни въ соединеніи противоположностей. Въ греческой культурѣ онъ видѣлъ идеалъ. Къ подобному же нѣмецкому идеалу культуры стремился онъ въ своихъ „Разсужденіяхъ некстати", изъ которыхъ два послѣднія преклоняются передъ геніемъ Шопенгауера и Вагнера, болѣе того въ Вагнерѣ, по его мнѣнію, снизошелъ „искупитель". И все-таки точка зрѣнія этого идеала, можно сказать, уже совсѣмъ не замѣтна, когда онъ печатаетъ „Вагнеръ въ Байрейтѣ". Слѣдующее затѣмъ собраніе афоризмовъ „О человѣкѣ, все только о человѣкѣ" посвящено памяти Вольтера по случаю вѣковой годовщины со дня его смерти. Въ этомъ и дальнѣйшихъ сочиненіяхъ онъ отрѣшился отъ всѣхъ идеаловъ, отъ всѣхъ высшихъ силъ, въ томъ числѣ и отъ всеобщаго разума съ его нравственными законами, отъ христіанскаго воззрѣнія на міръ и жизнь, презирающаго этотъ міръ въ угоду другому, измышленному. Правда, нѣкоторое время онъ обнаруживаетъ склонность къ интеллектуализму, даже высоко ставитъ Сократа, но скоро онъ начинаетъ пренебрегать знаніемъ въ угоду влеченіямъ, инстинктамъ, аффектамъ, такъ что надъ Аполлономъ въ немъ одерживаетъ побѣду Діонисъ. Ницше не понимаетъ, почему бы на мѣсто истины не предпочесть заблужденія, если только оно намъ полезно. Ложность сужденія еще вовсе не возраженіе противъ сужденія. Все дѣло въ томъ, въ какой степени оно повышаетъ жизнь, сохраняетъ ее, сохраняетъ видъ, можетъ быть, даже разводитъ его; и надо принципіально быть склоннымъ къ утвержденію, что самыя ложныя сужденія (къ числу ихъ принадлежатъ синтетическія сужденія a priori) намъ необходимѣе всего, что отказаться отъ ложныхъ сужденій значило бы отказаться отъ жизни, отрицать жизнь. Вмѣсто влеченія къ истинѣ человѣкъ долженъ стремиться къ тому, чтобы какъ можно больше удовлетворять свои инстинкты, какъ можно больше исполнять волю къ власти, являющуюся самымъ сильнымъ его инстинктомъ; онъ долженъ жить для себя самого, а не для другихъ, не поддаваться состраданію. Это добродѣтель только хилыхъ; она сама только способствуетъ хилости, является самымъ нездоровымъ въ нашей больной современности. Сильнымъ человѣкъ долженъ быть въ своей волѣ для себя, долженъ онъ радоваться этому міру, къ которому цѣликомъ принадлежитъ, не ставить надъ собой ни блага, ни добродѣтелей, которыя онъ самъ же создалъ, но, оставляя позади себя обыденныя понятія добра и зла, видѣть достойное стремленій добро только въ томъ, чего онъ хочетъ: „все позволено". Такъ даетъ себя знать „сверхчеловѣкъ" въ противоположность обыкновенному человѣку, такъ мораль господъ противополагается морали рабовъ, морали преданности, смиренія, самоуничиженія, любви къ ближнему, благодаря которой христіанство имѣло столь пагубныя послѣдствія *). „Что хорошо?—Все, что повышаетъ чувство мощи, волю къ мощи, самую мощь въ человѣкѣ. Что дурно?—Все, что вытекаетъ изъ слабости! Что такое счастье?—Чувство, что мощь растетъ, что противодѣйствіе побѣждено. Не довольство, а побольше мощи, не миръ вообще, а война; не добродѣтель, но дѣльность (добродѣтель въ смыслѣ эпохи возрожденія, virtù, несвободная въ нравственномъ смыслѣ добродѣтель). Хилые и неудачники должны погибнуть: это первое требованіе нашей любви къ человѣку, да кромѣ того еще надо имъ помочь въ этомъ. Что пагубнѣе любого порока?—Состраданіе къ дѣйствіямъ неудачниковъ и хилыхъ". Такъ какъ не всѣ надѣлены одинаковой силой, то и не могутъ всѣ достигнуть цѣли, но только сильныя натуры имѣютъ это право въ противоположность слабымъ, которые должны служить сильнымъ; самое главное здѣсь въ томъ, чтобы было повиновеніе. Стадное животное не хочетъ, правда, ничего знать о томъ, что справедливое для одного вовсе еще не можетъ быть такимъ же и для другого, что требованіе одной морали послужило бы прямо во вредъ для высшихъ людей, говоря короче, что существуютъ ранги между людьми, а слѣдо-

*) Всѣ эти крайности во взглядахъ Ницше получатъ въ глазахъ читателя должное освѣщеніе, если онъ вспомнитъ, что для Ницше не существуетъ истины.

вательно и между разными видами морали. Такимъ образомъ Ницше сторонникъ крайне аристократическаго взгляда и врагъ всякой равноправности людей. Среди теперешней сволочи больше всего ненавидитъ онъ соціалистовъ, которые подкапываются подъ инстинктъ, чувство удовлетворенности работника, которые внушаютъ ему зависть, учатъ его мести: „Несправедливость вовсе не въ томъ, что права не равны, а въ томъ, что предъявляются притязанія на равныя права. Что дурно? Все, что вытекаетъ изъ слабости, зависти, мести. Анархистъ и христіанинъ однимъ мѵромъ мазаны". Всѣ цѣнности, въ которыхъ теперь человѣчество сосредоточиваетъ свои высшія желанія, отдаютъ декадентствомъ. Тамъ, гдѣ въ какой бы то ни было формѣ глохнетъ воля къ мощи, тамъ непремѣнно бываетъ и физіологическій упадокъ, décadence. Христіанство обнаруживаетъ этотъ упадокъ въ высшей степени: всѣ цѣнности, всѣ цѣли христіанина вредны, а тотъ, кого онъ ненавидитъ, то, что онъ ненавидитъ, имѣетъ цѣну. Такъ выполнена переоцѣнка цѣнностей: изъ добра стало зло и изъ зла—добро.

Сочиненія Ницше, не столько его положительные взгляды, такъ какъ они у него измѣнчивы, встрѣтили отчасти восторженное одобреніе, съ другой же стороны противъ всего его направленія, а также противъ нѣкоторыхъ изъ его ученій, именно противъ двойной морали, завязалась ожесточенная полемика. Вообще ни одинъ писатель въ новѣйшее время не подвергался такой различной оцѣнкѣ, какъ Ницше. Обаяніе его замѣчается не только въ формѣ, но и въ обиліи тонкихъ замѣчаній изъ области психологіи, этики, эстетики и исторіи, свидѣтельствующихъ о точномъ наблюденіи и основательномъ изученіи. Полная отрѣшенность отъ традиціи, отъ всѣхъ авторитетовъ тоже пріобрѣла ему много поклонниковъ даже въ кругахъ соціалъ-демократовъ и анархистовъ. И мыслители болѣе трезваго направленія будутъ видѣть, конечно, въ крайнихъ взглядахъ и отрицаніи Ницше, въ частности же въ его слѣпой ненависти противъ христіанства, опасность особенно для подрастающаго поколѣнія, но все же, они признаютъ, что подчеркнуть инстинкты, выдвинуть права мощной, сильной волей личности въ противоположность столь излюбленному въ настоящее время обезцвѣчиванію — это такіе важные моменты, которые было вполнѣ своевременно выразить такъ энергично. Большое вліяніе оказалъ Ницше на беллетристическую или полубеллетристическую литературу и журналистику.—На подобной же, какъ и Ницше, но только видоизмѣненной точкѣ зрѣнія стоитъ Руд. Штейнеръ, Philosophie der Freiheit 1894, много занимавшійся Гёте.

§ 63. Систематиками, а также и мыслителями, не выступавшими прямо съ системами или съ опредѣленными міровоззрѣніями, не мало сдѣлано въ отдѣльныхъ областяхъ философіи, а именно въ логикѣ, психологіи, гдѣ подчеркивается также и соціальная психологія, и въ этикѣ. Философія права, эстетика и философія религіи также не были оставлены въ пренебреженіи. Не такъ много вниманія было удѣлено соціологіи и философіи исторіи.

Въ этомъ параграфѣ приходится назвать тѣхъ, о комъ въ прежнихъ параграфахъ ничего не было сказано; на тѣхъ, о которыхъ уже была рѣчь, дѣлаются только ссылки.—Извѣстія о литературѣ отдѣльныхъ областей за послѣдніе годы можно найти въ Arch. für Geschichte der Philos. 1 и 2. Богатая литература по практической этикѣ у G. Runze, Ethik I, Берл. 1891.

Benno Erdmann, кромѣ работы о Кнутценѣ (см. выше въ литературѣ о Кантѣ), написалъ: die Axiome der Geometrie, Лейпц. 1876. Logik, 1. т., ученіе о логическихъ элементахъ, Галле 1892. Изъ статей можно упомянуть только написанныя въ послѣднее время: Къ теоріи наблюденія, Archiv für systemat. Philos. 1, 1895; Психологическія основы отношеній между языкомъ и мышленіемъ, тамъ же 2, 1896. Въ послѣдніе годы онъ издаетъ работы своихъ учениковъ: Abhandlungen zur Philosophie und ihre Geschichte, Галле.

Изъ писателей по философіи, особенно занимавшихся логикою и теоріею познанія, кромѣ упомянутыхъ уже ранѣе Лоце, Зигварта, Вундта, Шуппе, Липса,

Бергмана и др., слѣдуетъ назвать здѣсь Бенно Эрдмана (род. 1851, профессоръ философіи въ Галле), имѣющаго большія заслуги по изученію Канта. Логику Эрдманъ строго отдѣляетъ отъ метафизики, а это для него все равно, что отъ теоріи познанія, и опредѣляетъ ее какъ науку о формальныхъ предположеніяхъ научнаго мышленія или какъ науку о формальныхъ условіяхъ истинныхъ сужденій о предметахъ воспріятій и самосознанія. Однако эти условія не должны отличаться въ такой степени формальнымъ характеромъ, чтобы въ нихъ не было никакого отношенія къ содержанію мышленія. Это воспрещаетъ объективная природа логической необходимости. Главную часть логики онъ видитъ въ ученіи о сужденіи и, частію вслѣдъ за Плуке, является представителемъ теоріи включенія, т. е. взгляда о логической имманентности предиката въ субъектѣ. Отдѣленіе ихъ совершается только въ языкѣ, въ словахъ, а не въ соотвѣтствующихъ имъ представленіяхъ. Признакъ при сужденіи воспріятія не отрѣшается какимъ бы то ни было образомъ отъ предмета, а скорѣе остается признакомъ предмета для нашего сознанія въ томъ же самомъ отношеніи логической имманентности, какое онъ имѣлъ въ простомъ воспріятіи передъ тѣмъ, какъ войти въ сужденіе.

Ernst Schröder (проф. высшей технической школы въ Карлсруэ), кромѣ небольшого сочиненія подъ заглавіемъ Operationskreis des Logicalcalcüls, Лейпцигъ 1877, напечаталъ еще Vorlesungen über die Algebra der Logik, т. 1—3, 1. отд., Лейпцигъ 1890сс. Здѣсь онъ самостоятельно и весьма подробно излагаетъ чисто счетную логику по примѣру англичанъ и американцевъ, а именно вслѣдъ за Charles Peirces. On the Algebra of Logic. Jos. Hontheim, S. J., der logische Algorithmus in seinem Wesen, in seiner Anwendung und in seiner philosophichen Bedeutung, Берл. 1895. L. Rabus (род. 1835, отставной профессоръ лицея въ Эрлангенѣ) напечаталъ рядъ сочиненій, изъ которыхъ нѣкоторыя относятся къ логикѣ: Lehrbuch der Logik 1863; Logik und Metaphysik, ч. 1, 1868; Neueste Bestrebungen auf dem Gebiete der Logik bei den Deutschen und die logische Frage 1880; Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, 1. т.: очеркъ исторіи философіи, 2. т.: логика и система наукъ, Эрланг. и Лейпц. 1895. Въ послѣднемъ сочиненіи Рабусъ даетъ краткое изложеніе хода развитія логики до настоящаго времени съ богатымъ перечнемъ литературы, съ удобнымъ указателемъ греческихъ и латинскихъ терминовъ и съ энциклопедическимъ обзоромъ системы наукъ. Здѣсь онъ въ христіанской философіи видитъ цѣль науки.

Schmitz-Dumont, Zeit und Raum in ihren denknothwendigen Bestimmungen abgeleitet aus dem Satze des Widerspruchs, Лейпцигъ 1875. Die mathematischen Elemente der Erkenntnisstheorie, Берлинъ 1878. Die Einheit der Naturkräfte und die Deutung ihrer gemeinsamen Formel, тамъ же 1881. Математическая наука не что иное, какъ расширенная логика, а эта послѣдняя выводитъ свои опредѣленія изъ единственнаго безусловно достовѣрнаго, а именно изъ того факта, что пріобрѣтаются воспріятія, т. е. что нѣчто существуетъ. Naturphilosophie als exacte Naturwissenschaft, Лейпцигъ 1895. Rob. Proelss, der Ursprung der menschlichen Erkenntniss. P. du Bois-Reymond, Ueber die Grundlagen der Erkenntniss in den exacten Wissenschaften, по посмертной рукописи, Тюбингенъ 1890.

Въ области психологіи, какъ физіологической, такъ и экспериментальной, сдѣлано въ послѣдніе годы очень много, но большинство этихъ сочиненій не относится къ области философіи. Много трудовъ, каковы Фолькмана, Лацаруса, Вундта, Штумпфа, Липса, Ремке, названы уже ранѣе. Съ 1889 выходитъ Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, изданіе Герм. Эббингауса и Арт. Кенига, Гамбургъ. Schriften der Gesellschaft für Experimentalpsychologie zu Berlin, со статьями М. Дессуара, А. Бастіана и др. выходятъ въ Лейпцигѣ съ 1889. Beiträge zur Psychologie und Physiologie издаетъ Goetz Martius съ 1896. О психологіи въ Германіи ср. Рибо, выше, Б. Эрдманъ, О современной психологіи въ Германіи, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philos. 4, 1879. См. также W. Windelband, Ueber den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung, рѣчь, Лейпцигъ 1876. W. Heinrich, die moderne physiologische Psychologie in Deutschland, Цюрихъ 1895. Изъ писателей здѣсь надо еще упомянуть: Ad. Horwicz, Psychologische Analysen, Магдебургъ 1872—1878, ставитъ цѣлію тѣснѣе соединить физіологію съ психологіей; его же, Moralische Briefe, Магдеб. 1878. Herm. Ebbinghaus (род. 1850, профессоръ философіи въ Бреславлѣ), Ueber das Gedächtniss, изслѣдованія по опытной психологіи, Лейпц. 1885; Grundzüge der Psychologie, 1. полутомъ, Лейпцигъ 1897. Hugo Münsterberg (род. 1863, профессоръ въ Фрейбургѣ), die Lehre von der natürlichen Anpassung in ihrer Entwickelung и т. д., Лейпцигъ 1885; die Willenshandlungen, изъ области фи-

зіологической психологіи, Фрейбургъ 1888; Ursprung der Sittlichkeit, 1889; Beiträge zur experimentellen Psychologie, тамъ же 1889—1892 (здѣсь помѣщены: Сознаніе и мозгъ, Произвольныя и непроизвольныя сочетанія представленій и др.), Задача и методъ психологіи, Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung, тетр. 2, Лейпцигъ 1891. Мюнстербергъ понимаетъ волевое дѣйствіе съ внѣшней стороны какъ двигательный процессъ, подпадающій подъ физикохимическіе законы, съ внутренней — какъ комплексъ ощущеній, являющійся по существу одинаковымъ съ другими комплексами ощущеній, особенно же онъ нападаетъ на теорію апперцепціи Вундта. Th. Ziehen, Leitfaden der physiologischen Psychologie in 14 Vorlesungen, Jena 1891, 3. изд. 1896, порусски: Физіологическая психологія въ 14 лекціяхъ, пер. П. Милославскаго подъ ред. В. Ф. Чижа, Спб. 1893. Онъ въ важныхъ пунктахъ нападаетъ на Вундта и больше примыкаетъ къ представителямъ англійской ассоціаціонной психологіи. Osw. Külpe, Grundriss der Psychologie auf experimenteller Grundlage dargestellt, Лейпц. 1893, см. выше стр. 524; его же, Начало и виды экспериментальной психологіи, Archiv für Gesch. der Philosophie VI, см. также Philosoph. Monatshefte, 30, 1894. E. Meumann (приватъ-доцентъ въ Лейпцигѣ) съ цѣнными работами въ Philosoph. Studien Вундта. Съ 1895 Крепелинъ издаетъ Psychologische Arbeiten, Лейпц. Mor. Benedikt, die Seelenkunde des Menschen als reine Erfahrungswissenschaft, Лейпц. 1895. A. Rau, Empfinden und Denken, физіологическое изслѣдованіе о природѣ человѣческаго разсудка, Гиссенъ 1895. Max Dessoir (приватъ-доцентъ въ Берлинѣ), Bibliographie des modernen Hypnotismus, Берл. 1888—1891; Двойное я, Schriften der Gesellschaft für Exp.-Psychologie 1890; Кожное чувство, Archiv für Anatomie und Physiologie 1892; Geschichte der deutschen Psychologie, см. выше, стр. 2, и др. Hans Schmidkunz, Ueber die Abstraction, Галле 1889; Analytische und synthetische Phantasie, тамъ же 1889; Psychologie der Suggestion, Штутгартъ 1892; der Hypnotismus in gemeinfasslicher Darstellung, тамъ же 1892. Съ Кантомъ хочетъ оставаться въ тѣсной связи уже по заглавію Transscendentalpsychologie, критико-философскій набросокъ Отто Шнейдера, Лейпцигъ 1891, но сочиненіе это въ значительной степени отступаетъ отъ Канта. C. Hebler, Elemente einer philosophischen Freiheitslehre, Берл. 1887. F. Wollny съ нѣкоторыми изъ своихъ сочиненій, напр., Grundriss der Psychologie.

Въ областяхъ этики, кромѣ уже названнымъ трудовъ Вундта, Паульсена, Шуппе, Баумана, Класса, Ре и др., здѣсь слѣдуетъ упомянуть:

A. Döring, Philosophische Güterlehre, Берлинъ 1888. Begriff der Philosophie 1878. Grundzüge der allgemeinen Logik, 1. ч., Дортмундъ 1880. System der Pädagogik im Umriss, Берл. 1894. Ueber Zeit und Raum, Vorträge und Thesen, Берл. 1894. Кромѣ того, у него есть цѣнныя работы по исторіи древней философіи.

Дерингъ (род. 1834, профессоръ и приватъ-доцентъ въ Берлинѣ) основательно и глубоко разбираетъ принципіальные вопросы этики. По его взгляду, удовольствіе для индивидуума является послѣднею цѣнностью, настоящимъ благомъ самимъ по себѣ, такъ что могутъ дѣйствовать только гедонистическіе или эвдемонистическіе мотивы. Истинное высшее благо должно быть „доказательной самооцѣнкой на основаніи истинной самоцѣнности, присущей нравственному настроенію“. Эта истинная самооцѣнка возможна только на основаніи сознанія объективной цѣнности моей личности, цѣнности, состоящей въ полученномъ благодаря мнѣ удовольствіи другихъ чувствующихъ существъ. Поэтому и для того, кто стремится къ этой самоцѣнности, человѣческое общество является прямо-таки условіемъ блаженства. Дерингъ по преимуществу моралистъ. Это видно также изъ того, что ученіе о благахъ онъ приравниваетъ къ философіи.

Frz. Staudinger, die Gesetze der Freiheit, 1. т.: нравственный законъ, Дармшт. 1887. Онъ находится въ зависимости отъ Канта и признаетъ свободу только въ томъ случаѣ, когда наше хотѣніе можетъ сообразоваться съ нравственнымъ закономъ. Препятствіями къ нравственности, подлежащими устраненію, служатъ недостаточныя познанія, недостаточныя общественныя учрежденія и безпорядочныя побужденія чувствованій. Geo. Simmel (род. 1858, приватъ-доцентъ въ Берлинѣ), Einleitung in die Moralwissenschaft, критика основныхъ понятій этики, 2 тт., Берлинъ 1892—1893. Здѣсь съ психологической точки зрѣнія весьма отчетливо разбираются такія понятія, какъ эгоизмъ и альтруизмъ, нравственная заслуга и нравственная вина, счастье, категорическій императивъ, цѣль, свобода. Тому же автору принадлежатъ: Ueber sociale Differenzirung, соціологическое и

психологическое изслѣдованіе, Лейпцигъ 1890; die Probleme der Geschichtsphilosophie, тамъ же 1892. Th. Elsenhans, Wesen und Entstehung des Gewissens, психологія этики, Лейпцигъ 1894. Joh. Unold, Grundlegung für eine moderne praktisch ethische Weltanschauung (Nationale und ideale Sittenlehre), Лейпцигъ 1896.

Нельзя пройти здѣсь молчаніемъ умственное движеніе, которое стремится сдѣлать по возможности самостоятельною область этики и отрѣшить ее именно отъ религіи. Оно ведетъ начало отъ унитарныхъ стремленій въ Соединенныхъ Штатахъ Америки, гдѣ прежде всего 1867 было основано свободное религіозное общество, Free religious Association. Изъ этой ассоціаціи 1875 отдѣлилось нѣсколько большихъ общинъ и образовало общества этической культуры, societies for ethical culture, обходившіяся уже безъ вѣры въ личнаго Бога. Подобное же общество было позднѣе основано и въ Лондонѣ, и 1892 возникло главнымъ образомъ по почину профессора астрономіи Ферстера въ Берлинѣ и Георга Гижицкаго (см. выше) „нѣмецкое общество этической культуры“, къ которому примкнули отдѣленія въ нѣсколькихъ нѣмецкихъ городахъ. Ихъ обязанность—насаждать этическую культуру, подъ которой понимается состояніе справедливости, правдивости, человѣчности и взаимнаго уваженія. Въ частности должно получить развитіе этическое обученіе, независимо отъ разъединяющихъ ученій религій и партій. Настоящимъ органомъ общества являются Mittheilungen der deutschen Gesellschaft für ethische Cultur, Берлинъ съ 1894. Въ Америкѣ этому направленію служатъ журналы: The open Court съ 1887, Monist и International Journal of Ethics съ 1890.—Изъ американскихъ и англійскихъ писателей, имѣвшихъ вліяніе особенно въ Германіи, слѣдуетъ назвать: Вил. Мекинтиръ Сальтеръ, въ своихъ чтеніяхъ о религіи морали, нѣм. пер. Гижицкаго, Лейпцигъ—Берлинъ 1885, нравственныхъ рѣчахъ, нѣмецкій пер. его же, тамъ же 1889, и чтеніяхъ объ этическомъ взглядѣ на жизнь, пер. Гижицкаго, Берл. 1894, опирается на практическую и религіозную философію Канта, но идетъ дальше его въ томъ отношеніи, что собственно устраняетъ религію и на ея мѣсто ставитъ стремленіе къ осуществленію любви къ ближнему. F. Adler, der Moralunterricht der Kinder, переводъ Гижицкаго, Берл. 1893. Stant. Koit, die ethische Bewegung in der Religion, нѣмецкій пер. Гижицкаго, Лейпцигъ 1890. Въ Германіи къ главарямъ этого направленія, которое, правда, не у всѣхъ одинаково, принадлежатъ: В. Ферстеръ и его сынъ Ф. В. Ферстеръ, Іодль, Дерингъ, Бруно Мейеръ, Эмиль Рейхъ, Теннiесъ, Конрадъ Циглеръ, а также и Теобальдъ Циглеръ, Геор. Гижицкій и др. Послѣдній подъ конецъ своей жизни питалъ больше склонности къ соціальнымъ проблемамъ, какъ можно видѣть изъ его Vorlesungen über sociale Ethik, Берл. 1895, изданныхъ послѣ его смерти. Журналъ, который онъ издавалъ: Ethische Cultur, Wochenschrift für social-ethische Reformen (въ 1. году: für ethische), говоритъ тоже въ пользу этого предположенія; его продолжаетъ Ф. В. Ферстеръ. У В. Ферстера, Іодля и др. вышли чтенія, какъ бы программы общества. Весьма удобную исторію нравственнаго движенія въ Америкѣ, Англіи, Германіи даетъ Март. Кейбель въ упомянутомъ выше сочиненіи: die Religion und ihr Recht gegenüber dem modernen Moralismus, Галле 1891.

Въ соціологіи стоятъ за органическую теорію, т. е., подобно Спенсеру, смотрятъ на организацію, какъ на общій законъ для всѣхъ областей сущаго, а слѣдовательно и для общества, Павелъ ф. Лилiенфельдъ, Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft, 5 тт., Митава 1873—1881, порусски подъ иниціалами П. Л., Мысли о соціальной наукѣ будущаго, вып. 1, Спб. 1872, A. Schäffle, Bau und Leben des socialen Körpers, 4 тт., Тюбин. 1875—1878, 2. изд., 2 тт., тамъ же 1896 (сокращено, но содержаніе однако пополнено). Въ качествѣ натуралиста можно отмѣтить Людв. Гумплловича (профессоръ въ Грацѣ), который въ исторіи видитъ только борьбу расъ, т. е. продолженіе борьбы за существованіе въ животномъ царствѣ. Der Rassenkampf, соціологическія изслѣдованія, Инсбр. 1883; Grundriss der Sociologie, Вѣна 1885; Sociologie und Politik, Лейпцигъ 1892; Sociologische Staatsidee, Грацъ 1892. Подобнаго же взгляда на общество держится и Гелльвальдъ, Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwickelung, Аугсб. 1875, 4. изд. 1890, порусски въ приложеніи къ Научному Обозр. за 1898.—Ср. также C. Bouglé, les sciences sociales en Allemagne, les méthodes actuelles, Пар. 1896 (правда, онъ разсматриваетъ такихъ, которые, строго говоря, не принадлежатъ къ соціологамъ).

Изъ сочиненій, относящихся къ философіи права, можно упомянуть изслѣдованія Р. Игеринга о духѣ римскаго права, о цѣли въ правѣ, 1. и 2. т. (порусски: Борьба за право, переводъ И. П. Волкова, М. 1874). Во 2. т. послѣдняго сочиненія Игерингъ переходитъ къ нравственности и обычаямъ. Основная мысль та, что цѣль—создательница всего права, особенно же характеризуетъ цѣль отношеніе къ собственному *я* субъекта хотѣнія. Нравственность есть только эгоизмъ въ высшей формѣ: эгоизмъ общества. Далѣе изслѣдованія А. Г. Поста объ этнологическомъ правовѣдѣніи, Іос. Колера, который оказалъ услуги особенно сравнительной исторіи права, о правѣ какъ явленіи культуры, о сущности наказанія, Геппа, Изложеніе нѣмецкихъ системъ наказанія, Х. Р. Кестлина, Новый пересмотръ основныхъ понятій уголовнаго права, Исторія нѣмецкаго уголовнаго права и др., Vasalli, Rechtsphilosophische Betrachtungen über das Strafverfahren, Эрланг. 1869, L. Laistner, das Recht in der Strafe, Мюнхенъ 1872, F. Dahn, Rechtsphilosophische Studien, Берл. 1883, v. Krafft.-Ebing, Grundzüge der Criminalpsychologie, Штутг. 1882 (порусски есть: Начала уголовной психологіи для врачей и юристовъ, пер. Лицкаго, Спб. 1874), Krauss, die Psychologie des Verbrechens, Тюбинг. 1884, Ph. Lotmar (профессоръ юриспруденціи въ Бернѣ), Vom Rechte, das mit uns geboren ist, und von der Gerechtigkeit, Бернъ 1893, который возвращается къ аристотелевскому опредѣленію справедливости, Carl. Bergbohm (профессоръ юриспруденціи въ Боннѣ), Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, критическое изслѣдованіе, 1. т., 1. отд., естественное право настоящаго времени, Лейпцигъ 1892. Сочиненіе Aiguiléra, l'idée du droit etc., см. выше, стр. 287, сочиненіе Фулье о современномъ правѣ см. ниже, стр. 627.

Сочиненія по философіи религіи Пфлейдерера, Ватке, Зейделя, Тиле, Зибека и др. уже названы. Здѣсь слѣдуетъ еще упомянуть: G. Chr. Pünjer, Grundriss der Religionsphilosophie, Брауншв. 1886 (удобно въ качествѣ введенія). (Анонимъ), Religionsphilosophie auf modern wissenschaftlicher Grundlage, съ предисловіемъ Юл. Баумана, Лейпцигъ 1886. Анонимъ (Рих Виммеръ, проповѣдникъ въ Веисвейлѣ), Im Kampf um die Weltanschauung, признанія богослова, Фрейб., 12. изд. 1892.

Въ эстетической области выступили: Гартманъ, Фолькельтъ, Липсъ (см. выше) и др. Здѣсь можно еще назвать: Karl Gross (род. 1861, экстраординарный профессоръ философіи въ Гиссенѣ), Einleitung in die Aesthetik, Giessen 1892, который дѣлаетъ попытку развить рядъ эстетическихъ основныхъ понятій съ психологической точки зрѣнія, Karl Ueberhorst (род. 1847, проф. въ Инсбрукѣ), das Komische, т. 1: дѣйствительно комическое, Лейпцигъ 1896 (много матеріала).

Для философіи исторіи въ послѣднее время сдѣлано немного. Хотя Ранке и не написалъ философіи исторіи, все же его сочиненія проникнуты философскимъ духомъ. См. Лампрехтъ, Ученіе объ идеяхъ Ранке и младоранкіанцы, Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft, Берл. 1896. О Марксѣ и Энгельсѣ см. выше. Здѣсь надо еще назвать: R. Rocholl, die Philosophie der Geschichte, 2 тт., Геттингенъ 1878—93 (2. т. даетъ положительное построеніе съ богословской точки зрѣнія), Зиммель, Стефенсенъ, Бидерманъ, см. выше, A. Dippe, das Geschichtsstudium mit seinen Zielen und Fragen 1891, Rich. Mayr, die philosophische Geschichtsauffassung der Neuzeit 1877, C. Jentzsch, Geschichtsphilosophische Gedanken, ein Leitfaden durch die Widersprüche des Lebens, Лейпц. 1892. Въ качествѣ историческихъ методовъ теперь противопоставляются индивидуалистическій и коллективистическій, см. Лампрехтъ, указ. сочин. и: Что такое исторія культуры? Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 1896 и 1897. Ch. Rapaport, къ характеристикѣ метода и главнаго направленія философіи исторіи, Berner Studien Л. Штейна, т. 3, Бернъ 1896.

Здѣсь можно назвать еще изслѣдованія, во многомъ соприкасающіяся съ философскою областью: Вил. Гумбольдта по языкознанію и эстетикѣ, Макса Мюллера по языкознанію, исторіи и философіи религіи, Рошера и Рау по политической экономіи и политикѣ. Изъ сочиненій Рошера слѣдуетъ въ особенности упомянуть: Politik, geschichtliche Naturlehre der Monarchie, Aristokratie und Demokratie, Штутг. 1893, гдѣ можно встрѣтить все еще высокую оцѣнку Аристотеля.

§ 64. *) Новѣйшая французская философія начинается непосредственно послѣ великой революціи 1789 года. Конечно, въ первыя десятилѣтія этого періода встрѣчается не мало продолжателей сенсуалистической школы, получившей начало отъ Кондильяка. Мало того, вліяніе Кондильяка на психологію, Бюффона на изслѣдованіе

*) Статьи о философіи во Франціи, Бельгіи и Швейцаріи написаны Т. Рюйссеномъ, профессоромъ философіи въ Парижѣ.

природы, Руссо и Монтескье на политическія и соціальныя науки никогда не переставало обнаруживаться въ большей или меньшей степени въ нѣкоторыхъ мыслителяхъ даже самаго послѣдняго времени. Однако въ общемъ можно утверждать, что французская революція открыла философскому мышленію новое поле для разработки и принудила умы дѣлать выборъ между двумя противоположными направленіями, между реакціею и прогрессивнымъ развитіемъ.

Реакція выражается въ двоякомъ смыслѣ. Съ одной стороны съ самаго начала этого вѣка политическая философія революціи начинаетъ подвергаться нападкамъ со стороны теологической школы де Бональда, де Местра и Ламенне, съ другой стороны, съ господствующимъ сенсуализмомъ и матеріализмомъ вступаетъ въ борьбу эклектически-спиритуалистическая школа. Она была основана Ройе-Коляромъ, примыкавшимъ къ Риду, и развита далѣе Кузеномъ, воспользовавшимся нѣкоторыми нѣмецкими ученіями. Эта философія была распространена въ особенности въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ и при самовластномъ управленіи Кузена выродилась въ оффиціальный безцвѣтный эклектизмъ, который былъ, конечно, удобенъ для цѣлей политики и преподаванія, но подавлялъ всякую самостоятельность *).

Представителями прогрессивнаго движенія являются такіе философы, какъ Сенъ-Симонъ, Леру, Рейно, Контъ, которые, правда, развиваютъ совершенно различныя ученія, но могутъ считаться одинаково представителями положительной философіи. Всѣ они согласны въ томъ, что прошлое отошло въ область преданія, и что даже великая революція дала только сигналъ новой эры, которая поставила себѣ задачей улучшеніе соціальныхъ отношеній и даже усовершенствованіе человѣчества. Такимъ образомъ всѣ они проникнуты гуманнымъ настроеніямъ. Кромѣ того, всѣ они выказываютъ притязаніе основываться только на наукѣ и хотятъ построить ученіе объ обществѣ на знакомствѣ съ общими законами природы.

Эти два параллельныя направленія въ своемъ дальнѣйшемъ теченіи образуютъ довольно рѣзкій контрастъ въ первой половинѣ этого вѣка. Но какъ они возникли изъ общей революціи, точно такъ же они должны были вновь слиться при новомъ политическомъ переворотѣ.

---

*) Напомнимъ здѣсь, что во Франціи, послѣ реформы школьнаго дѣла при Наполеонѣ, не только на факультетахъ, но и въ государственныхъ и городскихъ школахъ обыкновенно читается курсъ философіи и очеркъ исторіи ея. Въ послѣднихъ заведеніяхъ этотъ предметъ подвергся многимъ измѣненіямъ, однако во Франціи никогда не переставали съ тѣхъ поръ считать болѣе или менѣе основательное философское образованіе необходимымъ въ системѣ законченнаго классическаго воспитанія. Въ 1825 году введенъ былъ особенный государственный философскій экзаменъ (agrégation). Въ началѣ второй имперіи онъ былъ отмѣненъ, но министръ Дюрюи 1863 опять ввелъ его. Степени „лиценціата“ и „доктора философіи“ могутъ быть получены также и на факультетахъ. Отсюда понятно, что

О французской философіи въ первой половинѣ девятнадцатаго вѣка говорятъ: Ph. Damiron, Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX. siècle, Par. 1828, 3. изд. 1834. Lerminier, Философскія письма къ одному берлинцу, девять статей въ Revue des deux mondes, 1832, также Par., 1. т. 1833. L. Reybaud, Etudes sur les réformateurs ou socialistes modernes, Par., 2 тт., 1840. L. Stein, Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich, 2 тт. 1842—48. Valroger, Etudes critiques sur le rationalisme contemporain, Par., 1. т., 1847. J. D. Morel, an historical and critical view of speculative philosophy of Europe in the nineteenth century, London 1846, 2. изд. 1847; Lectures on the philosophical tendencies of the age, 1848. R. Blakey, History of the philosophy of mind, т. IV, Lond. 1848. H. Taine, les philosophes classiques français du XIX. siècle, Par. 1857. F. Ravaisson, la philosophie en France au XIX. siècle, Par. 1867, 3. изд. 1889; понѣм. перевелъ König, Eisenach 1889. Ch. Renouvier, Философія XIX в. во Франціи, L'année philosophique, Par. 1867. Paul Janet, Французскій спиритуализмъ XIX. вѣка, Revue des deux mondes, т. LXV, 1868; его же, les origines du socialisme contemporain, Par. 1883. M. Ferraz, Etudes sur la philosophie en France au XIX. siècle, 3 тт.: соціализмъ, натурализмъ и позитивизмъ, Par. 1877, 3. изд. 1882; Traditionalisme et Ultramontanisme, тамъ же 1880. 2. изд. 1886; Spiritualisme et Libéralisme, тамъ же 1887; Etudes sur la philosophie française pendant le Révolution, Par. 1889. E. Faguet, le XIX. siècle, лит. этюды, Пар. 1887; его же, Politiques et moralistes du XIX. siècle, тамъ же 1881. E. Caro, Philosophie et philosophes, тамъ же 1888. F. Picavet, les idéologues, опытъ исторіи идей во Франціи съ 1789, Par. 1891. E. Joyau, la Philosophie en France pendant la Révolution, Par. 1893. Ch. Adam, la philosophie en France, 1. полов. XIX. в., Par. 1894. H. Michel, l'idée de l'Etat, Par. 1896.

§ 65. Во время революціи и въ теченіе ближайшаго къ ней періода сенсуалистическая школа продолжала вліять на умы. Въ національномъ институтѣ Конвентъ въ 1796 году открылъ особое отдѣленіе для „анализа ощущеній и идей". Дестютъ де Траси предложилъ замѣнить это имя названіемъ „идеологія", и съ тѣхъ поръ имя „идеологъ" осталось за тогдашними продолжателями философіи восемнадцатаго вѣка. Въ общемъ идеологія обозначаетъ такого рода философію, которая стремится установить практическія правила педагогики, этики и политики путемъ точнаго и систематическаго знакомства съ физіологическими и психическими организмами и физическимъ міромъ.

Destutt de Tracy, Elements d'idéologie, 3 тт.: Idéologie, Par. 1801, Grammaire général, 1803, Logique, 1805. Mémoire sur la faculté de penser, помѣщено въ Mémoires de la 2. classe de l'Institut, т. I. Essay sur Montesquieu, 1808. Traité de la volonté et de ses effets, 1815. Commentaire sur l'Esprit des lois (сначала напечатано поангл. Джефферсономъ, потомъ пофранц. 1819). Собраніе соч. 4 тт., Par. 1824—25. О немъ говорятъ: Damiron, Ferraz, Picavet въ привед. соч.; Mignet, Дестютъ де Траси, его жизнь и труды, Revue des deux mondes, 1. іюля 1842; Ch. Chabot, Destutt de Tracy, Moulins 1885.

Теоретикомъ этой школы былъ Дестютъ де Траси (род. 1754, членъ Учредительнаго собранія 1789 и сената послѣ 18. брюмера, ум. 1836). Главное его сочиненіе „Элементы идеологіи" даетъ довольно точныя свѣдѣнія о цѣли и методахъ ея. Дестютъ де Траси пытается сдѣлать физіологію духа основаніемъ общей дисциплины наукъ. Онъ разсматриваетъ идеи, какъ продукты мыслительной способности, и подраздѣляетъ эту послѣднюю на чувствительность, память, способность сужденія, волю и способность движенія. Произвольное движеніе, натыкаясь на внѣшнія препятствія, знакомитъ насъ съ существованіемъ внѣшнихъ объектовъ. Существо, не

въ теченіе продолжительнаго времени во Франціи, повидимому, господствовала оффиціальная философія; несмотря на это, философское образованіе въ публикѣ, а также философская дѣятельность спеціалистовъ даже и въ неблагопріятныя времена никогда не становилась не самостоятельною или не плодотворною. Въ настоящее время даже преподаваніе философіи пользуется въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ почти безграничною свободою.

обладающее способностію движенія или по крайней мѣрѣ не сознающее своихъ движеній, не знало бы ничего, кромѣ себя; точно такъ же матерія не была бы доступна познанію, если бы она не оказывала сопротивленія. Затѣмъ онъ развиваетъ теорію языка, который онъ считалъ искусственнымъ изобрѣтеніемъ человѣка, и указываетъ на значеніе знаковъ для познанія. Онъ набрасываетъ даже общую филологическую программу изслѣдованій для того, чтобы приспособить языкознаніе для цѣлей логики. Въ области этики онъ объясняетъ ненависть и симпатію изъ физіологическаго состоянія нервной системы и находитъ въ волѣ основаніе политической свободы и собственности. Дестютъ де Траси былъ первымъ писателемъ, который во Франціи обратилъ общее вниманіе на изученіе философіи Канта. Въ 1801 году онъ прочелъ передъ національнымъ институтомъ большую, хотя въ частностяхъ довольно неточную, статью о Кантѣ на основаніи сочиненія голландца Кинкера, переведеннаго на французскій языкъ.

P. J. G. Cabanis, les rapports du physique et du moral (это соч. было помѣщено въ первыхъ двухъ тт. мемуаровъ 5. класса Института; этотъ классъ былъ посвященъ ученію о представленіяхъ), отдѣльно опубликовано 1802, 2 тт., позже много изд., лучшее Пейсса, Par. 1844. Lettre sur les causes premières, Par. 1824. Du degré de certitude de la médecine, Par. 1797 и 1802. Полное собраніе соч. сдѣлано Thurot, 5 тт., Par. 1823—25. О немъ говорятъ: Damiron, Ferraz, Picavet въ указ. соч.; Rémusat въ Revue des deux mondes, окт. 1844; Mignet въ Notices et portraits, т. II. Порусски: Отношеніе между физическою и нравственною природою человѣка, переводъ П. А. Бибикова, 2 тт., Спб. 1866.

Кабанисъ род. 1757, изучалъ медицину, затѣмъ занимался нѣкоторое время въ центральной школѣ, учрежденной Конвентомъ, былъ однимъ изъ основателей новаго французскаго университета и умеръ 1808. Это былъ первый французскій писатель, философски и методически занимавшійся вопросомъ объ отношеніяхъ между физическимъ и психическимъ міромъ. Онъ посвятилъ этому вопросу сочиненіе: les rapports du physique et du moral. Это сочиненіе состоитъ изъ двѣнадцати отдѣловъ, въ которыхъ по порядку изслѣдуются вопросы о физіологическомъ происхожденіи ощущеній, о вліяніи возраста, пола, темперамента, болѣзней, образа жизни, климата, инстинктовъ, симпатіи, сна, о вліяніи психическаго міра на физическую дѣятельность, о пріобрѣтенныхъ темпераментахъ. Здѣсь собрано множество интересныхъ фактовъ, особенно по вопросу о врожденныхъ склонностяхъ, органическихъ ощущеніяхъ и вліяніи ихъ. Съ чисто физіологической точки зрѣнія онъ, какъ и Лейбницъ, рядомъ съ центральнымъ сознаніемъ допускалъ существованіе множества подчиненныхъ способностей сознанія. Однако Кабаниса неправильно понимаютъ, полагая, что духъ его психологіи чисто матеріалистическій. Онъ довольствуется опытнымъ изслѣдованіемъ постоянныхъ отношеній между физіологическими и психическими процессами, не рѣшая вопроса о сущности души. Съ его метафизическими взглядами можно познакомиться изъ статьи его къ Форіелю Lettre sur les causes premières, опубликованной впослѣдствіи Жераромъ де Монпелье (Par. 1824). Здѣсь онъ, правда, говоритъ, что относительно существованія Бога и духовныхъ субстанцій нельзя привести категорическаго доказательства ни въ положительную, ни въ отрицательную сторону, но считаетъ возможными вѣроятныя предположенія. Тутъ онъ допускаетъ возможность существованія причины міра, одаренной разумомъ и волею, и приходитъ къ своего рода стоическому пантеизму. Въ сочиненіи Du degré de certitude de la médecine онъ предвосхищаетъ ученіе Клода Бернара о методѣ біологіи.

Maine de Biran при жизни обнародовалъ мало сочиненій. Mémoire sur l'habitude, 1803. Essai sur les fondements de la Psychologie. Послѣ его смерти изданы Кузеномъ Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral, Par. 1834, и Oeuvres posthumes, 3 тт., Par. 1841, потомъ Навиллемъ Pensées, Par. 1857, и Oeuvres inédites, 3 тт., Par. 1859, наконецъ А. Бертраномъ Science et Psychologie, Par. 1887. О немъ говорятъ: Damiron, Ferraz, Taine, Ravaisson, Franck, Picavet въ указ. соч., Кузенъ, Навилль въ предисловіяхъ къ указаннымъ сочиненіямъ. Cousin, Fragments philosophiques, 1833. J. Simon въ Revue des deux mondes, ноябрь 1841. E. Naville, Біографія М. де Бирана, тамъ же, іюль 1851. A. Ni-

colas, Etude sur M. de B., 1858. O. Merten, Etude critique sur M. de B., 1865. Elie de Biran, Etude sur les oeuvres philos. de M. de B., 1868. Paul Janet, les maîtres de la pensée moderne, Par. 1883. G. Gérard, M. de B., Essai sur sa philosophie, Par. 1876. Al. Bertrand, la psychologie de l'effort, 1889. Picavet, Psychologie de Biran de l'an IX à l'an XI, Orléans 1888. L. G. König, Французскій Кантъ, Philosophische Monatshefte, т. XXV, 1889. C. Favre, Essai sur M. de B., дисс., Leipz. 1890. E. Rostan, la Religion de M. de B., Par. 1890. L. Marilier, Maine de Biran, Par. 1893.

Франсуа Пьеръ Менъ де Биранъ въ Бержеракѣ, род. 29. ноября 1766, служилъ нѣкоторое время въ корпусѣ тѣлохранителей 1785—89, во время революціи и имперіи занималъ различныя должности въ Дордони, былъ избранъ депутатомъ во время реставраціи и умеръ 20. іюля 1824. Кузенъ называетъ Менъ де Бирана первымъ французскимъ метафизикомъ девятнадцатаго вѣка. Это названіе едва-ли можно объяснить, такъ какъ Менъ де Биранъ, хотя и далеко превзошелъ въ отношеніи основательности психологію Кондильяка и идеологовъ, все-таки, подобно имъ, задавался цѣлью аналитически разложить мышленіе. Правда, въ послѣдніе годы своей жизни онъ возвысился до метафизическаго пониманія Бога и души, однако не пошелъ дальше отрывочныхъ и необъединенныхъ въ одно цѣлое взглядовъ. Напротивъ, онъ заслуживаетъ того, чтобы на него смотрѣть, какъ на обновителя французской психологіи.

Въ первомъ періодѣ философской его дѣятельности, характеризующемся сочиненіемъ Mémoire sur l'habitude, Менъ де Биранъ принадлежитъ еще къ идеологической или кондильяковой школѣ или по крайней мѣрѣ вѣритъ, что еще принадлежитъ къ ней, тогда какъ на самомъ дѣлѣ удалился уже отъ нея. Развивая установленный уже Траси взглядъ, что причина нашихъ представленій о внѣшнихъ вещахъ лежитъ въ произвольномъ движеніи, онъ основываетъ на этомъ принципѣ различеніе чувственнаго ощущенія и перцепціи, оставшееся столь неопредѣленнымъ въ школѣ Рида. Чувственное ощущеніе есть простое возбужденіе, вызванное внѣшними причинами, тогда какъ перцепція есть результатъ нашей произвольной дѣятельности. Менъ де Биранъ показываетъ, какъ въ каждомъ изъ нашихъ внѣшнихъ чувствъ эти два процесса связываются другъ съ другомъ въ различныхъ отношеніяхъ, причемъ перцепція всегда находится въ связи съ подвижностію органа. Итакъ, перцепція не есть преобразованное ощущеніе внѣшнихъ чувствъ. Отъ этого различія зависитъ также различіе между способностью воображенія и памятью. Далѣе Менъ де Биранъ различаетъ два класса привычекъ, активныя и пассивныя. Наконецъ, онъ излагаетъ основной законъ привычки, состоящій въ томъ, что она ослабляетъ чувственное ощущеніе и усиливаетъ перцепцію.

Во второмъ періодѣ, къ которому относится сочиненіе Essai sur les fondements de la Psychologie, Биранъ обосновываетъ и развиваетъ свою собственную систему философіи. Основная мысль этой философіи состоитъ въ томъ, что точка зрѣнія существа, познающаго себя самого, не можетъ быть приравниваема къ точкѣ зрѣнія, съ которой познаются внѣшніе предметы. Основное заблужденіе сенсуалистовъ состояло въ томъ, что они представляли себѣ внѣшнія причины, психическія силы, по образцу внѣшнихъ матеріальныхъ причинъ. Но такъ какъ эти послѣднія сами по себѣ не извѣстны, то онѣ суть лишь скрытыя свойства, абстрактныя имена, обозначающія группу явленій; онѣ могутъ быть сведены другъ на друга по мѣрѣ того, какъ между этими группами открываются новыя сходства. Притяженіе, сродство, электричество суть лишь имена; слѣдовательно, для сенсуалистовъ способность ощущенія, разсудокъ, воля и вообще субъективная причинность должны играть значеніе простыхъ абстракцій. Однако, возражаетъ имъ Биранъ, развѣ существо, сознающее свою дѣятельность и являющееся свидѣтелемъ своей активности, имѣетъ право относиться къ себѣ, какъ къ внѣшнему объекту? Правда, въ сущности душа непостижима для насъ, она для насъ X. Однако между точкою зрѣнія чистыхъ метафизиковъ, углубляющихся въ абсолютное, и чистыхъ эмпиристовъ, не видящихъ ничего, кромѣ явленій и комплексовъ чувственныхъ воспріятій, находится по срединѣ точка зрѣнія рефлексіи, направленной на нашъ внутренній міръ; при помощи этой рефлексіи каждый субъектъ чувствуетъ себя таковымъ и соотвѣтственно этому отличаетъ себя отъ

скрытыхъ причинъ, предполагаемыхъ нами внѣ насъ. Въ то же время онъ отличаетъ себя отъ всѣхъ своихъ модусовъ, вмѣсто того, чтобы сливать себя съ ними, какъ этого хотѣлъ Кондильякъ, видѣвшій въ *я* только комплексъ или послѣдовательность чувственныхъ ощущеній. Первымъ фактомъ сознанія является произвольное напряженіе, въ которомъ одновременно соединены два элемента: воля и сопротивленіе (и притомъ сопротивленіе своего, а не чужого тѣла). Вслѣдствіе сопротивленія *я* чувствуетъ себя ограниченнымъ, и такимъ образомъ въ немъ возникаетъ самосознаніе, такъ какъ оно вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо познаетъ существованіе *не-я*. Черезъ внутреннее сознаніе и его дѣятельность *я* приходитъ къ понятію причины, которое не прирождено, но и не есть простая привычка, а также не есть апріорная форма. Вмѣстѣ съ Кантомъ Биранъ различаетъ содержаніе и форму познанія. Однако у него форма заключается не въ пустыхъ категоріяхъ, существующихъ до всякаго опыта. Категоріи только различныя точки зрѣнія во внутреннемъ опытѣ, въ рефлексіи. Содержаніе познанія дается тѣмъ, что оказываетъ сопротивленіе и что доставляетъ различія и локализацію. По мнѣнію Бирана, существуетъ также внутреннее пространство, отличающееся отъ внѣшняго, предметнаго пространства; это внутреннее пространство есть непосредственное мѣстопребываніе *я*, образованное различіемъ точекъ противодѣйствія, оказываемаго различными органами волевому акту. Во всей философіи Бирана господствующею точкою зрѣнія служитъ точка зрѣнія личности.

Третій періодъ Менъ де Бирана остался незаконченнымъ, и послѣдняя его философія сохранилась лишь въ видѣ наброска. Отъ стоическаго міровоззрѣнія, характеризующаго его второй періодъ, онъ перешелъ къ мистически-христіанскому. Въ своемъ послѣднемъ неоконченномъ сочиненіи, въ антропологіи, онъ различаетъ въ человѣкѣ три вида жизни: чувственное ощущеніе, какъ животную жизнь, волю, какъ человѣческую жизнь, и любовь, какъ божественную жизнь. Личное бытіе, считавшееся имъ прежде высшею ступенью человѣческой жизни, составляетъ теперь для него лишь переходную ступень къ еще болѣе высокому состоянію, когда личность потеряется и уничтожится въ Богѣ.

§ 66. Излагая ученіе Менъ де Бирана и Ампера (см. ниже), мы уже далеко ушли отъ сухого обстоятельнаго анализа идеологовъ и приблизились уже къ ученію позднѣйшаго спиритуализма. Однако еще раньше его два самостоятельные мыслителя, Шатобріанъ и госпожа Сталь, порвали связь съ восемнадцатымъ вѣкомъ и дали сигналъ къ реакціи. Правда, оба они не были въ состояніи создать строго цѣльную систему, однако нельзя не признать, что главныя ихъ сочиненія были неожиданнымъ убѣжищемъ для нѣкоторыхъ чувствъ, которыхъ не могъ удовлетворить сенсуализмъ. Это былъ первый реваншъ эстетическихъ и религіозныхъ чувствъ.

Со времени теологической школы, главными представителями которой были де Бональдъ, Жозефъ де Местръ и Ламенне, реакція противъ натуралистическаго сенсуализма прошлаго вѣка становится методическою и систематическою.

О Шатобріанѣ и г-жѣ Сталь говорятъ: Sainte-Beuve, Châteaubriand et son groupe littéraire sous l'Empire, 2 тт., Par. 1860. E. Caro, la fin du XVIII. siècle, Par. 1880. Paul Janet, Шатобріанъ и его „Геній христіанства“, Revue des deux mondes, 15. марта 1890. M. de Lescure, Châteaubriand, Par. 1892. A. Sorel, M-me de Staël, Par. 1890.

Шатобріанъ пошелъ прямо наперекоръ излюбленнымъ идеямъ энциклопедистовъ, указавъ на религію и въ особенности на католицизмъ, какъ на необходимый элементъ прогресса. По его мнѣнію, философія и наука ведутъ къ религіи. Въ са-

момъ дѣлѣ, вмѣсто того, чтобы рѣшать послѣднія проблемы природы, онѣ въ состояніи опредѣлить только границы области, изслѣдовать которую человѣческій разсудокъ признаетъ себя неспособнымъ. Такимъ образомъ религіозному чувству открывается безграничное поприще. Далѣе, католицизмъ есть именно такая религія, которая возвышеннымъ характеромъ своихъ таинствъ и обрядовъ, силою своего соціальнаго и эстетическаго вліянія лучше всего можетъ удовлетворить стремленіе человѣка къ красотѣ и блаженству. Конечно, Шатобріану не удается освободить свое христіанство отъ мрачнаго и романтическаго пессимизма, потому что онъ связываетъ свою вѣру только съ поверхностными стремленіями духа, а не съ глубокими потребностями нравственнаго сознанія. Если бы онъ не прокладывалъ путь цѣлому ряду мыслителей и писателей, онъ не заслуживалъ бы мѣста въ исторіи философіи.

Иной характеръ имѣютъ взгляды госпожи Сталь; она обладала дѣйствительно философскимъ умомъ. Изъ интеллектуальнаго наслѣдства восемнадцатаго вѣка она сохранила преклоненіе передъ разумомъ и вѣру въ постоянный прогрессъ человѣчества. Но этотъ прогрессъ она уже не считаетъ, какъ это дѣлаетъ Шатобріанъ, результатомъ механическаго процесса въ матеріальномъ мірѣ, а разсматриваетъ его, вдохновляясь взглядами Канта, Фихте и Шиллера, какъ безконечное развитіе духовнаго міра. Она также думаетъ, что религія должна помочь наукѣ, неспособной объяснить всѣ явленія; однако она прибѣгаетъ не къ опредѣленной исторической формѣ религіи, какъ Шатобріанъ, а къ высшей религіи, исключающей всѣ внѣшніе обряды и основывающейся только на философскихъ взглядахъ и нравственныхъ чувствахъ. Ея вѣра складывается изъ поэтическаго воодушевленія и оптимистическаго довѣрія къ Богу, который одушевляетъ и наполняетъ всѣ вещи и насъ самихъ.

De Bonald, Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civilisée, 3 тт., Констанцъ 1796, 4. изд. 1860. Législation primitive, 3 тт., 1802, 5. изд. 1857. Oeuvres complètes, 12 тт., Par. 1817—1830, 3. изд., 7 тт., Par. 1857—75. О немъ говорятъ: Ferraz, Damiron, Adam, Faguet въ указ. соч.; V. de Bonald, De la vie et des écrits de M. le V. de Bonald, 1853; J. Simon, Revue des deux mondes, августъ 1844.

Виконтъ Людовикъ де Бональдъ род. 1754, былъ мушкетеромъ въ королевской гвардіи стараго режима, депутатомъ и перомъ Франціи во время реставраціи, ум. 1840. По мнѣнію де Бональда, человѣкъ есть интеллигенція, пользующаяся органами тѣла, но не являющаяся продуктомъ ихъ дѣятельности. Первоначально человѣкъ обладаетъ способностью мыслить. Однако, чтобы пользоваться ею, необходимо слово, которое въ отношеніи къ мысли играетъ ту же роль, какую душа въ отношеніи къ тѣлу. Нужно также согласиться, что человѣкъ первоначально одаренъ способностію говорить, благодаря настоящему откровенію. Общество также имѣетъ божественное происхожденіе, въ томъ смыслѣ, что все естественное происходитъ отъ Бога. Въ самомъ дѣлѣ, оно не состоитъ изъ единицъ, стоящихъ рядомъ другъ съ другомъ, какъ это думали прежніе философы. Человѣкъ отъ природы есть склонное къ обществу существо и чувствуетъ себя лучше въ обществѣ, чѣмъ внѣ его. Въ этомъ обществѣ, учрежденномъ Богомъ, законодательство также исходитъ отъ Бога. Вмѣсто естественныхъ правъ человѣка, объявленныхъ въ декларациі 1789 года, оно возвѣщаетъ объ обязанностяхъ, возложенныхъ Богомъ на человѣка. Отсюда вытекаетъ прочность и всеобщность этого законодательства. Итакъ, юриспруденція должна сдѣлаться слугою морали и вмѣстѣ съ тѣмъ теологіи. Точно такъ же суверенная власть происходитъ не отъ народа, а отъ самого Бога, въ противномъ случаѣ она не была бы прочна. Въ основѣ всей философіи Бональда лежитъ тройственная формула: причина, средство, дѣйствіе. Въ космологіи онъ опредѣляетъ Бога, какъ причину, движеніе, какъ средство, тѣло, какъ дѣйствіе. Въ ученіи о государствѣ этимъ тремъ терминамъ соотвѣтствуетъ правительство, чиновники и подданные. Въ семьѣ—отецъ, мать, дѣти. Эту формулу онъ примѣнилъ также къ теологіи и пришелъ къ заключенію о необходимости посредника. Отсюда вытекаетъ слѣдующее положеніе его: Богъ относится къ Богочеловѣку, какъ Богочеловѣкъ къ человѣку.

Joseph de Maistre, Etude sur la souveraineté, написано въ 1794—97, напечатано въ 1870. Considérations sur l'histoire de France, Lausanne 1797 и др. изд. Soirées de St. Pétersbourg, ou le Gouvernement temporel de la Providence, начато въ 1806, напечатано послѣ его смерти, 2 тт., Par. 1821 и др. изд. Essai sur la philosophie de Bacon, написано въ 1815, напечатано въ 1836, Par., 2 тт. Du Pape, Lyon 1829. De l'Eglise Gallicane, Par. 1821. Oeuvres complètes, 14 тт., Lyon 1884—87. О немъ говорятъ: Ferraz, Faguet, Adam въ указ. соч.; Binault въ Revue des deux mondes, 1. дек. 1858 и 1. февр. 1861; E. Schérer въ Essais de crit. relig.; A. de Margerie, le Comte J. de Maistre, Par. 1882; F. Paulhan, J. de Maistre et sa philosophie, Par. 1893.

Жозефъ де Местръ род. 1753, былъ судьею въ Савойѣ, эмигрировалъ 1793—1797, былъ посланникомъ Савойи въ Петербургѣ 1803—17, ум. 1821. Де Местръ былъ основателемъ современнаго ультрамонтанства. Въ своемъ сочиненіи Soirées de St. Pétersbourg онъ касается области философіи. Возмущенный ужасами революціи, онъ старается защитить Провидѣніе отъ упрековъ въ томъ, что въ мірѣ существуетъ зло. Проникнутый теологическою идеею наслѣдственнаго грѣха, онъ склоненъ видѣть въ злѣ только искупленіе и наказаніе. Отсюда вытекаетъ суровый характеръ его оправданія смертной казни, войны, инквизиціи и даже революціи, на которую онъ смотритъ, какъ на наказаніе, наложенное на французскій народъ. Однако онъ подвергаетъ самой рѣзкой критикѣ требованія революціонныхъ клубовъ строить гражданское и государственное право на общемъ понятіи „человѣкъ“. Законодательство, общее для всѣхъ народовъ, непригодно ни для одного. Устойчивыя учрежденія возникаютъ только медленно изъ собственной исторіи народовъ. Лучшая форма государства—монархія, потому что она точнѣйшая копія божественнаго управленія міромъ. Однако выше королей и народовъ должна бы была стоять абсолютная и непогрѣшимая власть папы, какъ представителя Бога; онъ долженъ былъ бы рѣшать споры между ведущими войну державами, между притѣснителями и притѣсненными. Де Местръ былъ склоненъ къ иллюминатству и мечталъ о всемірномъ возстановленіи религіи. Поэтому-то сенсимонисты часто ссылаются на него.

Lamennais, Essai sur l'indifférence en matière de religion, 4 тт., Par. 1817—23, новѣйшее изд. 1869. Paroles d'un croyant, Par. 1834, нов. изд. 1890, понѣм. Hamb. 1834 и Strassb. 1843. Esquisse d'une philosophie, 4 тт., Par. 1841—46, нов. изд. 1863, понѣм. 3 тт. Par. 1841. Oeuvres inédites et correspondance, изд. A. Blaize, 2 тт., Par. 1866. Oeuvres complètes, 10 тт., Par. 1836—37. Gesammelte Werke, изд. G. Rudolphi, 2 тт., Lpz. 1844. О немъ говорятъ: Paganel, Examen critique des opinions de l'abbé de Lamennais, 2 тт., 1825; Lacordaire, Considérations sur le système philos. de M. de Lamennais, 1834; Sainte-Beuve въ Revue des deux mondes, 1. февр. 1832; Lerminier, тамъ же 15. сент. 1832; J. Simon, тамъ же 15. февр. 1844; E. Renan, тамъ же, 15. авг. 1857; L. Binault, тамъ же, 15. авг. 1860 и 2. февр. 1861; Paul Janet, Философія Ламенне, тамъ же, февр. и мартъ 1889 (также отд. оттискъ, Par. 1890); O. Bordage, la philosophie de Lamennais, Strassb 1869; E. Spuller, Lamennais, étude d'hist.-polit. et relig., Par. 1892; Brunetière въ Nouveaux Essais sur la littérature contemporaine, Par. 1895.

Робертъ де Ламенне род. 1782, католическій священникъ, сначала былъ пылкимъ защитникомъ папства, надѣясь поставить его во главѣ демократіи, которая должна была охватывать все человѣчество и основываться на всеобщемъ избирательномъ правѣ. Въ 1834 году онъ былъ осужденъ въ Римѣ за смѣлость идей, высказанныхъ имъ въ сочиненіи Paroles d'un croyant, и съ тѣхъ поръ сдѣлался страстнымъ противникомъ католической церкви; въ 1848 году онъ былъ избранъ членомъ Учредительнаго собранія и ум. въ 1854. Ламенне—основатель философскаго скептицизма девятнадцаго вѣка. Онъ пришелъ къ убѣжденію, что „болѣзнь вѣка“ заключается въ духовномъ состояніи, которое имѣетъ гораздо болѣе серіозное значеніе, чѣмъ атеизмъ, именно въ индифферентизмѣ. Онъ спрашиваетъ себя, почему человѣкъ переходитъ отъ теизма къ деизму, отъ деизма къ атеизму и, наконецъ, къ индифферентизму, и видитъ причину этого въ томъ, что разумъ теряетъ довѣріе къ себѣ самому и такимъ образомъ, испытывая одно разочарованіе за другимъ, приходитъ къ безусловному недовѣрію къ себѣ. Онъ полагаетъ, что слѣдуетъ ограничить преуве-

личенныя притязанія разума, и возобновляетъ для этой цѣли, какъ и Паскаль, пирроновскіе аргументы противъ довѣрія къ способностямъ души. Нужно только замѣтить, что у Ламенне эта критика направлена не противъ даннаго содержанія человѣческаго духа вообще, а исключительно противъ ложныхъ умозаключеній философовъ, которые столкнули здравый разумъ на окольные пути. Напротивъ, онъ думаетъ, что разумъ, предоставленный самому себѣ, приходитъ самъ по себѣ къ достовѣрнымъ истинамъ. Однако подъ этою естественною интуиціею онъ подразумѣваетъ не здравый человѣческій разсудокъ шотландскихъ философовъ, а присущій человѣчеству разумъ, какъ его понимали уже платоновцы. Католицизмъ, болѣе того—вообще христіанство, продолжаетъ онъ, есть лишь особая форма этой интуиціи, составляющей какъ бы общій элементъ всѣхъ религій. Истина заключена не въ церкви, а въ человѣчествѣ, церковь даетъ ей только руководство и высшее выраженіе. Ламенне искренно думалъ, что этою теоріею онъ можетъ упрочить положеніе католической церкви, на самомъ же дѣлѣ онъ подкапывался подъ нее. Въ самомъ дѣлѣ, если человѣчество собственными силами непогрѣшимо открываетъ истину, то зачѣмъ же ему авторитетъ, предохраняющій отъ заблужденій? Послѣ осужденія, 1834, Ламенне, что бы о немъ ни говорили, не покидалъ своихъ первоначальныхъ философскихъ воззрѣній. До самой своей смерти онъ оставался теократомъ, мечтавшимъ о царствѣ Бога на землѣ. Но онъ считаетъ единственнымъ хранителемъ божественной истины не папу, а человѣчество, и пытается основать новую чисто раціоналистическую философію, слѣдуя своему первоначальному скрытому раціонализму. Въ самомъ дѣлѣ, въ противоположность психологической школѣ Ламенне исходитъ изъ бытія вообще и разсматриваетъ, какъ первоначальный фактъ, сосуществованіе двухъ формъ бытія, безконечнаго и конечнаго, которыя не могутъ быть выведены одна изъ другой. Богъ и вселенная недоказуемы. Цѣль философіи заключается не въ томъ, чтобы доказать ихъ, а въ томъ чтобы познать ихъ. Богъ или субстанція складывается изъ трехъ основныхъ качествъ, изъ которыхъ каждое есть цѣлое бытіе и которыя отличаются другъ отъ друга, такъ что догматъ троичности божества есть философская истина. Кромѣ того, въ Богѣ есть принципъ различія,—*τὸ ἕτερον*, какъ сказалъ бы Платонъ,—которое даетъ ему возможность быть одновременно единымъ и множественнымъ. Ламенне пытается вывести апріорнымъ путемъ три существенныя свойства Бога. Для того, чтобы быть, говоритъ онъ, нужно обладать способностію къ бытію, т. е. могуществомъ. Кромѣ того, нужно быть чѣмъ-либо опредѣленнымъ, имѣть форму, иными словами, нужно быть постигаемымъ духовно, „умопостигаемымъ“. Но въ абсолютномъ умопостигаемое ничѣмъ не отличается отъ интеллигенціи. Наконецъ, нуженъ принципъ единства; такимъ принципомъ служитъ любовь. Могущество есть Отецъ, порожденный имъ интеллектъ есть Сынъ, а любовь есть Духъ. Твореніе есть осуществленіе божественныхъ идей внѣ Бога. Оно есть сопричастность Богу, а не эманація или твореніе изъ ничего. Богъ извлекаетъ всѣ существа изъ субстанціи, и нельзя предполагать, чтобы въ ней могло существовать что-либо кромѣ субстанціи; однако это не необходимая эманація, а свободный актъ воли. Въ сотворенной вселенной слѣдуетъ различать матерію и тѣла. Матерія есть лишь граница, она есть извнѣ осуществленный божественный принципъ различія. Все положительное въ тѣлахъ есть духъ. Но духъ ограниченъ именно потому, что сотворенъ. То, что представляетъ изъ себя чистое различіе, въ дѣйствительности является препятствіемъ. Однако матерія не есть небытіе, она представляетъ изъ себя дѣйствительную реальность, которая сама по себѣ непонятна и обнаруживается для насъ только, какъ граница духа. Поэтому всякое сотворенное существо есть одновременно и духъ и матерія; только Богъ абсолютно нематеріаленъ. Вселенная, какъ духъ, изображаетъ Бога со стороны его субстанціальности, а какъ матерія, она изображаетъ его со стороны ограниченія; точно такъ же она изображаетъ и тройственность его. Троичность божества обнаруживается психологически въ человѣкѣ, а физически въ электричествѣ, свѣтѣ и теплотѣ. Точно такъ же она обнаруживается и на всѣхъ ступеняхъ бытія, сначала въ самыхъ неразвитыхъ, а затѣмъ въ все болѣе богатыхъ формахъ, посте-

пенно переходящихъ отъ простого къ сложному. Такимъ образомъ Ламенне примѣнилъ къ природѣ принципъ развитія, и въ этомъ отношеніи его философія приближается къ взглядамъ Шеллинга.

§ 67. Психологическая школа. Спиритуализмъ. Ларомигьеръ, Ройе-Коляръ, Жуффруа, Амперъ, Кузенъ.

Laromiguière, Projet d'éléments de métaphysique, 1793. Sur les paradoxes de Condillac, 1805. Leçons de philosophie, 1815—18, 7. изд. 1858, сочиненіе, долго остававшееся классическимъ. О немъ говорятъ: Damiron, Taine, Ferraz, Picavet, въ указанныхъ соч.; V. Cousin въ предисловіи къ Fragments de philosophie, 2. изд., 1833; Lami, Philosophie de Laromiguière, Par. 1867; C. Mollet, Mémoire sur Laromiguière, Recueil de l'Académie des Sciences morales et politiques, т. III.

Ларомигьеръ, трибунъ во время консульства, профессоръ философіи на „словесномъ факультетѣ“ въ Парижѣ, пользовался значительнымъ вліяніемъ во время своей трехлѣтней преподавательской дѣятельности, 1811—13. По примѣру Кондильяка Ларомигьеръ предполагаетъ существованіе первоначальной способности, производящей всѣ остальныя, съ тою разницею, что онъ приписываетъ это значеніе уже не ощущенію, а вниманію. Изъ вниманія происходитъ сравненіе, открывающее простыя отношенія вещей, а затѣмъ разсужденіе, постигающее сложныя отношенія. Подобнымъ же образомъ изъ желанія происходитъ предпочтеніе, а это послѣднее въ связи съ обсужденіемъ становится свободою. Различныя способности, объединенныя въ систему, создаютъ мышленіе. Въ логикѣ онъ преувеличиваетъ до послѣдней степени кондильяковскую теорію „счета при помощи языка“. Въ наукѣ онъ видитъ только рядъ тожествъ, а въ общихъ идеяхъ только названія, простые знаки.

Royer-Collard, отрывки изъ его лекцій напечатаны въ переводѣ сочиненій Рида, сдѣланномъ Жуффруа, т. III, стр. 327—450, т. IV, стр. 273—452, Par. 1828. О немъ говорятъ: Damiron, Ferraz, Adam въ указ. соч., Garnier въ Revue des deux mondes, 15. окт. 1851.

Пьеръ Поль Ройе-Коляръ (не столько философъ, сколько политическій дѣятель) род. 1763, членъ совѣта четырехсотъ во время директоріи, профессоръ философіи парижскаго факультета, 1811—14, членъ палаты депутатовъ во время реставраціи, гдѣ онъ первый сталъ проводить демократическія тенденціи, ум. 1843. Заслуга Коляра состоитъ въ томъ, что своими лекціями онъ ввелъ во Франціи шотландскую философію въ противоположность философіи Кондильяка. Кондильякъ выводилъ духовную дѣятельность изъ чувственныхъ ощущеній. Но ощущенія являются результатомъ воспріимчивости субъекта. „Я—сумма ощущеній“—это значитъ, что „раньше моего *я* существуютъ ощущенія сами по себѣ“. Въ такомъ случаѣ *я* и міръ суть не что иное, какъ неустойчивые образы фантазіи. Эта философія приводитъ къ чистому идеализму въ метафизикѣ и эгоизму въ морали. Иначе обстоитъ дѣло, по мнѣнію Коляра, если вмѣсто ощущенія принять за исходный пунктъ воспріятіе. Воспріятіе имѣетъ не субъективный и случайный, а постоянный характеръ, оно подчинено общимъ законамъ и имѣетъ объективную цѣнность. Воспріятіе прежде всего открываетъ намъ наше бытіе, затѣмъ оно учитъ о связности его и продолжительности во времени. Такимъ образомъ продолжительность во времени не воспринимается черезъ объекты, а заключается только въ насъ. Она отличается отъ послѣдовательности во времени, которая предполагаетъ понятіе продолжительности во времени, а не обосновываетъ его. Понятіе продолжительности во времени происходитъ только изъ ощущенія нашего постояннаго тожества, которое вытекаетъ изъ непрерывности нашей дѣятельности. Наконецъ, посредствомъ своихъ воспріятій мы познаемъ себя, какъ дѣйствующую причину. Мыслить это значитъ хотѣть. Затѣмъ эти понятія переносятся нами на внѣшній міръ. Отсюда вытекаетъ знаніе твердости и непроницаемости. Однако, такъ какъ сами внѣшнія вещи не могутъ играть роль настоящихъ причинъ, то должна существовать первая причина этихъ вещей, которой мы, однако,

не можемъ познать. Такимъ образомъ философія воспріятія опять возстановляетъ то, что было разрушено философіею ощущенія.

Jouffroy, les sentiments du beau et du sublime, диссерт. 1816. Cours de droit naturel, Par. 2 тт. 1834—35, 4. изд. 1866. Предисловіе къ переводу Очерковъ нравственной философіи Дегальда Стюарта, Пар. 1826, и къ сочиненіямъ Рида, 1835. Различныя статьи подъ заглавіемъ Mélanges philosophiques, Par. 1833, 4. изд. 1866. Послѣ его смерти Дамиронъ напечаталъ его Cours d'esthétique, Par. 1843, 3. изд. 1875, и Nouveaux mélanges philosophiques, Par. 1842, 3. изд. 1872. О немъ говорятъ: Damiron, Ferraz, Ravaisson, Adam въ указ. соч., Sainte-Beuve въ Revue des deux mondes, 1. дек. 1833; de Rémusat, тамъ же 1. авг. 1844; Damiron, предисловіе къ Nouveaux Mélanges, 1842; Mignet, замѣтка о Жуффруа въ Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques, т. XXV; Caro въ Revue des deux mondes, 15. марта 1865.

Теодоръ Жуффруа род. 1796, преподавалъ философію въ Нормальной школѣ, въ Сорбоннѣ и въ Collège de France, въ 1833 былъ членомъ палаты депутатовъ и умеръ 1842. Онъ стремился главнымъ образомъ защитить психологію отъ физіологовъ, стремящихся превратить ее въ науку объ органахъ тѣла, и отъ философовъ, сливающихъ ее съ метафизикою. Такимъ образомъ онъ хочетъ сдѣлать ее независимою наукою. Между физіологическими и психическими явленіями онъ видитъ въ особенности то различіе, что первыя представляются намъ просто въ качествѣ связанныхъ отношеніями, тогда какъ послѣднія обнаруживаютъ въ то же время свою причину, *я*. Онъ признаетъ не менѣе шести первоначальныхъ способностей: первоначальныя склонности (честолюбіе, любопытство, привязанность), ощущеніе, интеллектъ, способность къ движенію, способность выражать свои состоянія, волю. Въ эстетикѣ онъ разсматриваетъ прекрасное, какъ выраженіе невидимаго посредствомъ видимаго. Въ области этики онъ прибѣгаетъ къ понятію цѣли и утверждаетъ, что всякое существо имѣетъ спеціальную цѣль во вселенной, которая сама имѣетъ также цѣль, но при этомъ человѣку свойственно идти къ цѣли съ сознаніемъ, совѣстію и свободою. Это метафизическое міровоззрѣніе при современномъ состояніи нашихъ знаній имѣетъ лишь характеръ простой вѣроятности, но наука будетъ давать человѣку все болѣе прочное знаніе его положенія въ мірѣ и позволитъ ему освободиться отъ поэтическихъ символовъ религіи.

Ampère, Essai sur la philosophie des sciences, Par., 2 тт. 1834—43, 2. изд. 1857. Переписка съ Бираномъ напечатана у B. Sainte-Hilaire въ Philosophie des deux Ampère, Par. 1866, т. II, и у J. J. Ampère въ Introduction à la philosophie de mon père, Par. 1855. О немъ говорятъ: B. Saint-Hilaire и J. J. Ampère, Adam въ указ. соч.; Sainte-Beuve и Littré въ Revue des deux mondes, 15. февр. 1837; A. Bertrand въ Psychologie de l'effort, Par. 1889.

Андре-Марія Амперъ род. въЛіонѣ 1775, былъ профессоромъ математики политехнической школы 1804, затѣмъ въ Collège de France, 1820, умеръ въ 1826. Онъ былъ не только однимъ изъ величайшихъ физиковъ нашего вѣка, но и смѣлымъ мыслителемъ и проницательнымъ психологомъ. Его „Опытъ по философіи наукъ“ пользуется извѣстностію и до сихъ поръ. Въ этомъ сочиненіи онъ предлагаетъ классификацію наукъ, основывающуюся не на различіи человѣческихъ способностей, подобно бековской, а на природѣ самого предмета, подобно тому, какъ это дѣлается при классификаціи видовъ. Такимъ образомъ онъ дѣлитъ науки на два разряда, на космологическія и ноологическія, затѣмъ онъ подраздѣляетъ ихъ на подцарства, отдѣлы, порядки, классы и семейства. Какъ психологъ, онъ оставилъ только отрывки и очень важную переписку съ Бираномъ. Амперъ допускаетъ четыре особыхъ духовныхъ дѣятельности: чувствованіе, дѣйствіе, сравненіе съ цѣлью подраздѣленія и объясненіе изъ причинъ. Въ противоположность Кондильяку, онъ утверждаетъ, что чувственныя ощущенія не состоятъ изъ одного только чувства, а всегда заключаютъ въ себѣ элементъ представленія; кромѣ того, онъ утверждаетъ, что они всегда возбуждаютъ реакцію, которая необходимо предполагаетъ дѣйствующій субъектъ. Познаніе въ началѣ имѣетъ чисто пассивный характеръ. Чувственныя ощущенія вмѣстѣ

съ воспоминаніями о прежнихъ впечатлѣніяхъ сами собою образуютъ группы, которыя Амперъ назвалъ конкретными представленіями и первый подвергнулъ изученію. Но субъектъ активенъ и сознаетъ себя самого въ ощущеніи напряженія, которое, въ противоположность утвержденію Бирана, не должно быть необходимо мускульнымъ ощущеніемъ. Что касается внѣшняго міра, то было бы слишкомъ удобно сказать вслѣдъ за Ридомъ, что мы имѣемъ непосредственную интуицію его. Сравненіе показываетъ намъ, что между объектами существуютъ постоянныя отношенія, не зависящія ни отъ моего духа, ни отъ смѣны явленій. Это постоянство служитъ доказательствомъ того, что позади явленій существуютъ дѣйствительныя реальности; во Франціи онъ первый называетъ ихъ, подобно Канту, ноуменами. Впрочемъ, эти ноумены вовсе не ускользаютъ, какъ это думалъ Кантъ, отъ научнаго изслѣдованія; по мнѣнію Ампера, они составляютъ міръ, познаваемый въ понятіяхъ, открываемый учеными позади явленій и приводимый къ математическимъ формуламъ. Наконецъ, онъ гипотетически допускаетъ субстанціальное существованіе матеріи и души и бытіе Бога и ставитъ эти гипотезы на одинъ уровень съ научными. Такимъ образомъ онъ приписываетъ религіи извѣстную степень достовѣрности, подобно наукѣ.

Cousin, Cours de l'histoire de la philosophie moderne, A. 1. серія (лекціи 1815—20), 5 тт., Par. 1841, 2. изд. 1846. Позже Кузенъ переработалъ эти пять томовъ и издалъ ихъ подъ разными заглавіями: 1. Premiers Essais de philosophie, Par., 4. изд. 1862; 2. Du Vrai, du Beau et du Bien, явилось уже въ 1837, 12. изд. 1872, поангл. перев. O. W. Wight, Edinb. 1854; 3. Philosophie sensualiste, 4. изд. 1863; 4. Philosophie Ecossaise, 4. изд. 1863; 5. Philosophie de Kant, 4. изд. 1863, поитал. перев. F. Trinchera, Неаполь 1862; поангл. перев. Henderson, Lond. 1854. B., 2. серія (лекціи 1828 и 1829), 3 тт., Par. 1829, 2. изд. 1847, поангл. перев. Wight. Edinb. 1852. Эти лекціи, какъ и предыдущія, были значительно переработаны Кузеномъ и изданы подъ слѣдующими заглавіями: 1. Introduction à l'histoire de la philosophie, 6. изд. 1865, поангл. перев. Линбергъ, Lond. 1852, попортуг. Figueiredo, Buenos-Ayres, 1834; 2. Histoire générale de la philosophie jusqu'à la fin du XVII. siècle, 2 тт., 7. изд., Par. 1867. Fragments philosophiques, Par. 1826, 5. дополн. изд., 4 тт. 1866. De la métaphysique d'Aristote, Par. 1835, 2. изд. 1838. Etudes sur Pascal, 1842, 5. изд. 1857. Кромѣ того, онъ перевелъ сочиненія Платона и Handbuch der Geschichte der Philosophie Теннемана, а также издалъ „Мысли" Паскаля и сочиненія Декарта.

О немъ говорятъ: Damiron, Lerminier, Valroger, Ferraz, Ravaisson, Franck, Caro, Taine въ указ. соч. P. Leronx, Réfutation de l'éclecticisme, 1839. C. E. Fuchs, die Philosophie V. Cousins, Berl. 1847. H. Baudrillart въ Revue des deux mondes, 1. янв. 1850. E. Renan, тамъ же, 1. апр. 1858. J. B. Meyer, Философская дѣятельность Кузена съ 1853, Zeitschrift für Philosophie, т. XXXII, 1858. Damiron, Souvenirs de vingt ans d'enseignement, Par. 1859. A. Aulard, Etudes sur la philosophie contemporaine, M. V. Cousin, Nantes 1859. Sainte-Beuve, Causeries du lundi, т. VIII и Nouveaux Lundis, т. X. J. E. Alaux, la philosophie de M. Cousin, Par. 1864. Paul Janet въ Revue des deux mondes, 1. февр. 1867. Ch. Lévêque, въ Revue Bleue, 2. марта 1867. Em. Beaussire, тамъ же, 5. окт. 1867. H. Stupuy въ журн. La philosophie positive, мартъ 1868. Secrétan, la philosophie de V. Cousin, Par. 1868. Mignet, Историч. замѣтка о В. Кузенѣ въ Mémoire de l'Académie des Sciences morales et politiques, т. LXXXVII, 1869. P. F. Dubois, Fragments, 2 тт. Par. 1879. X. Doudan, Lettres, passim. E. Bersot, V. Cousin et la philosophie de notre temps въ Mémoire de l'Académie des Sciences mor. et pol., 1880. P. Janet, Кузенъ и его дѣятельность, Revue des deux mondes, а также отдѣльно Par. 1885. J. Simon, V. Cousin, Par. 1887. A. Franck въ Journal des Savants, ноябрь-дек. 1886, авг. 1887. Barthélemy Saint-Hilaire, V. Cousin, sa vie, sa correspondance, 3 тт., Par. 1885.

Первая лекція Кузенова курса исторіи философіи, Моск. Тел. 1829, X, стр. 153—172. О великихъ людяхъ, 10-я лекція курса исторіи философіи Кузена, тамъ же 1829, III, стр. 301—325. Кузенъ, о прекрасномъ и объ искусствѣ, Библ. для чт., 1845, т. 52, стр. 59—102.—Философія и философическая критика Кузена (изъ Edinburg Review), Библ. для чт., 1834, ч. 7, стр. 63—85. Т. Планшъ, В. Кузенъ и его литературныя произведенія, От. Зап. 1854, ч. 93.

Викторъ Кузенъ род. въ Парижѣ 28. ноября 1792 года, поступилъ 1810 въ Нормальную школу, гдѣ слушалъ лекціи Ларомигьера, затѣмъ познакомился съ Браномъ и Амперомъ, сильно повліявшими на него, 1814 сдѣлался профессоромъ философіи въ Нормальной школѣ и позже въ Сорбоннѣ. Въ теченіе каникулъ 1817 и

1818 года онъ путешествовалъ по Германіи, гдѣ посѣтилъ Гегеля, Якоби, Шеллинга и Гёте. Третья поѣздка, 1824—25, закончилась шестимѣсячнымъ пребываніемъ въ берлинской тюрьмѣ, куда его заключили, принявъ за карбонарія. 1828—1829 онъ читалъ свои знаменитыя лекціи по общей исторіи философіи, проникнутыя духомъ Гегеля. Его либерализмъ привлекъ къ нему милость іюльскаго правительства. Онъ сдѣлался перомъ Франціи, статскимъ совѣтникомъ, директоромъ Нормальной школы, ректоромъ университета и, наконецъ, министромъ народнаго просвѣщенія, но занималъ эту должность только восемь мѣсяцевъ. Въ концѣ правленія Людовика Филиппа онъ защищалъ въ палатѣ перовъ преподаваніе философіи противъ нападокъ реакціи и съ цѣлью защитить его противъ нихъ хотѣлъ законодательнымъ путемъ положить въ основу его однообразный, осторожно составленный учебный планъ. Онъ проявилъ слабость характера, приступивъ къ переработкѣ своихъ раннихъ сочиненій, съ цѣлью задобрить нѣкоторыя партіи, подозрѣвавшія его въ пантеизмѣ. Послѣ переворота 1848 года онъ совсѣмъ отказался отъ политики, посвятилъ себя съ тѣхъ поръ чисто литературной работѣ и умеръ 14. января 1867 г.

Кузенъ стремился главнымъ образомъ найти средину между шотландскою философіею, которая вмѣстѣ съ Юмомъ, Броуномъ и Гальмильтономъ отрицала всякую метафизику, и нѣмецкою философіею, которая a priori основывала метафизику на понятіи абсолютнаго. Онъ надѣялся найти этотъ средній путь, указавъ основы метафизики въ психологіи. Въ психологіи онъ пользовался аргументами Канта противъ эмпиризма Локка. Но чтобы избѣжать кантовскаго субъективизма, онъ самъ построилъ теорію безличнаго разума. Онъ полагалъ, что разумъ субъективенъ только въ состояніи рефлексіи, а въ состояніи свободной дѣятельности онъ непосредственно постигаетъ абсолютъ, сливаясь съ нимъ. Всякая субъективность исчезаетъ при непосредственномъ самопроизвольномъ актѣ чистаго разума. Эта теорія напоминала ученіе Шеллинга объ интеллектуальной интуиціи, но стремилась отличаться отъ него, всегда держась психологической исходной точки зрѣнія. Однако въ то время Кузенъ былъ уже на пути къ абсолютному идеализму и пошелъ въ этомъ направленіи еще дальше въ своихъ лекціяхъ 1828 года. Въ нихъ очевидно сказывается вліяніе Гегеля, имя котораго впервые названо во Франціи Кузеномъ. Въ этомъ курсѣ онъ сводитъ все знаніе на идеи, изъ которыхъ, по его мнѣнію, слѣдуетъ понимать все. Существуютъ три основныя идеи: безконечное, конечное и отношеніе между конечнымъ и безконечнымъ. Эти три идеи встрѣчаются повсюду, онѣ неотдѣлимы другъ отъ друга; Богъ безъ міра такъ же непонятенъ, какъ міръ безъ Бога. Твореніе міра не только возможно, но и необходимо; исторія есть только развитіе идей. Народъ, вѣкъ, великій человѣкъ—откровеніе идеи. Итакъ, путь, которымъ идетъ человѣчество, есть прогрессъ самого человѣчества. Опираясь на это мнѣніе, Кузенъ заходитъ такъ далеко, что оправдываетъ и обожествляетъ войну и торжествующую тираннію. Сюда онъ присоединяетъ выводъ, что всѣ философскія системы въ той мѣрѣ, въ какой онѣ сохранились, истинны, а въ той мѣрѣ, въ какой онѣ утратили свою жизнеспособность, ложны. Именно благодаря этому взгляду, на которомъ основывается эклектизмъ Кузена, онъ подвергался рѣзкимъ упрекамъ. Онъ сводитъ всѣ философскія системы къ четыремъ единственно возможнымъ формамъ: сенсуализмъ, который является выраженіемъ первоначальнаго отношенія духа къ внѣшнему міру, идеализмъ, который открываетъ ненадежность внѣшнихъ чувствъ и находитъ убѣжище въ идеяхъ, скептицизмъ, который сомнѣвается во всякомъ познаніи вообще, и, наконецъ, мистицизмъ, который освобождается отъ сомнѣній путемъ чувства. Эти четыре формы философіи слѣдуютъ другъ за другомъ, постоянно чередуясь, однако такимъ образомъ, что каждая изъ нихъ является вновь все въ болѣе совершенномъ видѣ. Этотъ эклектизмъ имѣлъ болѣе высокую цѣну, чѣмъ тотъ, который Кузенъ защищалъ въ первые годы своей дѣятельности, когда онъ принялъ лейбницевскую формулу и говорилъ, что всѣ системы истинны въ томъ, что утверждаютъ, и ложны въ томъ, что отрицаютъ.

Его лекціи 1828 года были расцвѣтомъ его умозрительныхъ изслѣдованій. Съ этого времени онъ начинаетъ удаляться отъ нѣмецкаго идеализма и передѣлываетъ

свою систему въ духѣ ослабленнаго картезіанства, лишая его существеннаго и плодотворнаго для него основоположенія, по которому къ философіи примѣняется геометрическій методъ. Изъ картезіанства онъ сохранилъ почти только исходный пунктъ, cogito ergo sum, но въ самомъ мышленіи онъ уже не видитъ сущности самого бытія, а только явленіе; исходя изъ этого явленія, онъ возвышается до понятій причины и субстанціи, а затѣмъ бытія *я* и Бога. Онъ все болѣе обособляетъ философію отъ положительныхъ наукъ и экспериментальной психологіи и ограничиваетъ ее узкою областію туманныхъ разсужденій о происхожденіи и природѣ идей. Съ этихъ поръ философія для него становилась скорѣе борьбой съ неблагонамѣренными ученіями, чѣмъ чистою наукою. Онъ рекомендовалъ связь съ религіею и все болѣе придавалъ значенія здравому человѣческому разсудку. Однимъ словомъ, онъ вернулся изъ Германіи въ Шотландію. Въ общемъ его значеніе объясняется его выдающеюся личностію и его вліяніемъ на очень большое количество умовъ. Кромѣ того, его заслуги заключаются въ работахъ по исторіи философіи, въ особенности средневѣковой.

§ 68. Гуманистическая и позитивистическая школа, Сенъ-Симонъ, Леру, Рейно, Контъ.

Saint-Simon написалъ очень много сочиненій. Важнѣйшія изъ нихъ: Introduction aux travaux scientifiques du XIX. siècle, Par. 1807. Réorganisation de la société européenne, Par. 1814. L'organisateur, выходилъ выпусками (ноябрь 1819—февр. 1820). Du système industriel, Par. 1821. Le nouveau christianisme, Par. 1825. Ср. La critique philosophique, XXIII, 1883. L. Reybaud, Ferraz, Adam, H. Michel въ вышеуказ. соч. A. T. Booth, St.-Simon and St.-Simonism, Lond. 1871. Paul Janet, St.-Simon et le St.-Simonisme, Par. 1879. M. du Camp въ Revue des deux mondes, 15. мая 1882. G. Weill, Un précurseur du socialisme, St.-Simon et son oeuvre, Par. 1894; его же, L'école St.-Simon., son histoire, son influence jusqu'à nos jours, Par. 1896.

Графъ Сенъ-Симонъ, Клодъ-Генрихъ, род. въ Парижѣ 17. октября 1760 года, ум. 19. мая 1825 года, ученикъ Даламбера и учитель Конта, составляетъ переходъ отъ философіи XVIII вѣка въ позитивистической школѣ. Послѣ очень бурной юности онъ закончилъ жизнь мечтами о соціальной и религіозной реорганизаціи. Вмѣстѣ съ энциклопедистами Сенъ-Симонъ считаетъ науку единственнымъ синтезомъ, охватывающимъ все реальное, и вмѣсто того, чтобы ограничить ее природою, предлагаетъ распространить ее на человѣка и человѣческія общества. Общество способно до безконечности совершенствоваться, благодаря безграничному прогрессу наукъ и промышленности. Поэтому ученые и представители промышленности должны замѣнять въ современномъ обществѣ прежнія касты жрецовъ и воиновъ. Христіанство и средніе вѣка презирали плоть и восхваляли духъ, а Сенъ-Симонъ выдвигаетъ плоть и требуетъ отъ науки и промышленности служенія многочисленному и бѣднѣйшему классу. Христіанство должно будетъ освободиться отъ матеріальной обстановки, которая уже не нужна для его проповѣди, и впредь будетъ вліять только благодаря своему содержанію, дѣйствующему на нравственность и чувство.

Ученики Сенъ-Симона Базаръ, Анфантенъ и Мишель Шевалье попытались осуществить его мысли и основали дѣйствительную религію, представлявшую странный компромиссъ между язычествомъ и христіанствомъ. Главными догматами ея были: объединеніе всѣхъ людей съ цѣлью промышленной эксплуатаціи природы, равенство половъ и подъемъ дѣлъ плоти въ противоположность дѣламъ духа. Сенъ-симонизмъ насчитывалъ многихъ сторонниковъ во время второй имперіи; противъ него выступило индивидуалистическое соціальное ученіе Фурье, лишенное дѣйствительной философской основы (фаланстеріанизмъ).

Leroux вмѣстѣ съ Рейно издалъ Encyclopédie nouvelle (Par., 8 тт. 1838—41). Сочиненіе его Réfutation de l'Eclecticisme, 1839, въ которомъ онъ сильно нападаетъ на Кузена и университетскую философію, представляетъ извлеченіе изъ энциклопедіи. Кромѣ того онъ написалъ: De l'humanité, de son principe et de son avenir, 2 тт., Par. 1840, 2. изд. 1845. Discours sur la situation actuelle de la société et de

l'esprit humain, 2 тт., 1841, 2. изд. 1847. Du Christianisme et de ses origines démocratiques, Par. 1848.

Главное сочиненіе Reynaud: Ciel et terre, Par. 1854, 4. изд. 1864. О немъ см. Ravaisson, Ferraz, Adam въ указ. соч.

Пьеръ Леру род. въ Парижѣ 17. апрѣля 1797 года, ум. 12. апрѣля 1871 года. По его мнѣнію, человѣкъ есть одновременно ощущеніе, чувство и познаніе. Этимъ тремъ способностямъ соотвѣтствуютъ три основныя соціальныя учрежденія: собственность, семья и государство, и три вида дѣятельности: промышленность, искусство и наука. Обладая этими тремя свойствами, человѣкъ способенъ къ безграничному совершенствованію, не въ сверхъестественномъ бытіи, какъ вѣритъ христіанство, и не въ условіяхъ теперешней жизни, какъ допускаетъ Сенъ-Симонъ, но въ вѣчномъ ряду слѣдующихъ другъ за другомъ существованій. Никто такъ энергично не выдвигалъ ту идею, что внутренняя связь соединяетъ людей между собою и прошлыя поколѣнія съ будущими. Человѣчество въ извѣстной степени реальнѣе, чѣмъ индивидуумъ; послѣдній есть лишь изолированный путемъ абстракціи субъектъ. Дѣйствительность есть человѣчество, которое есть субъектъ и въ то же время объектъ.

Жанъ Рейно, 1806—1863, ученикъ Сенъ-Симона и сотрудникъ Леру, въ своемъ главномъ сочиненіи Ciel et terre, которое возбудило большое неудовольствіе въ католическомъ мірѣ, пытался расширить христіанское пониманіе ада и рая посредствомъ идеи безграничнаго прогресса отъ зла къ добру, отъ тѣлеснаго къ духовному состоянію: мы существовали уже до настоящей жизни и всегда будемъ существовать, все въ болѣе совершенной формѣ въ различныхъ мірахъ, наполняющихъ пространство, никогда не достигая состоянія чистой духовности. Даже въ Богѣ нѣтъ абсолютно нематеріальной жизни.

Germain, Considérations générales sur l'état des sciences et des lettres aux différentes époques de leur culture, посмертное сочиненіе, изд. Herbette, Par. 1833. Oeuvres philosophiques de S. Germain, съ неизданными раньше письмами и мыслями ея и статьею о ея жизни и сочиненіяхъ, изд. Stupuy, Par. 1879. О ней пишутъ: Ravaisson въ указ. соч.; Hugo Göring, C. Жерменъ; предшественница Конта, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 91, 1887; его же, S. Germain und Cl. de Vaux, Zürich 1889. P. Лунинъ, Софія Жерменъ, Сѣв. Вѣст. 1890, 5.

Извѣстный математикъ Софія Жерменъ, 1776—1831, также должна быть причислена къ предшественникамъ Конта. Она раньше Конта выразила мысль, что прогрессъ науки состоитъ въ томъ, что все существующее путемъ наблюденія и вычисленія сводится къ единству одного типа; она предвосхищаетъ мысль Спенсера, добавляя, что этотъ типъ, какъ исходный пунктъ, на которомъ основывается всякое отношеніе, самъ свободенъ отъ относительности, т. е. абсолютенъ.

Comte, Cours de philosophie positive, 6 тт., Par. 1830—1842, 5. изд. 1893—94. Discours sur l'esprit positif, Par. 1844. Discours sur l'ensemble du positivisme, Par. 1848. Système de politique positive, ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité, 4 тт., Par. 1851—54, поангл. 1875—77. (Въ это сочиненіе вошли также болѣе раннія статьи и рѣчи Конта, именно: Séparation générale entre les opinions et les désirs, 1819; Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne, 1820; Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société, 1822; Considérations philosophiques sur les sciences et les savants, 1825; Considérations sur le pouvoir spirituel, 1826; Calendrier positiviste, 1849—60; Bibliothèque positiviste, 1831). Catéchisme positiviste, ou sommaire exposition de la religion universelle, Par. 1852; 3. изд. 1890, поангл. перев. Congreve, понѣм. Roschlau, Lpz. 1891. Appel aux conservateurs, Par. 1855. Synthèse subjective, ou système universel des conceptions propres à l'humanité, т. I, Система положительной логики, или Трактатъ по философіи математики, Par. 1856, 2. изд. 1878. Lettres d'A. Comte à M. Valat, Par. 1877. Lettres d'A. Comte à J. St. Mill, Par. 1877. Testament d' A. Comte avec les documents qui s'y rattachent, Par. 1884. Существуютъ многочисленныя извлеченія изъ сочиненій Конта, напр.: Miss Harr. Martineau, The pos. philosophy of A. Comte, своб. переводъ и сокращ. изложеніе, Lond. 1853, франц. перев., Bordeaux 1871сс.; J. Rig(olage), A. Comte, la philosophie positive, изложеніе, Par. 1881, нѣм. перев. Кирхмана, 2 тт., Heidelb. 1883—84. Введеніе въ положительную философію переведено на нѣм. яз. Шнейдеромъ, Lpz. 1880.

О Контѣ говорятъ: E. Saisset, O. Контъ и положительная философія, Revue des deux mondes, 15. іюля 1846. K. Twesten, О жизни и сочиненіяхъ О. Конта, Preuss. Jahrb., 4. т., 1859. Robinet, Notice sur l'oeuvre et la vie d' A. Comte, Par. 1860. H. Spencer въ „Классификаціи наукъ", Lond. 1864, 2. изд. 1871. Littré, A. Comte et la philosophie positive, Par. 1863, 3. изд. 1877; его же, O. Контъ и C. Милль, Revue des deux mondes, 15. авг. 1866. L'Ange Huet, De Methode der posit. filos. volgens A. Comte, Leid. 1866. J. St. Mill, Comte and Positivisme, 2. исправл. изд. Lond. 1866, пофранц. перев. Clémenceau, Par. 1868, понѣм. Elise Gompertz, Lpz. 1874; отвѣтилъ на это соч. Bridge, The Unity of Comtes Life and Doctrine, Lond. 1866. G. H. Lewes, Контъ, Fortn. Review III, 1866. Wyrouboff, A. Comte et St. Mill, Par. 1866. Ch. Pellarin, Essai critique sur la philosophie positive, Par. 1866. J. E. Cairness, O. Контъ и политическая экономія, Fortn. Review XIII, 1870. Giac. Barzelotti, La morale della filosofia positive, Firenze 1871. Huxley, Scientific Aspects of Positivism, въ Lay Sermons, 1870, пофранц. 1875. R. Congreve въ Essays Political, Social and Religious, 1874. J. B. Tissandier, Origine et développement du positivisme contemporain, Par. 1875. B. Pünjer, Позитивизмъ въ новѣйшей философіи, O. Контъ, Jahrbücher für protestantische Theologie, 4. годъ, 1878; его же, Религія человѣчества Конта, тамъ же 8. годъ, 1882. E. Laas, Idealismus und Positivismus, Berl., 3 тт., 1879—84 (см. однако выше въ главѣ, гдѣ говорится о Лаасѣ). Robinet, La philosophie positive, Comte et P. Laffitte, Par. 1881. R. Zimmermann, Kant und Comte in ihrem Verhältnisse zur Metaphysik, Wien 1885. E. Caird, the social philosophy and religion of Comte, Glasgow 1885 (раньше въ Contemporary Review, 35. т.). Hugo Sommer, Положительная философія Конта, въ Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, Berl. 1886. G. F. Sterzel, Comte als Pädagog, дисс., Dresd. 1886. J. M. Guardia, Завѣтныя чувства Конта по его завѣщанію, Revue philosoph. XXIV, 1887. Paul Janet, Происхожденіе философіи Конта, Контъ и Сенъ-Симонъ, Revue des deux mondes, 1. авг. 1887. R. Eucken, Къ оцѣнкѣ Конта и позитивизма, Philosophische Aufsätze Ed. Zeller zu seinem 50 j. Doctorjubiläum gewidmet, Lpz. 1887. H. Gruber, iez., A. Comte, der Begründer des Positivismus, sein Leben und seine Lehre, Freib. i. B. 1889, пофранц. перев. Mazoyer, Par. 1892. Maz Brütt, der Positivismus nach seiner ursprünglichen Fassung dargestellt und beurtheilt, Hamb. 1889. H. Lietz, die Probleme im Begriff der Gesellschaft bei A. Comte, дисс., Jena 1892. Ch. Adam, указ. выше соч., 1894. E. de Roberty, A. Comte et H. Spencer, Par. 1894. H. Wäntig, Контъ и его значеніе для развитія соціальныхъ наукъ, въ Staats- und socialwissenschaftliche Vorträge, изд. Miaskowski, т. II, 1895. T. Kozary, La loi des trois états d' A. Comte, Brux. 1895. E. Faguet, O. Контъ, Revue des deux mondes, іюль-августъ 1895. Dugas, O. Контъ, крит. и филос. этюдъ, Revue philosoph. сент.-окт. 1895. J. Watson, Comte, Mill and Spencer, Lond. 1895.

Риголажъ, Соціологія Конта, пер. Н. Лосскаго, съ приложеніемъ вступительныхъ лекцій въ „Курсъ положительной философіи", Спб. 1898. Э. К. Ватсонъ, О. Контъ и позитивная философія, Совр. 1865, 8, стр. 415—452, 11—12, стр. 319—356 (перепечатано въ Этюдахъ и очеркахъ Ватсона, Спб. 1892). Д. И. Писаревъ, Историческія идеи О. Конта, Рус. Сл. 1865, 9, стр. 42—69; 10, стр. 1—35; 11, стр. 179—238, а также сочиненія, т. 10. П. Л(авровъ), Задачи позитивизма и ихъ рѣшеніе, Совр. Об. 1868, 5, стр. 117—154. Льюисъ и Милль, О. Контъ и положительная философія, Спб. 1867. Р. Конгревъ, Позитивизмъ и современная наука, О. Контъ и Гексли, Космосъ 1869, втор. полугодіе, № 4, стр 69—95. Гексли, Позитивизмъ и современная наука. научная сторона позитивизма, тамъ же, № 5, стр. 78—108. Н. П—въ, Мысли о позитивной философіи, послѣднія умозрѣнія О. Конта, От. Зап. 1865, іюль и сентябрь. Н. Павловскій, Классификація наукъ, От. Зап. 1871, 6, стр. 317—366. И. Полетика, Критика философской системы Конта и дополненіе этой системы мыслями Гегеля и нѣкоторыхъ новѣйшихъ философовъ, Спб. 1873. Вл. Соловьевъ, Кризисъ западной философіи противъ позитивистовъ, М. 1874. В. Лесевичъ, Опытъ критическаго изслѣдованія основоначалъ позитивной философіи, Спб. 1877. В. Д. Вольфсонъ, Позитивизмъ и „Критика отвлеченныхъ началъ" Вл. Соловьева, Спб. 1880. Л. Оболенскій, Л. Толстой и О. Контъ о наукѣ, Рус. Бог. 1886, № 5—6. К. Истоминъ, Отношеніе религіозно-философскихъ воззрѣній О. Конта къ католичеству, Вѣра и Раз. 1888, № 9 и 11. Л. Оболенскій, Основныя ошибки позитивизма и матеріализма, Рус. Бог. 1890, 1—3. В. Герье, О. Контъ и его значеніе въ исторической наукѣ, Вопр. филос. 1898, кн. 42, стр. 185—215; кн. 43, стр. 406—461. С. Лукьяновъ, Позитивная біологія О. Конта и философія, тамъ же кн. 42, стр. 216—253. В. Яковенко, Контъ, его жизнь и философская дѣятельность, Спб. 1894. А. Козловъ, Позитивизмъ Конта, Вопр. филос. 1892, кн. 15 и 1893, кн. 16. Н. Васильковъ, Мысли Конта о воспитаніи, Вѣстн. восп. 1891, № 4. Милль, Спенсеръ и Уордъ, О. Контъ и позитивизмъ, статьи, М. 1897. С. Смоликовскій, Ученіе О. Конта, Варшава 1881,

Огюстъ Контъ род. въ Монпелье 19. января 1798 года; получивъ здѣсь образованіе въ лицеѣ и политехнической школѣ, онъ отправился 1816 въ Парижъ, гдѣ давалъ частные уроки по математикѣ, 1818 онъ познакомился съ Сенъ-Симономъ, но позже разошелся съ нимъ. Въ 1826 году онъ объявилъ, что будетъ читать лекціи о своей системѣ, и имѣлъ въ числѣ слушателей А. Гумбольдта и Бленвилля. Отъ чрезмѣрной работы онъ психически заболѣлъ, былъ помѣщенъ въ лѣчебницу для душевно-больныхъ и сдѣлалъ даже попытку лишить себя жизни. Выздоровѣвъ, онъ опять принялся за чтеніе своихъ лекцій въ 1828 году. Въ 1833 году онъ получилъ мѣсто преподавателя въ политехнической школѣ въ Парижѣ, но потерялъ его послѣ опубликованія своего главнаго сочиненія и съ этихъ поръ до конца своей жизни пользовался поддержкою своихъ друзей и учениковъ. Разойдясь съ своею женою, онъ сошелся 1845 съ Клотильдою де Во, которая жила отдѣльно отъ своего мужа. Онъ питалъ къ ней почти суевѣрное и мистическое благоговѣніе, которое сохранилось въ немъ и послѣ вскорѣ наступившей смерти ея. Въ 1857 году 5. сентября онъ умеръ въ Парижѣ. Въ глазахъ своихъ учениковъ онъ былъ почти святымъ. Онъ считается основателемъ позитивистической школы, и думалъ самъ, что съ основаніемъ положительной философіи достигнута возможно высшая цѣль.

Ученіе Конта возникло отчасти изъ математическихъ и положительныхъ наукъ, отчасти изъ сенъ-симонизма. Основная черта его заключается въ томъ, что оно разсматриваетъ всѣ явленія, какъ необходимыя слѣдствія неизмѣнныхъ законовъ природы. Находя цѣль позитивизма въ открытіи этихъ законовъ природы и въ ограниченіи ихъ возможно меньшимъ числомъ, Контъ признаетъ совершенно невыполнимыми и почти безсмысленными изслѣдованія о томъ, что называется начальными или конечными причинами; такъ, напр., онъ объясняетъ всѣ процессы вселенной, исходя изъ ньютоновскаго закона тяготѣнія, потому что эта теорія разсматриваетъ самыя различныя астрономическія явленія, какъ одинъ и тотъ же фактъ, представляющійся только съ различныхъ точекъ зрѣнія; къ тому же и самъ этотъ фактъ есть не что иное, какъ простое обобщеніе самаго обыкновеннаго и извѣстнаго явленія, именно тяготѣнія тѣлъ къ поверхности земли. Но узнать сущность и причину притяженія и тяжести невозможно; эти вопросы нужно предоставить фантазіи теологовъ и хитроумію метафизиковъ. Подтвержденіемъ этого служитъ тотъ фактъ, что всѣ мыслители, трудившіеся надъ этими вопросами, всегда только то и дѣлали, что сводили одинъ принципъ на другой.

Отвергнувъ возможность метафизики, онъ принимается строить свою собственную систему. Она опирается на двѣ основныя мысли: 1. на историческую теорію трехъ стадій развитія человѣчества, 2. и на новую классификацію наукъ. Первую мысль можно выразить слѣдующимъ образомъ: человѣческій духъ необходимо проходитъ черезъ три стадіи развитія, теологическую, метафизическую и положительную. Въ первой стадіи человѣкъ объясняетъ явленія природы особою волею самихъ объектовъ или сверхъестественнаго существа. Это міровоззрѣніе само необходимо выражается въ трехъ послѣдовательныхъ религіозныхъ формахъ, въ фетишизмѣ, политеизмѣ и монотеизмѣ. Во второмъ періодѣ, обративъ вниманіе на постоянство процессовъ природы, духъ замѣняетъ сверхъестественныя и подобныя человѣку причины абстрактными, скрытыми причинами, схоластическими сущностями, субстанціированными абстракціями, въ родѣ жизненной силы, конечной цѣли, и объясняетъ природу a priori, пытаясь субъективно построить ее. Въ третьей стадіи человѣкъ довольствуется тѣмъ, что путемъ наблюденій находитъ связь между явленіями, болѣе того,—устанавливаетъ ее путемъ опыта, такъ что всякій фактъ приводится въ сочетаніе съ предшествующими ему условіями. Понятія сущности и причины занѣняются при этомъ понятіемъ закона. Благодаря именно этому методу, современная наука стала на мѣсто прежней метафизики. По мѣрѣ того, какъ является возможность экспериментально изслѣдовать какой-либо вопросъ, онъ переходитъ изъ области метафизики въ область положительной науки. Цѣль положительной философіи состоитъ именно въ томъ, чтобы ускорить переходъ наукъ изъ первой стадіи въ

третью и, въ особенности, возвысить на степень науки наиболѣе отсталую вѣтвь ея, науку объ обществѣ, которую Контъ назвалъ соціологіею. Дѣйствительно, науки развивались вовсе не параллельно другъ другу. Каждое знаніе въ отдѣльности проходитъ три стадіи развитія; въ каждую данную эпоху человѣчество не во всѣхъ областяхъ знанія стоитъ на одной и той же теологической или метафизической ступени развитія: однѣ науки развиваются быстрѣе другихъ. Поэтому классификація наукъ имѣетъ цѣлью опредѣлить степень развитія каждой науки и доказать, что всѣ онѣ, несмотря на неравенство развитія,—вѣтви одного ствола. Такъ, вся система наукъ стремится достигнуть всеобщности, которою до сихъ поръ отличалась только философія, а философія въ свою очередь стремится пріобрѣсти строгость частныхъ наукъ.

Науки должны разрабатываться не только ради ихъ практической пользы. Конечно, онѣ даютъ возможность предвидѣть явленія, а на предвидѣніи основывается практическая дѣятельность, однако у наукъ есть и болѣе возвышенное назначеніе: онѣ должны удовлетворять основной потребности нашего ума постигать законы явленій и приводить факты въ легко охватываемый порядокъ. Поэтому практическое знаніе нужно отдѣлять отъ положительной философіи. Однако и чисто теоретическія науки слѣдуетъ подраздѣлять на два отдѣла; однѣ науки имѣютъ общій и абстрактный характеръ и занимаются изслѣдованіемъ законовъ, которымъ подчинены многіе классы явленій; другія науки имѣютъ описательный, конкретный характеръ и занимаются частностями; онѣ называются чаще всего именами отдѣльныхъ естественныхъ наукъ. Контъ имѣетъ дѣло только съ науками перваго рода, къ которымъ, напримѣръ, относится біологія, изслѣдующая только общіе законы всякой жизни, тогда какъ зоологія или ботаника изслѣдуетъ образъ жизни отдѣльныхъ живыхъ тѣлъ. Первый классъ наукъ всегда лежитъ въ основѣ второго.

Классифицируя науки перваго рода, Контъ устанавливаетъ принципъ, что процессъ научнаго изслѣдованія соотвѣтствуетъ взаимному подчиненію явленій. Сложныя, частныя явленія подчинены тѣмъ явленіямъ, которыя имѣютъ болѣе общій и простой характеръ и потому легче доступны познанію. Итакъ, наука начинаетъ съ самыхъ общихъ признаковъ вещей и переходитъ отъ нихъ къ познанію самыхъ запутанныхъ процессовъ. Отсюда слѣдуетъ, что въ порядкѣ наукъ, подобно тому, какъ и для каждаго отдѣльнаго знанія, нужно ставить на первый планъ болѣе общую науку, которую можно разсматривать, какъ предварительную ступень для болѣе конкретныхъ. Основою всѣхъ наукъ служитъ математика; затѣмъ слѣдуетъ астрономія, физика, химія, біологія и соціологія. Сама философія не составляетъ уже отдѣльной науки, а обрабатываетъ общія основныя положенія отдѣльныхъ наукъ и приводитъ каждое новое открытіе въ связь съ общею системою.

Такимъ образомъ легко объясняется, почему соціологія вступила въ положительную стадію развитія только послѣ біологіи и тѣмъ болѣе послѣ химіи, т. е. послѣ Лавуазье и Кювье. До того въ ней примѣнялся только теологическій и метафизическій методъ. Главнымъ преимуществомъ всей положительной философіи слѣдуетъ поэтому считать именно то, что она указала соціологіи ея настоящее мѣсто и отнеслась къ ней, какъ къ основѣ для преобразованія общественнаго строя.

Какимъ же методомъ нужно разрабатывать эту новую науку объ обществѣ? Какъ и въ другихъ наукахъ, всякое метафизическое предположеніе остается исключеннымъ изъ нея; напротивъ, данные факты подвергаются наблюденію и анализу, чтобы можно было установить общіе законы ея съ помощью предшествующей ей науки, біологіи. Факты здѣсь являются результатомъ исторической жизни; итакъ, мы начинаемъ съ обособленія опредѣленныхъ историческихъ фактовъ, затѣмъ выводимъ на основаніи общихъ признаковъ всеобщія правила и, если эти правила согласуются съ открытыми ранѣе біологическими законами человѣческой природы, мы можемъ считать свое доказательство правильнымъ. Далѣе въ соціологіи Контъ различаетъ статику и динамику. Статика имѣетъ дѣло съ общими условіями соціальной жизни индивидуума, семьи и общества. Индивидуумы соединяются въ общество, и притомъ не изъ разсчета, а подъ вліяніемъ склонности къ общенію. Динамика зани-

мается общими законами соціальнаго развитія. Контъ даетъ здѣсь своего рода остроумную философію исторіи, въ которой главную роль играютъ три стадіи интеллектуальнаго развитія. Въ области практической жизни всего важнѣе переходъ отъ военной къ промышленной дѣятельности. Развитіе человѣка идетъ кривою линіею, которая, правда, можетъ очень приближаться къ прямой, но никогда не достигаетъ ея. Въ каждую данную эпоху можно найти опредѣленное отношеніе между состояніемъ общества и духовнымъ развитіемъ особей, составляющихъ его. Въ общемъ прогрессъ расъ заключается въ томъ, что спеціально человѣческіе элементы все сильнѣе перевѣшиваютъ животные. Такимъ образомъ исторія духовнаго развитія служитъ ключемъ къ пониманію соціальнаго процесса, и этимъ ключемъ служитъ именно законъ трехъ стадій развитія. Къ этимъ основнымъ понятіямъ примыкаетъ цѣлая философія исторіи, богатая въ высшей степени важными взглядами. Контъ замѣчаетъ, напримѣръ, что переходъ отъ теологической къ положительной стадіи развитія соотвѣтствуетъ переходу отъ военнаго государственнаго строя къ промышленному; главную заслугу католицизма онъ видитъ въ томъ, что онъ всегда отдѣлялъ духовную власть отъ свѣтской; онъ указываетъ на возрастающую склонность разсматривать всякое соціальное состояніе не совсѣмъ какъ дурное или хорошее, а какъ сравнительно хорошее въ отношеніи къ условіямъ времени и мѣста.

Но если наука сама по себѣ должна держаться въ сторонѣ отъ всякихъ корыстолюбивыхъ разсчетовъ, все-таки она должна, если только ей положено основаніе, подчиняться практическимъ цѣлямъ. Положительная философія, соприкасаясь съ соціологіею, должна быть положена въ основу системы правилъ общественной и частной жизни, политики и религіи. Такую систему Контъ пытался основать какъ своею личною дѣятельностью, такъ и сочиненіями, послѣдовавшими за его положительною философіею. Онъ стремится не къ чему иному, какъ къ организаціи всей человѣческой жизни, которая болѣе удовлетворяла бы разсудокъ, чувство и волю, чѣмъ всѣ прежнія соціальныя системы. Онъ остается вѣренъ своему основному принципу, что политическія и экономическія перемѣны не вліяютъ на соціальный прогрессъ, если съ ними не связаны нравственныя перемѣны въ отдѣльныхъ лицахъ. Поэтому первый шагъ реформатора заключается въ побѣдоносной борьбѣ альтруизма, т. е. настоящаго соціальнаго чувства, съ эгоизмомъ.

Чтобы дать этотъ перевѣсъ альтруизму, нельзя ограничиваться помощью интеллекта; его дѣятельность была бы недостаточно сильна въ данномъ случаѣ. Однако слѣдуетъ въ то же время остерегаться подчинять интеллектъ чувству, какъ это сдѣлалъ католицизмъ. Скорѣе нужно предпринять систематизацію чувствъ и поставить нашъ разумъ добровольно на службу нашему сердцу. Впрочемъ, изъ исторіи намъ извѣстно, что такое подчиненіе можетъ осуществиться только въ религіозной общинѣ. Но согласима-ли религія съ положительной философіей? Контъ отвергаетъ и теизмъ, и пантеизмъ, а также атеизмъ и матеріализмъ, потому что это ученія, вышедшія изъ метафизическихъ размышленій. Отвергая такимъ образомъ Бога и природу, онъ находитъ передъ собою только человѣчество и дѣлаетъ его предметомъ новаго культа подъ именемъ „великаго существа“ (grand être).—Это существо безконечно превосходитъ отдѣльныя лица временемъ своего существованія и своимъ протяженіемъ и обладаетъ почти суверенною властію надъ нами, благодаря тому огромному вліянію, которое производитъ на нашу судьбу прошлая жизнь человѣчества и забота о его будущемъ. Тѣмъ не менѣе это вовсе не абстрактная идея властелина, чуждаго нашей сферѣ, скорѣе мы познаемъ его, постигая его непосредственно, такъ что онъ можетъ быть предметомъ нашего знанія, дѣятельности и любви. Мы обязаны работать съ цѣлью поддерживать его и развивать въ насъ его сущность. Отсюда вытекаетъ формула позитивизма: любовь, какъ принципъ, порядокъ, какъ основа, прогрессъ, какъ цѣль. Семья и отечество являются объектомъ почитанія, устанавливающаго связь между человѣчествомъ и индивидуумомъ. Развивая далѣе свое ученіе, Контъ точнѣйшимъ образомъ опредѣлилъ церемоніалъ положительной религіи (внѣшнее служеніе). Онъ установилъ двоякій культъ. Частный культъ имѣетъ цѣлью возбудить вос-

поминаніе о любимыхъ нами людяхъ, общественный культъ заключается въ чествованіи памяти великихъ людей. Контъ назначилъ не менѣе 84 праздниковъ, изобрѣлъ позитивистическій календарь, въ которомъ каждый день, каждая недѣля и каждый мѣсяцъ посвящены какому-либо великому человѣку, и ввелъ, наконецъ, девять общественныхъ таинствъ. Онъ мечталъ построить позитивистическое общество по плану христіанскаго общества среднихъ вѣковъ, но при этомъ духовной власти онъ предоставлялъ лишь чисто нравственную роль совѣтниковъ, воспитателей и судей, которые должны были заниматься оцѣнкою достоинства другихъ лицъ. Женщина остается вдали отъ общественной жизни. Но ея дѣятельность въ семьѣ дѣлаетъ ее настоящею жрицею. Она возвышаетъ мужчину и служитъ для него цѣпью, связывающею его съ человѣчествомъ.

Логика и эстетика не находятъ мѣста въ философіи Конта, тогда какъ этика играетъ у него важную роль, хотя онъ не развилъ систематически свою теорію подчиненія эгоизма нравственнымъ интересамъ человѣчества. Еще болѣе значительный пробѣлъ составляетъ намѣренное пренебреженіе къ психологіи. Самонаблюденіе Контъ отрицаетъ совершенно, на томъ основаніи, что человѣкъ во время мышленія не можетъ раздѣлиться на двѣ личности, изъ которыхъ одна мыслила бы, а другая наблюдала. Наблюдающій органъ былъ бы въ этомъ случаѣ тожественъ съ наблюдаемымъ; поэтому психологическій методъ, по его мнѣнію, уже въ принципѣ нужно отвергнуть. Душевныя функціи могутъ быть изслѣдуемы только въ отношеніи органовъ, выполняющихъ ихъ, — это задача френологіи,—и въ отношеніи ихъ дѣятельности,—это задача естественной исторіи человѣка; при этомъ изслѣдуется не непосредственно душевная дѣятельность, а только результаты ея.

§ 69. Второй періодъ исторіи французской философіи девятнадцатаго вѣка начинается, какъ и первый, съ политическаго переворота. Разочарованія, послѣдовавшія за февральскою революціею (1848), и основаніе второй имперіи были причиною общаго упадка духа, даже и въ мыслящихъ кругахъ. Правда, нѣкоторые самостоятельные сторонники спиритуализма, въ родѣ Равессона, Секретана и Вашеро, поддерживаютъ еще традицію умозрительныхъ изслѣдованій. Но въ общемъ эклектизмъ превращается въ сухой школьный синкретизмъ. Изъ позитивистовъ нѣкоторые, и въ томъ числѣ самъ Контъ, удаляются отъ строгаго метода наукъ и впадаютъ въ мистическій культъ человѣчества, другіе отказываются отъ всякой догматической обработки метафизическихъ проблемъ и довольствуются, какъ Ренанъ, дилетантскимъ пробабилизмомъ или, какъ Тенъ, точными изслѣдованіями въ области экспериментальной психологіи, исторіи искусства и нравственности, а также въ области соціологіи. Этому направленію содѣйствовали иноземныя вліянія, особенно замѣтныя въ то именно время. Тенъ ввелъ во Францію философію Стюарта Милля, а Рибо познакомилъ позже французское общество съ методами и результатами новѣйшей англійской и нѣмецкой психологіи. Такимъ образомъ сложилась обширная школа психологовъ и психофизіологовъ, которая и до сихъ поръ быстро идетъ впередъ. Явившееся въ 1859 году сочиненіе Дарвина о происхожденіи видовъ и вся примыкающая къ нему эволюціонистическая философія Спенсера, вызвавшая во Франціи горячіе споры, не мало также содѣйствовали недовѣрію мыслителей ко

всякому объясненію міровыхъ процессовъ абсолютными основоположеніями. Тѣмъ не менѣе Фулье попытался изложить естественную эволюцію съ помощью психологическаго понятія силы и построить на этомъ понятіи реальную метафизику.

Во время послѣдняго десятилѣтія второй имперіи умозрѣніе освободилось отъ того подавляющаго недовѣрія, которое оно долго вызывало. Два первоклассные мыслителя, Ренувье и Лашелье, возобновили въ обществѣ склонность къ глубокимъ философскимъ вопросамъ и возбудили сильное оживленіе философскаго мышленія, первый своею Critique générale, единственною законченною системою во Франціи со времени Малебранша, другой своимъ преподаваніемъ въ нормальной высшей школѣ. Правда, въ этомъ движеніи можно подмѣтить совершенно различныя направленія, не допускающія точной формулировки, но при этомъ не подлежитъ сомнѣнію, что и Ренувье, и Лашелье исходятъ изъ критицизма и стремятся построить философію свободы. Но Ренувье, основатель французскаго критицизма, отличается отъ Канта тѣмъ, что отрицаетъ существованіе вещей въ себѣ и строитъ метафизику только на требованіяхъ нравственнаго сознанія, тогда какъ Лашелье и многіе изъ его учениковъ, напр., Бутру, предоставляютъ наукѣ только познаніе феноменальнаго міра, но въ то же время выводятъ необходимость метафизики изъ условій мышленія и дѣятельности.

Журналы. Только въ послѣдней трети этого вѣка у французской философіи явились свои спеціальные органы. Отъ 1867 до 1883 въ Парижѣ издавался позитивистическій журналъ Philosophie positive подъ редакціею Литтре и Вырубова, а послѣ смерти Литтре подъ редакціею Робена и Вырубова. Въ 1867 и 1868 году Ренувье издавалъ L'année philosophique, ежегодникъ, въ которомъ критически обсуждались главнѣйшія философскія произведенія за протекшій годъ. Въ 1872 году онъ основалъ Critique philosophique, сначала еженедѣльный, потомъ ежемѣсячный журналъ, посвященный философскимъ, политическимъ и нравственнымъ вопросамъ; въ немъ писали почти исключительно онъ, Пиллонъ и Доріакъ. Этотъ журналъ выходилъ до 1889 года. Въ замѣнъ его Пиллонъ въ 1890 году предпринялъ опять изданіе ежегодника L'année philosophique. Съ 1876 года выходитъ ежемѣсячный журналъ Revue philosophique de la France et de l'Etranger подъ руководствомъ Рибо; въ этотъ журналъ открытъ доступъ всѣмъ ученіямъ и вопросамъ, особенно работамъ по экспериментальной психологіи и психофизикѣ. Въ 1893 году Ксавье Леонъ основалъ въ Парижѣ Revue de métaphysique et de morale, выходящій въ два мѣсяца разъ; этотъ журналъ имѣетъ въ виду новый подъемъ интереса къ изслѣдованіямъ по метафизикѣ и этикѣ. Органами католической философіи служатъ: Annales de philosophie chrétienne, основанные въ Парижѣ въ 1878 году послѣ энциклики Льва XIII; La revue néo-scolastique, издаваемый съ 1893 года философскимъ обществомъ въ Левенѣ, и Revue Thomiste, издаваемый въ теченіе двухъ уже лѣтъ въ Парижѣ и Фрейбургѣ подъ руководствомъ о. Коконье. Кромѣ того, нѣкоторые отдѣлы философіи, сдѣлавшіеся независимыми науками, имѣютъ свои особые журналы и сборники. Органомъ физіологической психологіи служитъ Bulletin des travaux du laboratoire de psychologie physiologique de la Sorbonne (1892 и слѣд.), издаваемый въ Парижѣ Бони и Бине. Оба эти ученые издаютъ также L'année psychologique (Парижъ, 1895 и слѣд.), въ которомъ ежегодно даются извлеченія изъ психологическихъ работъ всего міра. Дарiесъ редактируетъ съ 1890 года въ Парижѣ Annales des sciences psychiques. Р. Вормсъ основалъ въ 1893 году Revue internationale de sociologie и въ 1894 Année sociologique. Наконецъ, чтобы слѣдить за развитіемъ философскаго

движенія во Франціи, нужно принимать въ разсчетъ слѣдующіе журналы: Revue des deux mondes, Journal des savants, Revue scientifique. Revue des seiences pures et appliquées, Revue occidentale, Bibliothèque universelle, Revue d'hypnotisme, Revue d'anthropologie.

О французской философіи второй половины девятнадцатаго вѣка говорятъ: Ravaisson, Janet, H. Michel, Caro въ указ. соч. Кромѣ того: Vacherot, Положеніе философіи во Франціи, Revue des deux mondes, т. LXV, 1868. Secrétan, Французская философія во время второй имперіи, Billiothèque universelle et revue suisse, окт. 1868. Paul Janet, la crise philosophique, Par. 1865; его же, la philosophie française contemporaine, 2. изд. тамъ же 1879 (ср. о немъ T. Mamiani, La filosofia delle scuole ital, февр. 1880). A. Franck, Moralistes et philosophes, Par. 1872, 2. изд. 1874; его же, Essais de critique philosophique, тамъ же 1885, и Nouveaux Essais, 1890. Th. Ribot, Философія во Франціи, Mind, т. II, 1877. J. J. Borelius, En Blick på den nuvarande Filosofien i Frankrike (Aftryk ur nordisk Tidskrift), 1880, также понѣм. A. Fouillée, Critique des systèmes de morale contemporains, Par. 1883, 2. изд. 1887; его же, le mouvement positive et la conception sociologique du monde, Par. 1896; его же, le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive, Par. 1896. V. Maumus, Philosophes français contemporains, Par. 1891. L. Dauriac, предисловіе къ Croyance et réalité, Par. 1893. A. Lasson, годовые обзоры французской литературы на французскомъ языкѣ за 1889 и 90, Zeitschrift für Philosophie und philosoph. Kritik 101, 1893. V. Brochard, отчетъ о французскихъ философскихъ сочиненіяхъ 1893 и 1894, Archiv f. syst. Philos. 1 и 2, 1895, 1896.

§ 70. Продолженіе и возобновленіе спиритуализма. Жане, Борда-Демуленъ, Равессонъ, Секретанъ. Школа Краузе. Христіанская философія (томизмъ).

Многочисленные ученики Кузена большею частію не измѣняли и замѣтно не обогащали его ученія. Безъ всякихъ уступокъ поддерживали они троякое различеніе Бога и міра, божественной и человѣческой дѣятельности, души и тѣла. Однако многіе изъ нихъ успѣшно дѣйствовали на поприщѣ критики и исторіи философскихъ ученій.

Изъ нихъ слѣдуетъ упомянуть только нѣкоторыхъ ученыхъ и историковъ. J. Damiron (1794—1862), Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX. siècle, 2 тт., Par. 1828, 3. изд. 1834; Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII. siècle, 3 тт., тамъ же 1857—62. Th. H. Martin (1813—84), Etudes sur le Timée de Platon, 1841; Histoire des sciences physiques dans l'antiquité, 1849. A. Chaignet, la vie de Socrate, 1871; Pythagore et la philosophie pythagoreenne 1873, 2. изд. 1875; Essai sur la psychologie d'Aristote, 1884; Histoire de la psychologie des Grecs, 3 тт. 1887—90. Ch. de Rémusat, Abélard, 1845; St. Anselme de Cantorbéry, 1853—68; Bacon, 1857. B. Hauréau (1812—96), Histoire de la philosophie scolastique, 2 тт. 1870—80. Ad. Franck (1809—93), la Cabbale, ou la philosophie religieuse des Hébreux, 1843, 2. изд. 1889; Réformateurs et publicistes de l'Europe, 2 тт. 1863—81. Онъ былъ редакторомъ Dictionnaire dés sciences philosophiques, 1844—52, 2. изд. въ 1 т. 1875, и написалъ цѣнное сочиненіе Philosophie du droit pénal, Par. 1863.

Другіе извѣстны не только какъ историки, но и какъ дѣятельные защитники спиритуализма: Em. Saisset (1814—63) написалъ критическое изслѣдованіе: le scepticisme, Aenésidème, Pascal et Kant (1865, 2. изд. 1867) и защищалъ спиритуализмъ съ религіозной точки зрѣнія въ своемъ Essai de philosophie relig., 1859, 3. изд. 1862. Ж. Симонъ (1814—96) написалъ Histoire de l'Ecole d'Alexandrie, 2 тт. 1844—45, 2. изд. 1861, и попытался примѣнить спиритуализмъ къ практическимъ вопросамъ въ сочиненіяхъ: le devoir, 1854, 14. изд. 1886; la religion naturelle, 1856, 8. изд. 1883; la liberté de conscience, 1857, 6. изд. 1883; la liberté, 1859, 4. изд. 1871—72; l'ouvrière 1863, 9. изд. 1891; l'école, 1866, 11. изд. 1886, и т. д.

Ф. Булье (род. 1813) написалъ: Histoire et critique du Cartésianisme, 2 тт., Пар. 1842; кромѣ того, въ своемъ важнѣйшемъ догматическомъ сочиненіи le principe vital et l'âme pensante, Пар. 1862, 2. изд. 1873, онъ сталъ на точку зрѣнія, родственную анимизму Сталя.

Поль Жане (род. 1823) является посредникомъ между спиритуализмомъ и духомъ свободнаго изслѣдованія и примѣняетъ въ критикѣ очень свободный методъ истолкованія. Онъ написалъ слѣдующія историческія изслѣдованія: Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et dans les temps modernes, 2 тт. 1858, 3. изд. 1887 подъ заглавіемъ: Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale, 1887; Etudes sur la dialectique dans Platon et dans Hegel,

1860; la philosophie française contemporaine, 1879; les origines du socialisme contemporain, 1883; V. Cousin et son oeuvre, 1885; la philosophie de Lamennais, 1890. Какъ критикъ, онъ боролся съ матеріализмомъ Бюхнера въ сочиненіи: le matérialisme contemporain en Allemagne, 1864, поангл. перев. Masson, Lond. 1866, понѣм. Reichlin-Meldegg, Par. и Lpz. 1866. Догматическія его сочиненія посвящены главнымъ образомъ нравственнымъ и современнымъ вопросамъ: la famille, 1855, 6. изд. 1865; Philosophie du bonheur, 1862, 3. изд. 1868; Eléments de morale, 1869; les problèmes du XIX. s., 1872, 2. изд. 1873; la morale, 1874; les causes finales, 1877.

Порусски: П. Жане, Современный матеріализмъ, критическій разборъ системы доктора Бюхнера, М. 1867 (изъ Прав. Об. 1866, т. II). Современный матеріализмъ въ Германіи, Спб. 1868, 2. изд. 1871 (Матеріализмъ, наука и христіанство, т. III). Нравственное единство человѣческаго рода, Спб. 1872. Мозгъ и мысль, съ приложеніемъ брошюры: Человѣкъ и обезьяна, Спб. 1868 (Матеріализмъ, наука и христіанство, т. IV). Мораль и политика на Востокѣ, пер. А. Ходневъ, Спб. 1874. Исторія государственной науки въ связи съ нравственной философіей, кн. 1, Спб. 1876, 2. изд. 1878. Конечныя причины или цѣлесообразный порядокъ вещей въ природѣ и его причина, переводъ подъ ред. Д. В. Поспѣхова, Кіевъ 1878 (печаталось въ Трудахъ кіевской духов. акад. 1877, 6 — 8, 11, 12; 1878, 2 и 3). Воспитаніе женщинъ во Франціи, пер. Е. Гаршинъ, Спб. 1884. Реализмъ и идеализмъ, Вѣр. и Раз. 1891, № 10. Единство философіи, пер. К., тамъ же 1893, № 13.

Наконецъ слѣдующіе философы заботятся главнымъ образомъ о томъ, чтобы привести спиритуализмъ въ согласіе съ христіанскою догматикою: Э. Навиль, проф. въ Женевѣ, le Christianisme, 7 бесѣдъ, 1878; la logique de l'hypothèse, 1880; la physique moderne, 1883, 2. изд. 1890: le libre arbitre, 1890.

Порусски: Логика гипотезы, пер. Ип. Панаева, Спб. 1882; Что такое философія? Переводъ подъ ред. Алексѣя Введенскаго, М. 1896; Наука и матеріализмъ, Странникъ 1893, 9; Долгъ, бесѣды, Спб. 1893.

Каро (1826—87) въ сочиненіи l'idée de Dieu 1864, 4. изд. 1873, борется съ теологическими взглядами Вашеро, Ренана и Тена. Его Problèmes de morale sociale, 1878, направлены противъ современной позитивистической, натуралистической и эволюціонистической морали.

Порусски: Каро, Матеріализмъ и наука, Спб. 1872 (Матеріализмъ, наука и христіанство, т. XII). Происхожденіе первобытныхъ культовъ, Хр. Чт. 1876, т. II. О происхожденіи вѣрованій въ будущую жизнь, тамъ же, т. I. Пессимизмъ въ XIX в., Леопарди, Шопенгауеръ, Гартманъ, пер. П. В. Мокіевскій, М. 1883. Религія позитивизма, Рус. Мысль 1883, 11. Э. Литтре и позитивизмъ, М. 1884, а также Рус. Мысль 1883, 1—5. Современная критика и причины ея упадка, пер. И. В. Майновъ, М. 1883.

Его ученикъ Олле-Лапрюнъ (род. 1839) написалъ историческія сочиненія: la philosophie de Malebranche, 2 тт. 1870, и Essai sur la morale d'Aristote, 1881. Въ своихъ догматическихъ сочиненіяхъ: De la certitude morale, 1880, 2. изд. 1893; la philosophie et le temps présent, 1891; les sources de la paix intellectuelle, 1892, 2. изд. 1893; le prix de la vie, 1894, порусски въ Вѣр. и Раз. 1895—1897 г. Онъ пытается доказать, что философія природы и этика не могутъ удовлетворить человѣческой потребности въ совершенствѣ, если умозрѣнія разума не завершаются христіанскою метафизикою. Объ этихъ философахъ см. указ. соч. Равессона, Жане, Каро.

Ни одинъ изъ этихъ философовъ не удалился значительно отъ ученія Кузена. Однако отступленіе въ спиритуалистической школѣ начали уже Борда-Демуленъ, Равессонъ, Секретанъ и Вашеро. Первый отдѣлился отъ эклектизма во имя науки, а трое остальныхъ заимствовали новое направленіе, очевидно, ведущее ихъ къ спиритуалистическому монизму, у нѣмецкой философіи, въ особенности у Канта, Шеллинга и Гегеля.

Bordas Demoulin, Lettre sur l'éclecticisme et le doctrinarisme, 1834. Le Cartésianisme, удостоено преміи академіею нравств. и полит. наукъ, 2 тт., Par. 1843. Mélanges philos. et relig, Par. 1855. Oeuvres posthumes, 2 тт. Par. 1861. О немъ см. Ravaisson въ указ. соч.; F. Huet, Histoire de la vie et des oeuvres de Bordas-Demoulin, Par. 1861; E. de Vernejoul, Un essai du rénov. philos. au XIX. s., Montauban 1881.

Математикъ Борда-Демуленъ (1798—1859) впервые осмѣлился напасть на Кузена въ своемъ „Письмѣ объ эклектизмѣ", напечатанномъ въ 1834 году. Онъ возобновилъ мысли Мальбранша и утверждалъ, что идеи дѣйствительны, что и дѣйствительность есть идея. Знать мысль это значитъ знать дѣйствительную субстанцію, т. е. человѣка и Бога. Всякая субстанція состоитъ, по его мнѣнію, изъ

двухъ частей: одна подлежитъ математической оцѣнкѣ, это—величина; другая же не подлежитъ точному измѣренію, это—совершенство или сила, являющаяся причиною этого совершенства. Въ неорганическомъ мірѣ господствуетъ величина протяженія, предметъ математики, въ органическомъ мірѣ, гдѣ господствуетъ сила, математика служитъ только опорою и символомъ познанія; наконецъ, нравственный міръ, являющійся предметомъ метафизики, не подлежитъ количественному измѣренію. Тѣмъ не менѣе ясность и простота математики заставляютъ человѣческій духъ видѣть повсюду только протяженіе и механизмъ; на самомъ же дѣлѣ математика можетъ разлагать дѣйствительность только на нѣчто недѣйствительное, но тѣла сами по себѣ заключаютъ въ себѣ нѣчто большее, чѣмъ величина, они причастны совершенству, въ противномъ случаѣ ихъ не было бы; мало того, сама величина объясняется совершенствомъ; поэтому не математика, а метафизика есть господствующая наука.

Fr. Huet (1814—69), проф. въ Гентѣ, былъ ревностнымъ послѣдователемъ Борда-Демулена въ своихъ сочиненіяхъ: la science de l'esprit, Par. 1864; la révolution philosophique au XIX. siècle, Par. 1867, 2. изд. 1871, понѣм. перев. M. Hess, Leipz. 1868.

Ravaisson-Mollien, Essai sur la métaphysique d'Aristote, 2 тт., Par. 1837—46. De l'habitude, диссерт., Par. 1838, перепечатано въ Revue de métaphysique et de morale, II, 1894. Философскіе отрывки Гамильтона, Revue des deux mondes, ноябрь 1840. Rapport sur le stoïcisme, 1851. La philosophie en France au XIX. s., отчетъ для всемірной выставки 1867, Par. 1868, 3. изд. 1889, понѣм. перев. König, Eisenach 1889. Rapport sur le prix V. Cousin, напечат. во 2. и 3. изд. вышеупомян. соч. Нравственность и метафизика, Revue de métaphysique et de morale I, 1893. О немъ говорятъ: Franck въ указ. соч.; Ch. Renouvier въ Année philosophique, Par. 1868. Secrétan въ Bibliothèque universelle et revue suisse, ноябрь 1868. G. Séailles въ Revue philosophique, т. VI, 1878. L. Dauriac, Равессонъ, какъ философъ и критикъ, La critique philosophique, 1885, т. II.

Феликсъ Равессонъ-Мольенъ род. въ Намюрѣ 1813, слушалъ Шеллинга въ Мюнхенѣ, два года преподавалъ философію въ Реннѣ, въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ былъ инспекторомъ высшихъ учебныхъ заведеній и занимался главнымъ образомъ изслѣдованіями по эстетикѣ и археологіи. Его философскія сочиненія, несмотря на небольшое количество ихъ, обнаруживаютъ въ немъ мощнаго и своеобразнаго мыслителя. Уже 1840 Равессонъ подвергъ живой критикѣ эклектизмъ, который онъ обвинялъ въ слишкомъ рѣзкомъ обособленіи познаваемыхъ вещей отъ познающаго духа. Тѣмъ не менѣе онъ по-своему эклектикъ: онъ исходитъ изъ Аристотеля, Лейбница и Шеллинга и находитъ, что всѣ системы, хотя онѣ и не имѣютъ одинаковой исторической цѣнности, склоняются къ „спиритуалистическому реализму“. Всякое познаніе исходитъ изъ опыта, и всякій опытъ сводится къ опыту сознанія. Мы замѣчаемъ въ себѣ,—не путемъ индукціи, какъ утверждалъ Кузенъ, а путемъ прямой интуиціи,—свободную волю, которая служитъ образцомъ всего того, что мы называемъ причиною, всего того, что мы знаемъ о другихъ существахъ. Благодаря волѣ, мы не только зрители, но и виновники, творцы нашей духовной жизни. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ факты сводятся на мышленіе, а мыслить значитъ хотѣть, производить дѣятельность, дѣйствовать на самого себя. Смутная и разбросанная въ природѣ, мысль объединяется и возвышается до единства и ясности сознанія, а затѣмъ достигаетъ высшей степени понятности и цѣнности, именно становится Богомъ. Душа приходитъ къ Богу не путемъ размышленія и не путемъ интеллектуальной интуиціи; Кантъ доказалъ, что эти виды познанія никуда негодны въ примѣненіи къ абсолютному. Мы постигаемъ Бога путемъ интуиціи всей души въ ея нераздѣльной дѣятельности, путемъ непосредственной интуиціи красоты, міровой гармоніи. Богъ есть личное существо; его личность отражается въ нашей, а наша личность отражается въ природѣ. Мышленіе есть жизнь, творчество; мысль творитъ организмы и продолжается въ неорганическомъ мірѣ. Такимъ образомъ природа есть какъ бы „преломленіе духа“; она есть ослабленіе высшей мысли, отазывающейся отъ части своей дѣятельности, чтобы сдѣлать возможнымъ существованіе міра, который не совершенъ, но развивается въ направленіи къ совершенству.

Secrétan, de la philosophie de Leibniz, Laus. 1840. La philosophie de la liberté, Par. 1849, 3. изд. 1879. Recherches de la méthode, 1857. La raison et le christianisme, Laus. 1863. Principes de la morale, Par. 1883. La civilisation et le croyance, Par. 1887. О немъ говорятъ: Фулье въ указ. соч.; Paul Janet въ Revue des deux mondes, 15. апр. 1877; Эволюція и феноменологія по Секретану, Critique philosoph. т. XIII; P. Fargues, la rédemption d'après Secrétan, Montauban 1889; L. Mayer, la christologie de Secrétan, тамъ же 1891; E. Boutroux, Философія Секретана, Revue de métaphysique et de morale, 15. марта 1895.

Шарль Секретанъ род. 19. января 1815 въ Лозаннѣ, гдѣ онъ впослѣдствіи болѣе тридцати лѣтъ преподавалъ философію, ум. 20. января 1895. Онъ слушалъ въ Мюнхенѣ Шеллинга. Центральная проблема его философіи свободы заключается въ рѣшеніи вопроса, какъ объяснить опытный міръ дѣятельностію свободной, святой личности, или другими словами, въ оправданіи христіанской вѣры разумомъ. Первый принципъ, абсолютъ, долженъ существовать и быть самъ причиною своего бытія; итакъ, это субстанція, осуществляющая себя самое, т. е. живая субстанція; эта жизнь не можетъ быть слѣпою силою, она должна имѣть законъ, исходящій отъ абсолютнаго; слѣдовательно, абсолютъ есть духъ. Для духа мысль не есть внѣшняя необходимость, онъ самъ причина своей духовности, т. е. онъ свободенъ. Съ этой точки зрѣнія становятся понятными главныя основныя положенія христіанства: твореніе есть свободное созиданіе міра; первородный грѣхъ есть свободное противодѣйствіе человѣка божественному закону; искупленіе и безсмертіе это—данная человѣку Богомъ возможность свободно вернуться къ божественному порядку.

Позднѣе Секретанъ отказался отъ этихъ метафизическихъ выводовъ и возвысился до религіи, исходя просто изъ человѣческой совѣсти. Онъ замѣчаетъ, что индивидуумы тѣсно связаны съ соціальнымъ организмомъ, въ которомъ свобода и солидарность осуществляются лишь тогда, когда отношенія людей основываются на любви. Справедливость предполагаетъ любовь и есть лишь граница ея; мораль предполагаетъ возможность воздѣйствія человѣка на природу и, слѣдовательно, связь человѣческой воли съ всеобщею волей. Эта связь, составляющая основной элементъ самой религіи, есть также отношеніе между солидарностію и любовію. Такимъ образомъ солидарность людей во Христѣ служитъ послѣднимъ отвѣтомъ на политическіе и соціальные вопросы.

Vacherot, Histoire critique de l'école d'Alexandrie, 3 тт., Par. 1846—51 La métaphysique et la science, 2 тт., Par. 1858, 2. изд. 3 тт. 1863. Essais de philosophie critique, Par. 1864. La religion, Par. 1868. La science et la conscience, 1870. Le nouveau spiritualisme, 1884. О Вашеро см.: Secrétan въ Revue de théologie et de philosophie, 1859; Paul Janet, Философскій кризисъ, Revue des deux mondes, 1. авг. 1864; Renouvier, Школа, называемая критическою, La critique philosophique т. III; V. Maumus, указ. соч.; G. Séailles, Современные философы, Revue philosophique, т. IX.

Этьень Вашеро род. въ Лангрѣ 29. іюля 1809, былъ профессоромъ философіи въ нормальной школѣ и въ Сорбоннѣ и республиканскимъ членомъ національнаго собранія, 1871—1875. Проникнутый принципами нѣмецкаго идеализма, Вашеро является независимымъ союзникомъ спиритуализма. Онъ соглашается съ основною мыслію его, что психологія служитъ основаніемъ метафизики, и что душа есть единый дѣятельный и свободный принципъ. Онъ признаетъ также, что нравственный законъ безусловенъ, и непосредственно познается каждою совѣстію, но въ теодицеѣ онъ удаляется отъ Лейбница и приближается къ Гегелю. Онъ оспариваетъ мысль, что божественныя свойства безконечности и совершенства одинаково необходимы. Первое понятіе необходимо возникаетъ въ противоположность понятію конечности, тогда какъ понятіемъ несовершенства не необходимо вызывается понятіе совершенства. Нельзя считать несомнѣннымъ, что безконечное существо совершенно; вообще, если Богъ есть не чистая абстракція, если онъ дѣйствительное существо, онъ долженъ быть ограниченнымъ, конечнымъ и несовершеннымъ. Итакъ, безконечное существо есть лишь нашъ идеалъ. Это понятіе высшаго единства, которое мы стре-

мимся осуществить своимъ познаніемъ и нравственною дѣятельностію. Однако теодицея существуетъ съ такимъ же правомъ, какъ и геометрія, которая не имѣетъ реальныхъ объектовъ, но служитъ нормою для другихъ наукъ. Точно такъ же метафизика, освободившись отъ ложнаго понятія дѣйствительно существующей безконечности, превращается въ науку о наиболѣе общихъ принципахъ знанія и дѣятельности.

Въ то же время въ брюссельскомъ университетѣ большимъ вліяніемъ пользовалась философія Краузе, введенная въ Бельгіи Аренсомъ. Въ своемъ метафизическомъ исходномъ пунктѣ эта философія склоняется къ спиритуализму, а въ своихъ религіозныхъ и гуманистическихъ выводахъ—къ позитивизму. Главный представитель ея Гильомъ Тибергьенъ (род. 1819, проф. въ Брюсселѣ).

Tiberghien, Théorie de l'infini, Brux. 1846. Etudes sur la religion, 1857. Psychologie: la science de l'âme dans les limites de l'observation, 1862, 3. изд. 1879. Introduction à la philosophie, 1868, 2. изд. 1880. Les commendements de l'humanité, 1872.

Христіанская философія. Спиритуализмъ Кузена оказался противникомъ монизма и пантеистическаго детерминизма, а къ христіанской догматикѣ онъ относился такъ благосклонно, что въ церкви не было надобности развиваться независимой христіанской философіи, въ противоположность университетской. У де Местра и де Бональда не было преемниковъ. Аббатъ Ботенъ (1796—1867), ученикъ Кузена, авторъ Philosophie du christianisme, 2 тт. Пар. 1835, и Philosophie psychol. expériment., 2 тт. 1839, и аббатъ Маре (1804—84), авторъ Essai sur le panthéisme 1839, 3. изд. 1845, и Theodicée chrétienne, 1844, 2. изд. 1850, стоятъ на сторонѣ эклектизма и подчеркиваютъ ту мысль, что разумъ не удовлетворяется въ своемъ исканіи истины и принужденъ искать убѣжища въ католической вѣрѣ.

Въ срединѣ вѣка въ левенскомъ университетѣ и среди французскаго духовенства началось интересное движеніе въ пользу философіи, которое подъ именемъ онтологизма исходитъ изъ Платона и Мальбранша и приближается къ итальянскому росминизму, а также къ нѣмецкому гюнтеріанству. Онтологисты стремятся доказать, что идеи суть не только объекты разсудка, но и модусы истиннаго, дѣйствительнаго бытія, именно Бога. Главные представители этого ученія: аббатъ Cartuyvels (род. 1835, проф. въ Левенѣ), Leçons de psychologie, Louvain 1869, и аббатъ Hugouin (род. 1823), Ontologie ou étude des lois de la pensée, 2 тт., Par. 1856—57.

Gratry, Lettres à M. Vacherot, Par. 1851. Cours de philosophie, тамъ же, 8 тт. 1861—62. La philosophie du Credo, тамъ же 1861. Les sophistes et la critique, тамъ же 1864. О Гратри ср.: Равессонъ въ указ. соч.; Rémusat, Философія ораторіи, въ Revue des deux mondes, 15. іюля 1854; E. Saisset, тамъ же 15. августа 1854.

Въ связи съ этимъ платоновски-христіанскимъ движеніемъ можно упомянуть самаго замѣчательнаго изъ католическихъ французскихъ философовъ этого вѣка, Альфонса Гратри (1805—72). Онъ былъ сначала артиллерійскимъ офицеромъ, а затѣмъ священникомъ ораторіи и велъ горячую полемику противъ Вашеро въ 1851 году. По мнѣнію Гратри, основное заблужденіе, проникающее всю современную философію, заключается въ пантеизмѣ, который опирается въ настоящее время на гегелевскую теорію всеобщаго тожества, т. е. на дедуктивный методъ. Между тѣмъ этотъ методъ, переходящій отъ подобнаго къ подобному, не научаетъ насъ ничему; ему нужно противопоставить индукцію, которую Гратри отожествляетъ съ платоновскою діалектикою. Самую совершенную форму индукціи онъ видитъ въ математическомъ анализѣ безконечно малыхъ величинъ. Естественная теологія поступаетъ точно такъ же, какъ и высшая математика, поднимаясь постепенно отъ конечнаго къ безконечному. Однако Гратри признаетъ, что Богъ познается путемъ своего рода опыта. Мы сознаемъ существованіе высшаго принципа любви, выходящаго за предѣлы нашей личности, въ которомъ мы черпаемъ силу для проявленій воли и самопожертвованія.

Вслѣдствіе энциклики Льва XIII (авг. 1879) вновь ожилъ томизмъ во Франціи, въ Левенѣ и Фрейбургѣ. Изъ дѣятелей этого движенія нужно назвать: Domet de Vorges, Essai de métaphysique positive, Par. 1883; la perception et la psychologie Thomiste, 1893. De la Bouillerie, l'homme, sa nature, son âme etc. d'après la doctrine de St. Thomas, Par. 1880. Régnon, Métaphysique des causes d'après St. Thomas et Albert le Grand, Par. 1886. Аббатъ A. Forges, Etudes philosophiques pour vulgariser les théories d'Aristote et de St. Thomas, 7 тт., Par. 1887—94. Аббатъ Elie Blanc, Traité de philosophie scolastique, 3 тт., Lyon 1889, 2. изд. 1893. О неотомизмѣ говорятъ: L. Couture, отчетъ въ Polybiblion, 1865 и слѣд.; Ch. Secrétan, Возрожденіе томизма, Revue philosophique, т. XVIII, 1884; F. Picavet, Томистское движеніе, тамъ же, тт. XXXIX, XLI, 1895—96.

§ 71. Агностицизмъ и пробабилизмъ. Литтре, Лафиттъ, Тенъ, Ренанъ.

Littré, Analyse raisonnée du cours de philosophie positive, Par. 1845. Paroles de philosophie positive, тамъ же 1859, 2. изд. 1863. A. Comte et la philosophie positive, тамъ же 1863. A. Comte et St. Mill, 1866. La science au point de vue philosophique, 1873, 3. изд. 1877. Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine, 1876. О немъ говорятъ: Жане. Равессонъ въ указ. соч.; Dupont-White, Литтре и позитивизмъ, Revue des deux mondes, февр. 1865; A. Roëy, Littré et A. Comte, Par. 1879; Caro, Littré et le positivisme, Par. 1883.

Эмиль Литтре (1801—81) имѣлъ больше значенія въ области филологіи, чѣмъ въ области философіи; тѣмъ не менѣе онъ былъ самымъ извѣстнымъ ученикомъ Конта. Онъ посвятилъ его ученію много сочиненій. Онъ не слѣдовалъ своему учителю во второй половинѣ его жизни и считалъ себя хранителемъ чистаго позитивистическаго метода. Онъ упрекаетъ Стюарта Милля въ томъ, что тотъ призналъ вообще возможность сверхъестественнаго принципа въ мірѣ, и находитъ, что этой проблемы вовсе не существуетъ. Въ концѣ концовъ онъ совсѣмъ отдѣлился отъ Конта, признавъ существованіе въ природѣ цѣлей, которыя онъ впрочемъ разсматривалъ, какъ фактъ, а не какъ доказательство сверхъестественнаго порядка въ мірѣ.

Laffitte, les grands types de l'humanité, 2 тт., Par. 1895. Cours de philosophie première, Par. 1889c.

Другой ученикъ Конта Пьеръ Лафиттъ (род. 1823) остался, наоборотъ, вполнѣ вѣренъ его ученію. Въ настоящее время онъ играетъ роль главы позитивистической религіи, культъ которой совершается еще въ собственномъ домѣ Конта.

de Roberty, la sociologie, Par. 1880. L'ancienne et le nouvelle philosophie, 1887. L'inconnaissable, sa métaphysique, sa psychologie, 1889. La recherche de l'unité, 1893. Aug. Comte et Spencer, Par. 1894. Le bien et le mal, Par. 1896. См. ниже въ отдѣлѣ о философіи въ Россіи.

Де Роберти, русскій по происхожденію, писавшій свои сочиненія на французскомъ языкѣ, выработалъ свои взгляды въ школѣ Литтре и высказывался въ чисто позитивистическомъ духѣ.

Taine, De personis Platonicis, Par. 1853. Les philosophes français du XIX. siècle, Par. 1856, 7. изд. 1895. Le positivisme anglais, étude sur St. Mill, Par. 1864. Philosophie de l'art, Par. 1865, 3. изд. 1881. De l'idéal dans l'art, Par. 1867. De l'intelligence, 2 тт., Par. 1870, 7. изд. 1895, понѣм. перев. Siegfried, Bonn 1886. Посмертныя замѣтки, Revue philos. 1895. Впрочемъ, полнаго представленія о Тенѣ нельзя получить, не прочитавъ также его критическихъ и историческихъ сочиненій: Essai de critique et d' histoire, 1857; Nouveaux essais, 1855; Histoire de la littérature anglaise, 1864 и др. изд.; les origines de la France contemporaine, 5 тт. 1876—93.

О немъ говорятъ: Фулье въ указ. соч.; E. Caro, Возрожденіе натурализма, Тенъ, Revue europ. 15. марта 1861, также въ соч. l'idée de Dieu et ses nouveaux critiques, Par. 1864; Paul Janet, Философскій кризисъ, Тенъ, Revue des deux mondes, 15. іюля 1864; St. Mill, „Объ умѣ" Тена, въ Dissertations and discussions, т. IV; L. Dumont, Теорія ума по Тену, Revue politique et littéraire, т. XI; Th. Ribot, Тенъ и его психологія, Revue philosophique, т. IV; Hommay, Идея необходимости въ философіи Тена, тамъ же т. XXIV; E. Schérer, Тенъ и положительная критика,

въ Mélanges de crit. relig.; V. Maumus въ указ. соч.; A. de Margerie, Taine, Par. 1894; G. Barzelotti, I. Taine, Римъ 1895.

Ипп. Тенъ, Критическіе опыты, подъ ред. В. Чуйко, Спб. 1869. Лекціи объ искусствѣ, читанныя въ 1865 г., пер. В. Чуйко, Спб. 1866. Англійскій позитивизмъ, этюдъ о системѣ логики Милля, въ книгѣ Милля: Наведеніе, какъ методъ изслѣдованія, Спб. 1866. Философія искусства и объ идеалѣ въ искусствѣ, два ряда лекцій съ приложеніемъ статьи Д. С. Милля: Значеніе искусства въ общей системѣ воспитанія, пер. А. Н. Чудиновъ, Воронежъ 1869. Искусство въ Италіи и Нидерландахъ, 3-й и 4-й ряды лекцій, пер. А. Н. Чудиновъ, Воронежъ 1871. Искусство въ Греціи, пятый и послѣдній рядъ лекцій, пер. А. Н. Чудиновъ, Воронежъ 1874. Третье изданіе всѣхъ этихъ лекцій вышло Спб. 1889 подъ заглавіемъ: Чтенія объ искусствѣ. 4. изд. 1896. Объ умѣ и познаніи, пер. подъ ред. Н. Н. Страхова, 2 тт., Спб. 1872, 2. изд. въ одномъ томѣ, Спб. 1894 (по поводу французскаго подлинника см. От. Зап. 1871, 3, стр. 36—86: Наука психическихъ явленій и ихъ философія). Наблюденія надъ усвоеніемъ языка ребенкомъ, Знаніе 1876, 11. О методѣ критики и объ исторіи литературы, Спб. 1896. Французская философія первой половины XIX в., пер. подъ ред. Е. Васьковскаго, Спб. 1896.

К. Арсеньевъ, Тенъ, Вѣст. Евр. 1893, 4. Брандесъ, Тенъ, Рус. Мыс. 1893, 5. В. Герье, Тенъ, Рус. Вѣд. 1893, №№ 73 и 79. Н. Страховъ, Замѣтки о Тенѣ, Рус. Вѣс. 1893, 4.

Ипполитъ Тенъ род. въ Вузье 21. апрѣля 1828, былъ профессоромъ исторіи искусства и эстетики въ школѣ изящныхъ искусствъ, ум. въ Парижѣ 5. марта 1893 года. Тенъ исходитъ изъ позитивизма Конта, но онъ всегда сохранялъ нѣкоторую склонность къ метафизикѣ и упрекаетъ позитивистовъ въ томъ, что они считали возможнымъ подавить всякій интересъ къ абсолютному. Нельзя отвлечь духъ отъ размышленій о самомъ всеобщемъ, можно только убѣдить его избѣгать всякаго примѣненія послѣднихъ принциповъ къ частнымъ явленіямъ дѣйствительнаго міра. Самъ Тенъ понималъ вселенную, какъ систему частей, тѣсно связанныхъ между собою строгимъ закономъ необходимости. Соотвѣтственно этому метафизика была бы закончена въ томъ случаѣ, если бы была открыта первоначальная аксіома движенія. Наука далека отъ этого послѣдняго рѣшенія своей задачи, однако она не ограничивается, какъ это предполагали позитивисты, познаніемъ болѣе или менѣе общихъ фактовъ, а постигаетъ путемъ абстракціи, повѣрки и гипотезъ дѣйствительные законы, обладающіе различною степенью значенія. Этотъ методъ примѣняется не только къ наукамъ о матеріальномъ мірѣ, но и къ психологическимъ и историческимъ наукамъ. Особенность Тена заключается именно въ томъ, что онъ попытался примѣнить этотъ методъ къ искусству, исторіи и психологіи. Отсюда возникла знаменитая теорія „среды“. Всякое художественное произведеніе, всякое событіе и учрежденіе становится понятнымъ только въ отношеніи къ системѣ предшествующихъ и одновременныхъ обстоятельствъ, съ которыми оно тѣсно связано. Раса, среда въ собственномъ смыслѣ и историческій моментъ—вотъ три фактора, необходимые и достаточные для объясненія всякаго человѣческаго дѣла. Они обусловливаютъ въ художникѣ, государственномъ человѣкѣ главную способность, опредѣляющую всю дѣятельность его. Исторія и художественное творчество сводятся къ проблемамъ индивидуальной и коллективной духовной механики. Государственный человѣкъ долженъ учиться изъ исторіи понимать настоящее посредствомъ прошедшаго. Художественное произведеніе имѣетъ цѣлью выразить какую-нибудь важную мысль полнѣе и яснѣе, чѣмъ это дѣлаютъ дѣйствительные предметы.

Психологія Тена состоитъ сначала изъ анализа, потомъ изъ синтеза. Съ аналитической точки зрѣнія онъ отличаетъ имя отъ идеи. Имя есть всегда замѣститель, значекъ образа, а образъ—замѣститель ощущенія. Всякое ощущеніе, повидимому, состоитъ изъ суммы незамѣтныхъ для сознанія, элементарныхъ, однородныхъ ощущеній. Этимъ основнымъ духовнымъ процессамъ соотвѣтствуютъ въ нервной системѣ безконечно малыя рефлекторныя движенія. Впрочемъ, психическая жизнь не можетъ быть сведена на одну физическую, обѣ онѣ должны разсматриваться, какъ два взгляда на одну и ту же дѣйствительность. Достигнувъ этой крайней границы анализа, психологъ возсоздаетъ путемъ синтеза механизмъ познанія. Этотъ механизмъ

состоитъ изъ двоякаго рода дѣятельности, изъ созданія иллюзій и исправленія ихъ. Перцепція есть не что иное, какъ истинная галлюцинація, и ничѣмъ не отличалась бы отъ ложныхъ галлюцинацій, если бы эти послѣднія постоянно не измѣнялись или не подавлялись новыми иллюзіями. Такимъ образомъ мы научаемся локализировать наши перцепціи въ своемъ тѣлѣ, а затѣмъ внѣ его. Однако внѣшнія тѣла суть нѣчто большее, чѣмъ постоянная возможность ощущеній, они суть различныя опредѣленныя группы склонностей къ движенію. Точно такъ же *я* есть лишь послѣдовательность внутреннихъ событій, связанныхъ памятью. Его единство есть единство въ частномъ. Отсюда становится понятнымъ явленіе раздвоенія личности. Однако этого единства, подтверждаемаго огромнымъ множествомъ впечатлѣній, достаточно, чтобы вызвать идею *я*, настолько яркую, что кажется, будто она вытекаетъ изъ внутренняго опыта. Наконецъ, общія идеи и даже математическія и метафизическія знанія также происходятъ изъ опыта. Законъ есть связь двухъ общихъ идей, доказанныхъ индукціею. Даже аксіомы суть аналитическія утвержденія, доказуемыя и обоснованныя опытомъ. Однако общія утвержденія и аксіомы не представляютъ изъ себя чистыхъ построеній духа, они стоятъ въ связи съ общими отношеніями вещей и, подобно имъ, завися другъ отъ друга, связаны въ тѣсно замкнутую систему, науку.

Renan, Averroes et l'Averroisme, Par. 1852, 3. изд. 1859. Essais de morale et de critique, Par. 1859, 3. изд. 1867. Questions contemporaines, 1868. Dialogues et fragments philosophiques, Par. 1876, понѣм. перев. Zdekauer, Lpz. 1877. L'avenir de la science, Par. 1890. Изслѣдованіе философскаго сознанія, Revue des deux mondes, 15. авг. 1889.

О немъ говорятъ: Равессонъ въ указ. соч.; Поль Жане въ la crise philosophique, Par. 1865; Caro въ l'idée de Dieu, Par. 1864. Brunschwicg, Философія Э. Ренана, Revue de métaphysique, т. I, 1893. G. Séailles, Ренанъ, Богъ и природа, тамъ же, т. II, 1894; его же, E. Renan, Essai de biographie psychologique, Par. 1894; его-же, Философскій методъ Ренана, Revue philosophique т. XXXVIII, 1894. Steph. Pawlicki, Leben und Schriften E. Renans, Wien 1894 (изъ Jahrb. der Leo-Gesellschaft). R. Allier, la philosophie d'E. Renan, Par. 1895.

Э. Ренанъ, О происхожденіи языка, пер. А. Н. Чудиновъ, Воронежъ 1866. Рѣчь, пер. А. Стадлинъ, Тифлисъ 1882. Что такое нація? Спб. 1886, 2. изд. 1888 (Европейская библіотека). Ренанъ, изд. В. Чуйко, Спб. 1888. Исламъ и наука, пер. А. Ведровъ, Спб. 1883. Мѣсто семитскихъ народовъ въ исторіи цивилизаціи, пер. П. Первовъ, М. 1888. Переписка между Д. Штраусомъ и Ренаномъ, см. Лавеле, Современная Пруссія, Спб. 870. Война между Франціей и Германіей, тамъ же. Разореніе Іерусалима, пер. П. И. Надеждинъ, М. 1886. Высшее обученіе во Франціи, его исторія и будущность, Эпоха 1864, 5, стр. 194—217. Древнія религіи, тамъ же 7, стр. 1—32. Будущность естественныхъ наукъ, Библ. для Чт. 1863, 11, стр. 1—14. Конецъ античнаго міра, Дѣло 1882, 5, стр. 125—148; 6, стр. 151—171 (изъ Marc Aurèle et le fin du monde antique). Историческіе и религіозные этюды, 3. изд., Спб. 1894 (Европейскіе писатели и мыслители подъ ред. В. Чуйко). Образчики былыхъ людей, переводъ Н. Н. Страхова, Рус. Обозр. 1894, 1 и 2. Филонъ Александрійскій, Восходъ 1894, 7.

А. К. Волковъ, Философія Ренана, Прав. Соб. 1877, 4, стр. 457—485. Опроверженіе на выдуманную жизнь Іисуса Христа, сочиненіе Э. Ренана, съ тройственной точки зрѣнія библейской экзегетики, исторической критики и философіи, составленное аббатомъ Гэтэ, пер. съ фр., 2 чч., Спб. 1865. Изъ Берсье, Царское достоинство Іисуса Христа, отвѣтъ Э. Ренану и Л. Толстому, Прав. Об. 1889, 4, стр. 778—808. Ж. Леметръ, Литературныя характеристики, Э. Ренанъ, Рус. Мысль 1888, 4, стр. 72—83. А. Л., Новый трудъ Э. Ренана, Чтенія въ обществѣ люб. дух. просв. 1883, 1, стр. 35—56 (Marc Aurèle). И. П. Яхонтовъ, Изложеніе и историко-критическій разборъ мнѣнія Ренана о происхожденіи еврейскаго единобожія, Прибавленія къ твор. св. отцевъ, 1884, ч. XXXIII. М. Муретовъ, Эрн. Ренанъ и его жизнь Іисуса, Богосл. Вѣс. 1892, 12; 1893, 2, 4, 10; 1894, 10 и 11. В. Чуйко, Ренанъ, Вопр. филос. 1893, кн. 17, стр. 1—29, также Наблюд. 1, стр. 47—74, также Откликъ въ пользу голодающихъ, Одесса 1892, стр. 250—274. С. Годлевскій, Ренанъ, его жизнь и научно-литературная дѣятельность, Спб. 1896.

Эрнестъ Ренанъ род. въ Трегье въ Бретани 27. февраля 1823, готовился къ дѣятельности священника, но потомъ отказался отъ католической вѣры и посвятилъ себя экзегетическимъ и историческимъ трудамъ. Онъ былъ преподавателемъ

еврейскаго языка въ Collège de France и ум. въ Парижѣ 2. октября 1892. Написанная имъ съ чисто научной точки зрѣнія „Жизнь Іисуса“ возбудила сильное неудовольствіе. Его философскія сочиненія, написанныя превосходнымъ языкомъ, имѣли большое вліяніе и давали поводъ къ оживленной полемикѣ. На первый взглядъ философія Ренана имѣетъ видъ несостоятельнаго сочетанія мыслей, заимствованныхъ у Канта, Гегеля, Гамильтона и Конта. Единство ея становится замѣтнымъ, если вспомнить, что авторъ ея—историкъ, понимающій всякую науку съ исторической точки зрѣнія. По его мнѣнію, философія происходитъ не столько отъ одного ума, сколько отъ самопроизвольной дѣятельности цивилизацій, религій и наукъ. Это не окончательная система, а временное искусство, соотвѣтствующее данному моменту исторіи. Мы постигаемъ Бога въ самой исторіи. Безконечное существуетъ лишь въ той степени, въ какой оно обнаруживается въ конечныхъ формахъ. Сама природа не открываетъ намъ Бога, такъ какъ она равнодушна къ нравственности и совершенству, но непреодолимая сила, съ которою человѣчество съ теченіемъ времени возвысилось до пониманія и культа совершенства, служитъ признакомъ имманентности Бога въ мірѣ. Религіозное чувство есть не что иное, какъ сознаніе этой имманентности. Богъ прямо не участвуетъ въ мірѣ, а составляетъ лишь таинственное завершеніе его. Вся природа путемъ постепенной дифференцировки возвышается отъ безсознательнаго механизма до совершенства и сознанія. Всякій прогрессъ истины, добра и красоты содѣйствуетъ освобожденію человѣчества отъ матеріи и ведетъ его къ идеалу. Добродѣтель выше природы, покоряемой ею, художникъ выше матеріи, оживляемой имъ, наука выше природы и искусства, такъ какъ она абсолютно безлична; такимъ образомъ духовная дѣятельность стоитъ выше практической. Для науки нравственность служитъ средствомъ, потому что только нравственныя расы способны къ наукѣ. Лучше безнравственный, нежели фанатическій народъ. Изъ этихъ взглядовъ слѣдуетъ, что люди неодинаково цѣнны. Ихъ достоинство зависитъ отъ того, что они могутъ сдѣлать для міровой цѣли. Поэтому первою задачею политики должно служить воспитаніе народа. Въ своихъ послѣднихъ сочиненіяхъ Ренанъ развивалъ эти мысли до самыхъ крайнихъ индивидуалистическихъ выводовъ, утверждая, что добродѣтель и наслажденіе равноцѣнны, если они „освобождаютъ“ человѣка, т.-е. составляютъ движущую силу его жизни. Онъ отвергъ свои юношескіе демократическіе взгляды и сталъ утверждать, что добродѣтель—дѣло эстетически развитой, образованной и тонко чувствующей аристократіи, а народъ имѣетъ право быть безнравственнымъ, если онъ, предаваясь наслажденіямъ, признаетъ превосходство высшихъ умовъ, которые нуждаются въ свободѣ, чтобы посвящать себя искусству, наукѣ и добродѣтели.

§ 72. Точныя изслѣдованія въ побочныхъ областяхъ философіи. Соціологія, психологія, физіологія, математика.

Несмотря на свою сдержанность въ отношеніи къ метафизикѣ, Тенъ и Ренанъ оставались въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ философами въ старомъ значеніи этого слова. Они неохотно ограничивались узкою сферою изслѣдованій, и самые точные исторические и критическіе труды ихъ всегда сопровождались заботою о цѣломъ. Многіе современные имъ мыслители отказались, по крайней мѣрѣ, до поры до времени отъ попытокъ какой-нибудь систематизаціи указаній положительной науки и считали особенно важнымъ ввести систему раздѣленія труда въ совокупность знаній, носившихъ до того времени имя философіи, и примѣнить болѣе точные методы наблюденія и опыта ко всѣмъ наукамъ, отдѣлившимся такимъ образомъ отъ общаго ствола.

Это отдѣленіе и примѣненіе этихъ методовъ принесло больше всего пользы соціологіи и психологіи. Въ теченіе четверти вѣка онѣ сдѣлались самостоятельными науками и могутъ быть поэтому упоминаемы въ исторіи философіи только мимоходомъ.

Соціологія во Франціи исходитъ не столько прямо изъ взглядовъ Конта, сколько изъ ученій его англійскаго преемника Спенсера, „Основанія соціологіи“ котораго вышли 1872—79. Идея соціальной эволюціи въ общемъ принята всѣми, потому что она понятнѣе, чѣмъ слишкомъ простой законъ трехъ состояній. Однако

французскіе соціологи отклоняются по большей части въ свою очередь отъ Спенсера, не соглашаясь сдѣлать изъ соціологіи опять лишь часть біологіи. Нѣкоторые склонны даже ввести въ соціологію настоящій идеализмъ, объясняя соціальную исторію идеями дѣйствующихъ людей и заимствуя у психологіи законы эволюціи народовъ. Это направленіе обнаруживаютъ Маріонъ (1845—96) въ своей книгѣ De la solidarité morale, Пар. 1880, 4. изд. 1895, и особенно Тардъ (род. 1843), обратившій въ то же время на себя вниманіе въ криминалистикѣ, какъ рѣшительный противникъ патологическихъ теорій Ломброзо.

Tarde, la criminalité comparée, Par. 1880. Les lois de l'imitation, 1890, 2. изд. 1895. La philosophie pénale, 1890. Les transformations du droit, 1893. Logique sociale, 1894.

Общественная роль подражанія, Рус. Бог. 1890, 5—7. Сущность искусства и его логика. Рус. Бог. 1891, 3—7. Законы подражанія, Спб. 1892. Преступность толпы, Казань 1892. Сущность искусства, пер. подъ ред. Л. Е. Оболенскаго, Спб. 1895. Происхожденіе семьи и собственности, Спб. 1896. Общественная логика въ области чувствъ, Научн. Обозр. 1894, № 10. А. Козловъ, Тардъ, Кіевъ 1887. Н. Михайловскій, Литература и жизнь, Рус. Мысль 1891, 12, стр. 248—257 (о законахъ подражанія). Л. Оболенскій, Личное совершенствованіе и измѣненія общественныхъ формъ, Рус. Мысль 1893, 7, стр. 74—96; его же, Зависимость общественнаго прогресса отъ чувствованій, тамъ же 1894, 3, стр. 39—52.

Другіе ученые дѣлаютъ тщетныя попытки поставить соціологію въ одинаковую зависимость и отъ біологіи, и отъ психологіи; они допускаютъ, что соціальныя формы суть специфическія явленія, которыя должны быть изучаемы сами по себѣ, независимо отъ идей, какъ цѣли, преслѣдуемыя индивидуумами. Идеалистической соціологіи они противопоставляютъ механическую, реалистическую соціологію. Такова тенденція, преслѣдуемая Дюркгеймомъ.

E. Durkheim, la division du travail social, Par. 1893. Les règles de la méthode sociologique, 1895.—Ср. Année sociologique, Par. 1894; C. Bouglé въ les sciences sociales en Allemagne, заключеніе, Par. 1896. A. Fouillée, le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde, Par. 1896. П. Ю., Соціологическіе взгляды Дюркгейма, Рус. Бог. 1898, 11. Также Н. Михайловскій, Рус. Бог. 1897, 4 и 5.

Для спиритуалистовъ психологія служила основою метафизики; поэтому они занимались ею не ради нея самой. Они довольствовались методомъ внутренняго наблюденія для того, чтобы открыть въ глубинѣ сознанія общія необходимыя иден совершенства, абсолюта, субстанціи, причины и *я*. Почти одинъ только А. Гарнье (1801—1864) въ своемъ цѣнномъ сочиненіи Traité des facultés de l'âme, 3 тт., Пар. 1852, держался въ сторонѣ отъ умозрѣній, занимаясь, подобно шотландскимъ философамъ, анализомъ мыслящаго субъекта. Обративъ вниманіе на запутанность психическихъ явленій, но не рѣшаясь оспаривать единство *я*, онъ чрезмѣрно увеличилъ количество духовныхъ способностей.

Th. Ribot, Psychologie anglaise contemporaine, Пар., 2. изд. 1875; Psychologie allemande contemporaine, Пар. 1879, нѣм. пер. (Брауншв. 1881). L'hérédité, Par. 1873, 2. изд. 1882 (понѣм. перев. Holzen, Lpz. 1876). Les maladies de la mémoire, Par. 1881 (нѣм. перев., Hamb. 1882). Les maladies de la volonté, Par. 1883, 2. изд. 1884. Les maladies de la personnalité, 1885. Psychologie de l'attention, 1888. La psychologie des sentiments, Par. 1896.

Т. Рибо, Болѣзни памяти, пер. подъ ред. А. Черемшанскаго, Спб. 1881, другой переводъ—В. Аболенскаго, Спб. 1891. Наслѣдственность душевныхъ свойствъ, переводъ подъ ред. А. Черемшанскаго, Спб. 1884. Болѣзни воли, пер. подъ ред. Б. В. Томашевскаго, Спб. 1884, другой переводъ—В. Аболенскаго, Спб. 1894. Болѣзни личности, переводъ подъ ред. и съ примѣчаніями П. Викторова, М. 1887, другой переводъ—Спб. 1886. Современная англійская психологія, подъ ред. и съ критическимъ этюдомъ П. Д. Боборыкина, М. 1881. Психологія вниманія, пер. А. Цомакіонъ, Спб. 1890, 3. изд. 1897; см. также Рус. Бог. 1888, 5—7: Механизмъ вниманія. Гнѣвъ, психофизіологическій этюдъ, Спб. 1899. О чувственной памяти, пер. подъ ред. В. М. Бехтерева, Казань 1895. Психологія чувства, переводъ М. Гольдсмитъ, Спб. 1898. Современная германская психологія, пер. Л. Ройзманъ,

Спб. 1895. Философія Шопенгауера, пер. М. Сперанскаго, Спб. 1898. Эволюція общихъ идей, пер. М. Гольдсмитъ, Спб. 1898, другой переводъ—Кіевъ 1898, третій—К. Н. Спиридонова, М. 1898. Изслѣдованіе общихъ представленій, съ предисловіемъ и примѣчаніями А—ра И. Введенскаго, Образов. 1892, 1, стр. 34—54. О различныхъ формахъ характера, Образов. 1893, 1, стр. 19—44, другой переводъ—М. Зданевича въ Гимназіи 1894, 12; третій—Д. Стефановскаго, Харьковъ 1894. Изслѣдованіе аффективной памяти, пер. Е. Максимовой, Образов. 1894, 12, стр. 318—340, отд. Спб. 1895.

1870 годъ точно обозначаетъ границу перехода отъ старой психологіи къ новой. Въ этомъ году явилось сочиненіе Тена De l'intelligence (ср. выше) и сочиненіе Рибо (род. 1839, проф. въ Collège de France), основателя Revue philosophique, о современной англійской психологіи. Введеніе къ этому послѣднему сочиненію имѣетъ видъ настоящаго манифеста. Онъ говоритъ въ немъ, что въ древности философія охватывала всѣ науки, но постепенно принуждена была отдѣлить отъ себя математическія и физическія науки. Въ настоящее время отъ нея отдѣляется языкознаніе и этика. Близко то время, когда философія будетъ уже существовать не какъ наука, а какъ метафизика, т.-е. какъ изслѣдованіе высшихъ недоказуемыхъ принциповъ отдѣльныхъ наукъ. Уже теперь психологія должна завоевывать себѣ независимость, отказываясь отъ всякаго изслѣдованія вопросовъ о происхожденіи, природѣ и цѣли и ограничиваясь экспериментальнымъ изученіемъ фактовъ. Она должна примѣнять два метода, дополняющіе другъ друга: субъективный методъ, внутреннее наблюденіе, и объективный методъ, сравнительное наблюденіе, наблюденіе надъ дѣтьми, народами и животными. Въ своей „Англійской психологіи“ и „Нѣмецкой психологіи“ Рибо иллюстрировалъ свою теорію, познакомивъ французское общество съ результатами работъ обоихъ Миллей, Спенсера, Бена, Гербарта, Фехнера, Лоце, Вундта. Онъ самъ примѣняетъ свой методъ въ послѣдующихъ своихъ сочиненіяхъ.

Delbeuf, Prolégomènes philosophiques de la géométrie et solution des postulats, Liège 1860. Essai de logique scientifique, prolégomènes suivis d'une étude sur la question du mouvement considérée dans ses rapports avec le principe de contradiction, Liège 1865. Théorie générale de la sensibilité, Brux. 1876. La psychologie comme science naturelle, Brux. 1876. Logique algorithmique, Brux. 1877. Psychophysique, 1882. Examen critique de la loi psychophysique, 1883. De l'origine des effets curatifs de l'hypnotisme, 1887. Matière brute et matière vivante, Par. 1887.

Дельбефъ (1831—96), проф. въ Люттихѣ, написавъ нѣсколько работъ по философіи наукъ, посвятилъ себя исключительно психологическимъ изслѣдованіямъ, въ особенности, изученію чувственнаго воспріятія.

Движеніе, начатое Теномъ, Рибо и Дельбефомъ, вскорѣ привлекло къ себѣ множество изслѣдователей. Нѣсколько лѣтъ тому назадъ Дельбефъ въ Люттихѣ, Бони и Бине въ Сорбоннѣ въ Парижѣ устроили психофизіологическую лабораторію. Съ другой стороны, успѣхи анатоміи мозга, продолжающіяся изслѣдованія психологовъ нансійской и парижской школы о гипнотизмѣ, внушеніи и душевныхъ аномаліяхъ, наблюденія надъ художественнымъ творчествомъ, надъ дѣтьми, животными и толпою доставили психологіи огромный матеріалъ. Однако, положительные результаты этой научной дѣятельности еще слишкомъ спеціальны и мало объединены для того, чтобы найти себѣ мѣсто въ исторіи философіи. Слѣдуетъ лишь замѣтить, что, съ одной стороны, классическія понятія единства *я*, тожества личности, самостоятельности способностей почти не находятъ болѣе защитниковъ, но зато, съ другой стороны, чистый и простой ассоціаціонизмъ и особенно матеріализмъ въ общемъ представляются также неспособными объяснить происхожденіе мышленія. Многіе склоняются даже къ мысли, что экспериментальная психологія не выполнила всѣхъ своихъ обѣщаній, и что метафизика не изгнана еще наблюденіемъ изъ психологіи.

Знаменитый физіологъ Клодъ Бернаръ (1813—78) своими сочиненіями Introduction à la médecine expérimentale, Par. 1865, и La science expérimentale, Par. 1878, обезпечилъ экспериментальной наукѣ побѣду надъ витализмомъ, господствовавшимъ до того времени между французскими физіологами и врачами. Онъ прежде всего установилъ, что, признавая детерминизмъ въ области физическихъ яв-

леній, нужно допустить его и въ области жизненныхъ процессовъ, и что эти послѣдніе всегда повторяются тамъ, гдѣ даны извѣстныя матеріальныя условія. Отъ этого зависитъ цѣнность гипотезы, которую онъ считаетъ просто научнымъ вспомогательнымъ пріемомъ, руководящимъ опытомъ и провѣрками. Вслѣдствіе этого онъ отвергаетъ въ физіологіи статистическій методъ и замѣняетъ его экспериментальнымъ, который примѣнялся до тѣхъ поръ къ неорганическимъ явленіямъ. Однако этотъ детерминизмъ, которому строго подчинена дѣятельность органовъ, кажется Бернару недостаточнымъ для объясненія воспроизведенія и сохраненія самихъ организмовъ. Они, повидимому, повинуются внутреннему спеціальному закону, органической идеѣ, „типу вида“. Ср. Жане въ Revue des deux mondes, 15. апр. 1866; G. Malloizel, Bibliographie des travaux scientifiques, Par. 1881.

Математикъ Дюгамель (1797—1872) доказываетъ въ своемъ важномъ сочиненіи Des méthodes dans les sciences de raisonnement, 5 тт., Пар. 1866—72, что у математики нѣтъ никакого спеціальнаго метода. Она только исходитъ изъ болѣе простыхъ допущеній, чѣмъ остальныя науки, но основывается на одинаковомъ методѣ изслѣдованія, что и всѣ остальныя науки о духѣ. Главнымъ пріемомъ этого метода служитъ анализъ. Задача анализа заключается не только въ томъ, чтобы найти неизвѣстное въ извѣстномъ, но и въ томъ, чтобы, исходя изъ завѣдомо истинныхъ допущеній, придти къ выводамъ, изъ которыхъ можно заключить обратно объ истинности допущеній; истина доказана, когда она и допущеніе для нея взаимно поддерживаютъ другъ друга.

Ant. Cournot, Exposition de la théorie des chances et des probabilités, Par. 1843. Essai sur les fondements de nos connaissances, 2 тт., тамъже 1851. Des méthodes dans les sciences de raisonnement, Par. 1865. Considération sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes, 2 тт., Par. 1872. Matérialisme, vitalisme, rationalisme. Par. 1875. О немъ говорятъ: Шарпантье, Курно, Revue philosophique, IX; L. Liard., Курно, геометръ-философъ, Revue des deux mondes, 1. іюля 1877.

Другой математикъ, А. Курно (1801—77), послѣдовательно изучилъ методы большей части наукъ. Курно, какъ и Контъ, смотритъ на философію, какъ на систему общихъ принциповъ наукъ, но прибавляетъ, что эти принципы могутъ быть только вѣроятными. Случай, т.-е. результатъ совмѣстной дѣятельности независимыхъ причинъ, возможенъ и въ природѣ, хотя въ ней господствуетъ преимущественно правильность процессовъ. Физическіе законы всегда суть лишь приближенія къ истинѣ. Въ математикѣ вѣроятность безконечно велика, потому что предметъ ея данъ въ условіяхъ точнаго измѣренія и точно соотвѣтствуетъ своему опредѣленію; въ философіи вѣроятность минимальна, такъ какъ предметы ея слишкомъ многочисленны и различны, чтобы возможно было точное опредѣленіе и оцѣнка ихъ. Курно остроумно примѣняетъ теорію вѣроятностей въ физикѣ и политической экономіи.

§ 73. Эволюціонизмъ. Фулье, Гюйо.

Fouillée, la philosophie de Platon, 4 тт., Par. 1869, 2. изд. 1883. La philosophie de Socrate, 2 тт., Par. 1874. Histoire de la philosophie, Par. 1875, 6. изд. 1892. La liberté et le déterminisme, Par. 1872, 2. изд. 1883. Critique des systèmes de morale contemporains, Par. 1883, 2. изд. 1887. L'idée moderne du droit, Par. 1878, 2. изд. 1883. La science sociale contemporaine, Par. 1883, 2. изд. 1885. L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience, Par. 1889. La morale, l'art et la religion d'après Guyau, Par. 1889. L'évolutionisme des idées-forces, Par. 1890. La psychologie des idées-forces, Par. 1893. Descartes, Par. 1893. Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde, Par. 1896. Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive, Par. 1896. О немъ говорятъ: П. Жане въ указ. соч.; Paulhan, Психологія идей-силъ, Revue philosophique XXXVI; Martinazzoli въ Rivista italiana di filosofia, 1887; A. Franck въ Essais de critique philosophique, Par. 1885; D. Nieuwenhuis, Фулье и соціализмъ, La société nouvelle, Brux, мартъ—апр. 1885; Darlu въ Revue philosophique, XXIII, 1887: St. Pawlicki, A. Fouillées neue Theorie der Ideenkräfte, Wien 1893.

Исторія философіи, переводъ П. Николаева, М. 1893. Психологія мужчины и женщины и ея психологическія основанія, Одесса, 1894. Критика новѣйшихъ си-

стемъ морали, пер. Е. Максимовой и О. Конради, Спб. 1898. Отрывки изъ сочиненій великихъ философовъ (философская хрестоматія), М. 1895. Современная наука объ обществѣ, М. 1895. Страданіе и удовольствіе, пер. подъ ред. Л. Е. Оболенскаго, Спб. 1895. Характеръ расъ и будущность бѣлой расы, Одесса 1895. Темпераментъ и характеръ, М. 1896. Л. Оболенскій, Основной вопросъ прогресса, Рус. Мысль 1894, 9, стр. 130—148. Алексѣй Введенскій, Фулье и метафизика будущаго Вопр. филос. 1891, кн. 10, стр. 1—30; 1892, кн. 11, стр. 127—145.

Альфредъ Фулье род. 18. октября 1838, преподавалъ философію въ Нормальной школѣ (1872—1875) и былъ дѣятельнымъ сотрудникомъ Revue philosophique и Revue des deux mondes. Онъ является во Франціи представителемъ значительно видоизмѣненнаго эволюціонизма. Однако, къ этому міровоззрѣнію онъ пришелъ послѣ періода увлеченія платоновскимъ идеализмомъ, когда онъ восходилъ черезъ идеи къ идеѣ идей, отъ мышленія къ благу. Отъ этого перваго періода у него осталось желаніе привести системы въ согласіе другъ съ другомъ и построить дѣйствительно единую понятную систему философіи. Уже въ сочиненіи „Свобода и детерминизмъ“ онъ рѣшительно становится на почву опыта и находитъ въ немъ универсальный, абсолютный детерминизмъ. Онъ реально данъ въ природѣ, но въ противоположность ему также и свобода дѣйствительно дана въ совѣсти, какъ идеалъ. Между этими двумя конечными пунктами существуетъ рядъ промежуточныхъ ступеней. Идея свободы, стремленіе и любовь къ ней суть смѣняющіе другъ друга эквиваленты свободы и все болѣе сильныя формы вліянія этого идеала на реальный міръ. Вслѣдствіе универсальнаго детерминизма идеальная свобода должна вліять на механическій характеръ явленій и вводить дѣятельный элементъ. Идея свободы, стремленіе и любовь къ ней достаточно сильны для того, чтобы побѣждать дгугіе мотивы и придавать намъ видъ свободныхъ существъ, сообщая нашимъ рѣшеніямъ практическій характеръ свободы. Такимъ образомъ изъ самой необходимости возникаетъ дѣятельный символъ индетерминизма. Эта первая попытка синтеза идеальнаго и реальнаго путемъ промежуточныхъ между ними ступеней привела Фулье къ его окончательному ученію, которое заключается въ сближеніи платоновскаго идеализма съ англійскимъ эволюціонизмомъ подъ именемъ эволюціонизма идей-силъ. Перенося идеалъ изъ вершинъ умопостигаемаго міра въ развивающійся міръ, онъ объединяетъ матеріальное и духовное начало, сводя матеріальныя явленія на совокупность отношеній между звеньями (termes), преимущественно духовными. Идею или фактъ сознанія онъ не считаетъ, подобно Гексли, простымъ сопутствующимъ явленіемъ, простымъ рефлексомъ движенія, она есть само сознаніе дѣйствительности, обладающее въ одно и то же время желающею, постигающею и движущею природою; идея есть сама реальность, дѣятельная составная часть всякой, какъ психической, такъ и физической эволюціи. Она способна быть причиною, вліяющею на ходъ событій, такъ какъ идея въ самомъ дѣлѣ осуществляется, когда она мыслится. Итакъ, нечего и говорить, чтобы изъ эволюціи можно было удалить какой-либо первоначальный духовный элементъ; ее можно объяснить, только превращая ее въ идеалистическій, имманентный и экспериментальный монизмъ, такъ какъ механическая эволюція предполагаетъ внутреннюю эволюцію; она есть внѣшняя форма процессовъ желанія, изъ которыхъ складывается внутреннее бытіе. Итакъ, философія состоитъ, главнымъ образомъ, изъ психологіи идей-силъ, которая объясняетъ природу силою и дѣйствіемъ идей, внѣшній міръ—внутреннимъ, количество—качествомъ, а качество—особымъ динамическимъ элементомъ, волею, желаніемъ.

Въ примѣненіи къ нравственнымъ вопросамъ этотъ методъ объединенія заставляетъ Фулье обратить вниманіе на колеблющійся характеръ нравственныхъ воззрѣній, которыя вначалѣ безсвязны и возникаютъ эмпирическимъ путемъ, а потомъ, подъ вліяніемъ свободной и разумной идеи, постепенно упорядочиваются и очищаются. Фулье подчеркиваетъ соціальный характеръ всякаго человѣческаго поступка и участіе всего человѣчества въ прогрессѣ нравственности.

Guyau, la morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines, Par. 1878, 3. изд. 1886. La morale anglaise contemporaine, 1879, 3. изд. 1886,

Vers d'un philosophe, 1881. Les problèmes de l'esthétique contemporaine, 1884. Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, 1885, 2. изд. 1890. L'irréligion de l'avenir, 1887, 4. изд. 1890. L'art au point de vue sociologique, 1889. Education et hérédité, 1889, 2. изд. 1892. La genèse de l'idée de temps, 1890. О немъ говорятъ: A. Fouillée, La morale, l'art et la religion d'après Guyau, Par. 1889; Gius. Tarozzi, Гюйо и современный критическій натурализмъ, Rivista di filosofia scientifica, 1890; Dauriac, Эстетика Гюйо, Année philosophique I, 1891; Em. Carlebach, Guyaus metaphysische Anschauungen, Würzb. 1896.

Гюйо, Современная эстетика, переводъ А. Н. Чудинова, Пантеонъ Лит. 1889 и 1890, отд. Спб. 1891. Искусство съ точки зрѣнія соціологіи, пер. подъ ред. А. Н. Пынина, Спб. 1891. Воспитаніе и наслѣдственность, пер. К. Толстого, Спб. 1891. Происхожденіе идеи времени, переводъ А. И. Е—ва, Смоленскъ 1891. Избранныя мысли, извлеченныя изъ полнаго собранія сочиненій Гюйо академикомъ А. Фулье, съ добавленіемъ, предисловіемъ и примѣчаніями Л. Е. Оболенскаго, Спб. 1897.

Ю. Елагинъ (Говоруха-Отрокъ), Нѣчто о современныхъ европейскихъ настроеніяхъ, Рус. Вѣс. 1891, 6. П. Морозовъ, Задачи искусства, Міръ Бож. 1892, 3, стр. 1—12. Э. Радловъ, Принципы философіи Гюйо, Журн. мин. нар. пр. 1894, 5, стр. 163—180. К. Вентцель, Мораль жизни и свободнаго идеала, Вопросы филос. 1891, кн. 8, стр. 1—30; кн. 9, стр. 69—97. В. Г., Искусство съ соціологической точки зрѣнія, Рус. Мысль 1889, 10. П. Н., Наслѣдственность и внушеніе, какъ факторы воспитанія, Рус. Мысль 1890, 4. Д. А. Коропчевскій, Задачи литературной критики, Рус. Обозр. 1891, 12.

Гюйо, Жанъ Марія, род. 28. октября 1854, ум. 31. марта 1888 послѣ короткой, но замѣчательно плодотворной жизни. Гюйо—духовный сынъ Фулье и послѣ него главный французскій представитель философскаго эволюціонизма, который у него значительно видоизмѣненъ и стремится быть понятнѣе и ближе къ механизму, чѣмъ эволюціонизмъ Спенсера. Такъ, въ противоположность Спенсеру, Гюйо доказываетъ, что идея времени не есть причина идеи пространства и не служитъ условіемъ сознанія, а является активнымъ продуктомъ его, дифференціаціею, которую сознаніе создаетъ въ вещахъ. Эволюціонизмъ Гюйо охватываетъ всю науку, какъ будущую, такъ и настоящую. Итакъ, методъ его заключается въ томъ, чтобы исчерпать сначала все установленное современною наукою и затѣмъ, на основаніи индукціи, продолжать дальше эти результаты научной дѣятельности сообразно эволюціи. Эволюція есть не что иное, какъ жизнь, но не та жизнь, которая точно повинуется частнымъ дѣйствующимъ причинамъ, а вся совокупность жизни. Основной законъ, управляющій ею, заключается въ томъ, что самая интенсивная жизнь есть также наиболѣе экстенсивная жизнь; кто глубже всего живетъ для себя, тотъ шире всего живетъ для другихъ. Мораль Гюйо есть чистая наука, имѣющая цѣлью сохраненіе и размноженіе жизни; въ ней нѣтъ рѣчи объ обязанностяхъ и о санкціяхъ, она излагаетъ положительные факты соціальной жизни человѣчества; солидарность есть не обязанность, а фактъ. Религія есть еще большее расширеніе еще болѣе глубокой жизни: она есть чувство солидарности человѣка со всѣмъ міромъ, она есть универсальный „соціоморфизмъ“, стремящійся сдѣлаться личнымъ дѣломъ всякаго индивидуума. Религіозный индивидуализмъ переходитъ въ иррелигіозность будущаго, которая будетъ заключаться не въ борьбѣ съ религіею, а въ религіозной свободѣ. Всякій будетъ самостоятельно создавать себѣ свою религію и свою мораль въ отношеніи къ интенсивности своей жизни. Въ искусствѣ также обнаруживается соціологическій характеръ религіи и нравственности: эстетическая эмоція есть жизнь, достигшая самосознанія и сознанія своей связи съ жизнью вселенной. Эстетическое наслажденіе есть мгновенное воспріятіе этого интенсивнаго участія въ жизни; основаніемъ этого наслажденія служитъ пріятное чувство нашей связи съ другими существами и вещами. Однимъ словомъ, эта философія стремится охватить всю реальность соціологическимъ синтезомъ индивидуума и міра и эволюціонистическимъ синтезомъ прошлаго и будущаго, т.-е. объять всю реальность жизнью.

§ 74. Критицизмъ. Ренувье.

Философскія сочиненія Ренувье: Manuel de philosophie moderne (дополненное изданіе сочиненія Mémoire sur le Cartésianisme), Par. 1842. Manuel de philo-

sophie ancienne, 2 тт., Par. 1844. Essais de critique générale: 1. Logique, Par. 1854; 2. Psychologie rationelle, 1859; 3. Principes de la nature, 1864; 4. Introduction à la philosophie analytique de l'histoire, 1864. Позже явилось второе значительно переработанное изданіе: 1. логика, 3 тт. 1875; 2. раціональная психологія, 3 тт. 1875; 3. принципы природы, 2 тт. 1892; 4. введеніе въ аналитическую философію исторіи, 1896. La science de la morale, 2 тт., Par. 1869. Uchronie, историч. утопія, Par. 1876. Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques, 2 тт., Par. 1885—86. La philosophie analytique de l'histoire, 4 тт., Par. 1896. Кромѣ того, Ренувье написалъ рядъ статей въ Année philosophique: Философія во Франціи въ XIX в., 1867; Безконечность, субстанція и свобода, 1868; De l'accord de la méthode phénoméniste avec les doctrines de la création et de la réalité dans la nature, 1890; la philosophie de la règle et du compas, 1891; Шопенгауеръ и метафизика пессимизма, 1892; Сомнѣніе или вѣра, 1895. Въ 1872—89 гг. Ренувье издавалъ La critique philosophique, сначала еженедѣльный, потомъ ежемѣсячный журналъ, въ которомъ онъ обсуждалъ отчасти философскіе, отчасти политическіе вопросы съ критической точки зрѣнія. Въ рядѣ статей „les labyrinthes de la métaphysique", 1874—84, онъ подвергнулъ критикѣ понятія безконечности и непрерывности. О Ренувье говорятъ: Равессонъ, Жане, Фулье въ указ. соч.; Beurier, Ренувье и франц. критицизмъ, Revue philosophique, т. III; Schadworth H. Hogdson, Философія Ренувье, La critique philosophique, 1881; Th. Wittaker, тамъ же 1887; Edm. Bernard, la critique de Renouvier et l'Evolutionisme, Lausanne, 1890; Flint въ The Philosophy of History, Lond. 1893; H. Michel въ l'idée de l'Etat, Par. 1896; A. Fouillée, le mouvement idéaliste, Par. 1896.

Шарль Ренувье род. 1. января 1818 въ Монпелье, изучалъ математику, посѣщалъ съ 1834 политехническую школу, гдѣ у него былъ репетиторомъ Контъ, и познакомился съ Юліемъ Лекьеромъ, который произвелъ сильное вліяніе на его духовное развитіе. Въ 1841 году онъ получилъ за сочиненіе о картезіанствѣ премію отъ академіи нравственныхъ и политическихъ наукъ. Въ 1848 году маленькое сочиненіе его Manuel républicain de l'homme et du citoyen, одобренное министромъ Карно, было причиною его паденія. Съ этихъ поръ Ренувье, живя частною жизнью, посвящалъ себя лишь обработкѣ своихъ идей. Философія Ренувье непосредственно исходитъ изъ философіи Канта, но настолько отличается отъ нея, что представляетъ не развитіе ея, а полную переработку. Этотъ неокритицизмъ сводится главнымъ образомъ къ феноменализму. Для цѣлей морали Кантъ допустилъ существованіе міра ноуменовъ, въ которомъ возможна свобода, но нравственность требуетъ свободы въ реальномъ мірѣ, а не трансцендентальной свободы. Къ тому же ноуменъ, ускользающій отъ правилъ познавательной дѣятельности, есть нѣчто вполнѣ немыслимое и долженъ оставаться внѣ всякихъ изслѣдованій.

Кантъ принялъ за исходный пунктъ достовѣрность положительной науки. По мнѣнію Ренувье, философія должна доказать эту достовѣрность и принимать за исходный пунктъ единственное, что дано дѣйствительно,—представленія. Вещи, въ той мѣрѣ, въ какой онѣ представляются, суть явленія; совокупность ихъ составляетъ опытъ. Кромѣ представленій, которыя обладаютъ только относительнымъ бытіемъ при извѣстныхъ условіяхъ, для насъ не существуетъ ничего. Чтобы доказать это, Ренувье устанавливаетъ „законъ количества", которому онъ приписываетъ большое значеніе: все, что есть, подвергается различенію, т.-е. есть число. Всякое число есть такое-то, а не иное. Число, которое больше всякаго возможнаго числа, вовсе не есть число. Такимъ образомъ онъ отрицаетъ всякую дѣйствительную безконечность въ области величинъ, а также безконечность дѣлимости. Безконечное есть законъ возможнаго, а конечное есть законъ дѣйствительности, какъ она представляется въ категоріяхъ. Математическая безконечность есть лишь символъ, граница. Вселенная есть конечная сумма конечныхъ существъ. Этотъ принципъ приводитъ къ отрицанію всякой вещи въ себѣ; въ самомъ дѣлѣ, наши представленія, помимо которыхъ для насъ нѣтъ ничего, всѣ находятся въ пространствѣ и времени, а такъ какъ пространство и время безграничны и безконечно дѣлимы, то они не могутъ быть дѣйствительны и не могутъ въ себѣ содержать никакой дѣйствительности. На основаніи того же принципа опровергаются и антиноміи Канта, въ которыхъ тезисъ дается логическимъ примѣненіемъ разума, а въ антитезисѣ, утверждающемъ отсутствіе границъ и, слѣдовательно, числа,

ошибка является вслѣдствіе допущенія безконечности. Итакъ, нѣтъ ничего безсмысленнаго въ томъ, чтобы допускать начало явленій, границы пространства и свободную причинность въ происхожденіи вещей.

Мы не знаемъ никакого абсолютнаго существа. Для насъ нѣтъ никакой дѣйствительности, кромѣ относительныхъ представленій, но эти отношенія подчинены законамъ. Опыту, который необходимъ для всякаго представленія, логически предшествуютъ условія, дѣлающія его возможнымъ. Такимъ образомъ Ренувье устанавливаетъ вслѣдъ за Кантомъ таблицу этихъ законовъ всякаго возможнаго познанія, таблицу категорій. Но, въ противоположность Канту, онъ не отличаетъ формъ чувственности отъ формъ разсудка и отожествляетъ категорическія и ассерторическія, гипотетическія и проблематическія сужденія. Кромѣ того, онъ замѣчаетъ, что качественныя сужденія, отношеніе, отрицаніе и ограниченіе принадлежатъ всѣмъ категоріямъ; наконецъ, онъ упрекаетъ Канта въ томъ, что тотъ не различилъ категорій возникновенія, конечности, отношенія и личности. Такимъ образомъ онъ насчиталъ девять категорій, во главѣ которыхъ стоитъ общая категорія отношенія, и изъ которыхъ каждая выражается въ видѣ тезиса, антитезиса и синтезиса:

Категоріи.	Тезисы.	Антитезисы.	Синтезисы.
Отношеніе	Различеніе	Уподобленіе	Опредѣленіе
Число	Единство	Множество	Совокупность
Мѣсто	Точка (граница)	Пространство (промежутокъ)	Протяженіе
Послѣдовательность	Моментъ	Время (тоже)	Продолжительность
Качество	Различіе	Способъ	Родъ
Возникновеніе	Отношеніе	Отсутствіе отношенія	Измѣненіе
Причинность	Дѣйствіе	Мощь	Сила
Цѣль	Состояніе	Намѣреніе	Страсть
Личность	Я	Не-я	Сознаніе.

Каждой изъ этихъ девяти категорій соотвѣтствуетъ одна изъ человѣческихъ дѣятельностей, которыя можно подраздѣлить на три способности: разсудокъ, сердце или страсть, волю. Этою же таблицею Ренувье пользуется для того, чтобы установить порядокъ наукъ. Категоріи, общія формы мышленія, несводимы другъ на друга. Въ психологіи нельзя сводить различное на простое абсолютное, сознательное нельзя свести на безсознательное, нельзя свести всѣ явленія духовной жизни на законъ ассоціаціи. Точно такъ же, изучая міръ, нельзя вывести различные законы изъ одной первоначальной аксіомы, множество существъ—изъ одного существа, время и пространство—изъ простыхъ безвременныхъ и безпространственныхъ элементовъ. Несмотря на объясненія трансформизма и эволюціонизма, различіе существъ и законовъ, а также формъ мышленія оказывается первоначальнымъ. Нужно-ли такимъ образомъ допускать безконечное и безконечно колеблющееся различіе явленій? Безъ сомнѣнія, явленія, разсматриваемыя извнѣ, представляютъ лишь болѣе или менѣе постоянную послѣдовательность; съ этой точки зрѣнія законы природы суть лишь послѣдовательность, подтвержденная долгимъ опытомъ. Если бы причинность ограничивалась лишь этимъ родомъ связи, мы могли бы сказать, что ночь есть причина дня. Однако мы этого не говоримъ, потому что, кромѣ простой послѣдовательности, мы различаемъ еще опредѣляющее условіе явленій. Эта мысль объ опредѣляющемъ условіи вызвана въ насъ самонаблюденіемъ, сознаніемъ опредѣляющей связи, существующей между нашей волею и нѣкоторыми тѣлесными явленіями. Представленіе о точномъ опредѣленіи однихъ явленій другими, почерпнутое нами изъ внутренняго міра, мы переносимъ во внѣшній міръ, и внѣшнія явленія становятся намъ понятными, благодаря гипотезѣ дѣйствія объектовъ, подобнаго дѣйствію нашей воли. Поэтому міръ долженъ быть понимаемъ, какъ совокупность болѣе или менѣе ясныхъ „сознаній“, одаренныхъ стремленіями; онъ состоитъ не изъ монадъ, такъ какъ монада есть субстанція, а изъ дѣятельностей, силъ, „дѣятельныхъ страстей“. Между этими сознательными сущностями существуетъ не механическая солидарность, а согласіе въ дѣятельности. Существуетъ-ли единое первоначальное сознаніе, напередъ охватывающее всѣ явленія, причемъ всѣ остальныя со-

знательныя существа являются лишь отраженіемъ его,—этого нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Но такъ какъ спецификація и различеніе есть основной законъ мышленія, то, повидимому, разумнѣе склоняться къ гипотезѣ первоначальнаго множества, своего рода политеизму, чѣмъ къ ученію объ однородномъ и единомъ существѣ, какъ источникѣ всякой реальности.

Не исключаетъ-ли эта гармонія причинъ всякую свободу? Никоимъ образомъ. Въ самомъ дѣлѣ, мы должны признать, что причинность существуетъ тогда, когда въ ряду возникающихъ явленій мы различаемъ двѣ группы такимъ образомъ, что если одна дана, какъ дѣйствительность, а другая представляется въ первой, какъ возможность, то она становится дѣйствительною. При этомъ, хотя и вѣрно, что разъ осуществившееся слѣдствіе наступаетъ необходимо, все-таки оно остается неопредѣленнымъ, пока существуетъ еще въ возможности. Утверждаемое содержаніе слѣдствія въ причинѣ не можетъ быть доказано; нельзя доказать, что произведенное дѣйствіе было единственно возможнымъ. Теорія вѣроятностей также показываетъ, что нѣкоторыя явленія вполнѣ неопредѣлимы. Итакъ, свобода возможна. Съ другой стороны, ея дѣйствительность подтверждается сознаніемъ, не только произвольными движеніями, которыя скорѣе измѣняются, чѣмъ вызываются волею, но и разсуждающею дѣятельностію мышленія. Мы обладаемъ силою вызывать, уничтожать или прерывать наши представленія. Ясное самосознаніе, такъ сказать, сознаніе сознанія, есть дѣятельность воли, сдерживающей представленія въ замкнутомъ пучкѣ. Впрочемъ, Ренувье вмѣстѣ съ Кантомъ соглашается, что нельзя привести прямого доказательства въ пользу существованія свободы. Само утвержденіе свободы есть актъ свободы. Свобода должна свободно утверждать сама себя. Отсюда слѣдуетъ, что достовѣрность создается главнымъ образомъ свободою. Если бы всѣ утвержденія были необходимы, я не былъ бы въ состояніи гарантировать дѣйствительность какого бы то ни было изъ нихъ. На самомъ дѣлѣ во всѣхъ сужденіяхъ есть интеллектуальные, эмоціональные и волевые элементы. Вѣра есть согласіе воли съ утвержденіями, истинность или ошибочность которыхъ не можетъ быть абсолютно установлена чистымъ разумомъ. Поэтому въ извѣстномъ смыслѣ скептики правы: можно сомнѣваться во всемъ, даже въ аксіомахъ. Однако, не слѣдуетъ сомнѣваться во всемъ; хорошо или дурно, мы должны жить и дѣйствовать, [а чтобы дѣйствовать, нужно вѣрить, образовывать сужденія. Побуждаемый этою необходимостію, духъ соглашается иногда съ абсурдными, принятыми на вѣру положеніями только потому, что они навязываются ему. Тѣмъ не менѣе справедливо, что въ концѣ концовъ нашу вѣру должны опредѣлять нравственныя основанія. Вмѣстѣ съ Кантомъ Ренувье признаетъ нравственный законъ за непосредственный императивъ свободнаго сознанія. Разумное существо, считающее себя свободнымъ, необходимо приходитъ къ понятію лучшей изъ возможностей,—къ понятію долга, который слѣдуетъ осуществить. Но Ренувье находитъ, что этотъ императивъ требуетъ самопожертвованія только въ нравственномъ обществѣ, въ которомъ можно встрѣтить взаимныя услуги. Такимъ образомъ на мѣсто чистой формальной этики Канта онъ ставитъ ученіе о солидарномъ сообществѣ, въ которомъ справедливо поступающій человѣкъ можетъ подвергнуться насиліямъ враговъ. Отсюда необходимость законовъ и ограничительныхъ предписаній, приспособленныхъ къ обстоятельствамъ. Слѣдовательно, положительное право имѣетъ нравственную цѣнность только при извѣстныхъ историческихъ условіяхъ.

Личное безсмертіе, какъ и свобода, есть вѣроятный постулатъ морали. Въ мірѣ, гдѣ господствуетъ телеологическій законъ, идея цѣли живыхъ существъ не заключаетъ въ себѣ ничего ненужнаго; нужно только отвергнуть ученіе Канта о безсмертіи трансцендентальнаго *я*, а взамѣнъ этого можно вѣрить въ развитіе современныхъ психическихъ организмовъ, которое продолжается въ другихъ областяхъ міра при помощи новыхъ элементовъ, обладающихъ слабою степенью сознанія, сгруппированныхъ и координированныхъ пластическою силою, присущею сознанію. Подобнымъ же образомъ бытіе Бога не слѣдуетъ ставить внѣ міровыхъ законовъ и выше ихъ, слѣдуетъ отказаться отъ чисто отрицательныхъ аттрибутовъ, приписывае-

мыхъ Богу метафизиками, и разсматривать его, какъ причину міра и основаніе всѣхъ законовъ, всякаго представленія и всякаго сознанія, не надѣясь, впрочемъ, постигнуть тайну происхожденія этого существа, которое нельзя считать вѣчно существовавшимъ въ прошломъ. Если же оставить безъ разсмотрѣнія вопросъ о тайнѣ творенія міра, то началомъ міра можно считать существованіе совершенной вселенной, которая, будучи единымъ организмомъ, включаетъ въ себя свободныхъ, безсмертныхъ индивидуумовъ, одаренныхъ значительною силою, вліяющею на силы природы. Изъ конфликта этихъ мощныхъ свободныхъ индивидуумовъ, стремящихся поставить на высшую ступень развитія свою личность, возникло нарушеніе гармоніи, война, страсти, искаженіе естественныхъ цѣлей природы, однимъ словомъ, зло, страданіе и смерть.

Ф. Пиллонъ род. 1830, главный ученикъ Ренувье; онъ былъ самымъ дѣятельнымъ сотрудникомъ Critique philosophique. Съ 1889 года онъ редактируетъ L'Année philosophique. Ему мы обязаны въ особенности критическими и историческими работами: Первое картезіанское доказательство бытія Божія и критика понятія безконечности, Année philos., т. I, 1890; Историческая эволюція атомизма, тамъ же, т. II, 1891; Историческая эволюція идеализма, тамъ же, тт. III—V, 1892—95.

§ 75. Новѣйшая метафизическая школа. Лашелье, Бутру.

Lachelier, De Natura syllogismi, Par. 1871; Du fondement de l'induction, диссерт., 1871, 2. изд. 1896. Изслѣдованіе о силлогизмѣ, Revue philosophique, 1876. Психологія и метафизика, тамъ же 1885, т. XIX, вновь напечатано также въ 2. изд. Du fondement de l'induction. О немъ говорятъ: Séailles, въ Revue philosophique т. XV; Paul Janet, въ la philosophie française contemporaine, Par. 1879; Dauriac, въ Croyance et réalité, Par. 1889. A Fouillée, le mouvement idéaliste, Par. 1896.

Жюль Лашелье род. въ Фонтенебло 27. мая 1832 года, игралъ значительную роль во французскомъ философскомъ движеніи послѣднихъ тридцати лѣтъ, не столько своими малочисленными сочиненіями, сколько одиннадцатилѣтнимъ преподаваніемъ въ Высшей Нормальной школѣ, 1864—75. Лашелье послѣдователь Канта; онъ популяризировалъ его философію во Франціи. Однако, подъ вліяніемъ Равессона, онъ расширяетъ критицизмъ и превращаетъ его въ широкій спиритуалистическій реализмъ. Вмѣстѣ съ Кантомъ онъ полагаетъ, что законы природы собственно являются постулатами мышленія, и что геометрическая причинность составляетъ законъ физическаго міра. Однако, этотъ законъ устанавливаетъ между явленіями только внѣшнее, непрочное единство. Если между линейными причинными рядами нѣтъ никакой высшей координаціи, то элементы вселенной должны распасться на безконечно малыя пылинки, и сохраненіе жизни тогда необъяснимо. Законъ цѣлесообразности устанавливаетъ между явленіями внутреннее органическое единство, требуемое мышленіемъ; при этомъ природа является уже не однимъ безконечнымъ рядомъ явленій, а множествомъ различныхъ системъ, телеологическихъ единствъ, одаренныхъ сознаніемъ. Каждое существо есть сила, и каждая сила есть мысль, стремящаяся къ все болѣе полному самосознанію. Впрочемъ, для Лашелье сила не есть нѣчто абсолютное, она не субстанція, а просто стремленіе движенія къ своей цѣли, стремленіе мысли къ полному осуществленію. Сила, какъ и движеніе, есть символъ, при помощи котораго духъ выражаетъ свои законы въ связи съ формами пространства и времени. Поэтому внѣ мышленія ни въ чемъ нѣтъ никакого смысла; наоборотъ, мышленіе придаетъ всему смыслъ. Это высшее объясненіе міра дѣлаетъ свободу независимою отъ механизма и даетъ возможность нравственной и религіозной вѣрѣ представлять по ту сторону границъ мышленія высшій принципъ мысли и реальности.

Въ психологіи Лашелье не вѣритъ, какъ Кузенъ, въ параллелизмъ внѣшнихъ и внутреннихъ явленій, онъ признаетъ тожество сознанія съ физическою дѣйствительностью, но не допускаетъ, чтобы сознаніе было только случаемъ (accident) въ физической природѣ; наоборотъ, такимъ случайнымъ характеромъ отличается протяженіе двухъ измѣреній, которое переносится ощущеніемъ во внѣшній міръ и дѣлится, такимъ образомъ, на экстенсивное и интенсивное, на объектъ и субъектъ. Интеллектуальное сознаніе поднимается выше этого непроизвольнаго и неяснаго модуса со-

знанія, создаетъ третье измѣреніе пространства и порождаетъ объективность внѣшняго міра, освобождая его въ мышленіи отъ субъективности ощущенія.

Boutroux, De veritatibus aeternis apud Cartesium, Par. 1874. De la contingence des lois de la nature, Par. 1874, 2. изд. 1895. De l'idée de loi naturelle, Par. 1895. Questions de morale et de pédagogie, Par. 1896. О немъ говорятъ: Paul Janet, въ la philosophie contemporaine, Par. 1879; A. Fouillée, въ le mouvement idéaliste, Par. 1896; G. Lechalas, Понятіе закона природы по М. Бутру, Annales de philosophie chrétienne, 1896.

Эмиль Бутру род. 1845, профессоръ исторіи философіи въ Высшей Нормальной школѣ (1877—85), затѣмъ въ парижскомъ факультетѣ, послѣдователь Лашелье. Главная мысль его философіи заключается въ томъ, что въ природѣ все случайно. Ни одна изъ степеней реальности не заключается въ предыдущихъ и не можетъ быть выведена изъ нихъ на основаніи геометрической причинности. Сознаніе есть дѣйствительный придатокъ къ жизни точно такъ же, какъ и жизнь присоединяется къ матеріи. Матерія есть нѣчто большее, чѣмъ простое существованіе чего-то общаго; наконецъ, бытіе не можетъ быть выведено изъ чистой возможности. Такимъ образомъ вселенная складывается изъ подчиненныхъ другъ другу формъ, изъ которыхъ каждая служитъ подготовительною ступенью для слѣдующей формы, но для возникновенія ея требуется вмѣшательство свободнаго творческаго принципа. На низшей ступени этой лѣстницы господствуетъ почти исключительно необходимость. Но, по мѣрѣ приближенія къ міру жизни и мысли, необходимость почти совершенно вытѣсняется творческою свободою, т.-е. реальнымъ существомъ. Это міропониманіе допускаетъ строгое примѣненіе положительной науки только къ низшимъ формамъ дѣйствительности, но наука простирается только на явленія, а сущность ихъ ускользаетъ отъ нея. Наоборотъ, метафизика, кромѣ научныхъ познаній, должна пользоваться также внушеніями искусства, морали и религіи и постигать субстанцію въ многообразіи ея проявленій. Такъ, позади явленій она видитъ вселенную, какъ податливую матерію, которую искусство и мораль могутъ украшать и совершенствовать, и по ту сторону свободно преслѣдуемыхъ разсудкомъ цѣлей она даетъ возможность увидѣть послѣднюю цѣль,—существо, реальное само по себѣ. Она побуждаетъ человѣка объединять свои усилія, чтобы легче овладѣвать механическою природою и сообща трудиться надъ осуществленіемъ гармоніи свободно преслѣдуемыхъ нравственныхъ цѣлей.

§ 76*). Послѣ костра Бруно, послѣ тюрьмы Кампанеллы и процесса Галилея, ознаменовавшихъ побѣду реакціи надъ реформаціей въ Италіи, вождями мысли сдѣлались іезуиты, подъ защитою Испаніи. Философія, какъ независимое отъ догматовъ разумное изслѣдованіе, хранила почти въ теченіе двухъ столѣтій продолжительное молчаніе, которое было прервано только Вико, основателемъ философіи исторіи и психологіи народовъ (см. выше). Отъ опеки этого ордена первый освободился Дженовези (1712—69), который ввелъ иллюминатство въ южной Италіи. Въ Миланѣ Беккарія (1737—94) заново представилъ теорію уголовнаго права. Пребываніе Кондильяка въ Пармѣ (1758—68) и французское вліяніе содѣйствовали въ послѣдней четверти прошлаго и первой четверти этого вѣка развитію сенсуализма; его примѣнили къ юридическимъ наукамъ Романьози (1761—1835) и Джойя (1767—1828). На борьбу съ сенсуализмомъ выступилъ Галуппи (1770—1846), основавшій

*) Статья объ итальянской философіи написана профессоромъ Луиджи Кредаро въ Павіи.

философію опыта, которая считаетъ основнымъ принципомъ всѣхъ истинъ реальность познанія и признаетъ существованіе двухъ первоначальныхъ способностей интеллекта, способностей къ анализу и синтезу. Онъ совершенно отрицалъ какой-бы то ни было эвдемонизмъ.

Росмини (1797—1855) и Джоберти (1801—1852), два нелюбимыхъ въ Ватиканѣ духовныхъ лица, съ національнымъ тактомъ стремились примирить философію съ католическими догматами. Они исходили изъ интеллектуальной интуиціи, чтобы путемъ апріорнаго метода придти къ реалистическому идеализму. Какъ и Кантъ, Росмини различаетъ форму и содержаніе познанія, но признаетъ только одну первоначальную форму, именно идею „возможнаго и совершенно неопредѣленнаго бытія". Психологизмъ Росмини, исходящій изъ внутренняго воспріятія, Джоберти хочетъ замѣнить онтологизмомъ, основывающимся на той мысли, что мы непосредственно созерцаемъ абсолютное бытіе Бога, какъ творческую причину, созерцаемъ бытіе, которое творитъ все существующее. Маміани (1799—1885) привелъ въ согласіе реалистическій идеализмъ Росмини и Джоберти, съ одной стороны, съ ученіемъ объ идеяхъ и, съ другой стороны, съ философіею опыта: для него реальность не отдѣлима отъ истины, и совокупность истинъ заключается въ единствѣ абсолютнаго бытія, которое мы познаемъ путемъ интуиціи. Луиджи Ферри (1826—1895), признававшій себя сторонникомъ динамическаго монизма, связалъ итальянскій онтологизмъ съ европейскимъ философскимъ движеніемъ.

Въ Неаполѣ въ срединѣ этого вѣка абсолютный идеализмъ Гегеля давалъ, повидимому, патріотизму болѣе пищи, чѣмъ итальянскій онтологизмъ. Представителями его тамъ были Вера (1813—1885) и Спавента (1817—1883). Звѣзда Канта взошла позже на небѣ Италіи, такъ какъ сенсуалисты не понимали его, и также мало понимали его представители онтологизма, хотя они много говорили о немъ; стоящая особнякомъ попытка Теста (1784—1860) вытѣснить другія философскія системы ученіемъ Канта не удалась. Неокантіанство, достигшее широкаго распространенія и вступившее въ борьбу, съ одной стороны, съ онтологизмомъ и гегеліанствомъ, съ другой стороны, съ позитивизмомъ, было счастливѣе. Главою этого движенія является Кантони, стремящійся уничтожить конфликтъ между мистицизмомъ и натурализмомъ и привести философію въ согласіе съ наукою.

Отдѣленіе церкви отъ государства, замѣчательный расцвѣтъ экспериментальныхъ наукъ, изученіе Конта и англійскихъ философовъ содѣйствовали распространенію позитивизма послѣ 1870 года. Это философское направленіе вмѣстѣ съ Кантомъ признаетъ относительность познанія, отрицаетъ все сверхъестественное, защищаетъ монистическую точку зрѣнія и преобразуетъ понятія свободы

воли и отвѣтственности. Главный представитель этого направленія Ардиго. — Изъ философскаго позитивизма исходитъ новая школа педагогики (Анджулли) и уголовнаго права (Э. Ферри). Новѣйшіе позитивисты склоняются теперь къ соціализму, изъ котораго хотятъ вывести новую философію. Чисто историческое изученіе философскихъ вопросовъ дало замѣчательныя изслѣдованія по исторіи философіи (Токко, Кьяпелли).

Наконецъ, церковная философія, возвратившись къ св. Ѳомѣ, пытается возродиться и борется со всѣми современными философскими системами, называя исторію ихъ „патологіею человѣческаго разума".

О новѣйшей философіи въ Италіи говорятъ: О развитіи философскихъ идей въ Италіи, Revue britannique, 1837. J. Bernardi, Della italiana filosofia e dei moderni scrittori più segnalati, въ Cimento, 1852. M. Debrit, Histoire des doctrines philosophiques dans l'Italie contemporaine, Par. 1859. A. Vera, Отрывки изъ воспоминанія, Riv. contemp. 1860. C. Gargiolli, О согласіи итальянской философіи, Rivista contemp. 1861. V. Giordano, Della legge storica e dell' odierno movimento del pensiero ital., Progresso 1862. Th. Sträter, Письма объ итальянской философіи, Der Gedanke 1864—65. R. Mariano, La philosophie contemporaine en Italie, Par. 1867. G. Trezza, Итальянскіе философы XIX. в., Nuova Antologia 1869. F. Bonatelli, Философія въ Италіи съ 1815 г., Zeitschrift für Philosophie und philosoph. Kritik, 54, 1869. Morgott, Изслѣдованія о современной итальянской философіи, журналъ d. Katholik, 1868cc. L. Ferri, Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIX. s., Par. 1869, т. I: Джойя, Романьози, Галуппи, Росмини, Джоберти, томъ II Маміани, гегеліанцы, скептики, схоластики. T. Mamiani, Прикладная итальянская философія, Filos. d. scuole ital. 1874—75. A. Leroy, Сицилійскіе философы, Revue Belgique 1875. Quadro sintetico della filosofia italiana, Civiltà cattolica 1875. F. Fiorentino, la filosofia contemp. in Italia, Napoli 1876 (полемическое сочиненіе въ отвѣтъ на статью проф. Акри). Pompa, L'Italia filosofica contemporanea, 2 тт., Salerno 1879. G. Barzellotti, Философія въ Италіи, Nuova Antologia 1879 и Mind 1878. L. Ferri, Философское движеніе въ Италіи, Princeton Review 1879. Espinas, Опытная философія въ Италіи, Revue philosophique, т. 7, 1879. G. Fontana, le filosofie e la coltura ital. nel moderno evo, Milano 1882. Хорошій обзоръ новѣйшей итальянской философіи съ подробными свѣдѣніями о литературѣ (до 1875 г.) данъ В. Ботта въ приложеніи къ англійскому переводу настоящаго „Очерка" (Historical sketch of modern philosophy in Italy). K. Werner, die italienische Philosophie des XIX. Jahrhunderts, 5 тт. 1 т.: Росмини и его школа; 2. т.: онтологизмъ, какъ философія національной мысли, 3. т.: критическое разложеніе и умозрительное преобразованіе онтологизма; 4. т.: итальянская философія настоящаго времени, 5. т.: самопримиреніе національной культурной мысли въ новѣйшей итальянской философіи, Wien 1884—86. E. Juvalta, Нѣкоторыя причины настоящаго отвращенія къ философіи въ Италіи, Riv. it. filos. 1892.—Перечни литературы находятся въ указанныхъ нами руководствахъ по исторіи философіи Конти, Фіорентино и Кантони (послѣднимъ пользуемся и мы) и въ Dizionario di pedagogia, составленномъ Martinazzoli и Credaro, 3 тт., Milano 1891—96 (печатаніе продолжается).

§ 77. Философы 18. вѣка: Дженовези; Беккарія; сенсуалисты: Романьози, Джойя.

Genovesi, Elementi di scienze metafisiche (полат.), Неаполь 1743, 4 тт.; 2 изд. (поитал.), 5 тт. 1766. Arte logica, 1. изд. (полат.) 1745; 2. изд. (поитал.) 1766. Meditazione filosofica su la religione e la morale, 1758. De jure et officiis, 1764. Diceosina, ossia dottrina del giusto e dell'onesto, 1766. О немъ говорятъ: Romagnosi, la logica dell'abate Genovesi, 1832. Albini, Delle dottrine filosofiche sul diritto d. A. Genovesi, въ Rend. Accad. Torino, т. 18. R. Bobba, la vita e le opere di A. Genovesi, Napoli 1868.

Filangeri, La scienza della legislazione, Napoli 1781—88. См. о немъ: Филанжери о наукѣ законодательства, Edinb. Review 1807. Commentario dell'opera del Filangeri di B. Constant, Antologia 1825. Martinazzoli, sul 4. libro della scienza della legislazione di G. Filangeri, Rend. Istit. Lomb., Milano 1895.

Pagano, Ragionamenti estetici, scritti in carcere nel 1799. Principii del codice penale, Napoli 1806. Logica dei probabili, Napoli 1806 (посмертное). Considerazioni sul processo criminale, Napoli e Milano 1808. См. о немъ: L. Giustiniani, Memorie degli scrittori del Regno di Napoli, Napoli 1887—88, т. 3.

Beccaria, Trattato dei delitti e delle pene, Monaco 1764, понѣм. перев. Waldeck, напечат. въ Historisch-politische Bibliothek Геймана, Berl. 1870. См. о немъ: C. Cantù, Beccaria e il diritto penale, 1862. A. Amati, Di un manoscritto finora ignorato di C. Baccaria, Rend. Istit. Lomb. т. IV, 1867. Putelli G. G., Beccaria e la pena di morte, Acc. Udin. 1873—78. Desjardins, A. César Cantù et Beccaria, Acad. des Sciences morales et politiques 1885. P. Duprat, Беккарія, его сочиненія и значеніе, Rev. mod. 1865. Nuovi studi intorno alla genesi di alcune dottrine di C. Beccaria, Ann. stat. 1876. E. Ferri, Da C. Beccaria a Fran. Carrara, Arch. giurid. 1890.

Цезарь Беккарія, Разсужденіе о добродѣтеляхъ и награжденіяхъ, служащее послѣдованіемъ разсужденію о преступленіяхъ и наказаніяхъ, пер. съ фр. Ф. Г. Каринъ, Спб. 1769. Разсужденіе о преступленіяхъ и наказаніяхъ, пер. съ фр Д. Языковъ, съ присовокупленіемъ примѣчаній Дидерота и переписки сочинителя съ Мороллетомъ, Спб. 1803. О преступленіяхъ и наказаніяхъ, пер. съ фр. А. Хрущовъ, Спб. 1806; пер. И. Соболевъ, Радомъ 1878; пер. съ нт. съ этюдомъ: Значеніе Беккаріи въ наукѣ и въ исторіи русскаго уголовнаго законодательства, Харьковъ 1889.

С. Зарудный, Беккарія, О преступленіямъ и наказаніяхъ, въ сравненіи съ главою X. Наказа Екатерины II и съ современными русскими законами, Спб. 1879.

Verri, Meditazioni sulle felicità, Milano 1763. Meditazioni sull'economia politica, Milano 1796. См. о немъ: A. Vismara, Bibliografia verriana, Arch. stor. lomb. 1884. P. Ferroni, Esami di alcuni passi della meditazione sulla economia politica del conte P. Verri. L. Cossa, P. Verri in Olanda, Rend. Istit. lomb. 1873. E. Bouvy, le comte P. Verri, ses idées et son temps, 1890. G. Boglietti, Un uomo di stato milanese del secolo scorso, P. Verri, въ Rass. naz. 1891.

Giac. Dragonetti, Delle virtù e de'premi, 1765.

Romagnosi, Genesi del diritto penale, Pavia 1791. Introduzione allo studio del diritto pubblico universale, Parma 1805. Saggio filosofico politico sull'istruzione pubblica, Milano 1807. Principii della scienza del diritto naturale, 1820. Che cosa è la mente sana, 1827. Della suprema economia dell'umano sapere, 1829. La morale degli antichi, 1831. Della natura e dei fattori dell'incivilimento, 1832. Opere, Firenze 1832—35, Milano 1836—45. Appunti e pensieri inediti raccolti e pubblicati da un suo antico discepolo (G. Sacchi), Milano 1873. См. о немъ: G. Ferrari, la mente di Romagnosi, Milano 1835. Cantù, Milano 1835. Sacchi, въ Annali stat. 45, 1835. Le rigenerazione italiana sulle tracce del sommo filosofo Romagnosi, тамъ же 28, 1866. F. Puglia, le dottrine di Romagnosi intorno alla missione del governo, въ Rassegna di scienze soc. e pol. 1885—86; его же, Romagnosi e l'odierno evoluzionismo giuridico, Rivista filos. scient. 1886. Credaro, il kontismo in G. Dom. Romagnosi, въ Rivista ital. filos. 1887, т. 2. G. Vadalà-Papale, la funzione organica della società e dello stato nella dottrina di G. D. Romagnosi, Roma 1887. A. Pilo, la filosofia civile di Romagnosi, въ Riv. Filangeri 1892.

Gioja, Logica della statistica, Milano 1803, напечатана также въ сочиненіи Elementi di filosofia, 1818. Nuovo galateo, 1803. Del merito e delle ricompense, 1818—19. Ideologia, 1822. Esercizio logico sugli errori d'ideologia e di zoologia, 1823. Filosofia della statistica. См. о немъ: Romagnosi, Elogio storico di M. Gioja, Mil. 1829. M. Gioja, Ann. stat. 19, 1829. Философія статистики Джойя, Antol. 1826, 1828. Rosmini, Breve esposizione della filosofia di Gioja, Opusc. filos. т. 2, стр. 358—365, Mil. 1827—28. Lampertico, О статистикѣ, какъ наукѣ вообще, и о Джойя въ частности, Atti Istit. ven. 1867 и 70, и Ann. stat. 1870. E. De Marinis, la donna nell' aritmetica morale di M. Gioja, Rass. femm. 1887. Magugliani, Неизданныя рукописи Джойя, Riv. Filangeri, 1889. L. Rava, la filosofia civile e giuridica in Italia prima della Rivoluzione francese, Riv. Filangeri, 1889.

Soave, Elementi di filosofia. Istituzioni di logica, metafisica ed etica, много изданій; переводъ компендія Винна, сочиненія Локка „Опыты о человѣческомъ разсудкѣ". См. о немъ: Savioli, Elogio storico di F. Soave, Mil. 1806. Catenazzi, Elogio di F. Soave, Como 1812. Vita di F. Soave, Mil. 1815. G. Milanese, Storia della pedagogia, Treviso 1885.

Baldinotti, De recta humanae mentis institutione, Padova 1787. Tentaminum metaphysicorum libri III, Padova 1807.

Borrelli, Introduzione alla filosof. naturale del pensiero, Lugano 1824. Principii della genealogia del pensiero, Lugano 1825, 3 тт.

Gerdil, Opere pubblicate per cura del P. Toselli, Bologna 1784—91, затѣмъ изд. Fontana и Scati, Римъ 1806—21. См. о немъ: K. Werner, Философія Декарта-Мальбранша въ Италіи, I. Фарделла, II. Джердиль, изъ Sitzungsberichte der königl.

Akademie der Wissenschaften, Wien 1883. Кард. Джердиль и онтологизмъ, Civiltà Cattolica, III, 1856.

Pini, Protologia, Mil. 1803, См. о немъ: R. Bobba, Saggio intorno alla protologia di Er. Pini, Torino 1870.

Cicognara, Ragionamento sul bello, 1808, 2. изд. Pavia 1825. Costa, Maniera di comporre le idee e di designarle colle parole precise, Fir. 1837. Bufalini, Fondamenti di patologia analitica, Fir. 1829. Discorso sulla politica e la morale. Fir. 1851. См. о немъ: G. Giuliani, M. Буфалини, Riv. univ. 1875. C. Guasti, Воспоминанія о Буфалини, Ac. Crusca 1875. O. Guerrini, Первые шаги Буфалини, Nuova Antologia 1881.

Когда неаполитанскій университетъ потерялъ Вико, въ немъ уже преподавалъ и писалъ Антоніо Дженовези (1712—1769). Онъ былъ первымъ профессоромъ, пользовавшимся на каѳедрѣ итальянскимъ языкомъ, и первымъ преподавателемъ политической экономіи въ Европѣ (1754). Подъ вліяніемъ Локка и Лейбница онъ предвосхитилъ проблему критицизма, утверждая, что „міръ начинается нашимъ сознаніемъ себя, онъ есть явленіе; исходя отсюда, расширяется онъ благодаря нашему сознаванію ощущеній, являющихся извнѣ и представляющихъ лишь явленія... Кто поднималъ завѣсу природы, чтобы увидѣть, что̀ ὑπάρχει, subest, какъ сказалъ бы Аристотель? Мы обрабатываемъ эти явленія и создаемъ изъ нихъ интеллектуальные міры, называемые науками“. Въ наукѣ о правахъ и обязанностяхъ человѣка, которую онъ называетъ дикеосина, онъ обосновываетъ нравственный принципъ на разумѣ и считаетъ соотвѣтственно этому цѣлью въ этикѣ блаженство. Въ цвѣтущую пору Италіи Дженовези стоялъ во главѣ того ряда просвѣщенныхъ мыслителей, которые, опираясь на философскіе принципы, задались цѣлью осуществить реформу соціальнаго законодательства и гражданскаго и политическаго порядка въ либеральномъ и гуманистическомъ смыслѣ, и увлекли за собою нѣсколькихъ итальянскихъ князей. Въ этой группѣ выдвигаются на первый планъ Гаетано Филанджери изъ Неаполя (1752—1788) и Маріо Пагано изъ Бріенцы въ Базиликатѣ (1748—99). Филанджери, изучавшій Монтескье и недовольный реформами князей, устанавливаетъ систему идеальныхъ законовъ, которые должны содѣйствовать справедливости, благосостоянію и государственному воспитанію народа. Онъ обсуждаетъ подробно также и педагогическія реформы. Пагано, ученикъ Дженовези, принималъ дѣятельное участіе въ управленіи партенопейскою республикою и былъ казненъ. Онъ былъ писателемъ и профессоромъ этики и уголовнаго права въ неаполитанскомъ университетѣ и занимался развитіемъ новыхъ принциповъ, высказанныхъ Цезаремъ Беккаріею въ Миланѣ (1737—1794). Въ своемъ знаменитомъ Trattato dei delitti e delle pene (1764) Беккарія исходитъ изъ мысли, что въ обществѣ всякій жертвуетъ возможно меньшимъ количествомъ свободы, и что поэтому наказаніе тѣмъ справедливѣе, чѣмъ менѣе оно переступаетъ границы строго необходимаго. Онъ доказываетъ, что истязанія при слѣдствіи не ведутъ къ открытію виновнаго, и предлагаетъ замѣнить пожизненнымъ рабствомъ смертную казнь, которая является безчеловѣчной и необходимой для соціальной обороны. Рядомъ съ нимъ велъ борьбу миланскій писатель Пьетро Верри (1728—1799), бывшій сотрудникомъ извѣстнаго журнала Il caffé, который въ теченіе двухъ лѣтъ служилъ ареною борьбы свободомыслящей ломбардской молодежи.

Одновременно началось возрожденіе философскихъ изслѣдованій въ Эмиліи, родинѣ Валлы, эпикурейскаго философа эпохи возрожденія, подъ вліяніемъ Стефана Бонно де Кондильяка, который жилъ при дворѣ Бурбоновъ въ Пармѣ отъ 1758—68 въ качествѣ воспитателя принца. Сенсуализмъ Кондильяка, понравившійся своею простотою и ясностью, былъ принятъ въ коллегіи Альберони въ Піаченцѣ. Отсюда вышли Романьози, Джойя, Теста и нѣкоторые другіе не столь важные философы. Ученіе Кондильяка постепенно сдѣлалось въ Италіи своего рода метафизическою религіею, отличавшеюся нетерпимостію и фанатизмомъ. Не изучавшіе его принимали его все-таки, какъ догматъ вѣры, такъ что Кузенъ былъ правъ, говоря въ 1828 году, что философское прошлое Франціи управляетъ настоящимъ Италіи.

Джованни Доменико Романьози (род. въ Сальсомаджіоре 1761, ум. въ Миланѣ 1835), очень плодовитый писатель, создавшій много новыхъ словъ, занимался

главнымъ образомъ юридическими и соціальными науками и, кромѣ того, успѣшно изслѣдовалъ психологическіе и гносеологическіе вопросы, а также вопросы исторіи философіи. Примыкая къ сенсуализму Кондильяка, онъ борется не только съ ученіемъ о врожденныхъ идеяхъ, но и съ ученіемъ о врожденныхъ отвлеченныхъ способностяхъ души и объявляетъ, что въ высшей степени нелѣпо считать отвлеченное обобщеніе дѣйствій реальною причиною самихъ этихъ дѣйствій. Онъ дополнилъ ученіе Кондильяка ученіемъ о логическомъ и раціональномъ чувствѣ, которое предшествуетъ самому сознанію, потому что въ сознаніи мы являемся зрителями, а въ субъективной функціи логическаго чувства творцами явленій. Логическое чувство имѣетъ двоякую функцію— дифференцировать и интегрировать ощущенія. Во всѣхъ его сочиненіяхъ, даже и по теоретической философіи, ясно видна практическая цѣль и тенденція превратить науку въ искусство, приспособить выводы наукъ къ экономическому и административному прогрессу и удовлетворить потребности человѣчества. Его философія есть взглядъ назадъ на восемнадцатый вѣкъ. Изъ морали онъ исключаетъ абсолютное и понимаетъ долгъ, какъ совокупность условій, необходимыхъ для человѣка, чтобы въ обществѣ и въ согласіи съ обществомъ достигать своей естественной цѣли, самосохраненія, блаженства и совершенства. Соціальное тѣло живетъ и развивается по естественнымъ законамъ, проходя опредѣленныя фазы, какъ и индивидуумъ. Совокупность функцій соціальнаго тѣла составляетъ государство, развивающееся до безконечности. Исповѣдуя детерминизмъ, онъ основывалъ уголовное право на необходимости защищать общество и ограничивать склонность къ причиненію зла. Принимая въ разсчетъ эти взгляды Романьози, неудивительно, что онъ считалъ Канта мыслителемъ, напрасно потратившимъ время на головоломныя туманныя спекуляціи метафизики, которыя не могутъ имѣть никакого вліянія на интеллектуальное, нравственное и политическое совершенствованіе людей.

Мельхіоръ Джойя изъ Піаченцы (1767—1828) соединялъ до извѣстной степени сенсуализмъ Кондильяка съ теоріею сознанія движущей силы, изъ которой возникаетъ идея причины. Будучи директоромъ статистическаго комитета въ Миланѣ при цезальпинской республикѣ, онъ оказалъ большую услугу наукѣ тѣмъ, что обратилъ вниманіе на значеніе статистики для нравственныхъ и соціальныхъ наукъ, указывая, какъ извлекать возможно больше пользы изъ фактовъ, и сочетая поразительнымъ образомъ умозрѣніе съ практикою. Онъ установилъ законъ соціальнаго тренія, утверждая, что индивидуальные акты, если бы не было для нихъ никакой узды, были бы причиною такихъ столкновеній, отъ которыхъ терялось бы слишкомъ большое количество энергіи. Отсюда необходимость государства для того, чтобы сдерживать индивидуумъ. Романьози и Джойя поплатились за свои мнѣнія заключеніемъ въ австрійскія тюрьмы. О Теста, который перешелъ отъ сенсуализма къ кантіанству, мы будемъ говорить ниже.

Франческо Соаве (Лугано 1743—Павія 1816) былъ профессоромъ въ университетѣ въ Пармѣ 1767, познакомился тамъ съ Кондильякомъ и всегда оставался вѣрнымъ его философіи, распространяя ее путемъ учебниковъ, которые были приняты почти во всѣхъ итальянскихъ школахъ. Цезарь Бальдинотти въ анализѣ человѣческой дѣятельности болѣе склонялся къ Локку, чѣмъ къ Кондильяку. Въ 1820 году въ падуанскоиъ университетѣ его ученикомъ былъ Росмини. Въ борьбѣ со схоластиками онъ пользовался взглядами Бекона, Галилея и Декарта. Паскаль Борелли, родомъ изъ Абруццъ (1782—1859), перешелъ отъ сенсуализма къ своего рода матеріализму. Онъ написалъ свою автобіографію подъ псевдонимомъ Пирро Лаллебаскъ. Онъ изучалъ математику, физіологію, химію и юриспруденцію; въ Неаполѣ онъ принималъ участіе въ общественной дѣятельности. Изгнанный Бурбонами, онъ жилъ отъ 1821—1825 въ Грацѣ, Вѣнѣ, Тріестѣ. Находясь въ изгнаніи, онъ написалъ свои философскія сочиненія съ цѣлью „бороться съ современными философами, опирающимися на свое сознаніе, которое правильно было бы назвать ихъ воображеніемъ“. Онъ слѣдуетъ системѣ Броуна *).

*) Эти и другіе сенсуалисты, въ родѣ Л. Чиконьяра, Коста, Буфалини, побѣдоносно боролись съ другимъ философскимъ движеніемъ, явившимся также въ

§ 78. Философія опыта Галуппи, объективный идеализмъ Росмини, онтологизмъ Джоберти, сочетаніе идеализма этихъ обоихъ философовъ съ платоновскимъ ученіемъ объ идеяхъ въ философіи Маміани и его учениковъ и послѣдователей.

Galluppi, Dell'analisi e della sintesi, 1807. Saggio filosofico sulla critica della conoscenza, Napoli 1819—32. Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia da Descartes a Kant, Messina 1827. Elementi di filosofia, Messina 1820—27. Lezioni di logica e metafisica, Napoli 1832—36. Filosofia della volontà, Nap. 1832—40. Considerazioni sull'idealismo transcendentale e sul razionalismo assoluto, 1841. Storia della filosofia, 1842. См. о немъ: J. Bernardi, Знаменитые итальянцы, Cimento 1852; P. E. Tulelli, Ученіе и политическая жизнь барона Паскаля Галуппи, Ac. scient. Napol. 1865; его же, О нѣкоторыхъ неизданныхъ сочиненіяхъ Галуппи, тамъ же 1867; Философія въ Неаполѣ (Галуппи), Annali civili Regno due Sicilie, 1847; F. Pietropaolo, Неизданныя сочиненія Галуппи, Riv. filos. scient. 1888; его же, Идеологическія ученія Галуппи, тамъ же, 1889; Lastrucci, P. Galluppi, критич. изслѣд., Firenze 1890

Rosmini, Saggio sulla felicità, Roveredo 1822. Dell'educazione cristiana, Venezia 1823. Opuscoli filosofici, Milano 1827—28. Nuovo saggio sull'origine delle idee, Roma 1830, и др., поангл., Lond. 1883. Il rinnovamento di Terenzio Mamiani esposto ed esaminato, 1836. Principii di scienza morale e storia comparata dei sistemi morali, 1831—37. L'antropologia in servizio della morale, 1838. Filosofia del diritto, 1839—41. Opuscoli morali, 1841. Trattato della conscienza morale, 1844. Introduzione alla filosofia, 1850. Logica, 1854. Посмертныя сочиненія: Del supremo principio della metodologia e delle sue applicazioni all'educazione, 1857; la filosofia di Aristotele, 1858; Teosofia, 1859; Corrispondenza, 1857; Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica, 2 тт. Torino 1883; Antropologia sopranaturale, 3 тт. Casale-Torino 1884; Psicologia, т. 2, Mil. 1887.

Литература о Росмини чрезвычайно богата, между прочимъ благодаря безконечной и живой полемикѣ, которую росминисты вели и еще ведутъ противъ томистовъ. Послѣдніе отожествляютъ идеальное бытіе Росмини съ божествомъ и находятъ въ его системѣ пантеизмъ и отрицаніе всякаго сверхъестественнаго порядка. Библіографія по этому вопросу была собрана и напечатана Паоли, который насчитываетъ, включая сочиненія самого Росмини, 614 относящихся сюда работъ, почти всѣ на итальянскомъ языкѣ. За немногими необходимыми исключеніями, мы ограничимся указаніемъ лишь тѣхъ сочиненій, которыя явились позже этого сборника:

Paoli, Memorie della vita di A. Rosmini-Serbati, I. т., Torino 1880, II. т. Roveredo 1884 (библіографія находится во 2. т.). G. Cavour, Философскія соч. Росмини, Bibl. universelle 1837—38. Gioberti, Degli errori filosofici die A. Rosmini, 3 тт. Bruxelles 1841—44. N. Tommaseo, Esposizione del sistema filosofico contenuto nel nuovo saggio di A. Rosmini, Torino 1838. A. Testa, Il nuovo saggio sull'origine delle idee del Rosmini, Piacenza 1837, 2. изд. 1842. Rud. Seydel, Росмини и Джоберти, Zeitschrift für Philosophie, т. 34 и 35, 1859. V. Lilla, Kant e Rosmini, Torino 1869. Casara, Il sisteme filosofico rosminiano dimostrato vero nel suo principio fondamentale con lo studio e sviluppo di un solo articolo della Somma teologica di S. Tommaso, Venezia 1874. Al. Paoli, Lo Schopenhauer e il Rosmini; Roma 1878; его же, Esposizione ragionata delle filosofie di A. Rosmini, 2 тт. 1879. Davidson, the philosophical system of A. Rosmini, Lond. 1882. G. M. Cornoldi, Il rosminianismo, sintesi dell'ontologismo e del panteismo, Roma 1883, см. также G. Mezzera, Risposta al libro del G. M. Cornoldi „Il rosminianismo и т. д.“, Mil. 1883. Visintainer, Kant e Rosmini e il problema gnoseologico, Par. 1885. G. S. M. Walter, Life of A. Rosmini-Serbati, Lond. 1883. Condé B. Pallen, Ученіе Росмини о прирожденныхъ идеяхъ, объ априорныхъ идеяхъ и объ идеѣ субъектъ-объекта, Journal of spec. ph. XVIII, 1884, стр. 311—332. K. Werner, A. Rosmini, seine Stellung in der Geschichte der neueren Philosophie, der italienischen insbesond., Wien 1884, см. также выше. L. Zani, Il filosofia A. Rosmini e i suoi conradditori, Brescia 1885. Pietrobono, Психическое основаніе животной жизни по Дарвину и Росмини, Fil. scuole ital. 1885. A. Stoppani, A. Росмини и Fortnighly Review, Rass. naz. 1885; его-же, Rosmini all estero e un recentissimo articolo della Science di New-York, въ журналѣ Rosmini 1887;

подражаніе французской философіи и основывавшимся на ученіи Декарта и Мальбранша. Представителемъ его былъ кардиналъ Гіацинтъ Сигизмундъ Джердиль (1718—1802), савоярскій барнабитъ, преподававшій въ туринскомъ университетѣ и написавшій Antiemilio. Благодаря имъ, были забыты сочиненія Эрменегильдо Пини (1739—1825), метафизика, склоннаго къ пиѳагореизму.

C. Calzi, L'antropologia sopranaturale di A. Rosmini; Il cristianesimo e la scienza moderna, Firenze 1885; его же, Gli universali die A. Rosmini, въ Rass. naz. 1886. R. Benzoni, La simpatia nella morale dell'evoluzionismo e nel sistema rosminiano, въ Rivista ital. filos. 1886; его же, Dottrina dell'essere nel sistema rosminiano, Fano 1888. G. B. Bulgarini, Lealtà e bravura dei Gesuiti antirosminiani, Genova 1886. A. Solimani, Divagazioni filosofiche intorno ai sommi filosofi T. D'. Aquino e A. Rosmini, Milano 1886. Lockhart, Life of A. Rosmini, 2. изд. Lond. 1887 (поитал. перев. Sernagiotto, Venezia 1888). M. L. Billia, Quaranta proposizioni attribuite ad A. Rosmini, Milano 1889; его же, Вопросъ о росминизмѣ и А. Росмини, отрывки изъ философіи права и политики, Riv. ital. filos. 1889—90. R. De Cesare, dopo la condanna del S. Uffizio, въ Nuova Antol, 1888. Kraus, А. Росмини, его жизнь и сочиненія, Deutsche Rundschau 54, 55, 1888. De Dominicis S. F., Росминизмъ и позитивизмъ, католическая церковь и росминизмъ, Riv. filos. scientif. 1889. T. Pertusati, Di A. Rosmini-Serbati, Brescia 1891. F. De Sarlo, La logica di A. Rosmini e i problemi della logica moderna, Roma 1892; его же, Le basi della biologia e della psicologia secondo il Rosmini considerate in rapporto ai risultati della scienza moderna, тамъ же 1893. A. M. Cornelio, A. Rosmini e il suo monumento in Milano, Torino 1896.

Для распространенія ученія Росмини и защиты его, особенно противъ не всегда честныхъ нападокъ іезуитовъ и томистовъ, въ Италіи было основано нѣсколько журналовъ, просуществовавшихъ впрочемъ недолго: La Sapienza, Rivista di filosofia e di lettere, подъ ред. В. Папа, Туринъ 1879; Il Rosmini, Enciclopedia di scienze e lettere, Milano 1887—89; Il nuovo Rosmini, литературный и научный журналъ, Milano 1889—90; Il nuovo Risorgimento, Rivista di filosofia, scienze, lettere, educazione e studi sociali, подъ ред. Billia, Milano 1892—94. Много критическихъ статей о философіи Росмини находится въ журналѣ іезуитовъ и томистовъ Civiltà cattolica, Napoli-Roma-Firenze 1850—96.

Manzoni, Dialogo dell'invenzione. См. о немъ: Graziani, Политико-экономическія ученія Манцони и Росмини, Rend. Ist. Lomb. 1887. Sarburg, Манцони, Deutsche Rundschau 1884. Bertini G. M., Schiarimenti su la questione delle idee trattata da A. Manzoni nel suo dialogo dell'invenzione, Fil. scuole ital., 1875. A. Martinazzoli, Педагогическія и нравственныя идеи въ соч. Манцони „Promessi sposi", Rend. Ist. Lomb. 1896.

Tommaseo, Sunto delle opere del Rosmini, Torino 1839. Studi filosofici, тамъ же 1840. Degli studi filosofici e degli istituti di educazione nel Veneto, Firenze 1872.

Rayneri, Principii di metodologia, Torino. Pedagogia (неоконч.), Torino 1857—67. О немъ говоритъ Micheli въ Riv. univ. 1867. Minghetti, La filosofia della storia, діалогъ, Firenze 1852; Chiesa e stato, 1867. Peyretti, Elementi di filosofia, Torino 1857; Saggio di logica generale, Torino 1859. Cavour, Frammenti filosofici, Torino 1841. Pestalozza, Elementi di filosofia, Milano, много изд.; Difesa della dottrina di Rosmini, Mil. 1853. См. Longoni, Intorno gli scritti filosofici di A. Pestalozza, Rend. Ist. Lomb. 1871. Tarditi, Lettere di un Rosminiano, Torino 1841. Paganini, Saggio cosmologico sullo spazio, Pisa 1862; Osservazioni sulle più riposte armonie della filosofia colla filosofia sopranaturale, Pisa 1861 и 1885; Della natura delle idee secondo Platone, Pisa 1863. См. о немъ: A. Paoli, Паганини, An. univ., Pisa 1889.

Garelli, Note sulla filosofia morale, Genova 1852. См. о немъ: Peyron, Замѣтка о жизни и сочиненіяхъ Гарелли, Atti Acad. Tor. 1879. Bonghi, Sunto di logica, Milano 1860; Le stresiane (философскій діалогъ между авторомъ, Росмини, Манцони и др.); переводъ метафизики Аристотеля и нѣкот. діалог. Платона. См. Masci, Commemorazio di R. Bonghi, Napoli 1895.

Ferré, Degli universali secondo la teoria rosminiana confrontata colla teoria di S. Tomaso d'Aquino e con quella di parecchi tomisti e filosofi moderni, Casale 1880—1886, т. 9. (Въ этомъ сочиненіи онъ обсуждаетъ главнымъ образомъ слѣдующіе вопросы: т. I, о природѣ понятій, т. II, о происхожденіи понятій, т. III, о развитіи познанія, тт. IV и V, о противоположности росминизма всѣмъ ложнымъ философскимъ системамъ, тт. VI—IX, о согласіи философской системы Росмини съ догматами откровенія).

Moglia, I suareziani e l'ab. Rosmini. Spirito di contesa nei filosofi suareziani. La filosofia di S. Tomaso nelle scuole italiane, Piacenza 1885.

Allievo, Saggi filosofici, Milano 1866. L'hegelianismo, la scienza e la vita, Mil. 1868. Studi psico-fisiologici, Torino 1896. См. о немъ: L. Prades, Della dottrine filosofiche e pedagogiche di G. Allievo, Fermo 1878. Gerini въ Dizionario di pedagogia, издаваемомъ Martinazzoli и Credaro. Stoppani, Il dogma a le scienze positive, ossia la missione apologetica del clero nel moderno conflitto tra la ragione e la fede, Milano 1884.

Gioberti, Teorica del sovranaturale, Брюссель 1838. — Introduzione allo studio della filosofia, тамъ же 1839—40. Osservazioni sulle dottrine religiose di V. Cousin, тамъ же 1840. Del bello, 1841. Del primato morale e civile degli Italiani, 1842—43. Del buono, 1842. Prolegomeni al primato, 1845. Il gesuita moderno, Losanna 1846—47. Apologia del libro intitolato „il gesuita moderno", Parigi 1848. Discorso preliminare sulla teoria del sopranaturale, Parigi 1850. Opuscoli politici, Torino 1850. Del rinnovamento civile d'Italia, Parigi 1851. Посмертныя сочиненія: Della riforma cattolica della Chiesa, Torino 1856; Della filosofia della rivelazione, Torino 1856; Della protologia, 1857, 2 т. (изд. G. Massari); Miscellanea 1857, 2 тт.; Ricordi biografici e corrispondenza (съ историческою замѣткою Массари), 1860 — 63, 3 тт. См. о немъ: Rosmini, V. Gioberti e il panteismo, 1848. Berti, Сардинскій парламентъ и Джоберти, Rivista italiana 1849. Pisanelli, Знаменитые итальянцы, Джоберти, въ Cimento 1852. Di Giovanni, Sulla riforma cattolica e sulla filosofia della rivelazione di V. Gioberti, Palermo 1859. Spaventa, La filosofia di Gioberti, Napoli 1863. Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella univ. di Nap. 1861. Церковная реформація въ Италіи: Джоберти, Росмини, Кавуръ и др., Edinburg Review 1861. Spaventa, Пространство и время въ системѣ Джоберти въ первой стадіи ея развитія, Rend. Acad. Scient. Nap. 1864. G. Prisco, Gioberti e l'ontologismo, Nap. 1867. Fontana e Mamiani, Сотвореніе міра по Джоберти, Filosofia scuole italiane 1870. B. Labanca, Della mente di V. Gioberti, Firenze 1871. Zanichelli, Молодость Джоберти, Rev. int. 1889. Много критическихъ статей противъ Джоберти помѣщено въ Civiltà cattolica, 1850cc.

Luciani, Il pensiero moderno, Napoli 1861. Del libro di B. Spaventa „della filosofia di Gioberti," 1864. Gioberti e la filosofia nuova italiana, 1866—72.

D' Acquisto, Elementi di filosofia fondamentale, Palermo 1836. Saggio sulla legge fondamentale del commercio fra l'anima e il corpo, 1837. Sistema di scienza universale, Par. 1850. Corso di filosofia morale, 1851. Corso di diritto naturale, 1852. Necessità dell' autorità e della legge, 1856. Saggio sulla natura e la genesi del diritto di proprietà, 1858. Trattato di ideologia, 1858. См. о немъ: Di Giovanni, Il D' Acquisto e la creazione della filosofia in Sicilia, Firenze 1867; его же, D' Acquisto e le sue opere, Palermo 1869.

Romano, Scienza dell'uomo interiore e de' suoi rapporti colla natura e con Dio, Palermo 1840—45; Elementi di filosofia. Toseano, Compendio di filosofia, Napoli. Fornari, Dell' armonia universale, Napoli 1850; Lezioni sull' arte della parola, тамъ же 1857—62.

Garzilli, Saggio sui rapporti della formola ideale coi problemi più importanti della filosofia secondo Gioberti, Palermo 1850. См. Di Giovanni, N. Garzilli, Palermo 1869.

Di Giovanni, Principii di filosofia prima, Palermo 1863, 2 тт. Miceli o dell' essere uno e reale, тамъ-же 1864. Miceli o l'apologia del sistema, 1865. Storia della filosofia in Sicilia dai tempi antichi al secolo XIX, Palermo 1872, 2 тт. La filosofia positiva e la induzione, Palermo 1869. Boezio e i suoi imitatori, 1880. Pico della Mirandola, 1882. Saggi di critica religiosa e filosofica, Firenze 1887.

Mamiani, Del rinnovamento della filosofia italiana, Parigi 1834 и Firenze 1836. Sei lettere all' ab. Rosmini, Parigi 1838 и Firenze 1842. Dell' ontologia e del metodo, Parigi 1841 и Firenze 1843. Dialoghi di scienza prima, Parigi 1846. Fondamento della filosofia del diritto e principalmente del diritto penale, Torino 1853. Discorsi e disertazioni, 1852—55. Scritti politici, Firenze 1853. Il nuovo diritto europeo, Torino 1859. La rinascenza cattolica, Firenze 1862. Confessioni di un metafisico, Firenze 1865, 2 тт. Teoria della religione e dello stato, 1868. Le meditazioni cartesiane rinnovate nel secolo XIX, 1869. Kant e l' ontologia, 1870. Compendio e sintesi della propria filosofia, ossia nuovi prolegomeni ad ogni presente e futura metafisica, Torino 1876. Della psicologia di Kant, Roma 1877. La religione dell' avvenire, ovvero della religione positiva e perpetua del genere umano, Milano 1880. Сочиненіе Le confessioni возбудило обширную полемику, въ которой приняли участіе слѣдующія лица: Ферри, написавшій три письма, помѣщенныя въ I. томѣ Confessioni; Brentazzoli, 2 письма, Bologna 1866; Tagliaferri, Firenze 1867; Fiorentino написалъ по этому поводу статьи подъ заглавіемъ: Позитивизмъ и платонизмъ въ Италіи, Rivista di Bologna 1867; Bonatelli, Persiceto di Bologna 1867; Lavarino, Firenze 1868. О Маміани говорятъ: Spaventa; Философская академія и Маміани, Cimento 1855. Florenzi Waddington M., О прогрессѣ по ученію Маміани, Nuova Antologia 1867. C. Cantoni, Маміани и Лоце, или міръ согласно наукѣ и міръ согласно чувствамъ, Nuova Antologia 1869. F. Lavarino, Логика и философія Маміани, Теорія объективности идей Маміани, Filosofia scuole italiane 1870—71—72. Bertini G. M., Risposta alla lettera di Mamiani sulla critica delle rivelazioni, 1874. Ferri, Воспоминанія о Маміани, Rend. Ac. Lincei 1885—86; его же, О жизни и трудахъ Маміани, Rivista ital. filosof. 1886. Geoffroy, Замѣтка о Маміани, Academ.

*

scien. morales et politiques 1885. L. Saint-Ours, Маміани и его труды, Revue int. 1885. Valdarnini, Маміани и экономически-соціальный вопросъ, Filosofia scuole italiane 1885 и Rass. naz. 1885. E. Colini, Notizie della vita e delle opere di T. Mamiani, Jesi 1885—88.

Ferri, Della filosofia del diritto presso Aristotele, Torino 1855. Sulle attinenze della filosofia e sua storia con la libertà e con l'incivilimento, Firenze 1863. Leonardo da Vinci e la filosofia dell'arte, 1871. La Psychologie de l'Association depuis Hobbes jusqu'à nos jours, Par. 1883, поитал. 1894. Чувственныя явленія и внѣшнее воспріятіе, или основы реализма, Ac. Lincei 1887—88. Анализъ понятія субстанціи и его отношенія къ понятіямъ сущности, причины и силы, тамъ же 1885. Объ идеѣ истины и ея отношеніи къ идеѣ бытія, тамъ же 1887—88. Объ идеѣ бытія, тамъ же 1888. Много другихъ статей въ Nuova Antologia, Rend. Acc. Lincei, Filosofia scuole italiane, Rivista italiana di filos. и др. журн. О немъ говорятъ: Barzelotti, Воспоминанія о Л. Ферри, Rend. Accad. Lincei, Roma 1895. G. Tarozzi, La vita e il pensiero di L. Ferri, Palermo 1895. G. Tauro, L. Ferri, Roma 1896.

Puccinotti, Scritti storici e filosofici, Firenze 1864. Patologia induttiva (защищаетъ витализмъ противъ Буффалини). См. о немъ: A Conti, Il Boezio и другія философскія и историческія сочиненія Пуччинотти, Arc. stor. it. 1865; M. Tabarrini, Воспоминанія о Пуччинотти, тамъ же 1874.

Maugeri, Corso di filosofia o sistema psico-ontologico, Catania 1865—66.

Centofanti, Storia dei sistemi di filosofia, Pisa 1841. Объ истинности человѣческаго познанія, An. univ. toscan. О философіи исторіи, тамъ же. Il platonismo in Italia. Ср. A. Gelli, Ченгофанти, Rass. naz. 1880; Guasti, Ченгофанти, Ac. Crusca 1880.

Corleo, Meditazioni filosofiche, Palermo 1844. Filosofia universale, Palermo 1860—63, 2 тт. Sistema della filosofia universale, o la filosofia della identità тамъ же 1880. Различное происхожденіе христіанскаго и современнаго научнаго соціализма, Rivista filos. scient. 1887.

Bertinaria, Dell'indole e delle vicende della filosofia italiana, Torino 1846. Saggi filosofici, Tor. 1852. Il positivismo e la metafisica, Tor. 1867. Saggio sulla funzione ontologica della representazione ideale, Roma 1874. См. о немъ: Caporali въ Riv. la scienza nuova, Todi 1885—86; P. L. Cecchi, Di F. Bertinaria, біографія, Genova 1892.

Labanca, Intorno al vero e al falso spirito della filosofia contemporanea, Napoli 1857. Del progresso della filosofia, Nap. 1860. Della filosofia italiana nel secolo XIX, Chieti 1861. Lezioni di filosofia morale, Firenze 1867. Lezioni di filosofia razionale, Fir. 1868. Della dialettica libri quattro, 2 тт., Firenze, 2. изд. 1876. I sistemi esclusivi in filosofia, Napoli 1877. La filosofia cristiana, историко-критич. изслѣд., Tor. 1888. Dio nella politica, въ Rivista di sociologia, Palermo 1895.

Bonatelli, Dell'esperimento in psicologia, 1858. Attinenze della logica colla psicologia, 1861. Pensiero e conoscenza, Bologna 1864. L'io e l'egoismo, l'unità nel pensiero, 1886. О свободѣ воли, Atti Istit. Veneto, т. V, серія VI. La coscienza e il meccanismo interiore, Padova 1872. La filosofia dell'inconscio esposta ed esaminata, Roma 1876. La filosofia e la sua storia, 1877. См. о немъ: T. Ronconi, Сочиненіе Бонателли противъ относительности познанія, Rivista italiana filos. 1886.

Conti, Evidenza, amore e fede o criterî della filosofia, Firenze 1862, 2 тт. Storia della filosofia, Firenze 1864 (много изд.). Dio e il male, Prato 1865. G. Duprè, Studio sull'arte, Pisa 1865. L'armonia delle cose o antropologia, cosmologia, teologia razionale, 2. изд., 2 тт., Fir. 1888. Il bello nel vero o estetica, 2 тт., 3. изд. Fir. 1891. Il vero nell'ordine o ontologia e logica, 2 тт., 2. изд. Fir. 1891. Letteratura e patria, religione ed arte, 1892. См. о немъ: Tommaseo, Сочиненіе Конти Il bello nel vero, Riv. univ. 1872. V. Weddingen, Страница христіанской философіи, Rev. gén. 1883. A. Alfani, A. Конти и его шестидесятый годъ, Rass. naz. 1893. P. Romano, La filosofia di A. Conti e lo stato presente della scienza, Genova 1895.

Sartini, Filosofia elementare, Firenze 1869 (много изданій; въ теченіе продолжительнаго времени это руководство было принято въ лицеяхъ; оно было составлено при содѣйствіи Конти, который далъ планъ его). Storia dello scetticismo moderno, Firenze 1876.

Valdarnini, Elementi scientifici di psicologia e logica, 4. изд. Torino 1896. Saggi di filosofia teoretica, Tor.

Jandelli, Della personalità e sue malattie, 1885. Leggi della memoria, 1887. Unità delle scienze pratiche come avviamento alla scienza prima, Milano 1889.

Benzoni, Il monismo dinamico e le sue attinenze coi principali sistemi moderni di filosofia, Firenze 1888. L'induzione (критика, психологія и логика), 2 тт., Genova 1894.

Tagliaferri, Il razionalismo e la filosofia cattolica. Saggi di critica filosofica e religiosa, Napoli 1882. См. о немъ: B. Labanca, Сочиненіе Тальяферри Saggio di critica filosofica e religiosa, Filos. Scuole ital. 1883.

Bertini, Idea di una filosofia della vita, Torino 1852. Questione religiosa, Torino 1861. La filosofia greca prima di Socrate, Tor. 1869. Посмертныя сочиненія: Il Vaticano e lo stato, Nap. 1876; La logica, изд. подъ руководствомъ Капелло, Tor. 1880. См. Cantoni, Бертини, Filos. scuole ital. 1878.

Poli, Primi elementi di filosofia, Milano 1833. Supplemento al manuale di storia della filosofia del Tennemann, tradotto in italiano dal Romagnosi. См.: Antol. 1827, Ann. statist. 1847, 62; Cantoni, Воспоминанія о Поли, Rend. istit. Lomb. 1875; C. Calzi, B. Poli, filosofo cremonese, Torino. 1887. Mancino, Elementi di filosofia, 1835—36, 13. изд. 1857.

Mazzarella, Critica della scienza, Genova 1860. Della critica, Genova 1867—68. См. о немъ: D'Ercole, L'esposizione della critica della scienza del prof. Mazzarella, Berlino 1862. F. Pepere, Похвальное слово Имбріани, Atti accad. scient., Napoli 1883.

Passaglia, Pro causa italica ad episcopos catholicos, Romae 1861. См. о немъ D'Ercole, Passaglia, Torino 1888.

Паскаль Галуппи изъ Тропеи въ Калабріи (1770—1846) стремился усовершенствовать французскій сенсуализмъ и создать собственную систему философіи. Свои лучшія сочиненія онъ написалъ, будучи таможеннымъ чиновникомъ; профессоромъ логики и метафизики въ неаполитанскомъ университетѣ онъ сдѣлался, достигнувъ шестидесятилѣтняго возраста. Онъ основательно познакомился съ главными французскими, нѣмецкими, англійскими и шотландскими философами, и ставилъ среди нихъ на первый планъ Декарта, Локка, Рида и Канта. Многіе смотрѣли не него, какъ на реформатора итальянской философіи, потому что онъ первый спеціально занялся проблемою познанія и создалъ собственную теорію познанія. Онъ считалъ основнымъ принципомъ „первоначальный фактъ *я*, воспринимающаго внѣшнее бытіе", находя, что этотъ фактъ даетъ намъ непосредственную достовѣрность бытія *я* и *не-я*. Познаніе заключается въ синтезѣ духа, выражающемся въ отношеніи. Отношенія не даны опытомъ, они—результатъ субъективной дѣятельности. Такимъ образомъ познаніе реальнаго міра вытекаетъ изъ двухъ источниковъ, изъ внѣшняго и внутренняго; поэтому Галуппи опредѣлилъ свою философію, какъ философію опыта. Подобно Канту, онъ признаетъ существованіе нѣкоторыхъ основныхъ идей мышленія, которыя возникаютъ благодаря двумъ первоначальнымъ способностямъ интеллекта,—благодаря анализу и синтезу. Въ области теоретической философіи Галуппи во многихъ пунктахъ борется съ Кантомъ, но въ другихъ невольно слѣдуетъ ему, а въ области морали онъ, какъ и Кантъ, совершенно отрицаетъ эвдемонизмъ и считаетъ основнымъ принципомъ ея первоначальную, недоказуемую, но и неопровержимую идею хотѣнія и автономію воли.

Національный характеръ еще яснѣе замѣтенъ во взглядахъ Антоніо Сербати Росмини (1797—1855) изъ Ровередо около Тріента. Онъ учился въ лицеѣ въ Тріентѣ, затѣмъ въ падуанскомъ университетѣ, гдѣ поставилъ въ затруднительное положеніе своего профессора Бальдинотти возраженіями противъ сенсуализма; сдѣлавшись священникомъ 1831, онъ основалъ братство духовныхъ лицъ подъ именемъ istituto di carità. Преслѣдуемый Австріею за свой патріотизмъ и подвергаясь нападкамъ іезуитовъ за свои религіозные взгляды, онъ удалился 1840 въ Стрезу на Лаго-Маджіоре и оставилъ виллу, въ которой онъ здѣсь поселился въ 1848 году, чтобы отправиться, по просьбѣ министра Джоберти, къ папѣ въ качествѣ посла короля Сардиніи. Вслѣдствіе интригъ іезуитовъ онъ не получилъ обѣщанной кардинальской шапки, и два его сочиненія: Le cinque piaghe della Santa Chiesa и la costituzione secondo la giustizia sociale (1848) были помѣщены въ списокъ запрещенныхъ книгъ (Index). Несмотря на это, Григорій XVI и Пій IX чрезвычайно высоко цѣнили Росмини. При Львѣ XIII его философія была осуждена въ 1888 году, росминисты подверглись унизительному преслѣдованію; мало того, преслѣдованіе памяти этого выдающагося философа продолжается и до сихъ поръ; тѣмъ не менѣе нѣкоторые почитатели его соорудили ему памятникъ въ Миланѣ 12. іюля 1896 года.

Будучи еще юношею, онъ какъ бы съ одного разу основалъ собственную оригинальную систему умозрительной науки и въ теченіе всей своей жизни ограничи-

вался частными дополненіями къ ней и рѣшительною защитою ея противъ нападокъ противниковъ. Въ его широкой законченной системѣ находятъ себѣ мѣсто всѣ философскія дисциплины: метафизика, теорія познанія, логика, антропологія, психологія, педагогика, этика, философія права, философія исторіи и философія политики. Въ Росмини, какъ правильно замѣтилъ Ферри, сидятъ „два непримиримыя другъ съ другомъ существа,—съ одной стороны, ультракатолическій и реакціонный теологъ съ деспотическими и гордыми идеями, съ другой стороны, философъ съ либеральнымъ, скромнымъ, любвеобильнымъ мышленіемъ". Кромѣ Платона, онъ основывается на Декартѣ, также на Шеллингѣ и Гегелѣ и хочетъ держаться средины между эмпирическою и идеалистическою точкой зрѣнія. Онъ допускаетъ, что человѣку прирождена идея бытія вообще или возможнаго бытія, что *я* сознаетъ ее путемъ непосредственнаго внутренняго воспріятія, и что она, если анализировать ее, распадается на множество отдѣльныхъ идей. Однако не содержаніе, а только формы познанія, а именно субстанція, причина, число, истина, происходятъ изъ духа. Такъ какъ философъ долженъ сдѣлать объектомъ своего наблюденія прежде всего свое *я*, то Росмини называетъ свою точку зрѣнія идеологическимъ психологизмомъ, въ противоположность онтологизму Джоберти. Убѣдившись въ объективности идей бытія, мы можемъ признать также и опытъ объективнымъ, т.-е. какъ бы принимающимъ участіе въ бытіи. Предметами опыта служатъ воспріятія и лежащія въ основѣ ихъ вещи. Идеи духа и тѣла суть первыя смѣшанныя идеи, возникающія вслѣдствіе чувственнаго опыта, обобщеннаго при помощи идеи бытія. Связь между тѣломъ и духомъ въ насъ есть непосредственный, но необъяснимый фактъ. Познаніе Бога является не эмпирическимъ, а чисто апріорнымъ путемъ: наша идея бытія есть фактъ, который не можетъ имѣть причиною меня или какое-либо другое конечное существо, а предполагаетъ абсолютную дѣйствительность, тожественную съ Богомъ.

Богъ безусловно благъ, потому что онъ безусловно реаленъ, и другія существа тѣмъ лучше и потому тѣмъ болѣе достойны любви, чѣмъ большею степенью реальности они обладаютъ. Нравственность состоитъ въ томъ, чтобы обходиться со всякимъ существомъ соотвѣтственно степени его реальности или соотвѣтственно его мѣсту въ мірѣ. Отсюда основное правило: „познавай практически бытіе по его мѣсту", предписывающее выше всего любить Бога и уважать въ себѣ и въ другихъ личность. Изъ этого принципа возникаютъ мораль и право.

Вызывая удивленіе глубиною и остротою своего ума и любовь евангельскою кротостію своего характера, Росмини пріобрѣлъ многихъ послѣдователей среди духовныхъ и свѣтскихъ лицъ, философовъ и литераторовъ, государственныхъ людей и ученыхъ. Самый извѣстный изъ нихъ Александръ Манцони (1785—1873), безсмертный авторъ Promessi sposi. Затѣмъ слѣдуютъ Н. Томмазео (1802—1874), А. Райнери, писавшій по педагогикѣ, Мингетти (1818—86), писавшій по политической экономіи, Д. Б. Пейретти, Г. Кавуръ, А. Песталоцца, Д. М. Тардити, Пагано Паганини, ум. 1889, старавшійся доказать, что Росмини въ своемъ ученіи объединяетъ философію бл. Августина и св. Ѳомы, В. Гарелли (1819—79), Р. Бонги (1828—1895), епископъ П. М. Ферре, старавшійся примирить взгляды Росмини съ ученіемъ св. Ѳомы, Д. Б. Бульгарини, А. Моллья, Джузеппе Алліево, извѣстный геологъ Стоппани, Л. Билліа, Ф. Паоли, Д. Петри, Бурони, С. Казара, С. Фрати, М. А. Педротти, Д. Педерцолли, В. Папа и многіе другіе. Эти сторонники Росмини болѣе или менѣе вѣрно слѣдовали его философіи, смотря по своимъ способностямъ и занятіямъ, но ни одинъ изъ нихъ не развивалъ ее новымъ и своеобразнымъ способомъ. Онтологическій и теологическій идеализмъ Росмини играетъ роль важнаго фактора въ итальянскомъ національномъ подъемѣ. Онъ выражаетъ въ одномъ цѣломъ общія мысли, стремленія и чувства, которыя въ теченіе нѣкотораго времени соединяли въ общемъ энтузіазмѣ народъ и духовенство, религію и отечество, свободу и теократію, единство Италіи и папство.

Настоящимъ апостоломъ этого объединенія былъ В. Джоберти изъ Турина (1801—1852). Онъ посвятилъ себя духовному званію и сдѣлался 1825 профессоромъ

въ туринскомъ университетѣ, гдѣ основалъ общество молодыхъ людей, интересовавшихся литературою и философіею, но такъ какъ это общество не отстранялось отъ политики и было заподозрѣно въ сношеніяхъ съ молодою Италіею Маццини, то Джоберти былъ арестованъ, просидѣлъ четыре мѣсяца въ тюрьмѣ, а затѣмъ былъ высланъ (1833). Онъ отправился въ Парижъ, оттуда въ Брюссель, гдѣ получилъ мѣсто въ частномъ учебномъ заведеніи, принадлежавшемъ одному итальянцу, и написалъ главныя свои сочиненія: L'Introduzione allo studio della filosofia (1840) и Il primato morale e civile degli Italiani (1843). Этою книгою Джоберти хотѣлъ возродить нравственно и политически итальянцевъ, стремясь возвысить ихъ самосознаніе воспоминаніемъ о славномъ прошломъ. Онъ стремился примирить папство съ политическимъ либерализмомъ и желалъ для Италіи такого папы, который бы создалъ итальянское единство посредствомъ союза отдѣльныхъ государствъ. Трудно описать энтузіазмъ, вызванный въ Италіи этою книгою, которая въ наше время кажется напыщенною; этотъ энтузіазмъ еще болѣе возросъ, такъ какъ въ 1848 году казалось, что Пій IX—желанный для итальянцевъ папа. Джоберти, встрѣчаемый всюду съ одушевленіемъ, вернулся въ Италію и нѣсколько разъ дѣлался министромъ сардинскаго короля. Онъ хотѣлъ поставить Пьемонтъ во главѣ лиги противъ Австріи. Отправленный съ посольствомъ въ Парижъ, онъ остался тамъ и тогда, когда посольство было отозвано, и написалъ Il rinnovamento civile dell'Italia (1851). Въ этомъ сочиненіи онъ менѣе зависитъ политически отъ теократіи и философски отъ теологіи, такъ какъ испытанныя имъ разочарованія сдѣлали его болѣе проницательнымъ. Онъ умеръ въ Парижѣ въ бѣдности. Сочиненія Джоберти, за исключеніемъ Il rinnovamento, относятся какъ бы къ теологическому фазису его мышленія и написаны страстно и съ патріотическимъ пыломъ размашистымъ и библейскимъ стилемъ. Его значеніе въ исторіи философіи уменьшается политическими его интересами, постоянно владѣвшими его умомъ въ ущербъ чистому мышленію. Тѣмъ не менѣе онъ ясно сознавалъ основную философскую проблему своего времени и для рѣшенія ея опирался, съ одной стороны, на Платона, съ другой стороны, на Мальбранша и Спинозу.

По его мнѣнію, абсолютное божественное бытіе есть истинный объектъ непосредственнаго чисто духовнаго созерцанія. При этомъ онъ не хочетъ исходить изъ факта сознанія и примѣнять картезіански-психологическій методъ, подобно Росмини. Всякая философія должна, по его мнѣнію, опираться на откровеніе; философскаго познанія, обособленнаго отъ теологіи, нѣтъ. Мало того, Джоберти говоритъ даже, что не-католикъ не можетъ быть совершеннымъ философомъ. Онъ хотѣлъ дать человѣческому познанію прочную объективную опору. Но такъ какъ полная объективность существуетъ только въ Богѣ, то онъ понималъ всякое познаніе, какъ откровеніе божества, непознаваемаго въ его существѣ. Его основное положеніе гласитъ: бытіе создаетъ существованіе (l'Ente crea l'esistente), и существующее возвращается опять къ бытію. Основываясь на понятіяхъ, входящихъ въ это основное положеніе, онъ строитъ свое дѣленіе философскихъ дисциплинъ. Бытіе есть нѣчто, сущее само по себѣ, къ нему относится scienza ideale; твореніе приводитъ къ возникновенію созданныхъ существъ и къ возвращенію ихъ въ первооснову. Изученіемъ существованія занимаются всѣ науки, относящіяся къ сотвореннымъ существамъ. Началомъ и концомъ всѣхъ вещей служитъ Богъ; поэтому его идея должна раскрываться во всякой дисциплинѣ.

Хотя человѣкъ присутствуетъ при этомъ постоянномъ актѣ творенія, однако онъ не можетъ познать сущности бытія и своей дѣятельности и, слѣдовательно, не понимаетъ сущности конечнаго бытія. Какъ и Спенсеръ, Джоберти полагаетъ, что мы со всѣхъ сторонъ окружены непостигаемымъ и сверхразумнымъ, служащимъ объектомъ особой способности, такъ называемаго сверхразума. Въ концѣ концовъ онъ стремился объединить Платона съ Гегелемъ, съ нѣсколько пантеистическою окраскою, смотря на вещи, какъ на индивидуальныя выраженія вѣчныхъ идей, объединенныхъ въ Богѣ. Церковная цензура его сочиненій и неуспѣхъ патріотическихъ надеждъ, основывавшихся на его гвельфскомъ образѣ мышленія, уменьшили интересъ къ его философіи послѣ его смерти. Его послѣдователи имѣютъ мало значенія въ философіи.

Заслуживаютъ упоминанія лишь слѣдующіе: П. Лючіани, который послѣ 1860 года, исходя изъ національной точки зрѣнія, защищалъ философію Джоберти противъ критики Спавенты и другихъ гегеліанцевъ въ эпоху расцвѣта гегеліанства въ Неаполѣ, Б. д'Аквисто, Дж. Романо, Ф. Тоскано, В. Форнари, Н. Гарцилли, В. Ди Джованни (род. 1832 въ Палермо).

Несмотря на оживленную полемику, Росмини и Джоберти сходны другъ съ другомъ, 1. въ стремленіи примирить философію съ догматами, 2. въ исходномъ пунктѣ, заключающемся въ утвержденіи, что существуетъ интеллектуальная интуиція, 3. въ конечномъ пунктѣ, реалистическомъ идеализмѣ, 4. въ догматическомъ и апріорномъ методѣ. Теренціо Маміани продолжалъ развивать взгляды этой школы съ высокимъ политическимъ тактомъ и своеобразною силою духа, а Луиджи Ферри былъ новѣйшимъ представителемъ ея, отличавшимся полною свободою направленія.

Теренціо Маміани делля Ровере изъ Пезаро (1799—1885) получилъ образованіе въ Римѣ и примкнулъ къ либеральному направленію. 1827 онъ сдѣлался профессоромъ итальянской литературы въ Туринѣ, а 1831 министромъ временнаго правительства въ Болоньѣ, откуда онъ принужденъ былъ эмигрировать въ Парижъ. Вернувшись 1848, онъ былъ министромъ Пія IX во время либеральнаго правленія его, а 1857—профессоромъ философіи въ Туринѣ и членомъ субальпійскаго парламента. Когда 1870 пала свѣтская власть папы, которой онъ всегда былъ противникомъ, онъ отправился въ Римъ, гдѣ былъ нѣсколько разъ министромъ народнаго просвѣщенія и различными способами содѣйствовалъ тому, что идеалистическая философія была признана оффиціальнымъ ученіемъ, вслѣдствіе чего его называли верховнымъ жрецомъ оффиціальной философіи. Въ Римѣ онъ и умеръ. Въ Маміани слѣдуетъ различать два фазиса развитія: въ первомъ онъ слѣдовалъ опытной философіи Галуппи, полемизировалъ съ онтологизмомъ Росмини и 1848 далъ набросокъ метафизики, названный имъ естественною философіею, опираясь на общій человѣческій разсудокъ, по примѣру шотландскихъ философовъ и французскихъ эклектиковъ. Однако, послѣ 1850 года онъ обратился къ идеализму и примкнулъ къ Росмини и Джоберти, философію которыхъ онъ привелъ въ согласіе съ платоновскимъ ученіемъ объ идеяхъ. Въ самомъ дѣлѣ Маміани допускаетъ непосредственную интуицію абсолютной реальности, которая обнаруживается въ высшемъ принципѣ тожества, обладающемъ метафизическою цѣнностью. Открываемое этою интуиціею существо есть абсолютно объективная реальность; оно служитъ основаніемъ всякой истины. Однако, намъ абсолютное кажется реальностью, лишенною качества и потому безцвѣтною. Идеи необходимы для того, чтобы воспріятія были понятны; онѣ не имѣютъ значенія дѣйствующихъ причинъ вещей, а играютъ роль вѣрныхъ изображеній реальностей и не могутъ быть постигнуты безъ чувственныхъ впечатлѣній. Сознаніе непосредственно даетъ намъ знать о бытіи *я* и *не-я*. Во внѣшнемъ чувственномъ воспріятіи участвуютъ двѣ дѣятельности,—наша дѣятельность и вліяніе внѣшнихъ вещей; поэтому универсаліи существуютъ ante rem, но реальныя познанія являются post rem. Для распространенія этихъ мыслей Маміани основалъ 1870 журналъ подъ заглавіемъ Filosofia delle scuole italiane (23 тт.), которымъ онъ руководилъ до своей смерти, борясь съ одной стороны, съ томистами, а съ другой стороны, съ натуралистическимъ позитивизмомъ.

Ученикомъ, вѣрнымъ другомъ и сотрудникомъ Маміани былъ Луиджи Ферри (1826—1895); имя его дорого всѣмъ изучающимъ философію въ Италіи. Изъ своего родного города Болоньи онъ отправился въ Парижъ, гдѣ закончилъ свое образованіе въ Нормальной школѣ подъ вліяніемъ учениковъ Жуффруа и Кузена, господствовавшихъ въ пятидесятыхъ годахъ во французскихъ учебныхъ заведеніяхъ. Въ теченіе пяти лѣтъ онъ былъ профессоромъ во Франціи, а затѣмъ преподавалъ въ итальянскомъ лицеѣ, въ высшемъ институтѣ во Флоренціи, и съ 1871 года до смерти былъ профессоромъ въ римскомъ университетѣ. Онъ былъ спиритуалистомъ и находился подъ вліяніемъ французскихъ философовъ. Отчасти слѣдуя итальянскимъ онтологамъ и еще болѣе Росмини и Маміани, онъ пытался объединить психологическую систему, родственную системѣ этихъ итальянскихъ философовъ и взглядамъ Менъ-де-

Бирана, съ метафизическимъ понятіемъ сущности вещей, мыслимой, какъ сила и причина. Такъ онъ надѣялся сохранить связь съ духомъ и философскимъ направленіемъ современной науки. Это ученіе онъ противопоставилъ основательно изученному имъ англійскому ассоціаціонизму и назвалъ его динамическимъ монизмомъ. Онъ перемѣнилъ имя основаннаго Маміани 1870 во Флоренціи и затѣмъ перенесеннаго въ Римъ журнала Filosofia delle scuole italiane и далъ ему названіе Rivista italiana di filosofia, получивъ его въ наслѣдство въ 1885 году. Подъ этимъ именемъ онъ выходитъ и теперь подъ редакціею профессора Пассамонти при сотрудничествѣ наиболѣе выдающихся итальянскихъ философовъ. Новый журналъ отличается отъ стараго тѣмъ, что отказался отъ мысли идеалистовъ-онтологовъ основать итальянскую философію и сталъ стремиться примкнуть къ европейскому философскому движенію. Въ самомъ дѣлѣ, въ этомъ журналѣ и въ послѣднихъ сочиненіяхъ Ферри легко замѣтить вліяніе не только французской, но и нѣмецкой философіи, въ особенности, философіи Канта. Достоинства этой послѣдней онъ понималъ не столько въ критическомъ, сколько въ догматическомъ смыслѣ.

Здѣсь слѣдуетъ упомянуть нѣкоторыхъ философовъ, хотя и независимыхъ, но по происхожденію и образованію примыкающихъ къ старому итальянскому онтологизму: Ф. Пучиотти (1794 — 1872), А. Мауджери, С. Чентофанти (1794 — 1880), С. Корлео (1823—90) изъ Палермо, Ф. Бертинаріа (1816 — 90), Б. Лабанка, профессоръ исторіи христіанства въ Римѣ, стремящійся придти къ всеобщему „синтетизму“, понимая подъ діалектическимъ искусствомъ идеализмъ и эмпиризмъ, спиритуализмъ и матеріализмъ, спекулятивизмъ и позитивизмъ.

Августинъ Тальяферри признаетъ себя сторонникомъ платоновски-аристотелевскаго синтетизма съ христіанской окраской, который послѣ него сдѣлался постояннымъ убѣжищемъ итальянской философіи и единственною опорою противъ разрушительнаго критицизма. Ф. Бонателли (род. 1830 въ Падуѣ), основательный знатокъ нѣмецкой философіи, въ особенности Канта, Лоце, Тренделенбурга и Гербарта, ко взглядамъ которыхъ онъ примыкаетъ, стремится привести въ согласіе католическіе догматы съ философскимъ умозрѣніемъ. А. Конти, профессоръ въ высшемъ институтѣ во Флоренціи (род. 1822), пытается при помощи ученія св. Ѳомы и другихъ христіанскихъ и согласующихся съ христіанствомъ ученій создать то, что онъ называетъ „прогрессивною и вѣчною философіею“ („la filosofia perenne e progressiva“). В. Сартини (род. 1843 во Флоренціи), Вальдарнини (род. 1847 въ Болоньѣ), Янделли въ Миланѣ и Бенцони въ Генуѣ. Д. М. Бертини (1818 — 1876) въ своихъ первыхъ сочиненіяхъ былъ сторонникомъ догматизма Джоберти; обладая возвышеннымъ и сильнымъ духомъ, онъ имѣлъ большое вліяніе въ Туринѣ, будучи добросовѣстнымъ и свѣдущимъ преподавателемъ исторіи философіи. Послѣ занятій Юмомъ онъ отказался отъ плана примирить философію съ католическою ортодоксіею, совершенно перешелъ къ раціонализму и защищалъ реальность человѣческаго познанія противъ Канта, хотя хорошо былъ знакомъ съ его философіею и цѣнилъ ее.

Къ числу эклектиковъ принадлежатъ: Б. Поли, С. Манчино, Б. Мацарелла, выработавшій критическій скептицизмъ путемъ изученія Паскаля, Канта и Якоби, П. Имбріани, склоняющійся къ взглядамъ Ройе-Коляра, Пассалья, теологъ, посовѣтовавшій папѣ въ одной брошюрѣ 1861 года отказаться отъ свѣтской власти; его можно считать отчасти католическимъ схоластикомъ, отчасти итальянскимъ философомъ эпохи возрожденія.

§ 79. Сторонники философіи Гегеля: Вера, Спавента, Фіорентино, Д'Эрколи и др.

Vera, Introduction à la philosophie de Hégel, Paris 1855, 2. изд. 1864. Logique de Hégel, Par. 1859. Problème de la certitude: Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina, тамъ же. L'hégélianisme et la philosophie, Par. 1861. Mélanges philosophiques, Par. 1862. Essais de philosophie hégélienne, Par. 1864. Cavour et l'Eglise libre dans l'Etat libre, Неаполь 1871. Strauss, L'ancienne et la nouvelle foi, Par. 1873. Introduction to speculative Logic and Philosophy, Lond. Inquiry into spe

culative and Experimental Science. History of Religion and of the Christian Church, Lond. La pena di morte, Napoli 1863. Amore e filosofia, Milano. Due frammenti, Napoli. Lezioni sulla filosofia della storia, собр. и напечатанныя P. Mapiano, Firenze 1869. Problema dell'assoluto, Napoli 1872. Онъ перевелъ на итал. языкъ логику, философію природы и философію духа Гегеля. См. о немъ: Mariano, Strauss e Vera, Roma 1874. Авг. Вера, въ An. univ. Napoli 1885—86. K. Rosenkranz, выше стр. 448.

Spaventa, Introduzione alle lezioni di filosofia, Napoli 1862. Saggi di critica filosofica, politica e religiosa, 1867. Principii di filosofia, Nap. La dottrina della conoscenza, посмертн. соч., Nap. 1889. О немъ говорятъ: Fiorentino, Воспоминанія о Спавента, Ann. scient., Napoli 1884. L. Ferri, Посмертное сочиненіе Спавента, Riv. ital. filos. 1889.

Fiorentino, Saggio di filosofia greca. Pomponazzi, Firenze 1868. Telesio, Firenze 1872. Elementi di filosofia (много изд.). Manuale di storia della filosofia, 3 тт. Napoli 1879—81. Въ 1875—84 онъ редактировалъ Giornale napoletano di filosofia, lettere e scienze morali e politiche. Посмертныя сочиненія: Il risorgimento filosofico nel 400, Napoli 1885. См. о немъ: S. Ferrari, Bruno, Fiorentino, Mamiani, Mantova 1887.

Tari, Confessioni filosofiche, 1873. Estetica ideale, тамъ же. См. о немъ: Siciliani, Итальянскіе гегеліанцы, Riv. Bol. 1868. Allievo, Критика гегеліанства, Riv. contempor. 1864.

Mariano, la pena di morte, Napoli 1864. Lassalle e il suo Eraclito, saggio di filosofia hegeliana, Firenze 1865. Il risorgimento italiano secondo i principii della filosofia della storia, Firenze 1866. La philosophie contemporaine en Italie, Paris 1868. Il problema religioso in Italia, Firenze 1872. La libertà di conscienza, Milano 1875. Cristianesimo, cattolicismo e civiltà, Bologna 1879. Le apologie nei primi tre secoli della chiesa, Napoli 1888. La persona di Christo, 1889. Cristianesimo e buddismo, 1890.

D'Ercole, la pena di morte e la sua abolizione dichiarate teoricamente e storicamente secondo la filosofia hegeliana, 1875. La psicologia positiva. Le idee cosmologiche. Il teismo filosofico cristiano.

Ceretti (Theophilus Eleutherus), Saggio circa la ragione logica di tutte le cose, переводъ съ лат. Бадини и Антоніетти, 2 тт. Torino 1888. Sinossi del enciclopedia speculativa di P. Ceretti, изд. Д'Эрколе со введ. и примѣч., Torino 1891. См. о немъ: D'Ercole, Notizia degli scritti e del pensiero filosofico di P. Ceretti, Tor. 1886.

De Meis, I tipi vegetali, 1865. Dopo la laurea, 1866—67. I tipi animali, 1874. Darwin e la scienza moderna, Bologna 1876.

Masci, Категоріи конечности и безконечности у Гегеля, Riv. Bologn. 1869. Le idee morali in Grecia prima di Aristotele, 1882. La famiglia, Lanciano 1885. Coscienza, volontà, libertà. La psicologia del comico, Napoli 1891. Sul concetto del movimento, 1892. Le teorie sulla formazione naturale dell' istinto, 1893. См. его полемику съ Ардиго о теоріи вмѣняемости, Riv. ital. filosof. 1887.

Maturi, l'idea di Hegel, Nap. 1891.

Jaia, Studio critico su le categorie e forme dell'essere del Rosmini. Sentire e pensare. L'idealismo nuovo e la realtà, Nap. 1886.

De Lucia, L'Hegel in Italia, Vasto 1891.

Levi, La dottrina dello Stato di Hegel e le altre dottrine intorno al medesimo argomento, Roma 1884.

Ragnisco, Storia critica delle categorie dai primordî della filosofia greca fino ad Hegel, 2 тт., Napoli 1870. La teleologia nella filosofia greca e moderna, Roma 1884. Принципъ противорѣчія, Гегель, въ Filos. scuole ital. 1883. N. Vernia, 1891.

Florenzi, Pensieri filosofici, 1840. Versione del Bruno di Schelling, съ пред. Маміани. Переводъ психологіи Аристотеля. Confutazione del socialismo e comunismo, Firenze 1850. Filosofemi di cosmologia e di ontologia, Perugia 1863. Saggi di psicologia e di logica, Firenze 1864. Saggi sulla natura, Fir. 1866. Saggio sulla filosofia dello spirito, Fir. 1867. Dell'immortalità dell'anima umana, Fir. 1868.

Въ то время, когда стремленіе къ свободѣ и политическому единству охватывало всѣ проявленія духовной жизни, итальянскій онтологизмъ не могъ сковать живой фантазіи сыновъ юга. Ему противосталъ гегелевскій идеализмъ, который своимъ ученіемъ о безконечномъ развитіи идей, классическимъ понятіемъ государства, какъ этическаго цѣлаго, какъ абсолютной и неизмѣнной самоцѣли, въ которой индивидуумы обязаны принимать участіе, своимъ ученіемъ о свободѣ, какъ высшей цѣли всемірной исторіи, давалъ философское содержаніе патріотизму и служилъ могущественнымъ средствомъ для духовнаго, гражданскаго и нравственнаго возрожденія. Въ срединѣ вѣка въ Неаполѣ тайно, во избѣжаніе подозрѣній Бурбоновъ, собира-

лась группа юношей вокругъ Д. Б. Аелло, который объяснялъ имъ сочиненія Гегеля. Съ этими сочиненіями Аелло ознакомился самостоятельно. Когда политическая свобода была завоевана, эта группа возросла по количеству и достоинству и проникла въ университетъ, гдѣ представителями ея были: первый замѣчательный учитель гегеліанства А. Вера (1813—85), бывшій раньше профессоромъ философіи во Франціи, видѣвшій спасеніе лишь въ гегеліанствѣ и пренебрегавшій итальянскимъ онтологизмомъ, который, по его мнѣнію, былъ чуждъ движенію европейской философіи, и Бертранъ Спавента (1817—83). Въ противоположность Вера, Спавента находилъ, что, подобно итальянскимъ философамъ среднихъ вѣковъ и возрожденія, которые примыкали къ общему движенію, точно такъ же и между взглядами Галуппи, Росмини и Канта, съ одной стороны, и ученіемъ Джоберти, Спинозы и Гегеля,—съ другой, несомнѣнно существуетъ въ большей или меньшей степени духовное родство. Въ указанной выше группѣ молодежи, игравшей историческую роль, находились литераторы, историки, художники, юристы и медики: С. Спавента, Д. Ліой, О. Серена, Ф. Дельціо, Э. Сальвестри, А. Торкіаруло, который перевелъ философію права Гегеля, Н. Марселли, стремившійся соединить гегелевскій раціонализмъ съ историческими теоріями Бокля и склонившійся позже къ позитивизму, Ф. Персико, перешедшій на сторону томизма, П. Ардито, А. Новелли, В. Де-Лука, Ф. Десанктисъ, литературная критика котораго вполнѣ пропитана философіею Гегеля, и др. Неаполитанская школа гегеліанцевъ дала университетамъ и лицеямъ слѣдующихъ достойныхъ вниманія профессоровъ: Ф. Фіорентино, калабріецъ (1835—84). Сначала онъ былъ сторонникомъ Джоберти, затѣмъ Спавента; онъ былъ преемникомъ этого послѣдняго на каѳедрѣ теоретической философіи въ Неаполѣ. Въ послѣдніе годы своей жизни онъ стремился привести въ согласіе гегелевскій пантеизмъ съ современными выводами наукъ, съ Спенсеромъ и Дарвиномъ. Между тѣмъ какъ Спавента защищалъ автономію философіи и считалъ ее результатомъ дѣятельности разума, Фіорентино опредѣлилъ ее, какъ организмъ всѣхъ частныхъ наукъ и, склоняясь къ гегеліанству, утверждалъ: „воля есть не независимая дѣятельность, а результатъ безчисленнаго количества стремленій, которыя въ основѣ суть не что иное, какъ преобладающія представленія, такъ что душа въ волевомъ актѣ склоняется на сторону побѣждающаго представленія“. Соглашаясь съ позитивистами въ томъ, что религія и философія непримиримы, онъ училъ, однако, что и та, и другая могутъ слѣдовать абсолютной истинѣ, добавляя, что содержаніе философской истины превосходитъ религіозную и включаетъ ее въ себя. А. Тари (1809—88, Неаполь) занимался эстетикою. Р. Маріано (род. 1840, Неаполь)—послѣдній, стоящій особнякомъ представитель гегеліанства, плодовитый писатель въ области исторіи религіи. Паскаль Д'Эрколе (род. 1831, Туринъ), ученикъ Мишле, самостоятельно развивалъ гегеліанство; онъ познакомилъ философскій міръ съ П. Черетти изъ Интра (1823—84), который, живя въ одиночествѣ и неизвѣстности только для философіи, стоически переносилъ продолжительное бѣдствіе. Подъ вліяніемъ изученія сочиненій Спинозы, Фихте, Шопенгауера и Гегеля, Черетти создалъ величественную систему, названную имъ „созерцательною“, при помощи которой онъ хотѣлъ реформировать философію и гражданское общество. Какъ и Гегель, онъ считаетъ внѣшнюю реальность результатомъ мышленія и, подобно тому, какъ Спиноза выводитъ аттрибуты и модусы изъ субстанціи, онъ выводитъ всякую вещь и даже духъ изъ абсолютнаго само по себѣ неопредѣленнаго сознанія и находитъ въ своей системѣ абсолютное безстрастіе. Геніальную попытку примѣнить философію Гегеля къ зоологіи сдѣлалъ К. де Менсъ изъ Абруццъ (1817—1892), профессоръ медицины въ Болоньѣ. Къ числу сторонниковъ гегелевской философіи принадлежитъ С. Матури (Неаполь). Къ этой точкѣ зрѣнія приближается также Д. Яйа (Пиза) и П. Раньиско (Падуя). Подъ вліяніемъ новыхъ направленій и своихъ природныхъ склонностей, далеко ушелъ отъ нихъ въ сторону Ф. Маши, который былъ преемникомъ Фіорентино на каѳедрѣ философіи въ Неаполѣ. Среди гегеліанцевъ находится также и женщина, Маріанна Флоренци-Ваддингтонъ (1802—1870), къ которой съ почтеніемъ относились Кузенъ, Маміани и Шеллингъ.

§ 80. Изученіе Канта. Противники и сторонники Канта: Галуппи, Росмини, Теста, Кантони, Токко, Турбильо. Другіе нѣмецкіе философы въ Италіи.

См. вообще: Tari, Del kantismo, Torino 1861; Mamiani, О Кантѣ и платоновской философіи, Nuova Antologia 1866; его же, Кантъ и онтологія, Filos. scuole italiane 1870. Tarantino, Кантъ и современная философія, Giorn. napol. 1880. Werner, Kant in Italien, Wien 1881. Mariano, Возвратъ къ Канту и новокантіанцы, Atti accad. scient. Napoli 1888. Credaro, Кантіанство въ Италіи, Rass. critica, Napoli 1885.

De Grazia, Saggio sulla realtà della scienza umana. Prospetto di filosofia ortodossa 1851. См. о немъ: Fiorentino, Жизнь и соч. де Граціа, Giorn. Napol. 1877.

Colecchi, Osservazioni critiche sopra alcune quistioni più importanti di filosofia, 2 тт. См. о немъ: N. M. Zappi, Elogio funebre di O. Colecchi, Chieti 1848. F. Cicchitti-Suriani, O. Colecchi filosofo e matematico abruzzese e i primordî del kantismo in Italia, Roma 1892.

Testa, Della filosofia dell'affetto, Piacenza, введ. 1829, т. I, 1830, т. II, 1834. Filosofia della mente, Piac. 1836. Della critica della Ragion pura di Kant, esaminata e discussa dall'Ab. A. Testa colla giunta storico-critica del movimento filosofico del pensiero per infino a Schelling, 3 тт., Lugano-Piacenza 1841—49. Del male dello scetticismo transcendentale e del suo rimedio, Piacenza 1840. См. о немъ: L. Credaro, Теста и зачатки кантіанства въ Италіи, Rend. Acc. Lincei, Roma 1885—86.

Cantoni, Studi critici e comparativi su G. B. Vico, 1867. Corso elementare di filosofia, т. I, Psicologia percettiva, Logica; т. II, Psicologia morale, morale estetica; т. III, Storia compendiata della filosofia, 10. изд. Milano 1896. Em. Kant, т. I, теоретическая философія; т. II, практическая философія; т. III, философія религіи, критика способности сужденія и другія ученія Канта, Milano 1879—84. См. о немъ: Mamiani, Кантони о Кантѣ, Filos. scuole ital. 1884. Credaro, Кантовскіе вопросы, Filos. scuole ital. 1885.

Tocco, Lezioni di filosofia pei Licei, Bologna 1869. Теорія чувствованій Бена, Giorn. nap. 1872. Pensieri sulla storia della filosofia, тамъ же 1877. Ricerche platoniche, Catanzaro 1876. Studi kantiani, Roma 1880—81. L'eresia nel medio-evo, 1884. Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane, Fir. 1889.

Barzellotti, Воспитаніе и первая молодость Шопенгауера, Nuova Antologia 1881. L'idealismo di Schopenhauer e la sua dottrina della percezione. Santi, solitari e filosofi, 1886. J. A. Taine, 1893.

Faggi, La religione e il suo avvenire secondo E. Hartmann, Fir. 1892. Hartmann e l'estetica tedesca, Fir. 1895. F. A. Lange e il materialismo, Fir. 1896. Principii di psicologia moderna, Palermo 1896.

Credaro, I corsi filosofici all'università di Lipsia e il Seminario di psicofisica del Wundt, Roma 1888.

Mantovani, Психологія, какъ экспериментальная наука, Riv. ital. filos. 1893. Manuale di psicologia fisiologica, Milano 1896.

De Sarlo, Studi sul darwinismo, Napoli 1887. Lo studio dei sentimenti nella psicologia inglese contemporanea, Bologna 1892. La psicologia di Cristina di Svezia, Reggio 1892. La circolazione cerebrale durante l'attività psichica e sotto l'azione dei veleni intellettuali, Reg. 1891. La circolazione cerebrale durante l'ipnosi, Reg. 1890. Saggi di filosofia, Tor. 1896.

Benzoni, Esposizione analitica del sistema di filosofia di Wundt, Palermo 1890. Cesca, Storia e dottrina del criticismo, Verona 1884. La dottrina kantiana dell'a priori, Ver. 1885. L'idealismo critico del Cohen, Napoli 1886. Lo spiritualismo del Lotze, Nap. 1887. Il transubbiettivismo del Volkelt, 1887. L'animismo del Wundt, 1891.

Философія Гегеля въ общемъ считается ученіемъ, которое, выполнивъ свою задачу, отошло теперь въ область исторіи; наоборотъ, ученіе Канта, проникнувшее въ Италію раньше перваго, еще и теперь живетъ въ ней и въ новой формѣ, приспособленной къ новому времени, составляетъ важный элементъ національной философской культуры. Итальянскіе философы начала этого вѣка, въ родѣ Соаве, Романьози, Галуппи, Росмини, не владѣя нѣмецкимъ языкомъ, занимались изученіемъ Канта по тяжелому, плохому латинскому переводу Борнса (1796—98), по компендію Виллерса (1801), который долго былъ какъ бы кодексомъ кантовской философіи, по компендію Кинкера (1801), по исторіи Дежерандо и Буле, а потомъ по неточному итальянскому переводу Критики чистаго разума, сдѣланному Мантовани (1820—26), и послѣ 1835 года по переводу Тиссо. Со времени точнаго и яснаго перевода Тиссо началось правильное знакомство съ ученіемъ Канта въ Италіи. Въ то время, какъ въ

Германіи кантіанство достигло высшей степени развитія, итальянскіе сенсуалисты рѣшительно и большею частію поверхностно боролись съ нимъ, не понимая его. Подражая французамъ, они смотрѣли на Канта, какъ на непонятнаго философа и неисправимаго догматика, сторонника a priori. По мнѣнію Бальдинотти, Кантъ можетъ принадлежать ко всѣмъ возможнымъ школамъ; Соаве сравниваетъ трансцендентальныя теоріи съ изреченіями Сивиллы; Джойа пишетъ: „пусть онъ сдѣлается понятнымъ и покажетъ свое лицо, тогда мы будемъ изучать его". Романьози объявляетъ, что ученіе Канта есть умозрѣніе, витающее въ облакахъ и подобное облакамъ. Среди сенсуалистовъ, быть можетъ, только одинъ Борелли (1785—1856), много лѣтъ жившій въ изгнаніи въ Австріи, боролся съ Кантомъ, изучивъ его на основаніи источниковъ. Галуппи, хотя и убѣждалъ итальянцевъ не быть слѣпыми почитателями иностранцевъ, утверждалъ, что переворотъ, произведенный Кантомъ, болѣе заслуживаетъ вниманія мыслителей, чѣмъ это обыкновенно думаютъ, и посвятилъ изслѣдованію его часть своего Saggio. Однако, по его мнѣнію, трансцендентальная философія вовсе не упрочиваетъ знанія, а окончательно уничтожаетъ его. Онъ старается доказать, что результаты опыта должны находить мѣсто между нашими первоначальными и реальными познаніями, тогда какъ трансцендентальная философія рѣшительно утверждаетъ, что результаты опыта не могутъ быть въ числѣ первоначальныхъ истинъ. Затѣмъ Галуппи боролся съ ученіемъ Канта объ апріорныхъ синтетическихъ сужденіяхъ, которое, по его мнѣнію, абсурдно. Тѣмъ не менѣе въ сочиненіяхъ Галуппи духъ Канта сильнѣе, чѣмъ онъ самъ думаетъ и хочетъ. Еще болѣе примыкаетъ къ Канту Росмини, хотя и борется съ нимъ въ своихъ сочиненіяхъ. О немъ говорятъ, что онъ былъ послѣдователемъ Канта, самъ не зная этого. В. де Граціа изъ Калабріи (1785—1856) своеобразно изслѣдовалъ проблему познанія, опровергая субъективизмъ Канта и защищая реализмъ; позже онъ пытался примирить взгляды св. Ѳомы и Канта. Сторонникомъ основныхъ принциповъ Канта признаетъ себя О. Колекки изъ Абруццъ; онъ защищаетъ ихъ, нападая на Галуппи, но при этомъ сильно видоизмѣняетъ взгляды Канта и не хочетъ называть себя кантіанцемъ.

Напротивъ, чистымъ кантіанцемъ былъ А. Теста изъ Піаченцы (1784—1860). Въ то время, когда въ Италіи почти вездѣ царилъ онтологическій идеализмъ, онъ попытался противопоставить ему ученіе Канта. Онъ учился у сенсуалистовъ коллегіи Альберони, и первыя сочиненія его (1829—34) принадлежатъ сенсуализму, затѣмъ послѣдовалъ субъективистически-скептическій періодъ (1834—41), когда онъ подвергнулъ сенсуализмъ строгой и основательной критикѣ, потомъ онъ сдѣлался кантіанцемъ (1841—60). Въ это время онъ написалъ подробное изложеніе Критики чистаго разума, спеціально съ цѣлью, какъ онъ говорилъ, помочь учащейся молодежи. Онъ зналъ, что трудность пониманія сочиненій Канта сильно препятствовала распространенію его взглядовъ въ Италіи; поэтому онъ приложилъ всѣ старанія къ тому, чтобы быть яснымъ и точнымъ, и, конечно, превзошелъ въ этомъ отношеніи Мантовани. Критическая часть сочиненія Теста важнѣе изложенія взглядовъ Канта. Усвоивъ философію Канта, Теста воспользовался ею для борьбы со всѣми итальянскими, томистическими, сенсуалистическими, экспериментальными и онтологическими школами, въ особенности въ отношеніи проблемы познанія. Отъ итальянцевъ онъ перешелъ къ борьбѣ съ иностранными авторами, находившими хорошій пріемъ въ Италіи, въ родѣ Кондильяка, Кузена, Дестютъ де Траси, идеологія котораго была переведена на итальянскій языкъ и пользовалась большимъ вліяніемъ. Хотя Теста понялъ философію Канта и цѣнилъ ее болѣе, чѣмъ другіе итальянцы, онъ не считалъ ее окончательною формою философіи. Нѣкоторыя изъ возраженій, приведенныя имъ противъ нея, были предвѣстниками современнаго критицизма. Его попытка ввести кантіанство въ Италію стоитъ особнякомъ, она не привлекла къ себѣ достаточно вниманія: на сѣверѣ Росмини и Джоберти затмили своимъ свѣтомъ болѣе мелкія звѣзды, а на югѣ вскорѣ взошла звѣзда Гегеля. Причиною этого было то, что Теста жилъ уединенно и не образовалъ школы, а также то, что итальянцы искали въ философіи національныхъ элементовъ, да къ тому же и въ самой Германіи въ то время критицизмъ

долженъ былъ отступить передъ абсолютнымъ и пантеистическимъ идеализмомъ, происшедшими отъ него. Поэтому неудивительно, что Италія сдѣлалась скорѣе гегеліанскою, чѣмъ кантіанскою.

Прошло нѣсколько десятилѣтій послѣ смерти Теста (1860), пока Кантъ сталъ пользоваться уваженіемъ у итальянцевъ, и этотъ переворотъ слѣдуетъ приписать не вліянію Теста, а различнымъ другимъ причинамъ. Когда объединеніе Италіи было достигнуто, итальянцы стали искать въ философіи общечеловѣческой истины, а не національныхъ элементовъ; поэтому итальянскій онтологизмъ постепенно потерялъ подъ собою почву. Въ то же время, благодаря наступленію періода большаго спокойствія и обдуманности, итальянцы перестали находить въ гегелевскомъ идеализмѣ духовную пищу, въ которой нуждались, и начали съ любовію заниматься исторіею философіи, которая развиваетъ способность къ критикѣ и широту взгляда. Къ тому же послѣ 1870 года и упроченія политическихъ отношеній между Италіею и Германіею духъ этихъ народовъ принялъ одинаковое направленіе, многія сочиненія нѣмецкихъ ученыхъ и философовъ стали изучаться въ Италіи, и многіе молодые люди стали отправляться въ Германію для завершенія своего образованія. Поэтому естественно, что въ Италіи было благосклонно встрѣчено новокантіанство, развившееся въ Германіи для борьбы съ абсолютнымъ идеализмомъ и для примиренія съ философіею успѣховъ и методовъ естествознанія.

Въ послѣднія двадцать лѣтъ въ Италіи трудно найти философа, который бы такъ или иначе не занимался Кантомъ. Среди нихъ на первомъ мѣстѣ слѣдуетъ поставить К. Кантони (род. 1840, Павія). Онъ видитъ въ неокритицизмѣ, который представляетъ изъ себя расширенное логическое развитіе мыслей Канта, оправдываемое глубокими изслѣдованіями различныхъ школъ, философію, наиболѣе приспособленную для того, чтобы соединиться съ современнымъ интенсивнымъ движеніемъ науки. Онъ находитъ, что неокритицизмъ наиболѣе способенъ бороться съ преувеличеніями позитивистовъ, которые, „желая все объяснить механически и стремясь свести духовный міръ на физическій, вступаютъ въ противорѣчіе съ самыми благородными стремленіями человѣка и требованіями долга и практической жизни, вовсе не удовлетворяя требованій итальянскаго знанія“. Онъ находитъ также, что неокритицизмъ болѣе способенъ примирить философію и науку съ нравственными и религіозными стремленіями человѣчества, такъ какъ онъ устраняетъ конфликтъ между мистицизмомъ и натурализмомъ, становящійся день ото дня все болѣе рѣзкимъ, и оказываетъ вліяніе также на соціальную и политическую жизнь. Руководясь этими основаніями, Кантони далъ Италіи такое подробное критическое изложеніе всѣхъ философскихъ сочиненій Канта, какого, пожалуй, не имѣетъ ни одна другая нація. Тотъ фактъ, что этотъ трудъ удостоенъ большой королевской преміи академіи dei Lincei, указываетъ не только на внутреннее достоинство этого сочиненія, но и на направленіе оффиціальной философіи въ Италіи въ послѣднемъ десятилѣтіи, которое видно также и изъ широкаго распространенія въ лицеяхъ Corso di filosofia Кантони. Кантони одинъ изъ самыхъ ревностныхъ защитниковъ преподаванія философіи въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ, такъ какъ она, по его мнѣнію, не менѣе, чѣмъ итальянскій и латинскій языки или исторія, способна возбуждать духъ, развивать критическую мысль и побуждать къ мышленію, свободному отъ всякихъ предразсудковъ, а эти свойства духа являются причиною глубокихъ и истинныхъ убѣжденій.

Говоря о кантіанствѣ въ Италіи, слѣдуетъ упомянуть Ф. Токко (род. 1845), который съ особеннымъ успѣхомъ преподаетъ въ Istituto di studi superiori во Флоренціи и въ послѣднее время мастерски разработалъ вопросъ о философіи Бруно. С. Турбильо изъ Пьемонта (род. 1842, Римъ) съ большимъ остроуміемъ анализировалъ Критику чистаго разума и писалъ о Декартѣ, Спинозѣ и Мальбраншѣ. Никто изъ другихъ нѣмецкихъ философовъ этого вѣка не вызывалъ въ Италіи спеціальнаго движенія, хотя нѣтъ недостатка въ отдѣльныхъ замѣчательныхъ изслѣдованіяхъ о нихъ. Д. Барцелотти (род. 1844, Неаполь) былъ сначала ученикомъ Конти и, повидимому, примыкалъ къ его взглядамъ, но потомъ сдѣлался послѣдователемъ Маміани; его не безъ основанія называютъ эклектикомъ. Одаренный

умомъ, особенно способнымъ къ изслѣдованію характеровъ, и изысканнымъ литературнымъ и художественнымъ вкусомъ, онъ занимался Шопенгауеромъ. А. Фаджо (Палермо) писалъ о Гартманѣ и Ланге. Изъ современныхъ нѣмецкихъ философовъ наибольшимъ вліяніемъ пользуется Вундтъ; о его лабораторіи для экспериментальной психологіи писалъ Л. Кредаро, работавшій въ ней; направленію Вундта довольно точно слѣдуетъ другой его ученикъ, Мантовани (1860, Павія). Довольно близокъ къ Вундту Ф. Де Сарло, который, какъ и Мантовани, исходитъ изъ занятій медициною. О философіи Вундта писали А. Паоли, Р. Бенцони и Д. Ческа (1859, Мессина), который занимался также Кантомъ, Когеномъ, Лоце и Фолькельтомъ.

§ 81. Позитивизмъ подготовленъ Каттанео и Феррари. Настоящіе позитивисты—Сичиліани, Виллари, Ардиго, Д. Доминичисъ и др.

Cattaneo, Scritti di filosofia, 2 тт., Fir. 1892 (1. т.: Su la scienza nuova di Vico; Considerazione sul principio della filosofia; Delle doti di Romagnosi; Al. sig. A. Serbati-Rosmini; La politica di T. Campanella; La via nell'universo di P. Livi; Un invito alli amatori della filosofia; Psicologia delle menti associate; Del diritto e della morale. 2. т.: Corso di filosofia: cosmologia, psicologia, ideologia, logica). См. о немъ: A. Ghisleri, статья въ Dizion di pedag.; A. Mario, Образъ мыслей Каттанео, Riv. europ. 1870; G. Rosa, Воспоминанія о Каттанео, Rend. istit. lomb. 1869; G. Cantoni, Философская система Каттанео, Riv. filos. scientif. 1887.

G. Ferrari, Filosofia della rivoluzione. L'aritmetica nella storia. Vico e l'Italia. См. о немъ: Ferri, Феррари и его взгляды, Accad. Lincei 1876—77; M. Tabarrini, Феррари, некрологъ въ Arch. stor. ital. 1876; C. Cantoni, Воспоминанія о Феррари, Rend. istit. lomb. 1887; A. Solimani, Философія исторіи Феррари, Rass. naz. 1891.

Bovio, Corso di scienza del diritto, Napoli 1877. Il sistema della filosofia. Filosofia del diritto, 3. изд. Torino 1892. Il naturalismo. De Marinis, Studi di storia e filosofia del diritto penale. Prolusioni universtairie, Napoli 1896. Morselli, La Neogenesi, 1873. Il suicidio, Milano 1879, въ Bibl. scientif. internaz. Il delitto. Diagnosi della pazzia, 1882. L'anima funzione biologica del corpo, 1886. La filosofia monistica in Italia 1887. Le ultime fasi dell'evoluzionismo, 1889.

Lombroso, l'uomo delinquente, 3. изд. Torino 1887.

Ferri E., Teorica dell'imputabilità e negazione del libero arbitrio, Firenze 1878. I sostitutivi penali, Fir. I nuovi orizzonti del diritto e della procedura penale, Bologna 1881. Socialismo e criminalità, Torino 1883. L'omicidio nella sociologia criminale, nella legislazione e nella giurisprudenza, Bologna 1888—89. См. о немъ: L. Ferri, la scuola positiva di diritto penale e i nuovi orizzonti di Enrico Ferri, Riv. ital. filos. 1894.

Colajanni, Criminologia sociale, 1889. Il socialismo.

Gabelli, L'uomo e le scienze morali, Milano 1869. См. о немъ: E. Masi, Габелли, Nuova Antol. 1891; F. Pietropaolo, Натуралистическій позитивизмъ Габелли, Riv. filos. scientif. 1891.

Villari, Arte, storia e filosofia, Fir. 1889. Scritti pedagogici, Fir. 1868.

Siciliani, Della statistica e del metodo numerico, Fir. 1861. Della legge storica e del movimento filosofico e politico del pensiero italiano, Fir. 1862. Il rinnovamento della filosofia positiva italiana, Fir. 1871. Prolegomeni alla moderna psicogenia, Bologna 1878. Socialismo, darwinismo e sociologia moderna, Bol. 1879. La nuova biologia, Milano 1885.

De Dominicis, la pedagogia e il darwinismo, Bari 1877 и Nap. 1879. La dottrina dell'evoluzione, Napoli 1879—80.

Angiulli, La filosofia e la ricerca positiva, Napoli 1868. Quistioni di filosofia contemporanea, Nap. 1873. La pedagogia, lo stato e la famiglia, Nap. 1876. La filosofia e la scuola, Nap. 1888. См. о немъ: E. De Marinis, Итальянскій позитивистъ Анджулли, Riv. filos. scient. 1889; A. De Sarlo, Философія, наука и дарвинизмъ, тамъ же 1889.

Ardigò, собраніе соч., 7 тт.: 1 т., Pietro Pomponazzi (1869) e la psicologia come scienza positiva (1870), Cremona, 2. изд. 1882; 2. т., la formazione naturale nel fatto del sistema solare; l'inconoscibile di H. Spencer e il positivismo; la religione di T. Mamiani; lo studio della storia della filosofia, Padova 1884; 3. т., la morale dei positivisti; Relatività della logica umana; la coscienza vecchia e le idee nuove; Empirismo e scienza, Padova 1885; 4. т., Sociologia; Il compito della filosofia e la sua perennità; Il fatto psicologico della percezione, Padova 1886; 5. т., Il vero, Pad. 1891; 6. т., la ragione; la scienza sperimentale del pensiero; Il mio insegnamento di filosofia nel R. Liceo di Mantova, Padova 1894; 7. т., l'unità della coscienza (подготовляется къ печати). См. о немъ: P. D'Ercole, Мораль позитивистовъ, по-

ложительная психологія Ардиго, Filos. scuole ital. 1880—81; T. Mamiani, Положительная психологія Ардиго, тамъ же 1871; L. Friso, Позитивизмъ въ Италіи, Riv. fil. scient. 1886.

Friso, Filosofia morale, Mil. 1893 (мы пользуемся ею).

Dandolo, Appunti di filosofia ad uso dei Licei, 3. изд. Padova 1894. La coscienza nel sonno, Pad. 1889. La dottrina della memoria nella filosofia tedesca, Pad. 1893. La dottrina della memoria nella psicologia inglese.

Tarozzi, l'evoluzionismo monistico e le idee forze secondo A. Fouillée, Milano 1890. Della necessità nel fatto naturale ed umano, Torino 1896. Lezioni di filosofia, Torino.

Marchesini, Saggio sulla naturale unità del pensiero, Fir. 1895.

Brofferio, le specie dell'esperienza, Milano 1884. Manuale di psicologia, Milano 1889. Per lo spiritismo, Milano 1892.

Vignoli, Saggio di una dottrina razionale del progresso. Delle condizioni morali e civili dell'Italia, 1877. Era nuova del pensiero, 1885. Mito e scienza, Milano 1879. Sull'origine del linguaggio articolato, 1885. Умъ собаки по Леббоку и Лаказъ-Дютье, Rend. istit. lomb. 1892.

Cesca, l'evoluzionismo di Spencer, Verona 1883. Il nuovo realismo contemporaneo della teorica della conoscenza in Germania ed in Inghilterra, Ver. 1883. Le teorie nativistiche e genetiche della localizzazione spaziale, Ver. L'origine del principio di causalità. I fattori dell'evoluzione filosofica, Ver. 1892. Contributo alla storia del fenomenismo, Messina 1894.

Sergi, Usiologia, ovvero scienza dell'essenza delle cose, Noto 1868. Vico e la scienza della storia, Messina 1872. Se i fenomeni psichici si possono ridurre a movimento, Mess. 1877. Elementi di psicologia, Mess. 1879. Natura ed origine della delinquenza, 1885. Le basi della morale di E. Spencer, 1886. Psicologia per le scuole, Milano 1891. Dolore e piacere, storia naturale dei sentimenti, Mil. 1894.

Panizza, la fiziologia del sistema nervoso e i fatti psichici, Roma 1887.

Labriola, la dottrina di Socrate, 1871. Morale e religione, 1873. I problemi della filosofia della storia, 1887. Del socialismo, 1889. Saggi intorno alla concezione materialistica della storia, 1896.

Asturaro, Gli ideali del positivismo e della filosofia scientifica, Genova 1891. La sociologia e le scienze sociali, Chiavari 1893.

Традиціи Романьози, рѣшительно боровшагося со всякою метафизикою, продолжались въ верхней Италіи двумя его учениками, имѣвшими большое вліяніе на гражданскую и политическую жизнь націи, Каттанео и Феррари. К. Каттанео изъ Милана (1801—69), федералистъ-республиканецъ, былъ преподавателемъ въ лицеѣ въ Лугано и покончилъ съ собою, чтобы не приносить присяги итальянской монархіи. Онъ, какъ и Бекон, стремился придать всякой наукѣ практическій и плодотворный характеръ. Онъ основалъ и редактировалъ Il Politecnico. Онъ считалъ опытъ основою философіи и понималъ подъ нею естествознаніе, какъ оно было основано Бекономъ, анализъ самосознанія по Локку и науку о соціальныхъ и историческихъ фактахъ по примѣру Конта. Психологіи народовъ, которую онъ называлъ la psicologia delle menti associate и первымъ представителемъ которой считалъ Вико, онъ придавалъ больше значенія, чѣмъ индивидуальной психологіи, потому что индивидуумъ можетъ быть описанъ и понятъ, только при помощи современнаго и прошлаго общества. Каттанео писалъ по различнымъ предметамъ: по исторіи, праву, политической экономіи, искусству, философіи и педагогикѣ, стремясь отыскать общую связь между отдѣльными науками.

Д. Ферарри изъ Милана (1812—1876) указалъ на непримиримое противорѣчіе между идеализмомъ и реализмомъ въ метафизикѣ, подобное противорѣчію между выгодою и долгомъ въ этикѣ, вслѣдствіе чего онъ одинаково отвергалъ всѣ системы. Однако страсть къ соціальнымъ и политическимъ вопросамъ привлекла его къ занятіямъ философіею исторіи, гдѣ, по его мнѣнію, онъ открылъ истину. Такъ, онъ сдѣлался болѣе догматическимъ писателемъ, чѣмъ Вико, сочиненія котораго онъ тщательно издалъ. Онъ придумалъ теорію политическихъ періодовъ, охватывающихъ развитіе всѣхъ историческихъ фактовъ. Каждый періодъ обнимаетъ опредѣленное число лѣтъ, въ теченіе которыхъ также въ опредѣленномъ порядкѣ слѣдуютъ другъ за другомъ четыре различныхъ поколѣнія, смѣняющіяся приблизительно черезъ тридцать лѣтъ, и каждое изъ нихъ имѣетъ задатки для того, чтобы выразить важный политическій принципъ. Поколѣніе предшественниковъ подготовляетъ то, что дѣлаетъ будущее, революціи осу-

ществляютъ поставленныя задачи, реакція борется съ осуществленіемъ ихъ и, наконецъ, послѣднее поколѣніе примиряетъ противоположныя движенія и даетъ имъ окончательное направленіе, пока не наступитъ новая революція.

Послѣ 1870 года позитивистическое движеніе, начатое Каттанео и Феррари, расширилось и усилилось. Открытый разрывъ между государствомъ и церковью изъ-за свѣтской власти, преслѣдованіе сторонниковъ Джоберти и Росмини со стороны папства, вражда его къ современной наукѣ, бывшей однимъ изъ факторовъ политической революціи, полное обособленіе духовенства отъ свѣтскихъ лицъ, все это заставило нѣкоторыхъ духовныхъ лицъ обратиться къ философіи, находившейся въ рѣзкомъ противорѣчіи съ требованіями папы.

Сюда присоединилось быстрое развитіе спеціальныхъ наукъ, которое и поддерживалось оффиціальною Италіею, добившеюся единства, и пользовалось сочувствіемъ народа. Многіе представители науки проникли въ область философіи, вооружившись обширными конкретными и положительными знаніями, пріобрѣтенными путемъ упорнаго и утомительнаго труда въ лабораторіяхъ и архивахъ, путемъ статистическаго изслѣдованія соціальныхъ и экономическихъ явленій, и отвлекли молодежь въ университетахъ отъ метафизическихъ и апріорныхъ теорій, которыя еще преподавались во имя абстрактнаго идеализма. Изъ этихъ ученыхъ заслуживаютъ упоминанія слѣдующіе: Д. Молешоттъ (1822—93), доказывавшій монизмъ въ круговоротѣ жизни; П. Мантегацца, увлекательный авторъ физіологіи наслажденія и физіологіи любви и основатель психологическаго музея во Флоренціи; А. Моссо, изслѣдовавшій съ психофизіологической точки зрѣнія многія чувства, напр., усталость и страхъ; А. Герценъ, изслѣдовавшій физіологію воли; Буккола, который произвелъ новыя изслѣдованія о времени въ психическихъ явленіяхъ. Антропологія, психіатрія, судебная медицина, морфологія животнаго организма и физика были обогащены изслѣдованіями Гольджи, Ливи, Тамбурини, Тамассіа, Лючіани, Верга, Сеппилли, Грасси, Морселли, Даль Поццо ди Момбелло и др.

Конечно, этотъ потокъ новыхъ мыслей выросъ не вполнѣ на итальянской почвѣ, въ немъ слились ручьи, стекавшіе съ другихъ горъ. Бюхнеръ и Геккель, Контъ и Литтре, Дарвинъ, Спенсеръ и другіе иностранные авторы переводились, разнообразно комментировались и подвергались обсужденію съ большею или меньшею степенью пониманія. Смѣшанныя или комбинированныя теоріи ихъ усилили итальянскій позитивизмъ, который значительно возросъ, благодаря новой школѣ уголовнаго права, называемой scuola positiva. Нѣкоторые смѣлые умы возстановили блестящія традиціи Беккаріи, Верри и Пагано и въ корнѣ обновили принципы соціологіи и уголовной антропологіи. Они отрицаютъ свободу воли, допускаемую классическою школою, и замѣняютъ ее новымъ понятіемъ отвѣтственности, смотрятъ на преступника, какъ на ненормальнаго человѣка, и доказываютъ зависимость преступленій отъ физическихъ, экономическихъ и соціальныхъ условій, выводя отсюда сравнительную безуспѣшность наказаній и независимость преступленій отъ нихъ. Поэтому слѣдуетъ классифицировать не наказанія, а преступниковъ, слѣдуетъ отыскивать соціальныя причины преступленій и устранять ихъ. Наказаніе есть средство соціальной исправительной опеки, а не возстановленія попраннаго права. Наиболѣе выдающіеся представители этихъ мыслей Энрико Ферри изъ Мантуи, Ц. Ломброзо, Ф. Турати, геніальный редакторъ Critica sociale, Н. Колаянни, почти всѣ дѣятельные соціалисты и марксисты. Философія права была возстановлена на умѣренно либеральныхъ основаніяхъ сторонникомъ Маццини Д. Бовіо изъ Апуліи (род. 1838) и имѣетъ теперь дѣльнаго представителя въ лицѣ позитивиста и соціалиста Де Маринисъ (род. 1863, Неаполь). Кромѣ этихъ положительныхъ причинъ, сравнительная популярность позитивизма была обусловлена нѣкоторыми другими причинами, скорѣе отрицательнаго характера. Въ числѣ такихъ причинъ заключается тотъ фактъ, что молодежь въ университетахъ не находитъ болѣе духовной пищи въ національномъ онтологизмѣ и гегеліанствѣ, подобно поколѣнію, создавшему единство отечества. Это вѣчная борьба новаго со старымъ. Въ силу ея молодежь въ общемъ не удовлетворяется также и неокантіанствомъ, ко-

торое, несмотря на свои постоянныя заявленія въ пользу наукъ, мало создало дѣйствительно научнаго и положительнаго. Неокантіанцы продолжаютъ считать вѣчную проблему познанія основною частью философіи, но, несмотря на потокъ книгъ по этому вопросу, онъ остается все на прежней ступени развитія.

Въ 1881—1891 главнымъ органомъ позитивизма былъ журналъ Rivista di filosofia scientifica подъ редакціею Морселли (род. 1852, Генуя), А. Сержи и другихъ; за нимъ послѣдовалъ въ гораздо меньшемъ маштабѣ Il Pensiero italiano, издаваемый и теперь, подъ редакціею Буккола.

Изъ позитивистовъ, ставшихъ исключительно на этическую точку зрѣнія, по времени на первомъ планѣ стоитъ А. Габелли изъ Венеціи (1830—1891), читаемый довольно охотно, не столько ради оригинальности своихъ мыслей, сколько благодаря чрезвычайной ясности и простотѣ, съ которою онъ обсуждаетъ самые трудные вопросы: свободу воли, понятіе цѣли, связь между полезнымъ и добрымъ, свободу нравственныхъ понятій. Онъ доказываетъ также, что философія должна быть обновлена опытомъ и объективнымъ методомъ. Паскаль Виллари (1827, Флоренція), извѣстный авторъ мастерски написанной „Исторіи Савонаролы и его времени“, которую Геффдингъ называетъ лучшимъ комментаріемъ къ Евангелію, и сочиненія „Макіавелли“, не мало содѣйствовалъ своими сочиненіями распространенію основныхъ принциповъ позитивизма, которые онъ съ особымъ остроуміемъ примѣнилъ къ исторіи, объясняя поступки людей историческою средою. Неаполитанецъ П. Сичиліани (1835—86, Болонья) перенесъ позитивизмъ въ область педагогики; также поступаетъ и съ неменьшимъ умѣніемъ, но съ меньшимъ научнымъ образованіемъ Ф. С. Де Доминичисъ изъ Беневенто (1846, Павія).

Къ позитивистической школѣ въ педагогикѣ принадлежитъ А. Анджулли (1837—1890, Неаполь); по его мнѣнію, соціальный вопросъ можетъ быть рѣшенъ путемъ радикальной реформы народнаго образованія, которая должна основываться на научныхъ критеріяхъ и быть важнѣйшимъ дѣломъ государства; эта реформа, распространивъ научныя знанія, преобразовала бы весь порядокъ жизни, такъ какъ онъ руководился бы умомъ. Чтобы проникнуть и въ семью, государство должно предписать закономъ научное образованіе и для женщинъ.

Всѣхъ этихъ позитивистовъ превосходитъ своимъ философскимъ дарованіемъ и научнымъ образованіемъ Р. Ардиго, родомъ изъ Ломбардіи (род. 1828, Падуя); онъ, единственный изъ всѣхъ итальянскихъ позитивистовъ, создалъ полную самостоятельную систему философіи. Теперь онъ занятъ, сочиненіемъ о единствѣ сознанія, которое должно завершить его философскую систему и быть его завѣщаніемъ. Съ точки зрѣнія Ардиго психическій и соотвѣтствующій ему физіологическій фактъ это—два различныя обнаруженія одного и того же явленія; отсюда является движущая сила идеи, которая представляетъ изъ себя сумму чувствъ и сумму воли. Воля не есть что-либо отдѣльное отъ интеллекта,—она есть совокупность всѣхъ движущихъ силъ, заключенныхъ въ сознаніи и подчиняющихъ низшія психическія стремленія высшимъ идеямъ. Психическія явленія, какъ и физическія, управляются принципомъ естественной причинности, но человѣческая воля опредѣляется не внѣшними, а внутренними условіями. Въ этомъ заключается ея автономность, поэтому-то она отвѣтственна; отсюда вытекаетъ право общества защищать себя и наказывать преступника. Въ соціальномъ порядкѣ перевѣсъ силы одного существа надъ другимъ есть явленіе отрицательное, темное, такъ какъ индивидуумъ дѣйствуетъ при этомъ на основаніи личныхъ мотивовъ, руководясь местью. Развитое общество беретъ на себя обязанность выступать противъ обидчика за обиженнаго и такимъ образомъ переходитъ отъ темнаго принципа насилія къ ясному принципу справедливости. Менѣе важные поступки предоставляются свободной волѣ индивидуума и составляютъ порядокъ соціальныхъ отношеній внѣ справедливости, основанный на соглашеніи. Въ этикѣ Ардиго на первомъ планѣ стоитъ идея безкорыстія; въ ней нѣтъ, какъ мы видимъ, никакихъ сверхъестественныхъ представленій такъ же, какъ и въ его онтологіи и психологіи. Вѣрными учениками Ардиго можно назвать Л. Фризо, Д. Дандоло, Д. Тароцци, Д. Маркезини.

Къ позитивистамъ примкнулъ А. Брофферіо (ум. 1894, Миланъ), который въ послѣдніе годы увлекся изученіемъ спиритизма. Къ числу выдающихся эволюціонистовъ принадлежатъ: Т. Виньоли, извѣстный своими работами по сравнительной психологіи; Д. Ческа (род. 1859, Мессина), занимавшійся историко-критическими изслѣдованіями; Д. Сержи (род. 1841, Римъ) и М. Паницца, занимающіеся физіологическою психологіею. А. Лабріола изъ Неаполя (род. 1843, Римъ) и А. Астураро (Генуя) примѣнили соціализмъ, первый къ исторіи, второй къ этикѣ. Капорали попытался примирить позитивизмъ съ идеализмомъ, имѣющимъ пиѳагорейскую окраску. Онъ ждалъ отъ математики рѣшенія большей части философскихъ проблемъ, основалъ въ Тоди журналъ подъ именемъ Scienza nuova и издавалъ его въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ.

§ 83. Писатели, занимавшіеся исторіею философіи.

Среди всѣхъ этихъ философскихъ теченій, скрещивающихся, расходящихся, ослабляющихъ или усиливающихъ другъ друга, не оставалась въ пренебреженіи и исторія философіи. Эта наука, благодаря сочиненію Галуппи Lettere da Descartes a Kant, а также Росмини, Поли, Бертини, Д. Берти (род. 1820), Р. Бобба, уроженцу Турина, который съ любовію занимается ею, также благодаря вліянію Кузена и его послѣдователей, получила широкое распространеніе. Въ своемъ развитіи неаполитанская школа гегеліанцевъ обратилась отъ изученія штутгартскаго философа къ изслѣдованію взглядовъ великихъ итальянскихъ мыслителей, которые въ пятнадцатомъ вѣкѣ посѣяли первыя сѣмена иллюминизма и современнаго натурализма. До 1834 года примѣръ такихъ изслѣдованій давалъ Маміани, писавшій объ эпохѣ возрожденія. Другіе во имя итальянской національности пытались путемъ исторіи опять примкнуть къ философіи Вико. Во время открытія памятника Д. Бруно въ Римѣ въ 1889 году явилось большое количество историческихъ, болѣе или менѣе цѣнныхъ изслѣдованій о Бруно. Въ сторонѣ отъ позитивистовъ державшійся Д. Цукканте (Миланъ) изслѣдовалъ взгляды Стюрта Милля и Спенсера, высказывая независимыя сужденія и обнаруживая теоретическое пониманіе системъ этихъ писателей. И въ Италіи въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ уже сложилось убѣжденіе, что исторія философіи должна перестать служить отдѣльнымъ философскимъ школамъ, что ее слѣдуетъ разрабатывать въ чисто историческомъ духѣ, пользуясь критикою источниковъ и помощью филологіи. Этому принципу слѣдуютъ работы Токко, А. Кіапелли изъ Тосканы (род. 1857, Неаполь), С. Феррари (Генуя), Кредаро (род. 1860, Павія) и филолога К. Джюссани (Миланъ) о греческой философіи. Работы историческаго характера указаны въ соотвѣтствующихъ мѣстахъ.

§ 84. Бонавино (Франки)—посредникъ между либеральною философіею и томизмомъ. Папская энциклика, римская академія св. Ѳомы; томисты.

Franchi, la filosofia delle scuole italiane, Capolago 1852. Aggiunte al libro: La filosofia delle scuole italiane, Genova 1853. La religione del secolo XIX, Losanna 1853. Il sentimento, Torino 1854. Il razionalismo del popolo, Ginevra 1856. Letture sulla storia della filosofia moderna, Milano 1863. Разумъ, Rivista settimanale, 1853—57. XIX. вѣкъ, altra Rivista, нѣсколько тетрадей. Ultima critica, 3 тт., Milano 1889—93. См. о немъ: Безбожная разрушительная школа, А. Франки въ настоящемъ свѣтѣ, Rivista e Bibliot. contempor. 1854 — 55. L. Ferri, Ultima critica Франки, Nuova Antologia 1889. G. Bulgarini, Перемѣна взглядовъ Франки и его критика росминизма, Rass. naz. 1893. De Domenicis, La seconda apostasia di A. Franchi, Pavia 1890. R. Bobba, l'ultima critica di A. Franchi, Roma 1895.

Ventura, De methodo philosophandi, Romae 1828. La raison philosophique et la raison catholique, Paris 1854. La tradition et les semi-pélagiens de la philosophie, Par. 1854. De la vraie et de la fausse philosophie, Par. 1852. Essai sur l'origine des idées, Par. 1854. Le Pouvoir politique chrétien, Par. 1857. Essai sur le pouvoir public, Par. 1859. La Philosophie chrétienne, Par. 1861 (написано пофранц., потомъ переведено на итальянскій).

*

Liberatore, Institutiones philosophicae, Неаполь 1851. Trattato della conoscenza intellettuale, Неап. 1855 и Римъ 1873. Ethica et jus naturale, тамъ же 1858. Compendium logicae et metaphysicae, Roma 1868. Taparelli, Esame critico del governo rappresentativo della società moderna, Roma 1854. Saggio teorico del diritto naturale fondato sull'esperienza, Roma 1855. D'Ondes Reggio, Sulla necessità di restaurare i principii filosofici e specialmente quelli della morale e della politica, Palermo 1861. Cornoldi, la filosofia scolastica speculativa di S. Tommaso d'Aquino, Bologna 1881. Palmieri, Institutiones Philosophiae, quas tradebat in collegio Romano Societatis Jesu, Romae 1875. Sanseverino, Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata, Neap. 1862; Philosophia christiana, in compendium redacta, тамъ же 1868. Decrescenzio, Scuole di filosofia, Firenze 1866. Capozza, Sulla filosofia dei Padri e Dottori della Chiesa e in ispecialità di S. Tommaso in opposizione alla filosofia moderna, Neap. 1868.

La scienza italiana, журналъ философіи, медицины и естеств. наукъ, издаваемый философско-медицинскою академіею св. Ѳомы съ 1876 г.

Ср. T. Mamiani, Итальянскіе схоластики, Politec. 1844; Христіанство въ итальянской философіи, Civil. cattolica 1875. L. Ferri, Римская академія св. Ѳомы и философская инструкція духовенству, Nuova Antologia 1880. R. Benzoni, Философія римской академіи св. Ѳомы, Riv. ital. filosof. 1886 (мы пользуемся этою статьею). P. Regnaud, Неотомистское движеніе, Revue philosophique 1892.

Кромѣ упомянутыхъ до сихъ поръ философскихъ ученій, ведущихъ между собою борьбу за существованіе, живетъ и борется противъ всѣхъ старѣйшее изъ всѣхъ ихъ—томизмъ, получившій въ Италіи особый характеръ вслѣдствіе разлада между церковью и государствомъ. Связующимъ звеномъ между томизмомъ и либеральною философіею можно считать Христофора Бонавино изъ Генуи (1820—95), который, предаваясь уединеннымъ размышленіямъ и выполняя свои обязанности, какъ духовное лицо, во время исповѣди обратилъ вниманіе на противорѣчія между католическими догматами и человѣческою совѣстію. Въ 1849 году онъ примкнулъ къ либеральному направленію, обративъ этимъ на себя общее вниманіе, принялъ имя А. Франки, подъ этимъ именемъ преподавалъ въ Павіи и Миланѣ, писалъ и боролся съ большимъ жаромъ и успѣхомъ противъ онтологовъ, именно противъ Джоберти, становясь на сторону самаго абсолютнаго раціонализма, отвергая сверхъестественное и утверждая, что наука можетъ быть построена только на основаніи явленій. Послѣ борьбы со всѣми итальянскими философами Франки въ послѣдніе годы его жизни оставалось лишь обратить стрѣлы своей критики противъ себя самого. Онъ написалъ трехтомное сочиненіе подъ заглавіемъ Ultima critica, въ которомъ доказывалъ, что истина лежитъ только въ томизмѣ, и умеръ, вновь сдѣлавшись священникомъ.

Въ 1879 году папа Левъ XIII обратился къ епископамъ съ энцикликою Aeterni Patris, которою онъ хотѣлъ возродить философію посредствомъ возобновленія томизма (см. выше, стр. 494). Правила, которымъ нужно слѣдовать, обозначены имъ такимъ образомъ: „...Мы совѣтуемъ съ любящею душой собирать всѣ разумныя и полезныя изобрѣтенія и мысли ученыхъ схоластиковъ, разработанныя съ чрезвычайнымъ остроуміемъ и мало обратившія на себя вниманіе, а также и тѣ изъ нихъ, которыя не вполнѣ согласуются съ ученіями позднѣйшаго времени, и даже тѣ, которыя вовсе невѣроятны; всѣ эти мысли слѣдуетъ предлагать для подражанія нашему вѣку“ *). Для содѣйствія цѣлямъ папы было предпринято новое роскошное изданіе сочиненій св. Ѳомы, и въ 1891 году въ Римѣ съ большимъ блескомъ была основана и освящена Академія св. Ѳомы. Первая изданная ею тетрадь начинается слѣдующимъ заявленіемъ: 1. Намѣренія академіи честны, поэтому пусть никто не подозрѣваетъ, что академики преслѣдуютъ другія цѣли, чуждыя намѣреніямъ папы (странное заявленіе!). 2. Академія будетъ строго относиться къ себѣ, чтобы не впасть въ заблу-

*) Edicimus libenti gratoque animo excipiendum est quicquid sapienter dictum, quicquid utiliter fuerit a quopiam inventum atque excogitatum, si quid . . . a doctoribus scholasticis vel nimia subtilitate quaesitum, vel parum considerate traditum, siquid cum exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens, vel denique quoquo modo non probabile, id nullo pacto in animo est aetati nostrae ad imitandum proponi.

жденіе, но въ то же время она будетъ кротко и умѣренно относиться къ другимъ. 3. Она стремится, пользуясь взаимною помощью, достигнуть цѣли, которая заключается въ благѣ всѣхъ при благодѣтельномъ свѣтѣ разума и вѣры. 4. Она будетъ теоретически и практически доказывать писателямъ и журналамъ, отпавшимъ отъ вѣры, считая ее враждебною разуму, доказывать, что они ошибаются. 5. Она будетъ испытывать пріятное чувство удовлетворенія, когда ей будетъ удаваться распространять убѣжденіе въ томъ, что человѣческій разумъ, именно потому, что онъ человѣческій, заключенъ въ извѣстныя границы и, если пытается переступить ихъ, проявляетъ суетную дерзость и страстность. 6. Она украситъ грудь рѣдкими драгоцѣнными камнями современной науки и предложитъ свой свѣтъ для приведенія въ цѣлесообразнѣйшій порядокъ всего безконечнаго множества сдѣланныхъ уже наблюденій (Accad. Rom. di S. Tommaso, v. I, fasc. 1, p. VII f.).

Въ первомъ томѣ разсмотрѣны слѣдующіе вопросы: 1. Объ отношеніи томизма къ различнымъ отдѣламъ философіи въ вопросѣ о матеріи и формѣ. 2. О душѣ вообще. 3. О духовности человѣческой души. 4. О безсмертіи человѣческой души. 5. Объ анимизмѣ св. Ѳомы. 6. О связи души съ тѣломъ. 7. О сѣдалищѣ души. 8. О сущности и способностяхъ человѣческой души. Подобнымъ же проблемамъ посвящены и другіе томы. Раньше изученія психическихъ процессовъ въ нихъ опредѣляются природа и сущность духовныхъ силъ, и эти апріорныя опредѣленія служатъ руководствомъ при изученіи соотвѣтствующихъ фактовъ. Итакъ, что касается метода, то здѣсь нѣтъ никакихъ нововведеній. Что же касается содержанія, то можно утверждать, что академики повторяютъ на итальянскомъ языкѣ то, что св. Ѳома писалъ полатыни. Дарвинизмъ и другія современныя теоріи опровергаются ими путемъ поверхностнаго сравненія съ ученіемъ св. Ѳомы, такимъ способомъ, который обнаруживаетъ отсутствіе пониманія научнаго и соціальнаго прогресса новаго времени. Съ особою злобою нападаютъ они на своихъ сосѣдей, росминистовъ, которые, по ихъ мнѣнію, слѣдуютъ извращенной философіи.

До 1880 года 278 итальянскихъ епископовъ объявили въ отвѣтъ на вышеупомянутую энциклику, что въ ихъ семинаріяхъ и коллегіяхъ, за исключеніемъ учебныхъ заведеній Турина и Казале, преподается исключительно философія св. Ѳомы. Съ тѣхъ поръ распространеніе неотомизма, конечно, не уменьшилось; для того, чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно просмотрѣть его органы, Civiltà Cattolica и Divus Thomas. Главные сторонники этого направленія: Д. Вентура, П. Тапарелли д'Ацеліо, В. Д'ондесъ Реджіо, Фонтана, Гауденци, Фаббри, Джацинто, Пальміери, Либераторе, Сансеверино, Декрешенціо, Капоцца, Аудизіо, занимающіеся физикою и естественными науками. Руководятъ этимъ движеніемъ іезуиты. Самый вліятельный изъ нихъ Корнольди выразилъ слѣдующее своеобразное сужденіе о современной философіи: „Исторія современной философіи есть не что иное, какъ исторія умственныхъ заблужденій человѣка, у котораго кружится голова отъ гордости, такъ что эту исторію можно бы назвать патологіею человѣческаго разума“. См. La filosofia scolastica speculativa di S. Tommaso d'Aquino, Bol. 1881, стр. XXV. Школа, разсуждающая такимъ тономъ объ остальныхъ системахъ, возобновляетъ духъ пирронизма древней Эллады, а не духъ святого Ѳомы, понимавшаго свое время и охватывавшаго его интересы.

§ 85*). Современную англійскую философію нельзя характеризовать общимъ признакомъ. То, что обыкновенно называютъ „англійскою школою“, конечно, не имѣетъ исключительнаго права на это имя въ разсматриваемый періодъ. Безъ сомнѣнія, эмпирическія ученія, внесенныя въ девятнадцатый вѣкъ старшимъ Миллемъ (Джем-

*) Статью объ англійской философіи написалъ Г. Девсъ. Гиксъ, д-ръ философіи (Hicks, Hibbert Scholar).

сомъ), примыкавшимъ къ Юму и Гертли, пользовались большимъ вліяніемъ и послужили толчкомъ къ большимъ успѣхамъ въ отдѣльныхъ областяхъ, однако никогда не было недостатка въ философскихъ направленіяхъ, рѣзко противорѣчившихъ эмпиризму; въ особенности въ университетахъ, гдѣ философское умозрѣніе часто тѣсно связывалось съ теологіею, чисто эмпирическая философія господствовала рѣдко. Въ первыя десятилѣтія нашего столѣтія все еще была замѣтна порожденная Ридомъ реакція противъ скептицизма Юма. Конечно, шотландская философія здраваго смысла подвергается сильному преобразованію въ лекціяхъ и сочиненіяхъ Вильяма Гамильтона. Однако стоитъ лишь взглянуть на споръ Милля съ Гамильтономъ, происшедшій въ шестидесятыхъ годахъ, чтобы убѣдиться, что противорѣчія между этими двумя направленіями въ отношеніи главныхъ проблемъ оставались еще выраженными достаточно рѣзко и опредѣленно.

Между тѣмъ въ естествознаніи постепенно завоевывала себѣ почву теорія Дарвина. Поэтому попытка Герберта Спенсера воспользоваться понятіемъ развитія, какъ основною мыслію для широкаго философскаго міровоззрѣнія, которая должна была служить своего рода примиреніемъ между противоположными направленіями, нашла себѣ путь уже подготовленнымъ. Въ слѣдующее десятилѣтіе „синтетическая философія“ сдѣлалась популярною въ кругахъ образованныхъ людей. Несмотря на всевозможныя различія, въ упомянутыхъ направленіяхъ заключается общій элементъ; естествоиспытатель Гексли обозначилъ его словомъ „агностицизмъ“. Съ точки зрѣнія этихъ направленій сверхчувственное недоступно человѣческому познанію: между познаніемъ и дѣйствительностію существуетъ непроходимая пропасть, и философское изслѣдованіе должно ограничиваться міромъ явленій. Нѣкоторые мыслители выступили уже рѣшительно противъ этого утвержденія; особенно нападки Джемса Мартино, въ его остроумныхъ и привлекательныхъ статьяхъ и рецензіяхъ, вызывали отвѣты Милля и Спенсера. Однако болѣе значительныя сочиненія Мартино явились впервые въ 1885 и 1888. гг., а между тѣмъ возникло новое философское теченіе.

Въ 1865 году (въ годъ появленія сочиненія Милля Examination of Hamilton) Гетчисонъ Стирлингъ написалъ свою книгу The Secret of Hegel,—первую попытку передать на англійскомъ языкѣ болѣе глубокія мысли нѣмецкаго идеализма. Затѣмъ въ 1876 году послѣдовало основательное изложеніе и критическая оцѣнка „Критики чистаго разума“ Э. Керда. Между тѣмъ многіе мыслители, въ Оксфордѣ, посвятили себя ревностному изученію развитія нѣмецкой философіи отъ Канта до Гегеля. Introduction to Hume (1874) Грина, подробное изслѣдованіе эмпирическаго міровоззрѣнія, можно считать первою важною заслугою школы критическаго идеализма въ Англіи. Но если такъ угодно говорить объ

англійской школѣ гегеліанцевъ, то нужно избѣгать ошибки, будто діалектическій методъ логики Гегеля въ неизмѣнной формѣ возродился на англійской почвѣ. Этого никогда не было. „Все должно быть переработано", такъ сказалъ бы Гринъ о системѣ Гегеля, и при этомъ онъ, говорятъ, выразилъ мнѣніе, что система Гегеля сложилась до нѣкоторой степени преждевременно и считала обоснованнымъ то, что могло явиться результатомъ лишь болѣе обширныхъ знаній и болѣе всесторонникъ размышленій. Съ тѣхъ поръ такая переработка была предпринята въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ. Въ особенности въ современной логикѣ и этикѣ нельзя не замѣтить вліянія нѣмецкаго идеализма, но также несомнѣнно существованіе вліянія эмпирическаго изслѣдованія и стараго научнаго анализа. „Критическое изслѣдованіе основныхъ принциповъ есть величайшая потребность современной англійской философіи", говоритъ одинъ извѣстный представитель новаго направленія; по его мнѣнію, этотъ трудъ можетъ привести къ возникновенію систематической философіи. Другими словами, убѣжденіе въ необходимости метафизики, лежащей въ основѣ наукъ о природѣ и духѣ, стремленіе понять вселенную какъ цѣлое, а не по частямъ только, являются характерными чертами современной англійской философіи; ими она обязана главнымъ образомъ нѣмецкому идеализму.

Развитію философскихъ и спеціальныхъ изслѣдованій существенно содѣйствовалъ журналъ Mind, a Quarterly Review of Psychology and Philosophy, бывшій исключительнымъ представителемъ интересовъ философіи и основанный въ 1876 году Александромъ Беномъ. Редакторомъ его отъ 1876—1891 былъ К. Робертсонъ (университетская коллегія, Лондонъ). Его преемникъ—Стаутъ (проф. психологіи, эбердинскій университетъ). Въ 1869 году въ Лондонѣ было основано „Метафизическое общество", членами котораго были многіе выдающіеся люди (напр., Гексли, Тиндаль, Мартино, Рескинъ). Оно прекратило свою дѣятельность въ 1880 году, когда было основано „Аристотелевское общество для систематическаго изученія философіи"; первымъ предсѣдателемъ его былъ Годжсонъ. Съ 1894 года предсѣдателемъ сдѣлался Бозанкетъ. Отчеты этого общества правильно издаются. Въ числѣ его членовъ также находятся многіе извѣстные философы. Кромѣ того, съ 1886 года въ Лондонѣ дѣйствуетъ общество этической культуры. Съ 1890 года въ Англіи и Америкѣ одновременно издается The International Journal of Ethics четыре раза въ годъ. Цѣнныя психологическія изслѣдованія встрѣчаются въ журналѣ Brain, основанномъ въ 1878 году.

О новѣйшей философіи въ Англіи говорятъ: D. Masson, Recent British Philosophy, Lond. 1865, посл. изд. 1877 (дополненное). John Grote, Exploratio Philosophica, Rough Notes on Modern intellectual Science, ч. 1., Cambridge 1865. W. Whewell, Lectures on the history of Moral Philosophy in England, нов. изд. Lond. 1868. J. M'Cosh, Present state of Moral Philosophy in England, Lond. 1868 (спеціально о Гамильтонѣ и Миллѣ). Thomas Collyns Simon, Современное состояніе метафизики въ Великобританіи, Contemp. Review 1868, стр. 246—261 (перевед. на нѣм. въ Zeitschrift für Philosophie т. 53, 1868, стр. 248—272). A. Bain, Mental and Moral Science, Lond. 1868. Renouvier, Духъ современной англ. философіи, Critique philosophique 1872, № 25, 32, 1873, № 2. Th. Ribot, la psychologie anglaise contemporaine, Par. 1870, перев. на англ. подъ заглавіемъ English Psychology, an Analysis of the views of Hartley, James Mil, H. Spencer, A. Bain, G. H. Lewes, S. Bailey and J. S. Mill, Lond. 1874. Приложеніе I, написанное Noah Porter'омъ къ англ. переводу этого соч., сдѣланному Моррисомъ, т. II, 1875, стр. 348—460. Статьи въ Mind, т. 1. 1876: Pattison, Философія въ Оксфордѣ, стр. 84; Sidgwick, Философія въ Кембриджѣ, стр. 235; Monck, Философія въ Дублинѣ, стр. 382; Robertson, Философія въ Лондонѣ, стр. 531; т. 11, 1877: J. Veitch, Философія въ шотландскихъ университетахъ, стр. 74 и 207. F. Brentano, les sophistes grecs et les sophistes contemporains (Д. С. Милль и Г. Спенсеръ), Par. 1879. Th. Martin

Herbert, the Realistic Assumptions of modern Science examined, Lond. 1879. John Watson, Kant and his English Critics, a Comparison of Critical and Empirical. Philosophy, Glasgow 1881. G. S. Morris, British Thought and Thinkers, Chicago 1888. Harald Höffding, Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit (понѣм. перев. H. Kurella), Leipz. 1889. Edm. König, die Entwickelung des Causalproblems in der Philosophie seit Kant, ч. II, Leipz. 1890. J. M. Robertson, Modern Humanists, Sociological Studies of Carlyle, Mill, Emerson, Arnold, Ruskin and Spencer, Lond. 1891. Léon Dewaule, Condillac et la psychologie anglaise contemporaine, Par. 1892. Milsande, Littérature anglaise et philosophie, Par. 1894. Emile Boirac, L'idée du Phénomène, Par. 1894. R. H. Hulton, Contemporary Thought and Thinkers, 2 тт. Lond. 1894. Th. Whittaker, Essays and Notices: Philosophical and Psychological, Lond. 1895. G. C. Robertson, Philosophical Remains, изд. Бенъ и Уиттекеръ, Lond. 1895. J. Watson, Comte, Mill and Spencer, Lond. 1896.

Объ англ. логикѣ см.: Th. M. Lindsay, приложеніе A къ его англійскому переводу логики Ибервега, Lond. 1871: On recent logical speculation in England. L. Liard, les logiciens anglais contemporains, Par. 1878 (на нѣм. яз. перевелъ Imelmann подъ заглавіемъ: die neuere englische Logik, Berl. 1880, 2. изд. Lpz. 1883). A. Riehl, Современная англійская логика, Vierteljahrsschrift für wissensch. Philosophie, т. I, 1876. Rob. Adamson, статья Logic, Encyclopaedia Brit., 9. изд. т. XIV, 1882, стр. 780 сс.

Объ англійской этикѣ см.: Simon S. Laurie, Notes expository and critical on certain British Theories of Morals, Edinb. 1868. Henry Calderwood, Handbook of Moral Philosophy, 1872, 14. изд. 1888. (History стр. 318—367). M. Guyau, la Morale anglaise contemporaine 1879. L. Carrau, Современные англійскіе моралисты, Revue philosophique, т. 5, 1875. H. Sidgwick, History of Ethics (оттискъ изъ Encyclopaedia Britann. IX. изд.), Lond. 1879. F. Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, 2. т.: Kant und die Ethik des 19. Jahrhunderts, Stuttg. 1889, 3. книга стр. 397—494. Dan. Rees, Contemporary English Ethics, дисс., Leipz. 1892. John Watson, Hedonistic Theories from Aristippus to Spencer, Glasg. 1895.

О философіи религіи въ Англіи см.: B. Pünjer, Позитивизмъ въ новѣйшей философіи, II. англійская философія, Д. С. Миллъ и Г. Спенсеръ, Jahrbücher für protestantische Theologie, 4. годъ изданія, 1878, стр. 240—272, 434—481. L. Carrau, la philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours, Paris 1880. O. Pfleiderer, the Development of Rational Theology in Germany since Kant and its Progress in Great Britain since 1825, Lond. 1895 (также и на нѣм. языкѣ).

Объ англійской эстетикѣ см.: W. Knight, Philosophy of the Beautiful, кн. I, историч. обзоръ, Lond. 1888. B. Bosanquet, The History of Aesthetik, Lond. 1892.

О происхожденіи названія „агностицизмъ“ ср. T. H. Huxley, Агностицизмъ, Nineteenth Century, т. XXV, стр. 169. Интересное изложеніе одного спора въ „Метафизическомъ обществѣ“ даетъ R. H. Hutton въ Nineteenth Century, т. XVIII, стр. 177. Объ „Аристотелевскомъ обществѣ“ см. Proceedings of the Arist. Society, т. 1—3, Lond. Объ основаніи журнала Mind, см. Робертсонъ, Valedictory, Mind, т. XVI, стр. 557, и A. Бенъ, Biographical Notice of G. Croom Robertson, Mind, т. II, 1893, стр. 1.

§ 86. „Всѣ философы отъ Платона до Юма“, сказалъ Т. Ридъ, основатель философіи здраваго смысла, „согласны въ томъ, что мы не воспринимаемъ непосредственно внѣшнихъ объектовъ, и что непосредственно воспринимаемый объектъ долженъ быть какимъ-нибудь отпечаткомъ, принадлежащимъ уму“. Свою критику онъ направилъ противъ этого основного заблужденія, *πρῶτον ψεῦδος*, прежнихъ умозрѣній, теоріи идей (ideal system), какъ онъ назвалъ этотъ взглядъ. Онъ совершенно отрицаетъ, будто бы идеи представляютъ отраженіе внѣшнихъ вещей, и стремится установить существованіе прямого познанія объекта, совершающагося непосредственно. Разсудокъ воспринимаетъ внѣшніе протяженные объекты, а не субъективныя представленія, подобныя внѣшнимъ объектамъ. Вильямъ Гамильтонъ называетъ это ученіе Рида, которое будто бы осно-

вывается на непосредственномъ свидѣтельствѣ сознанія, „презентаціонизмомъ“ или „естественнымъ реализмомъ“. Послѣднимъ названіемъ онъ хочетъ выразить, что результаты психологическаго изслѣдованія согласуются съ интуитивною вѣрою всякаго человѣка. Противоположное ученіе онъ называетъ „репрезантаціонизмомъ“ или „космотетическимъ идеализмомъ“. По его мнѣнію, ученіе это основывается въ послѣдней инстанціи на ложномъ предположеніи, будто познаваться можетъ только подобное посредствомъ подобнаго. Противъ этого допущенія сознаніе совершенно опредѣленно свидѣтельствуетъ, что воспринимающее *я* стоитъ непосредственно лицомъ къ лицу съ *не-я*, и что познаніе перваго невозможно безъ одновременнаго познанія второго. Итакъ, Гамильтонъ, судя по многимъ его выраженіямъ, раздѣляетъ основное воззрѣніе Рида и шотландской школы, что „существуютъ именно тѣ вещи, которыя мы воспринимаемъ внѣшними чувствами“. Однако въ дальнѣйшемъ развитіи своей философіи онъ значительно уклоняется отъ этой точки зрѣнія, и это обстоятельство, очевидно, слѣдуетъ приписать его изученію критицизма Канта. Ученіе Гамильтона объ относительности познанія трудно согласить съ реализмомъ Рида, хотя уже въ сочиненіяхъ Рида есть какъ будто бы нѣкоторые намеки на ученіе объ относительности познанія. „Естественный реализмъ“ важенъ для Гамильтона своимъ утвержденіемъ, что мы непосредственно и интуитивно воспринимаемъ свойства, аттрибуты или явленія, какъ матеріи, такъ и духа. Между тѣмъ о матеріальной и духовной субстанціяхъ, лежащихъ въ основѣ явленій, мы не имѣемъ никакого познанія. Въ существенной связи съ ученіемъ объ относительности познанія находится законъ обусловленности (law of the conditioned). Только условно ограниченное есть предметъ познанія или положительнаго мышленія: то, что выходитъ за предѣлы обусловленнаго, есть предметъ вѣры. Изъ сущности человѣка, какъ нравственной личности, вытекаютъ мотивы для религіозной вѣры: теологія необходимо предполагаетъ психологію. „На землѣ нѣтъ ничего великаго, кромѣ человѣка, а въ человѣкѣ нѣтъ ничего великаго, кромѣ духа“...

Г. Мензель, бывшій представителемъ философіи Гамильтона въ Оксфордѣ, видитъ исключеніе изъ непознаваемости дѣйствительныхъ субстанцій въ отношеніи собственнаго *я*, и въ этомъ смыслѣ онъ приближается къ первоначальному ученію шотландской школы. Онъ оспариваетъ также данное Гамильтономъ объясненіе понятія причины.

Противоположность между знаніемъ и вѣрою дала поводъ къ нападеніямъ съ разныхъ сторонъ. Даже ученики Гамильтона, Макъ Кощъ и Кальдервудъ, рѣшительнѣйшимъ образомъ боролись съ нимъ въ этомъ пунктѣ. Въ ученіи Гамильтона и Мензеля немалое затрудненіе заключается въ шаткомъ значеніи слова „вѣра“. „Вѣра“

означаетъ у него то убѣжденіе, основывающееся на себѣ самомъ и обладающее высшею степенью достовѣрности, то убѣжденіе, не достигающее достовѣрности познанія. Третье значеніе этого слова проскальзываетъ въ утвержденіи, что *ὅτι* (что) можетъ сопровождаться вѣрою, а знаніе является только тогда, когда мы достигли *διότι* (потому что).

О шотландской философіи говорятъ: James Frederick Ferrier, Scotch Philosophy, 1856. M. P. W. Bolton, Examination of the Principles of the Scoto-Oxonian Philosophy. James M'Cosh, Scottish Philosophy from Hutcheson to Hamilton, 1875. Andrew Seth, Scottish Philosophy, a Comparison of the Scottish and German Answers to Hume, Edinb. 1885, 2. изд. 1890. Henry Sidgwick, Философія здраваго смысла, Mind, т. IV, 1895, стр. 145.

Sir William Hamilton, Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform, Lond. 1852, 3. изд. тамъ же 1866 (сюда вошли главнымъ образомъ статьи изъ Edinburgh Review). The Works of Th. Reid, изданіе Гамильтона (съ его примѣчаніями и статьями), 2 тт., 1856. Lectures on Metaphysics and Logic, изд. Мензель и Вейчъ, 4 тт. Lond. 1859—1860.

Главныя сочиненія Мензеля: Artis Logicae Rudimenta, from the text of Aldrich, with Notes and Introduction. Prolegomena Logicae. A Series of psychological Essays introductory to the science, 1851. Mans Conception of Eternity, 1854 (отвѣтъ Морису, см. ниже). Psychology, the Test of Moral and Metaphysical Philosophy (вступит. лекція въ Оксфордѣ) 1855. Metaphysics, or the Philosophy of Consciousness, 1860, оттискъ изъ Encyclopaedia Brit. VIII ed., 1857. The Limits of Religious Thought, Bampton Lectures, Lond. 1858, 2. изд. 1859, 3. изд. 1867. Philosophy of the conditioned, Remarks on Sir William Hamiltons Philosophy и т. д., 1866. Философія и теологія, Contemporary Review 11, стр. 1. Letters, Lectures and Reviews (извлеч. Чендлеромъ), 1873.

О Гамильтонѣ говорятъ: O. W. Wight, the Philosophy of Sir William Hamilton, 3. изд. 1855. K. Ulrici, Англ. философія, В. Гамильтонъ, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 1855, стр. 59—97. John Stuart Mill, Examination of Sir William Hamiltons Philosophy, 1865, 4. изд. 1874 (русскій переводъ см. ниже). J. H. Stirling, Sir William Hamilton, the Philosophy of Perception, 1865. M. P. W. Bolton, Inquisitio philosophica, an Examination of the Principles of Kant and Hamilton, 1866. John Veitch, Memoir of Sir William Hamilton, 1869; его же, Hamilton, философскіе классики Блеквуда, 1879; его же, Hamilton, the Man and his Philosophy, 1884. E. Hamilton (дочь философа), статья въ Encyclopaedia Britann. IX. изд., 1880, т. XI, стр. 416. W. H. S. Monk, Sir William Hamilton (въ библіотекѣ англійскихъ философовъ), Lond. 1881. Leslie Stephen, Гамильтонъ, Diction. of National Biography т. XXIV, 1890, стр. 227—232. James Martineau, Sir William Hamiltons Philosophy въ Essays, Reviews and Addresses (изъ Prospective Review 1853), 3. т. 1891, стр. 439.

Объ ученіи Гамильтона см.: Ljubomir Nedich, Ученіе о квантификаціи предиката въ новѣйшей англійской логикѣ, Wundts Philosophische Studien III, стр. 157—194; T. S. Baynes, Г. Спенсеръ о В. Гамильтонѣ и квантификаціи предиката, Contemp. Review, т. XXI; F. Bourdillet, la reforme logique de Hamilton. О системѣ Буля см. J. Venn, Система логики Буля, Mind 1, стр. 479. О Джевонсѣ см. Robertson, Формальная логика Джевонса, Mind. 1, стр. 206.

О Мензелѣ говорятъ: Frederick Denison Maurice, Theological Essays 1853, 2. изд. 1854; его же, What is Revelation? письмо къ Мензелю, Camb. 1859; его же, Sequel to Inquiry, What is Revelation, Camb. 1860. Goldwin Smith, Rational Religion, 1861. James Martineau, „Границы религіозной мысли“ Мензеля, въ Essays, Reviews and Addresses (изъ National Review 1859), т. III, 1891, стр. 117. Leslie Stephen, статья о Мензелѣ въ Diction. of National Biography, т. XXXVI, 1893, стр. 81—83.

О логикѣ Гамильтона и Мензеля см.: T. H. Green, Логика формалистовъ, собр. соч. Грина, изданіе Nettleship, т. II, Lond. 1886. стр. 158—194. О математической логикѣ см. ниже.

Изъ многочисленныхъ сочиненій и статей, вызванныхъ книгою Милля Examination of Hamilton, наибольшее значеніе, кромѣ упомянутыхъ выше и ниже, имѣютъ слѣдующія: H. Spencer, Милль противъ Гамильтона, Fortnightly Review т. I, 1865, стр. 531—550. Alex. Campbell Fraser, Философія Гамильтона съ точки зрѣнія Милля, North British Review, т. XLIII, 1865, стр. 1. J. S. Stirling, Былъ-ли В. Гамильтонъ послѣдователемъ Беркли? Fortnightly Review, т. VI, стр. 1866, стр. 218—228. An Inquirer, the Battle of the two Philosophies, 1866.

H. L. Mansel, Философія условнаго, В. Гамильтонъ и Д. С. Милль, Contemporary Review т. I, 1866, стр. 31 и 185; его же, Дополнительныя примѣчанія В. Гамильтона къ критицизму Милля, Contemporary Review т. VI, 1867, стр. 18. James M'Cosh, въ British and Foreign Evangelical Review, April 1868.

Сэръ Вильямъ Гамильтонъ род. въ Глазговѣ 8. марта 1788 года, образованіе получилъ въ своемъ родномъ городѣ и въ Оксфордѣ. Нѣкоторое время онъ занимался адвокатурою, а 1821 сдѣлался профессоромъ исторіи въ Эдинбургѣ. Въ 1836 году онъ получилъ каѳедру логики и метафизики въ томъ же университетѣ. Онъ умеръ 6. мая 1856 года. Впервые онъ пріобрѣлъ себѣ извѣстность своими статьями въ Edinburgh Review (журналъ издавался его другомъ Непиромъ), въ особенности своею критикою взглядовъ Шеллинга и ученія Кузена объ абсолютномъ. Метафизика въ широкомъ смыслѣ этого слова, или философія духа, распадается по Гамильтону на три главныхъ отдѣла. Прежде всего нужно установить факты или явленія сознанія. Это задача эмпирической психологіи или феноменологіи духа. Затѣмъ номологія должна открыть законы этихъ явленій. Для этого нужны три науки: логика, наука о законахъ познавательныхъ процессовъ, эстетика, наука о законахъ чувствъ, и этика, наука о законахъ воли. Наконецъ, задача онтологіи, или „теоретической психологіи“ (inferential psychology), заключается въ томъ, чтобы построить умозаключенія о неизвѣстныхъ причинахъ этихъ явленій. Онтологія посвящена рѣшенію трехъ проблемъ: сущности *я*, сущности *не-я* и бытія Бога. Однако Гамильтонъ разработалъ систематически только феноменологію и логику. Основнымъ условіемъ всѣхъ психическихъ явленій служитъ сознаніе. Сознаніе не можетъ быть опредѣлено, потому что оно лежитъ въ основѣ всякаго познанія, однако философскій анализъ его возможенъ. Путемъ наблюденія и сравненія фактовъ сознанія мы можемъ найти общія условія, при которыхъ возникаетъ актъ сознанія. Гамильтонъ разсматриваетъ сознаніе съ трехъ точекъ зрѣнія. 1. Само по себѣ сознаніе есть не что иное, какъ непосредственное или интуитивное познаніе. Если я познаю, чувствую или желаю, я знаю, что я познаю, чувствую или желаю, и это знаніе есть сознаніе. Въ каждомъ актѣ сознанія принимаетъ участіе различающая и сравнивающая дѣятельность. Въ первомъ актѣ сознанія уже заключается утвержденіе, что нѣчто существуетъ. Это существующее нѣчто имѣетъ двѣ стороны—*я* и *не-я*. Мы непосредственно сознаемъ ихъ въ ихъ различіи и противоположности. 2. Сознаніе, какъ оно развивается при фактически существующихъ условіяхъ, есть предметъ эмпирической психологіи. Психическія явленія распредѣляются въ три группы, въ группы познанія, чувства и воли; однако Гамильтонъ разсматриваетъ подробно только первую изъ нихъ. Онъ различаетъ шесть познавательныхъ способностей. Первая изъ нихъ есть способность непосредственнаго познанія, способность воспріятія (acquisitive or presentative faculty) въ ея двухъ формахъ, внѣшней перцепціи и внутренней перцепціи (или самосознанія). Затѣмъ есть еще три способности, благодаря которымъ мы представляемъ отдѣльные объекты посредственно: удерживающая способность или способность памяти, которая сохраняетъ объектъ въ духѣ, если не въ сознаніи; воспроизводящая способность, которая вновь вызываетъ объектъ въ сознаніи, и способность воображенія (representative faculty), которая удерживаетъ въ сознаніи воспроизведенный образъ въ живой формѣ. Благодаря пятой способности, способности сравненія или соотнесенія (elaborative faculty), мы можемъ представить себѣ множество объектовъ и притомъ такъ, что они объединяются подъ однимъ общимъ понятіемъ. Но Гамильтонъ подчеркиваетъ, что всѣ эти четыре процесса косвеннаго познанія принимаютъ участіе также и въ процессѣ непосредственнаго воспріятія. 3. Шестая способность есть сознаніе, какъ источникъ априорныхъ принциповъ познанія (locus principiorum). Этотъ взглядъ на сознаніе выражается въ двухъ основныхъ принципахъ — въ принципѣ обусловленности нашего мышленія и въ принципѣ здраваго человѣческаго разсудка. Ученіе объ относительности познанія въ первомъ изъ этихъ принциповъ раскрывается тѣмъ, чего мы не можемъ познать, а въ послѣднемъ — необъяснимымъ характеромъ основаній того, что мы познаемъ. Принципъ

обусловленности выражается слѣдующимъ образомъ: все, что мыслится въ понятіяхъ, находится посрединѣ между двумя крайностями, носящими характеръ безусловности; такъ какъ онѣ взаимно исключаютъ другъ друга, то обѣ онѣ не могутъ быть истинными, и по закону противорѣчія и исключеннаго третьяго одна изъ нихъ должна быть признана истинною. Этотъ принципъ слѣдуетъ прежде всего изъ сущности самого сознанія. Основнымъ условіемъ всякаго сознанія служитъ противоположность, двойственность субъекта и объекта, которые, слѣдовательно, обусловливаютъ и ограничиваютъ другъ друга. Мыслить значитъ обусловливать (to think is to condition). Кромѣ того, мы воспринимаемъ внѣшнія явленія въ пространствѣ и времени и внутреннія явленія во времени. Но мы не можемъ себѣ представить ни максимума, ни минимума пространства (то же относится и къ времени): поэтому все, существующее во времени и пространствѣ, всегда ограничено и относительно. Итакъ, сознаніе не можетъ перешагнуть за сферу ограниченнаго. Поэтому безусловное, которое въ двухъ своихъ формахъ абсолютнаго (т.-е. совершеннаго или законченнаго) и безконечнаго (т.-е. того, что не можетъ быть закончено) является отрицаніемъ обусловленнаго, для насъ непредставимо и непонятно. Главная ошибка „нѣмецкихъ кропателей абсолютныхъ теорій“ по Гамильтону заключается въ томъ, что они относились къ безусловному, какъ къ положительному понятію. Принципъ здраваго человѣческаго разсудка заключается въ утвержденіи, что первоначальныя данныя сознанія должны быть признаны истинными сами по себѣ, и притомъ исключительно на основаніи свидѣтельства сознанія. Такихъ первоначальныхъ данныхъ два вида: 1. данныя чувственнаго воспріятія, т.-е. наша вѣра въ реальность собственныхъ нашихъ состояній сознанія и внѣшняго бытія, съ которымъ мы непосредственно соприкасаемся въ чувственномъ воспріятіи; 2. данныя разума, именно основные законы мышленія (законъ противорѣчія и исключеннаго третьяго), необходимыя отношенія бытія (пространство, время и степень), законъ причинности, понятія субстанціи и акциденцій и т. п. Первоначальные факты сознанія отличаются отъ другихъ допущеній своею простотою, всеобщностію и субъективною необходимостію, своею достовѣрностію и въ то же время непонятностію. Подъ этимъ послѣднимъ признакомъ Гамильтонъ разумѣетъ то, что указываемыя убѣжденія основываются на самихъ себѣ и не могутъ быть выведены изъ другихъ фактовъ сознанія. Итакъ, достовѣрность существованія внѣшняго міра стоитъ на одинаковой ступени съ достовѣрностію основныхъ законовъ мышленія. Сомнѣваясь въ свидѣтельствѣ сознанія въ одномъ случаѣ, мы не имѣемъ никакого основанія опираться на него въ другомъ, и неизбѣжно должны придти къ скептицизму. Въ самомъ дѣлѣ, къ этому случаю примѣнимо положеніе: falsus in uno, falsus in omnibus (лживый въ одномъ отношеніи, лживъ во всѣхъ отношеніяхъ). Законъ причинности оказывается особою формою обусловленности. Разсудокъ не можетъ понять никакого бытія иначе, какъ подъ формою времени. Мы не можемъ себѣ представить абсолютнаго начала или абсолютнаго конца бытія. Мы не можемъ мыслить существующую вещь когда-либо несуществовавшею. Итакъ, возникновеніе или исчезновеніе вещи есть лишь видимость. Все измѣняется, но ничего не исчезаетъ (omnia mutantur, nihil interit). Одна и та же вещь въ своихъ двухъ различныхъ формахъ послѣдовательно бываетъ причиной или скорѣе причинами, такъ какъ ихъ всегда есть нѣсколько, и дѣйствіемъ. Итакъ, законъ причинности вытекаетъ не изъ положительной способности духа, а изъ неспособности нашей природы мыслить иначе.

Хотя познаніе ограничивается условнымъ, изъ этого, однако, не слѣдуетъ, что теологія невозможна. Теологія начинается тамъ, гдѣ прекращается философія. Высшее, чего можетъ достигнуть философія, это—опредѣлить познавательныя способности и границы познанія. Вѣрѣ доступны нѣкоторыя истины, объяснить которыя мы никогда не будемъ въ состояніи. Условное бытіе было бы вовсе невозможно, если бы не было безусловнаго бытія. Двѣ крайности, между которыми помѣщается условное, находится въ отношеніи противорѣчія: итакъ, одна изъ нихъ должна быть истинна. Слѣдовательно, вѣра въ существованіе безусловнаго, предмета теологіи, основывается на непосредственномъ свидѣтельствѣ сознанія. Именно сознаніе нашей

неспособности познавать то, что выходитъ за границы относительнаго, создаетъ вѣру въ существованіе безусловнаго, лежащаго по ту сторону міра явленій. Божество не можетъ быть нами познано,—познаваемый Богъ не былъ бы Богомъ, — но въ него можно и должно вѣрить. По Гамильтону, какъ и по Канту, нравственное достоинство человѣка есть главное основаніе религіозной вѣры. Свобода воли и основывающаяся на ней нравственная отвѣтственность относятся, правда, къ числу непонятныхъ фактовъ, но опираются на неоспоримое свидѣтельство сознанія и требуютъ нравственнаго мірового порядка, а слѣдовательно и нравственнаго управленія міромъ.

Психологическія теоріи Гамильтона вполнѣ зависятъ отъ его теоріи душевныхъ способностей. Но онъ выдвигаетъ на первый планъ ученіе о единствѣ и тожествѣ субъекта и о тѣсной связи между всѣми психическими дѣятельностями. Субъектъ никогда не бываетъ вполнѣ пассивнымъ, даже и во снѣ всегда существуетъ нѣкоторая активность *я*. Активность и пассивность субъекта суть коррелятивныя составныя части всякаго психическаго процесса, хотя то одна изъ нихъ, то другая можетъ быть преобладающимъ элементомъ. Гамильтонъ слѣдующимъ образомъ различаетъ „чувствованіе“ и „перцепцію“: перцепція въ собственномъ смыслѣ этого слова „есть сознаваніе, посредствомъ чувствъ, свойствъ объекта, отличаемаго нами отъ субъекта“; чувствованіе въ собственномъ смыслѣ этого слова „есть сознаніе субъективнаго состоянія удовольствія и неудовольствія, сопровождающаго вышеописанный познавательный актъ“. „Перцепція“, слѣдовательно, есть объективный элементъ психическаго процесса, а „чувствованіе“ — субъективный элементъ или элементъ „чувства“. Оба эти элемента всегда существуютъ въ связи другъ съ другомъ, но они находятся всегда въ обратномъ отношеніи другъ къ другу. Напр., въ чувствѣ зрѣнія объективный элементъ достигаетъ максимума, а субъективный—минимума; въ чувствахъ обонянія и вкуса отношеніе обратное. Въ вопросѣ объ ассоціаціи представленій Гамильтонъ особенно подчеркиваетъ роль дѣятельности *я*. Всѣ законы ассоціаціи могутъ быть сведены на одинъ общій законъ — законъ цѣлостности (the law of redintegration). Этотъ законъ таковъ: представленія, бывшія прежде частями одного комплекса мыслей, имѣютъ тенденцію вызывать другъ друга. Однако, въ другихъ мѣстахъ Гамильтонъ приводитъ нѣкоторыя отношенія сходства и контраста, которыя не могутъ быть подведены подъ этотъ законъ.

По существу логика Гамильтона есть переработка аристотелевской логики съ точки зрѣнія Канта, какъ она была изложена Кругомъ и Эссеромъ. Она послужила образцомъ для многихъ учебниковъ по логикѣ, видящихъ задачу логики въ изложеніи формальныхъ правилъ мышленія, не принимая въ расчетъ дѣйствительнаго содержанія мышленія. Гамильтонъ разсматриваетъ понятія, какъ готовые уже продукты, составляющіе послѣдніе элементы мышленія. Другіе мыслительные процессы разсматриваются, какъ операціи, сводящіяся исключительно къ комбинаціи и раздѣленію понятій. Съ этой точки зрѣнія сужденіе есть не что иное, какъ отчетливое выраженіе непосредственныхъ отношеній, существующихъ между понятіями. Эти отношенія сводятся въ концѣ концовъ исключительно на количественное отношеніе частей къ цѣлому. Такъ какъ главное значеніе приписывается экстенсивному отношенію понятій, то этимъ подготовлена почва для той логической дисциплины, которую обыкновенно называютъ алгоритмомъ логики. Для Гамильтона ученіе о квантификаціи предиката составляетъ основу той „новой аналитики“, которая должна усовершенствовать и упростить аналитику Аристотеля. Онъ полагаетъ, что два понятія, составляющія сужденіе, субъектъ и предикатъ, имѣютъ въ мышленіи свое опредѣленное количество, которое, однако, лишь въ рѣдкихъ случаяхъ получаетъ выраженіе въ языкѣ. Если мы въ явной формѣ выражаемъ то, что мыслимъ въ скрытой формѣ, то при этомъ необходимо оказывается, что мы должны принять въ расчетъ количество не только субъекта, но и предиката. Если мы сдѣлаемъ это, то окажется, что сужденіе есть равенство между субъектомъ и предикатомъ. Далѣе, три формы обращенія сужденій нужно будетъ свести къ одной формѣ, и всѣ общіе законы силлогизма — къ одному закону. Кромѣ того, на этой основѣ становится возможною си-

стема символическихъ обозначеній, способная выразить всякое отношеніе понятій, всякій порядокъ сужденій и всякое отношеніе количества.

Систематическое изложеніе новой аналитики впервые попытался дать ученикъ Гамильтона Томасъ Спенсеръ Бэнсъ въ своемъ удостоенномъ преміи сочиненіи: an Essay on the New Analytik of Logical Forms, Edinb. 1850. Однако путь къ ней былъ уже извѣстнымъ образомъ подготовленъ сочиненіемъ Джорджа Бентама (племянника упоминаемаго ниже Іереміи Бентама): an Outline of a New System of Logic, 1827; Гамильтонъ написалъ рецензію на эту книгу и на сочиненіе Уэтли Elements of Logic, 1825, рус. переводъ проф. Шимкова, Спб. 1873, въ Edinburgh Review (см. Discussions и т. д.). Однако ни о Бентамѣ, ни о Гамильтонѣ нельзя сказать, что они основали символическую логику. Настоящимъ основателемъ ея слѣдуетъ считать Джорджа Буля (Boole), the Mathematical Analysis of Logic, Camb. 1847; an Analysis of the Laws of Thought on which are founded the mathematical theories of Logic and Probabilities, Lond. 1854. Буль разсматривалъ сужденіе, какъ выраженіе равенства между субъектомъ и предикатомъ, и стремился на этой почвѣ создать для логики вычисленія, подобныя математическимъ. По Булю, законъ противорѣчія есть основной принципъ логики, и его можно выразить уравненіемъ $x = x^2$ или $x(1-x) = 0$, въ которомъ x обозначаетъ какой-либо классъ объектовъ, а 1—x всѣ тѣ объекты, которые не входятъ въ классъ x. Стенли Джевонсъ, ученикъ Буля, старался упростить методъ своего учителя. Главныя сочиненія Джевонса по логикѣ слѣдующія: Pure Logic, or the science of Quality apart from Quantity, 1864; the Substitution of Similars, 1869 (оба соч. помѣщены въ книгѣ Pure Logic and other Minor Works, изд. Адамсона и Г. Джевонса, Lond. 1890); the Principles of Science, 1874, 2. изд. 1877; Studies in Deductive Logic, 1880. Порусски: Основы наукъ, трактатъ о логикѣ и научномъ методѣ, переводъ М. А. Антоновичъ, Спб. 1881. Элементарный учебникъ логики дедуктивной и индуктивной, переводъ его же, Спб. 1881 (по поводу этихъ книгъ: С. Орловъ въ Журн. мин. нар. пр. 1881, ч. 217 и А. Чернышевскій въ Рус. Бог. 1883, 4). По Джевонсу основнымъ принципомъ умозаключенія является подстановка подобныхъ понятій (the Substitution of Similars). Нѣтъ нужды различать, какъ субъектъ и предикатъ, два понятія одного сужденія, которыя могутъ мѣняться мѣстами. Два сочиненія Джевонса, Elementary Lessons in Logic, Lond. 1870 и Primer of Logic, Lond. 1878, часто употребляются, какъ учебники. Другой точки зрѣнія держится Джонъ Веннъ, который утверждаетъ, что система Буля не находится ни въ какой внутренней связи съ ученіемъ Гамильтона о квантификаціи предиката; см. его Symbolic Logic, Lond. 1878, въ которой находятся также подробныя указанія на литературу. Нужно упомянуть еще о слѣдующихъ сочиненіяхъ, относящихся къ этой области: A. De Morgan, Formal Logic, 1847; Syllabus of a proposed System of Logic, 1860; статья о логикѣ въ англ. энциклопедіи. W. Spalding, Introduction to Logical Science 1857. C. M. Ingleby, Outlines of Theoretical Logic 1856. J. P. Hughlings, the Logic of Names, an Introduction to Booles Laws of Thought, 1869. A. J. Ellis, Algebraical Analogies of Logical Relations (Proceed. of Royal Society т. XXI). William Thomson, Outline of the Laws of Thought, 1875. J. Venn, Logic of Chance, 2. изд. 1876. J. N. Keynes, Studies and Exercises in Formal Logic, Lond. 1884. W. E. Johnson, Логическое счисленіе, Mind, II, стр. 3, 235 и 340. E. E. Constance Jones, Elements of Logic as a science of Propositions, Lond. 1890.

Генри Лонгвиль Мензель род. въ Косгровѣ въ Нортгемптонширѣ 6. октября 1820, получилъ ученую степень въ Оксфордѣ 1843, сдѣлался сельскимъ священникомъ 1845, лекторомъ по нравственной и метафизической теологіи въ коллегіи Магдалины въ Оксфордѣ 1855, проф. исторіи церкви въ Оксфордѣ 1866, настоятелемъ собора св. Павла 1868 и ум. 1871. Онъ былъ самымъ извѣстнымъ послѣдователемъ философіи Гамильтона. Однако, въ его сочиненіяхъ еще замѣтнѣе вліяніе Канта, чѣмъ въ сочиненіяхъ Гамильтона. По его мнѣнію, основная проблема метафизики заключается въ опредѣленіи различія между дѣйствительностію и явленіемъ. Поэтому метафизика распадается на двѣ главныя части: психологію или науку о фактахъ сознанія, какъ таковыхъ, и онтологію или науку о тѣхъ же фактахъ въ ихъ отношеніи къ реальностямъ, существующимъ внѣ сознанія. Въ первой части своей „Метафизики“, посвященной психологіи, Мензель различаетъ интуицію, какъ сознаніе непосредственно даннаго субъекту индивидуальнаго объекта, и мышленіе, какъ сознаніе общаго понятія, относимаго къ неопредѣленному числу возможныхъ индивидуальныхъ объектовъ. Однако, во всякомъ актѣ сознанія всегда

принимаютъ участіе оба фактора, и субъективные формальные элементы, всегда остающіеся постоянными, и объективные матеріальные элементы, которые измѣнчивы. Пространство и время, какъ и у Канта, разсматриваются имъ, какъ апріорныя формы интуиціи. Содержаніе интуицій, доставляемое спеціальнымъ опытомъ, происходитъ изъ двухъ источниковъ, изъ внѣшней интуиціи (sensation) и внутренней интуиціи (reflection Локка). Существуетъ четыре рода апріорныхъ сужденій: 1. Логическія сужденія, въ которыхъ предикатъ тожественъ или съ цѣлымъ субъектомъ, или съ частію заключающихся въ немъ аттрибутовъ. Эти сужденія представляютъ спеціальные случаи примѣненія законовъ тожества и противорѣчія, лежащихъ въ основѣ формальной логики. 2. Математическія сужденія, т.-е. первоначальныя допущенія относительно величины, какъ таковой, и основные законы ариѳметики въ дѣйствіяхъ сложенія и вычитанія. Необходимость этихъ сужденій основывается на апріорныхъ формахъ интуиціи, на пространствѣ и времени. 3. Нравственныя сужденія, выражающія безусловную обязательность нѣкоторыхъ правилъ дѣятельности и отношеній. 4. Метафизическія сужденія, выражающія, повидимому, необходимое отношеніе между чувственными явленіями и сверхчувственною реальностію, напр., сужденіе, что всякій аттрибутъ принадлежитъ какой-либо субстанціи и что всякое дѣйствіе вызывается какою-либо причиною. Единственная субстанція, которую мы непосредственно сознаемъ, есть наша личность; она служитъ основаніемъ для всѣхъ другихъ понятій о субстанціи. Мы приписываемъ другимъ людямъ косвеннымъ путемъ тотъ же родъ субстанціальности, какой мы замѣчаемъ въ себѣ непосредственно. Но въ отношеніи безсознательныхъ объектовъ мы имѣемъ только отрицательное понятіе субстанціальности, и существуетъ-ли дѣйствительно такая внутренняя связь между явленіями, этого мы не можемъ знать. Что касается закона причинности, то Мензель соглашается считать апріорнымъ лишь слѣдующее общее сужденіе: всякое событіе зависитъ отъ какой-либо причины. Однако, подъ причиною подразумѣвается не только просто предшествующее явленіе, но также и то, что обладаетъ *силою* необходимымъ образомъ производить дѣйствіе. Этотъ элементъ въ сужденіяхъ причинности можно, по мнѣнію Мензеля, объяснить „личною причинностію“, которая проявляется въ волевой дѣятельности. Совершая произвольное дѣйствіе, мы сознаемъ интуитивно два обстоятельства: во-первыхъ, мы сознаемъ, что производимъ свободный выборъ между вліяющими на насъ мотивами; во-вторыхъ, мы сознаемъ, что обнаруживаемъ силу и своею волевою дѣятельностію производимъ наступившее событіе. Пока возможно свободное обнаруженіе силы со стороны субъекта, отношеніе между мотивомъ и дѣйствіемъ разсматривается, какъ случайное. Но когда исчезаетъ возможность свободнаго обнаруженія силы, исчезаетъ также и присоединившійся моментъ обсужденія. Такъ какъ при этомъ между причиною и дѣйствіемъ нѣтъ никакого промежутка, то послѣдовательность событій не можетъ быть случайною. Итакъ, необходимость причинныхъ отношеній можно объяснить, какъ отрицательное понятіе. Случайность здѣсь немыслима, потому что случайность понятна только въ формѣ сознательнаго выбора между двумя способами дѣйствія, что̀ невозможно въ механической причинности. Но моментъ силы не уничтожается этимъ, а остается составною частію понятія причины.

Въ *онтологіи* Мензель утверждаетъ, что человѣческій разумъ не имѣетъ никакого положительнаго понятія о существѣ или сущности вообще. Всякое существо, которое мы познаемъ путемъ воспріятія или можемъ мыслить, есть особое, опредѣленное, конечное и ограниченное существо. Философія безусловнаго (какъ, напримѣръ, системы Фихте, Шеллинга и Гегеля) ведетъ неизбѣжно къ атеизму или пантеизму. Субъективный абсолютизмъ постулируетъ *я*, какъ первоначальную основу всякой реальности, и отрицаетъ божественное существо, независимое отъ *я* и его состояній. Объективный абсолютизмъ разсматриваетъ человѣческую личность, какъ обнаруженіе высшей реальности, и называетъ эту реальность Богомъ, но не приписываетъ ей никакихъ свойствъ, которыя должны принадлежать божеству. Между тѣмъ мысль, что *я* и *не-я*, ограничивающія взаимно другъ друга, существуютъ вмѣстѣ, подтверждается первоначальнымъ свидѣтельствомъ сознанія. Пантеизмъ противорѣчитъ первому

изъ этихъ элементовъ сознанія, отрицая реальное существованіе моего собственнаго *я*. Эгоизмъ противорѣчитъ второму элементу, отрицая реальное бытіе другихъ существъ на-ряду съ моимъ *я*. Вѣра въ существованіе внѣшняго матеріальнаго міра, различеніе реальнаго и феноменальнаго міра, возникла по Мензелю, какъ слѣдствіе находимаго нами въ опытѣ противодѣйствія, которое протяженныя внѣшнія вещи оказываютъ нашему произвольному движенію. О природѣ противодѣйствующей намъ реальности мы, однако, ничего не знаемъ и не можемъ сказать, похоже-ли наше представленіе на дѣйствительныя вещи или нѣтъ. Философія матеріальнаго міра на самомъ дѣлѣ есть феноменологія, а не онтологія. Что же касается бытія личнаго индивидуальнаго субъекта, то въ этомъ вопросѣ дѣло обстоитъ иначе. Въ области психологіи никоимъ образомъ нельзя утверждать, что реально то, чего мы не сознаемъ. Мое реальное бытіе есть непосредственный фактъ сознанія, мало того, сознаніе и есть мое реальное бытіе. Такимъ образомъ сознаніе моей собственной личности даетъ возможность построить онтологію въ высшемъ смыслѣ этого слова и не можетъ быть разсматриваемо, какъ проявленіе какой-нибудь болѣе основной реальности. Для моего личнаго бытія имѣютъ существенное значеніе только два условія: время и свободная дѣятельность. Простая послѣдовательность смѣняющихся психическихъ состояній не можетъ произвести сознаніе тожественнаго субъекта, но съ другой стороны это послѣднее возможно только въ отношеніи и въ противоположеніи къ такой послѣдовательности. Воля не исчерпываетъ всю человѣческую личность. Однако она составляетъ необходимый элементъ личности, и безъ сознательной волевой дѣятельности не явилось бы различеніе постояннаго субъекта и его смѣняющихся состояній.

Въ области теологіи Мензель въ своихъ Bampton Lectures *) о „Границахъ религіозной мысли“ развилъ далѣе ученіе о непознаваемости абсолютнаго въ пользу христіанскаго откровенія. Указывая на противорѣчія, въ которыя впадаетъ человѣческій разумъ, и дѣлая попытку понять послѣдніе принципы знанія и бытія, Мензель хочетъ посредствомъ аргумента tu quoque устранить раціоналистическія возраженія противъ догматовъ ортодоксальной вѣры. Мы не можемъ, напр., понять ни первой абсолютной причины, ни абсолютно безграничнаго ряда причинъ и дѣйствій, и, несмотря на то, все-таки одна изъ этихъ противорѣчащихъ другъ другу противоположностей должна быть истинна. Итакъ, понятность и дѣйствительность не совпадаютъ. Всякая попытка развить раціональное понятіе Бога ведетъ къ неразрѣшимымъ противорѣчіямъ. Бога, напримѣръ, необходимо разсматривать въ одно и то же время и какъ первую причину, и какъ абсолютное, и какъ безконечное. Но причина существуетъ только въ отношеніи къ своимъ дѣйствіямъ, и потому абсолютное, какъ таковое, не можетъ быть причиною. Точно такъ же твореніе міра въ опредѣленное время несогласимо съ безконечностію Бога. Въ самомъ дѣлѣ, то, что становится причиною, не можетъ быть безконечнымъ. Догматъ троичности, правда, не понятенъ, но сосуществованіе трехъ лицъ въ единомъ божествѣ вовсе не бо́льшая тайна, чѣмъ сосуществованіе различныхъ аттрибутовъ въ существѣ Бога, необходимо допускаемое всякою раціоналистическою теологіею. Соединеніе божественной и человѣческой природы въ Христѣ для насъ не менѣе загадочно, чѣмъ сосуществованіе какого-нибудь конечнаго объекта съ безконечнымъ. Раціоналистическая теологія, какъ это видно изъ исторіи философіи, постоянно переходитъ въ пантеизмъ, который не можетъ удовлетворить нравственной и религіозной природы человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, человѣкъ есть нѣчто бо́льшее, чѣмъ только познающее существо. Чувство зависимости и нравственнаго долга, а также сознаніе собственной ограниченности приводятъ къ вѣрѣ въ личное божество и не могутъ быть устранены логическими доводами. Поэтому мы имѣемъ право вѣрить въ личное существованіе Бога, хотя для познанія понятіе безусловной личности кажется contradictio in adjecto. Дѣйствительно, проти-

*) Bampton Lectures были основаны по завѣщанію каноника Бемптона въ 1751 году. Поэтому съ 1779 года ежегодно читается въ университетской церкви въ Оксфордѣ курсъ изъ восьми лекцій въ защиту христіанской теологіи.

ворѣчія, связанныя съ отрицаніемъ безконечнаго, имѣютъ положительный характеръ, тогда какъ противорѣчія, вытекающія изъ допущенія безконечнаго, только отрицательны и должны быть приписаны ограниченности нашего мышленія, которое стремится подвести невыразимое въ понятіяхъ подъ условія выразимаго въ понятіяхъ.

Ученіе о непознаваемости абсолютнаго подверглось основательной критикѣ со стороны Г. Кальдервуда, Philosophy of the Infinite, a Treatise on Man's Knowledge of the Infinite Being, in answer to Sir William Hamilton and D. Mansel, Lond. и Camb. 1854, 2. изд. 1861, а также Джемса М'Коша, Method of Divine Government, 1850; Intuitions of the Mind, 1860; The Supernatural in Relation to the Natural, 1862.

Ученикомъ Гамильтона считается Джонъ Вейчъ (Veitch, проф. логики въ Глазговѣ, ум. въ 1894), Speculative Philosophy, вступит. лекція, Glasgow 1864; Institutes of Logic 1885; Knowing and Being 1889; Dualism and Monism (изд. Уэнли) 1895. Ср. Memoir of John Veitch, соч. Mary A. L. Bryce, Edinb. и Lond. 1896. На психологической точкѣ зрѣнія Гамильтона стоитъ также въ большинствѣ случаевъ Noah Porter, The Human Intellect, Lond. 1872.

На точкѣ зрѣнія, по существу близкой къ взглядамъ Мензеля, стоитъ также Артуръ Джемсъ Бальфуръ (извѣстный государственный дѣятель). Въ 1879 году онъ издалъ свое сочиненіе A Defence of Philosophic Doubt, being an Essay on the Foundations of Belief. Онъ требуетъ отъ всякой философской системы удовлетворительнаго обоснованія послѣднихъ принциповъ, на которые опирается познаніе. Въ особенности слѣдующія два основныя убѣжденія требуютъ такого обоснованія: принципъ единообразія природы и вѣра въ транссубъективный міръ. Бальфуръ подвергаетъ господствующія философскія системы обстоятельной критикѣ съ точки зрѣнія этого требованія и приходитъ къ выводу, что оно не исполнено ни одною изъ этихъ системъ. Въ позднѣйшемъ сочиненіи Бальфура The Foundations of Belief, being Notes introductory to the study of Theology (1895) находится дальнѣйшее развитіе и примѣненіе выводовъ, сдѣланныхъ въ первомъ сочиненіи. Прежде всего онъ чрезвычайно остроумно подвергаетъ критикѣ точку зрѣнія „натурализма". Подъ натурализмомъ Бальфуръ понимаетъ въ положительномъ смыслѣ совокупность ученій естествознанія, а въ отрицательномъ смыслѣ — утвержденіе, что внѣ области естественныхъ наукъ ничто не познается и не доступно познанію. Онъ старается показать, во-первыхъ, что натурализмъ не можетъ удовлетворить этическихъ, эстетическихъ и вытекающихъ изъ разума потребностей, и во-вторыхъ, что натуралистическая теорія познанія противорѣчитъ натуралистической теоріи бытія. Наши представленія, съ психологической точки зрѣнія, какъ источникъ познанія природы, не случайно бываютъ источникомъ ошибокъ, а всегда обманываютъ. Наука обязана своимъ существованіемъ ложному взгляду на характеръ свѣдѣній, дѣйствительно даваемыхъ опытомъ. Естествознаніе есть система вѣрованій, совершенно не обоснованныхъ съ точки зрѣнія разума. Такимъ образомъ философское сомнѣніе въ существованіи внѣшняго міра оказывается возможнымъ, однако вѣра въ него для всѣхъ практическихъ цѣлей непосредственна и прочна. Если основы самого естествознанія до такой степени сомнительны съ философской точки зрѣнія, то въ высшей степени не логично пользоваться его ученіями съ цѣлью подвергнуть сомнѣнію догматы вѣры въ другихъ областяхъ. Вѣрованіе есть убѣжденіе, которое не можетъ быть доказано или которое выходитъ за предѣлы всѣхъ доказательствъ. На вѣрѣ основываются въ послѣдней инстанціи какъ правила повседневной жизни, такъ и религіозныя и этическія основоположенія и естественно-научные взгляды. Достовѣрность есть дитя привычки, а не разума. Группу нераціональныхъ условій, являющихся причиною убѣжденій, безъ которыхъ была бы невозможна практическая жизнь людей, Бальфуръ называетъ авторитетомъ. Мы обязаны скорѣе авторитету, чѣмъ разуму, не только религіею, но и этикою и политикою, существенными элементами естествознанія и основами соціальной жизни. Какъ въ практической жизни мы предполагаемъ согласіе между нашими убѣжденіями и внѣшнимъ міромъ, которое не можетъ быть доказано ни естествознаніемъ, ни философіею,

такъ и въ религіозной вѣрѣ мы допускаемъ согласіе между міромъ и нашими высшими потребностями. Догматы христіанскаго откровенія могутъ удовлетворить эти потребности. Итакъ, если мы, несмотря на недостатокъ разумнаго обоснованія, принуждены допускать, что система естественныхъ наукъ не есть иллюзія, то мы имѣемъ право также допустить, что система религіозныхъ вѣрованій, удовлетворяющая хотя бы только отчасти требованіямъ человѣка, можетъ быть не вполнѣ ложною.

Противъ утвержденій Бальфура со всѣхъ сторонъ явилось много цѣнныхъ критическихъ возраженій. Въ особенности нужно упомянуть слѣдующія статьи: W. Wallace, Сочиненіе Бальфура „Основанія вѣры", Fortn. Review, т. LVIII, стр. 540; A. M. Fairbairn, подъ тѣмъ же заглавіемъ, Contemporary Review, т. LXVII, стр. 457; T. H. Huxley, Нападеніе Бальфура на агностицизмъ, Nineteenth Century, т. XXXVII, стр. 527; James Martineau, Сочиненіе Бальфура „Основанія вѣры", Nineteenth Century, т. XXXVII, стр. 552; Frederick Harrison, подъ тѣмъ же заглавіемъ, Posit. Review, т. III, 1895. Ср. также A. Eastwood въ Mind III, стр. 222: Опроверженіе идеализма Бальфура, и A. Seth, Терминъ „натурализмъ", Recent Discussion, Philosoph. Review, V, 1896, стр. 576.

Томасъ Г. Кэзъ, съ 1889 года проф. метафизики въ Оксфордѣ, въ своемъ сочиненіи Physical Realism (1888) соглашается съ философіею здраваго смысла въ томъ, что современный психологическій идеализмъ слѣдуетъ разсматривать, какъ правильный выводъ изъ картезіанской теоріи идей. Но теорія идей несостоятельна потому, что естественныя науки доказали возможность познанія матеріальныхъ объектовъ, недоступныхъ воспріятію. Если бы данными человѣческаго познанія были только душа и ея представленія, то тогда, кромѣ нея, можно было бы познавать только другія души и ихъ представленія. Философская проблема заключается въ томъ, чтобы объяснить, какимъ образомъ мы переходимъ отъ первоначальныхъ чувственныхъ данныхъ къ познанію физическихъ объектовъ естествознанія. „Естественный реализмъ" впадаетъ въ ту ошибку, что считаетъ познаніе внѣшнихъ объектовъ интуитивнымъ. Мнимо непосредственное воспріятіе внѣшнихъ объектовъ есть иллюзія, возникающая вслѣдствіе ассоціаціи. По мнѣнію Кэза, мы воспринимаемъ непосредственно скорѣе физическія части своей нервной системы, подвергающіяся воздѣйствію съ разныхъ сторонъ, представляющія внѣшній міръ и до извѣстной степени подобныя ему. Эти подвергающіяся воздѣйствію части нервной системы суть внутренніе объекты: всѣ внѣшніе объекты познаются путемъ вывода. Условіе, что мы можемъ умозаключать отъ подобнаго къ подобному, выполняется тѣмъ, что внутренній объектъ имѣетъ физическій, а не психическій характеръ. Отъ измѣненій нервной системы мы заключаемъ къ ихъ внѣшнимъ причинамъ. Эти выводы обыкновенно такъ тѣсно связаны съ непосредственнымъ воспріятіемъ, что обманчивая видимость непосредственнаго воспріятія внѣшняго объекта легко объяснима. Физическіе и въ то же время познаваемые объекты дѣлятся на три класса: 1) внутреннія, доступныя чувствамъ части нервной системы, воспринимаемыя непосредственно, напр., чувственно подвижное, чувственно теплое; 2) внѣшніе объекты, представляемые чувственными объектами и сходные съ ними въ отношеніи своихъ первичныхъ качествъ, напр., огонь, морскія волны; 3) внѣшніе объекты, не представляемые чувственными объектами, хотя они являются причиною нѣкоторыхъ чувственныхъ объектовъ, напр., атомы, колебанія эѳира. Объекты второго рода принадлежатъ къ числу косвенно воспринимаемыхъ путемъ умозаключенія объектовъ, а объекты третьяго рода вообще недоступны воспріятію и составляютъ предметъ „трансцендентальнаго умозаключенія" (transcendental inference). Ученіе Кэза о познаніи основывается на атомистикѣ, правда, отклоняющейся отъ атомистики древнихъ, но по существу сходной съ нею. Атомистическое ученіе имѣетъ реалистическій, но не непремѣнно матеріалистическій характеръ. Оно отвергаетъ психологическій, но не теологическій идеализмъ. Матерія можетъ обладать бытіемъ, имѣющимъ не духовную природу, и все-таки быть сотворена духомъ. Человѣкъ есть мыслящее существо, которое мыслитъ отчасти посредствомъ своего тѣла, именно своей нервной системы, отчасти посредствомъ нѣкотораго скрытаго фактора. Этотъ факторъ составляетъ послѣдній элементъ, принимающій участіе во всякомъ мышленіи и необъясни-

мый для матеріализма.—Ср. Т. Кэзъ, Философскій терминъ феноменъ, Mind т. XIV, стр. 309.

§ 87. Изъ всѣхъ философскихъ направленій въ Англіи ассоціаціонная философія наименѣе подвергалась чуждымъ вліяніямъ. Сдѣланный Джемсомъ Миллемъ психологическій анализъ духовной жизни находится въ прямой связи съ англійскимъ эмпиризмомъ восемнадцатаго вѣка. Хотя психологія Рида и Томаса Броуна не осталась безъ вліянія на развитіе ассоціаціонной психологіи, однако современные представители эмпиризма сохранили точку зрѣнія Юма и Гертли, несмотря на нападки шотландской школы. Основные взгляды, изложенные Джемсомъ Миллемъ съ большою остротою мысли, принадлежатъ къ направленію психологическаго индивидуализма. По его мнѣнію, познаніе начинается съ простыхъ обособленныхъ ощущеній: сложныя психическія состоянія возникаютъ благодаря способности этихъ элементовъ ассоціироваться. Эта способность разсматривается, какъ первоначальная присущая элементамъ сила, недоступная дальнѣйшему объясненію: происходящій при этомъ процессъ есть, по выраженію Стюарта Милля, процессъ психической химіи (mental chemistry). Въ химіи сложный продуктъ обладаетъ свойствами, не принадлежащими отдѣльнымъ элементамъ. Точно то же можно сказать и о психическихъ продуктахъ ассоціаціи. Самое важное изъ получившихся такимъ образомъ свойствъ есть отношеніе психическихъ образовъ къ внѣшнимъ объектамъ. На этой основѣ, которая привела Юма къ скептицизму, Стюартъ Милль и Бенъ хотятъ построить логику эмпирическихъ наукъ и методику научнаго изслѣдованія. „Система логики“ Милля есть серіозная попытка оправдать человѣческое познаніе съ точки зрѣнія психологическаго индивидуализма. Противъ утвержденія Юма, что истинное познаніе невозможно, потому что мы принуждены ограничиваться своими представленіями и ихъ связью, Милль и сторонники новѣйшаго эмпиризма возражаютъ, что само познаніе есть не что иное, какъ прочная и неразрывная связь представленій. Проблема логики заключается въ томъ, чтобы установить методы, при помощи которыхъ можно было бы отличить случайныя сочетанія мыслей отъ постоянныхъ и потому правильныхъ. Юмъ отрицалъ объективное значеніе познанія, такъ какъ онъ не былъ въ состояніи допустить лежащую въ основѣ его необходимость и всеобщность; наоборотъ, Милль и Бенъ стремятся спасти объективное значеніе эмпирическаго познанія, сводя общія необходимыя утвержденія на психологическую принудительность, съ которою навязываются нашему уму соотвѣтствующія сочетанія представленій. Математическія аксіомы не составляютъ никакого исключенія отсюда: онѣ, какъ и понятіе причины, выражаютъ результатъ прочныхъ и постоянныхъ сочетаній представленій. Въ области этики этимъ ученіямъ въ теоріи познанія соотвѣтствуютъ по-

пытки найти переходъ отъ эгоизма къ утилитаризму. Въ самомъ дѣлѣ, центръ тяжести эмпирическаго образа мыслей всюду заключается въ попыткахъ открыть принципъ, на основаніи котораго можно было бы сдѣлать шагъ отъ частнаго къ общему.

О современномъ эмпиризмѣ см. А. Бенъ, Положеніе эмпиризма, Mind томъ XIV, 1889, стр. 369. Джемсъ Сэтсъ (Seth), Истина эмпиризма, Philosophical Review II, 1893, стр. 544.

О законѣ ассоціаціи идей см. статью Робертсона, Ассоціація идей, Британская энциклопедія IX. изд., т. II, 1875, стр. 730 (также въ Philosophical Remains of G. C. Robertson, изд. Бена и Уиттекера, Lond. 1895). Robert. Flint, Ассоціаціонизмъ и происхожденіе нравственныхъ идей, Mind, т. I, 1876, стр. 321. F. H. Bradley, Logic, Lond. 1883, Bk. II, Pt. 2, гл. 1: Теорія ассоціаціи идей. James Ward, Принципы психологіи, Mind, т. VIII, 1883, стр. 153 и 462, т. XII, 1887, стр. 45; его же, Ассимиляція и ассоціація, Mind, т. II, 1893, стр. 347 и т. III, 1894, стр. 509. Alex. Bain, Полемика о законѣ ассоціаціи идей, Mind, т. XI, 1886, стр. 161.

Джемсу Миллю принадлежатъ слѣдующія философскія сочиненія: Analysis of the Phenomena of Human Mind, 1829, нов. изд. 1869, 2 тт., изд. Д. С. Милля съ примѣчаніями Д. С. Милля, А. Бена, А. Файндлетера и Грота, A Fragment on Mackintosh 1835 и 1870. Статьи въ Supplement Британской энциклопедіи VIII. изд.: Government, Jurisprudence, Law of Nations и т. п. Рецензія на Essays Самуила Бели въ Westminster Review, іюль 1829, отд. оттискъ ея подъ заглавіемъ The Principles of Toleration, 1837. О немъ см. T. Macaulay, Сочиненіе Милля Essay on Government, Edinburgh Review, т. XLIX, стр. 159 и 273, т. L, стр. 99, 1829. T. P. Thompson, Соч. Милля Essay on Government, Westminster Review т. XI, 1829, стр. 254 и 526, т. XII, 1830, стр. 246. Anon, Соч. Милля Phenomena of the Human Mind, West. Review т. XII, 1830, стр. 265. J. S. Mill, Отношеніе Джемса Милля къ Бентаму, Edinb. Review, янв. 1844, стр. 267. Alex. Bain, James Mill, біографія, Lond. 1882 (оттискъ изъ Mind т. I, 1876, стр. 97, 509, т. II, 1877, стр. 519); его же статья о Миллѣ въ Брит. энциклопедіи IX. изд., т. XVI, Edinb. 1883. G. S. Bower, James Mill and Hartley, Lond. 1881 (англ. философы). John Morley, Жизнь Джемса Милля, Fortnightly Review т. XXXVII, 1882, стр. 476, Leslie Stephen, статья о Джемсѣ Миллѣ въ Diction. of Nation. Biogr., т. XXXVII. 1894, стр. 382. Ср. также J. S. Mill's Autobiography, 1873.

Джемсъ Милль, сынъ сапожника, родился въ 1773 году въ шотландской деревнѣ въ графствѣ Форфаръ. Онъ занимался изученіемъ теологіи въ Эдинбургѣ и вскорѣ посвятилъ себя литературной дѣятельности. Въ 1818 году явилось его обширное сочиненіе „Исторія британской Индіи“, а въ. слѣдующемъ году онъ уже получилъ мѣсто въ правленіи остъ-индской компаніи (въ „Indian House“) въ Лондонѣ. Онъ умеръ въ 1836 году. Задача главнаго его философскаго сочиненія „Анализъ явленій человѣческаго ума“ заключается въ томъ, чтобы разложить психическія явленія на простѣйшіе элементы путемъ старательнаго психологическаго анализа и, пользуясь синтетическимъ принципомъ ассоціаціи, показать, какъ возникли сложные продукты изъ простыхъ элементовъ. Онъ различаетъ ощущенія и идеи въ такомъ же смыслѣ, какъ и Юмъ. Первыя суть своего рода чувствованія, feelings; послѣднія представляютъ изъ себя отпечатки, продолжающіяся тогда, когда ощущеніе уже исчезло. Сознавать какое-нибудь чувство это значитъ „чувствовать чувство“; это тавтологія. Сознаніе есть лишь общее выраженіе, подъ которымъ нужно понимать всѣ разряды чувствъ ощущающаго существа. Законъ ассоціаціи, примѣняемый Миллемъ, по существу тотъ же, какъ и у Гертли, съ тою лишь разницею, что Милль оставилъ въ сторонѣ физіологическія гипотезы Гертли. Милль называетъ этотъ принципъ закономъ неразрывной ассоціаціи (law of inseparable association), а также закономъ частаго повторенія (law of frequency), такъ какъ сила ассоціаціи зависитъ отъ частаго повторенія въ связи съ живостію чувственныхъ впечатлѣній. Благодаря дѣйствію этого закона, возникаетъ процессъ сліянія: идеи какъ бы сливаются другъ съ другомъ, такъ что изъ многихъ идей складывается одна, которая кажется не менѣе простою, чѣмъ ея слагаемыя. Кромѣ частоты повторенія идей, въ этомъ процессѣ играетъ роль также интересъ индивидуума къ ассоціируемымъ идеямъ. Такимъ обра-

зомъ возникаютъ наши представленія о внѣшнихъ объектахъ, идеи объ особыхъ осязательныхъ, зрительныхъ и мускульныхъ ощущеніяхъ, напр., объ опредѣленной краскѣ, протяженіи, твердости и т. д. Когда эти ощущенія сливаются въ одну идею, продуктъ этого сліянія называется объектомъ. Милль, какъ и Гертли, признаетъ только одну основную форму ассоціаціи, именно ассоціацію по смежности: ассоціированныя представленія или одновременны или непосредственно послѣдовательны. Но онъ дѣлаетъ попытку выводить ассоціаціи по сходству и контрасту изъ основной формы. Идей объ отношеніяхъ онъ не считаетъ особымъ видомъ идей. Имѣть два представленія и познавать ихъ, какъ два, есть одно и то же: процессы сравненія и различенія заключаются въ такихъ представленіяхъ. Послѣдовательность представленій или случайна (fortuitous), или постоянна. Постоянная послѣдовательность есть причинность. Законъ ассоціаціи примѣняется имъ также для объясненія воли. Антецедентомъ волевого акта бываетъ то ощущеніе, то идея, но во всѣхъ случаяхъ желаемый актъ является предметомъ хотѣнія потому, что онъ служитъ средствомъ для какой-либо цѣли, т.-е. потому, что онъ ассоціировался въ нашемъ представленіи, какъ причина, съ чувствомъ удовольствія, какъ дѣйствіемъ. Въ произвольномъ актѣ предшествующая ему идея есть желаніе, до такой степени тѣсно связанное съ какимъ-либо родомъ мускульнаго движенія, что дѣйствіе необходимо наступаетъ.—Въ сочиненіи „Отрывокъ о Макинтошѣ". Джемсъ Милль подвергаетъ рѣзкой критикѣ этическіе взгляды Макинтоша. Собственные взгляды Милля въ этой области по существу совпадаютъ съ ученіемъ Бентама.

Собраніе сочиненій Бентама издано Боурингомъ въ одиннадцати томахъ, изъ которыхъ десятый томъ заключаетъ въ себѣ его біографію и переписку, а одиннадцатый томъ—перечень содержанія. Изъ философскихъ его сочиненій нужно упомянуть слѣдующія: Introduction to the Principles of Morals and Legislation, напечат. 1730, изд. 1789 (1876 изд. Clarendon Press въ Оксфордѣ). Traité de la Législation Civile et Pénale, перевелъ Э. Дюмонъ съ рукописи автора, Par. 1802, 2. изд. 1820, поангл. перев. R. Hilreth, Lond. 1864, понѣм. съ примѣч. перевелъ Бенеке, Berlin 1830. Théorie des Peines et des Récompenses, Lond. 1811. Essai sur la tactique des assemblées législatives, 1815. A Table of the Springs of Action, напечат. 1815, изд. 1817. Traité des preuves judiciaires, 1823. A Book of Fallacies, изд. Другъ автора 1824. Deontology, or the Science of Morality, изд. Боурингъ, 2 тт., 1834 (пофранц. перев. Ларошъ).

О Бентамѣ см. Edinburgh Review, т. XXII, стр. 1: Теорія наказанія Дюмона и Бентама, 1813. Sydney Smith, Book of Fallacies Бентама, Edinb. Review, т. XLII, 1825, стр. 367. J. P. Thompson, Высшій принципъ счастья, Westminster Review, т. XI, 1829, стр. 254; т. XII, 1830, стр. 246; его же, Деонтологія Бентама, Westm. Review, т. XXI, 1834, стр. 1. Anon, Ученіе Бентама о нравственности, Edinb. Review, т. LXI, 1835, стр. 365. John Stuart Mill, Бентамъ, Westm. Review, т. XXIX, 1837, стр. 467, понѣм. перев. Весселъ, сборникъ статей Милля, т. I, Leipz. 1874. H. H. Milman, Бентамъ, Беконъ и Платонъ, Quarterly Review, т. LXI, 1838, стр. 462. John Hill Burton, Introduction to the Study of Bentham's Works, Edinb. 1843; его же, Benthamiana, избранные отрывки изъ Бентама, Edinb. 1843. G. W. H. Fletcher, Analysis of Benthams Theory of Legislation. Coll, Utilitarianism unmasked, 1844. Etienne Dumont, Jeremy Bentham (поангл. перев. Hilreth, Lond. 1871). M-rs George Grote, Personal Life of George Grote, passim, Lond. 1873. T. E. Holland, Бентамъ, Encyclop. Britan. IX. изд., т. III, 1875, стр. 575. Henry Sidgwick, Бентамъ и бентамизмъ въ политикѣ и этикѣ, Fornightly Review т. XXVII, 1877, стр. 627. John Macdonell, статья о Бентамѣ въ Diction. of Nat. Biograph. т. IV, 1885, стр. 268. Ср. также Jouffroy, Cours de Droit naturel, т. II.—См. также выше въ статьѣ о Бенеке.

Разсужденіе о гражданскомъ и уголовномъ Законоположеніи, съ предварительнымъ изложеніемъ началъ Законоположенія и всеобщаго начертанія полной Книги Законовъ и съ присовокупленіемъ опыта о вліяніи времени и мѣста относительно Законовъ. Сочиненіе Англійскаго Юрисконсульта Іеремія Бентама. Изданное въ свѣтъ на Французскомъ языкѣ Степ. Дюмономъ по рукописямъ отъ Автора ему доставленнымъ. Переведенное М. Михайловымъ съ прибавленіемъ дополненій отъ г-на Дюмона сообщенныхъ. По Высочайшему повелѣнію. 3 тт., Спб. 1805—11. І. Бентамъ, Избранныя сочиненія, т. I, пер. А. Н. Пыпинъ и А. Н. Невѣдомскій, Спб. 1867. О судоустройствѣ по французскому изданію Дюмона изложилъ Книримъ, Спб. 1860. О судебныхъ доказательствахъ, трактатъ, пер. И. Горановичъ, Кіевъ 1876.

А. Н. Пыпинъ, Русскія отношенія Бентама, Вѣс. Евр. 1869, 2 и 4. Г. Ярошъ, Іеремія Бентамъ и его отношеніе къ ученію объ естественномъ правѣ, Харьковъ 1886. П. Левенсонъ, Беккаріа и Бентамъ, Спб. 1893. И. К., Бентамъ (по Гюйо), Рус. Мыс. 1892, 7 и 8.

Іеремія Бентамъ родился въ 1748 году въ Лондонѣ, ум. въ 1832, занимался сначала адвокатурою, но вскорѣ отказался отъ нея, чтобы совершенно посвятить себя своимъ изслѣдованіямъ. Онъ имѣетъ значеніе главнымъ образомъ въ области ученія о правѣ и политикѣ законодательства, а также благодаря своимъ стремленіямъ построить разумную теорію уголовнаго права. Чисто этическіе вопросы интересовали его лишь въ той степени, въ какой они находятся въ тѣсной связи съ юридическою практикою. Отсюда объясняется недостатокъ теоретическаго обоснованія у него. Принципъ, на которомъ основывается какъ нравственность, такъ и законодательство, Бентамъ формулируетъ, какъ возможно большее благо возможно большаго количества существъ (этою формулою уже до него пользовались Беккарія и Гетчесонъ), или, выражаясь короче, какъ подъемъ благосостоянія до максимума. Въ связи съ нимъ находится слѣдующее правило: „Всякій долженъ считаться единицею, никто не долженъ имѣть большаго значенія, чѣмъ единица“. Нравственность, какъ и законодательство, опредѣляется имъ, какъ ученіе объ искусствѣ регулировать человѣческіе поступки такъ, чтобы они создавали возможно бо́льшую сумму счастія. Сфера нравственности шире сферы законодательства, такъ какъ есть много нравственно необходимыхъ поступковъ, которыхъ не могутъ приказывать законы, и много осуждаемыхъ съ нравственной стороны поступковъ, не запрещаемыхъ законами. Подъ пользою слѣдуетъ разумѣть такое свойство вещи, которымъ она доставляетъ намъ благо и предохраняетъ насъ отъ зла. Благомъ же называется наслажденіе или причина наслажденія, а зломъ—страданіе или причина страданія. Всякій человѣкъ стремится къ наслажденію, всякій знаетъ, что́ такое наслажденіе и что́ такое страданіе. Удовольствіе и неудовольствіе опредѣляютъ, какъ то, что́ мы будемъ дѣлать, такъ и то, что́ мы должны дѣлать; они служатъ мотивами и цѣлями нравственной дѣятельности. Какъ мотивы, они руководятся разумнымъ обсужденіемъ, и при этомъ обсужденіи принимаются четыре рода санкцій: физическая санкція („законъ природы“ Локка), дающая намъ знать на нашемъ тѣлѣ, что полезно и что вредно; нравственная санкція или законъ общественнаго мнѣнія; политическая санкція, вытекающая изъ господства государства, и религіозная санкція, или связанныя съ опредѣленными дѣйствіями награды и наказанія божественнаго существа, реализующіяся въ настоящей или будущей жизни. Названіе „наказаніе“ собственно примѣнимо только въ трехъ послѣднихъ случаяхъ. Адекватные мотивы существуютъ только при заботахъ о собственномъ благѣ. Если въ симпатіи видѣть первоначальный факторъ человѣческой природы, то все же онъ недостаточно силенъ, чтобы возбуждать интересъ къ счастію другихъ. Между тѣмъ хорошо понятый собственный интересъ неизбѣжно ведетъ къ работѣ на благо другихъ, такъ какъ ею индивидуумъ создаетъ себѣ самому самыя прочныя и чистыя радости. Во всякомъ случаѣ полезно казаться безкорыстнымъ, но постоянное лицемѣріе невыносимо, къ тому же лицемѣръ можетъ быть обличенъ. Поэтому лучше всего сдѣлаться безкорыстнымъ. „Не воображай“, говоритъ Бентамъ въ своемъ посмертномъ сочиненіи Deontology, „что люди поневолятъ хотя бы своимъ мизинцемъ въ твою пользу, если они не будутъ ясно видѣть въ этомъ своей выгоды; но они будутъ хотѣть тебѣ оказать услугу, если замѣтятъ, что этимъ они служатъ сами себѣ“. Соотвѣтственно этому существуетъ два вида обязанностей—обязанности къ себѣ самому и обязанности къ другимъ (сюда причисляются и животныя). Нравственное свойство, на которомъ основываются первыя обязанности, Бентамъ называетъ разсудительностію; оно возникаетъ изъ умѣренности и самообладанія. Счастію другихъ можно содѣйствовать или отрицательно, остерегаясь уменьшить его, или положительно, стараясь увеличить его. Первое свойство называется честностію (probity), второе — благожелательствомъ (benevolence).

Область законодательства относится главнымъ образомъ къ обязанностямъ честности. Изъ всѣхъ мотивовъ благожелательство наиболѣе надежнымъ образомъ совпадаетъ съ пользою. Для того, чтобы опредѣлить нравственную цѣнность поступка, нужно разсмотрѣть самый поступокъ, обстоятельства, цѣль и сознательность его (или знаніе результатовъ поступка). Такъ называемый „нравственный бюджетъ“ состоитъ изъ различныхъ таблицъ, устанавливаемыхъ Бентамомъ для вычисленія и сравненія слѣдствій удовольствія и неудовольствія; на основаніи этихъ таблицъ можно опредѣлить степени блага и зла. Для оцѣнки чувствъ удовольствія и неудовольствія важнѣе всего слѣдующіе моменты: сила, продолжительность, увѣренность, близость, плодотворность, чистота и количество лицъ, принимающихъ участіе въ удовольствіи и неудовольствіи. Кромѣ того, нужно принять въ расчетъ индивидуальныя вліянія, обусловливающія различіе чувствъ, напримѣръ, темпераментъ, состояніе здоровія, духовное развитіе, полъ, профессію, сословіе, религію и т. п. При этомъ расчетѣ эгоизмъ оказывается вреднымъ, и поступать безнравственно это значитъ плохо расчитывать. Особенно цѣнную часть изслѣдованій Бентама составляетъ его классификація видовъ удовольствія или неудовольствія, составляющая общую основу для этики и законодательства.

Съ юридической стороны утилитаризмъ былъ развитъ дальше Джономъ Аустиномъ (1790—1859): Province of Jurisprudence determined, 1832, и Lectures on Jurisprudence, or the Philosophy of Positive Law; это сочиненіе издано послѣ его смерти его вдовою. Аустинъ отличаетъ положительные законы, или заповѣди, предписанныя начальствомъ подданнымъ, отъ законовъ, налагаемыхъ на человѣка Богомъ или другими людьми, не принадлежащими къ числу политическихъ правителей. Положительные законы составляютъ предметъ ученія о правѣ (Positive Law). Свое утилитаристическое ученіе Аустинъ развиваетъ, объясняя божественныя заповѣди. Такія заповѣди или открыты путемъ откровенія, или становятся извѣстными другимъ путемъ. Принципъ полезности, основываемый Аустиномъ на благожелательствѣ Бога, правильно указываетъ такія божественныя заповѣди, которыя не обнаружены откровеніемъ. Совокупность правилъ, дѣйствующихъ въ обществѣ на основаніи общественнаго мнѣнія, Аустинъ называетъ положительною нравственностію (Positive Morality).—Другую точку зрѣнія занимаетъ историкъ Д. Гротъ (1794—1871), Fragments on Ethical Subjects, 1876; Minor Works, изд. Ал. Бенъ (1874). Онъ пытается смягчить строгость принципа полезности въ отношеніи поведенія отдѣльныхъ лицъ и разсматриваетъ его, какъ ограниченный взаимностію. Объ Аустинѣ см. John Macdonell, статья въ Diction. of Nation. Biogr., т. II, 1885, стр. 265. О Гротѣ см. A. Bain, Critical Remarks (въ Minor Works Грота); M-rs Grote, Personal Life of George Grote. 1873; William Smith, статья въ Encycloped. Britan. IX. изд., т. XI, 1880; G. C. Robertson, статья въ Diction. of Nat. Biogr., т. XXIII, 1890, стр. 284.

По поводу изслѣдованій Джона Стюарта Милля о методахъ индукціи слѣдуетъ особенно упомянуть о двухъ авторахъ, сочиненія которыхъ дали основу для систематической разработки логики научнаго изслѣдованія. Съ естественно-научной стороны важно сочиненіе астронома Джона Гершеля A Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy, Lond. 1831 (понѣмецки перевелъ Вейнлигъ, Лейпц. 1836, порусски: Философія естествознанія, объ общемъ характерѣ, пользѣ и принципахъ изслѣдованія природы, Спб. 1868). Гершель показалъ на многочисленныхъ примѣрахъ, какъ происходили въ наукѣ обобщенія и открытія. Подобную же задачу ставитъ себѣ В. Уэвель въ своей History of the Inductive Sciences, 1837 и др. (понѣмецки перевелъ Литтровъ 1839—42, порусски: Исторія индуктивныхъ наукъ отъ древнѣйшаго и до настоящаго времени, 3 тт., переведи отъ 3-го изданія М. А. Антоновичъ и А. Н. Пыпинъ, съ примѣчаніями и біографическими приложеніями, составленными по нѣм. изданію Литтрова, Спб. 1867), которая служитъ также пролегоменами къ его Philosophy of the Inductive Sciences, founded upon their History, Lond. 1840 и др. Уэвель указываетъ на роль идей и понятій въ научномъ изслѣдованіи. По его мнѣнію, индукція есть не накопленіе новыхъ фактовъ, а созиданіе общихъ законовъ, которые, какъ таковые, не заключаются ни въ одномъ изъ соотвѣтствующихъ фактовъ. Въ этомъ видна дѣятельность познающаго субъекта, который при помощи ряда основныхъ понятій вноситъ связь и единство въ факты опыта. Уже въ основѣ пониманія всякаго отдѣльнаго факта лежитъ безсознательное умозаключеніе.

Сочиненія Джона Стюарта Милля: A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, being a connected View of the Principles and the Methods of Scientific Investigation, Lond. 2 тт. 1843, 3. изд. 1851, 6. изд. 1860, 8. изд. 1872, 9. изд. 1875, деш. изд. 1884, на нѣм. перев. Шиль, Braunschw 1849 и др. изд. Essays on some Unsettled Questions of Political Economy, 1844, 2. изд. 1874. Principles of Political Economy, with some of their applications to social Philosophy, 2 тт., 1848 и др. On Liberty, 1859. Thoughts on Parliamentary Reform 1859 (позднѣе было напечат. въ Dissertations, т. III). Dissertations and Discussions, т. I и II, 1859, т. III, 1867, т. IV, 1874. Considerations on Representative Government, 1861, 3. изд. 1865. Utilitarianism 1863 (оттискъ изъ Frasers Magazine, 1861). Examination of Sir William Hamiltons Philosophy, 1865 и др. Auguste Comte and Positivism, 1865 (оттискъ изъ Westminster Review). Inaugural Address at the University of St. Andrews, 1867. England and Ireland, 1868. The Subjection of Women, 1869. Chapters and Speeches on the Irish Land Question, 1870. Autobiography, 1873, понѣм. перев. К. Кольбъ, Stuttg. 1874. Three Essays on Religion, Nature, the Utility of Religion and Theism, 1874. Собр. соч. на нѣм. яз., съ согласія автора изданное Гомперцомъ, Lpz. 1869сс.

О Д. С. Миллѣ говорятъ: James Martineau, Д. С. Милль, National Review, т. IX, 1859, стр. 474 (также въ Essays Reviews and Addresses, т. III, Lond. 1891). George Grote, Соч. Милля Examination of S. W. Hamiltons Philosophy, Westm. Review янв. 1861 (Minor Works, Lond. 1873). J. M'Cosh, Examination of Mills Philosophy, a defence of fundamental Truth, Lond. 1866, 2. изд. 1877 (ср. M'Cosh, ВозраженіеМилля критикамъ его, American Presbyt. Review, т. XVII). F. A. Lange, J. S. Mills Ansichten über die sociale Frage и т. д. 1866. W. Stebbing, Analysis of Mills Logic, 2. изд. 1867. P. P. Alexander, Moral Causation, or Notes on Mill's Notes to the Chapter on Freedom, въ 3. изд. Examinat. of Hamilton, Lond. 1868. H. Taine, le positivisme anglais, изслѣд. о С. Миллѣ (въ Библ. современныхъ философовъ), Par. 1869 (англ. перев. 1873). Rowland G. Hazard, Two letters on Causation and Freedom in Willing, addressed to J. S. Mill, Bost. 1869 (также и на нѣм. яз.). John Grote, Examination of the Utilitarian Philosophy (изд. J. B. Mayor), Lond. 1870. A. H. Killick, The Student's Handbook of J. S. Mill's System of Logic, Lond. 1870. W. Jordan, Die Zweideutigkeit der Copula bei John St. Mill, прогр., Stuttg. 1870. John Stuart Blackie, Four Phases of Morals, 1871. W. G. Ward, статьи въ Dublin Review о понятіи закона и объ основаніяхъ достовѣрности, т. LXIX, іюль 1871; Отрицаніе Миллемъ необходимыхъ истинъ, т. LXIX, окт. 1871; Ученіе Милля объ основахъ нравственности, т. LXX, янв. 1872; Возраженіе Милля журналу Dublin Review, т. LXXIII, іюль 1873; Мѣсто Милля въ философіи, т. LXXIV, апр. 1874; Отрицаніе свободы воли у Милля, т. LXXIV, апр. 1874; Ученіе Милля о причинности, т. LXXVIII, іюль 1876 (всѣ эти статьи помѣщены въ Essays on the Philosophy of Theism, изд. Уильфреда Уорда, 1884, т. I). John Morley, Смерть Д. С. Милля, Fortnightly Review т. XIX, 1873, стр. 669; Автобіографія Милля. Fortnightly Review, т. XXI, 1874, стр. 1; Три статьи Милля о религіи, Fortn, Review, т. XXII, 1874 и т. XXIII, 1875 (также въ Miscellanies Морлея, т. II, 1877). Edith Simcox, Вліяніе сочиненій Милля, Contemporary Review т. XXII, 1873, стр. 297. Sir James Fitzjames Stephen, Liberty, Equality, Fraternity, Lond. 1873. J. E. Cairnes, J. S. Mill, Notice of his life and works, Lond. 1873. H. R. F. Bourne, Life of John St. Mill, 1873. A. Musgrave, Основныя утвержденія Милля, Contempor. Review XXIV, 1874, стр. 728. Anon., Д. С. Милль и Гёте, Westm. Review CII, 1874, стр. 34. C. Barnes Upton, Статьи Милля о религіи, Theolog. Review, янв. и апр. 1875. Noah Porter, Философія религіи Милля, Internat. Review, т. I, стр. 385 и т. II, стр. 540. S. Gregory, Д. С. Милль и опроверженіе теизма, Princeton Review, Нов. сер., т. II, стр. 409. Anon., Три статьи Милля о религіи, Westm. Review CIII. 1875, стр. 1. Lord Blachford, Реальность долга, иллюстрируемая автобіографіею Д. С. Милля, Contemporary Review XXVIII, 1876, стр. 508. J. P. Mahaffy и C. J. Munro о взглядахъ Локка на силлогизмъ, предвосхищающихъ теорію Милля, Mind, т. 1, 1876, стр. 287 и 560 (ср. A Bain, Теорія силлогизма Милля, Mind, т. III, 1878, стр. 137). Littré, A. Comte et St. Mill, 3. изд. Par. 1877. Alessandro Paoli, Dei Concetti direttivi di J. S. Mill nella Logica e nella Psicologia, Roma 1877. W. Stanley Jevons, Разборъ философіи Милля, Contemp. Review дек. 1877, янв. и апр. 1878 (также въ Pure Logic and Other Minor Works, Lond. 1890). Ср. Adamson, Джевонсъ объ экспериментальныхъ методахъ Милля, Mind, т. III, 1878, стр. 415, а также G. C. Robertson, A Strachey и S. Jevons въ Mind, т. III. Alex. Bain, J. S. Mill, a Criticism, with personal Recollections, Mind IV, 1879 и V, 1880, а также отдѣльно, Lond. 1882. W. L. Courtney, Metaphysics of J. S. Mill, Lond. 1879. L. Carrau, Дуализмъ С. Милля, Revue philosophique, т. VIII, 1879, стр. 139. Henry Gast, la Religion dans Stuart Mill, Montauban 1882. T. R. Birks, Modern Utilitarianism, Lond. 1882. A. Galasso, Della conciliazione dell'egoismo coll'altruismo secondo

J. St. Mill, Napoli 1883. W. Minto, ст. въ Encyclop. Britann. т. XVI, 1883, стр. 307. G. von Gizycki, Объ утилитаризмѣ, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie т. VIII, 1884, стр. 265. G. Zuccante, О детерминизмѣ Д. С. Милля, La filosofia delle scuole Ital. т. XXX, 1885. J. H. Levy, Ученіе Милля объ истинномъ бытіи, Mind, т. X, 1885, стр. 417. H. Lauret, Philosophie de St. Mill, Par. 1886. Thomas Hill Green, The Logic of J. S. Mill (въ собр. соч. Грина, изд. Nettleship, т. II, Lond. 1886, стр. 195—333). J. Sutherland, Несомнѣнный пробѣлъ въ утилитаріанизмѣ, Mind, т. XI, 1886, стр. 597. W. H. S. Monck, Ученіе Милля о естественныхъ видахъ, Mind, т. XII, 1887, стр. 637 (ср. F. и C. L. Franklin въ Mind, т. XIII, 1888, стр. 83). P. P. Alexander, Mill and Carlyle, 1888. C. T. Michaelis, S. Mills Zahlbegriff, Berl. 1888. Edw. Jenks, Th. Carlyle and J. S. Mill, Orpington 1889. Th. Gomperz, J. S. Mill, прощальное слово, Wien 1889. W. L. Courtney, Life of John St. Mill (Серія великихъ писателей), 1889. G. W. Störring, J. S. Mills Theorie über den psychologischen Ursprung des Vulgärglaubens an die Aussenwelt, дисс., Halle 1890. G. F. Stout, Происхожденіе познанія физическаго міра, Mind, XV, 1890, стр. 22; Вѣра, Mind, XVI, 1891, стр. 449. James Ward, Этологія Милля, Internat. Journ. of Ethics, т. I, 1891, стр. 446. F. Ferri, l'utilitarismo di St. Mill, Milano 1892. H. Laurie, Методы индуктивнаго изслѣдованія, Mind, т. II, 1893, стр. 319. Leslie Stephen, ст. въ Diction. of Nation. Biogr. т. XXXVI, 1894, стр. 382. Charles Douglas, J. S. Mill, a Study of his Philosophy, Edinb. и Lond. 1895. J. Watson, Mill, Comte and Spencer, An Outline of his Philosophy, Glasg. 1895. W. W. Carlile, Ученіе Юма о причинности, Philosoph. Review, т. V, 1896, стр. 113

Д. С. Миллъ, Разсужденія и изслѣдованія политическія, философскія и историческія, 2 чч., Спб. 1864—65. Рѣчь объ университетскомъ воспитаніи, Спб. 1867. О подчиненіи женщины, подъ ред. и съ предисловіемъ Г. Е. Благосвѣтлова, Спб. 1869, 3. изд. 1882; другой переводъ съ предисловіемъ Ник. Михайловскаго и приложеніемъ писемъ О. Конта къ Миллю по женскому вопросу, Спб. 1869; третій переводъ подъ ред. Марка Вовчка, Спб. 1870. О. Контъ и позитивизмъ, въ книгѣ „Литтре и Милль, О. Контъ и положительная философія", Спб. 1867. Система логики, съ 5-го лондонскаго изданія переведено подъ редакціей и съ примѣчаніями П. Л. Лаврова Ф. Резенеромъ, 2 тт., Спб. 1865—1867, 2 изд. 1876, новый переводъ В. Н. Ивановскаго, М. 1897—98. Обзоръ философіи сэръ Вильяма Гамильтона и главныхъ философскихъ вопросовъ, обсужденныхъ въ его твореніяхъ, пер. Н. Хмѣлевскаго, Спб. 1869. Утилитаріанизмъ. О свободѣ, пер. А. Невѣдомскій, Спб. 1866—69, 2. изд. 1882 (съ приложеніемъ очерка жизни и дѣятельности Милля Е. Конради). Автобіографія, пер. подъ ред. Г. Е. Благосвѣтлова, Спб. 1874. Сельская община на востокѣ и западѣ, Всем. Трудъ 1872, 1, стр. 178—193. Англія и Ирландія, пер. И. Б. и М. Б.. Харьковъ 1873. Размышленія о представительномъ правленіи, 2 вв., Спб. 1863—64. Основанія политической экономіи съ нѣкоторыми изъ ихъ приложеній къ общественной философіи, переводъ Н. Чернышевскаго, дополненный замѣчаніями переводчика, т. I, Спб. 1860 (въ приложеніи къ Современнику 1860); полное изданіе А. Н. Пыпина, 2 тт., Спб. 1865, 2. изд. 1874.

О Миллѣ: М. И. Владиславлевъ, Д. С. Милль, Ж. М. Н. П., ч. 175, стр. 112—151 (по поводу автобіографіи). В. Т., Д. С. Милль, его жизнь и труды, Дѣло 1873, 10, стр. 1—24. Э. В., Жизнь Дж. Стюарта Милля, Сѣв. Вѣст. 1889, 3, стр. 195—222; 4, стр. 129—148; 5, стр. 73—101. Брандесъ, Милль, характеристика, Сѣв. В. 1887, 8. П. И. В(ейнбергъ), Милль и Ренанъ въ характеристикѣ Брандеса, От. Зап. 1882, 2, стр. 439—456; 3, стр. 225—250. Владовъ, Д. С. Милль, Крит. Обозр. 1879, № 24, стр. 14—29. Ю. Россель, Д. С. Милль и его школа, В. Евр. 1874 5—8, 10, 12. Н. П—въ, Мысли Д. С. Милля о позитивной философіи Конта, От. Зап. 1865, 7 и 9. П. К. Щебальскій, Милль о женщинахъ, Рус. Вѣс. 1870, 5, стр. 327—353. А. Ѳ. Гусевъ, Д. С. Милль, какъ моралистъ, Прав. Обозр. 1875. 1, 3, 8, 9; 1876, 6 и 8. А. К. Волковъ, Три опыта о религіи Милля, Прав. Соб. 1879, 3. 5, 7 и 12. Блекки, Четыре фазиса нравственности М. 1878. О. Городцевъ, Религіозно-философскія воззрѣнія Д. С. Милля и ихъ отношеніе къ христіанству, Спб. 1881. Н. Н. Рождественскій, О значеніи Д. С. Милля въ ряду современныхъ экономистовъ. Н. Бунге, Д. С. Милль, какъ экономистъ, Ж. М. Н. П., ч. 140, стр. 1—100 (перепечатано въ Очеркахъ политико-экономической литературы, Спб. 1895). М. Туганъ-Барановскій, Милль, его жизнь и учено-литературная дѣятельность, Спб. 1892. А. Миклашевскій, Д. С. Милль, вступительная статья къ сокращенному переводу „Политической экономіи", Милля, Спб. 1895. М. Каринскій, Объ истинахъ самоочевидныхъ, Спб. 1893.

Джонъ Стюартъ Милль род. въ Лондонѣ 20. мая 1806 года, получилъ образованіе главнымъ образомъ у своего отца Джемса Милля. Восьми лѣтъ онъ могъ уже читать древнихъ классиковъ. Сильное впечатлѣніе произвело на него чтеніе главнаго сочиненія Бентама. Семнадцати лѣтъ онъ основалъ „общество утилитаристовъ",

общество молодыхъ людей, въ которомъ читались рефераты о принципѣ полезности. Въ 1821 году онъ сдѣлался домашнимъ учителемъ и изучалъ съ своимъ другомъ Аустиномъ ученіе о правѣ. Въ 1823 году онъ сдѣлался секретаремъ въ остъ-индской компаніи подъ начальствомъ своего отца, а въ 1856 году начальникомъ Examiners Office въ ней. Въ 1866—68 году онъ былъ членомъ палаты общинъ. Онъ ум. 8. мая 1873 года въ Авиньонѣ.

Въ своей „Системѣ логики“ Милль задается цѣлью дать систематическое изложеніе теоріи познанія на основаніи психологическаго индивидуализма. Всякое познаніе основывается въ послѣдней инстанціи на непосредственныхъ истинахъ чувственнаго воспріятія или внутреннихъ психическихъ состояній. Такіе первоначальные факты достовѣрны сами по себѣ, съ ними логикѣ нечего дѣлать. Но бо́льшая часть нашего знанія состоитъ изъ выводовъ (inferences), для которыхъ можно адекватно или неадекватно приводить основанія или доказательства. Задача логики состоитъ въ томъ, чтобы опредѣлить, какимъ образомъ мы приходимъ къ той части нашего познанія, которая не интуитивна, и по какимъ признакамъ мы можемъ отличать правдоподобное отъ неправдоподобнаго. Поэтому логика есть отчасти формальная наука въ той мѣрѣ, въ какой отношенія основаній доказательства къ доказываемымъ фактамъ имѣютъ общій характеръ, но отчасти она относится и къ содержанію мышленія, въ той степени, въ какой знаніе имѣетъ какое-либо значеніе только въ отношеніи къ познаннымъ вещамъ. Изложеніе общаго характера основаній вѣры есть собственно не что иное, какъ теорія общихъ факторовъ познанія. Въ этомъ положеніи можно видѣть существенный шагъ впередъ Милля въ сравненіи съ эмпирическимъ ученіемъ Юма. Только сужденіе (т.-е. предложеніе, въ которомъ что-либо утверждается или отрицается о какомъ-либо фактѣ) можетъ быть предметомъ вѣры или доказательства. Факты, входящіе въ составъ сужденія, могутъ быть подраздѣлены на четыре класса: 1. состоянія сознанія, 2. духи, испытывающіе эти состоянія, 3. тѣла, или внѣшніе предметы, вызывающіе эти состоянія, и 4. отношенія (послѣдовательности и сосуществованія, сходства и несходства), существующія между этими состояніями. Сужденіе не есть простое выраженіе отношенія между двумя данными состояніями сознанія, въ немъ высказывается также фактическое отношеніе между вещами; слѣдовательно, въ немъ есть уже характеръ вывода, и оно сопровождается вѣрою въ большее или меньшее постоянство отношенія. Существуетъ пять видовъ фактическихъ отношеній: простое существованіе, сосуществованіе, послѣдовательность, причинность и сходство. Выводъ доказанъ въ томъ случаѣ, если мы можемъ сравнить основанія, на которыя онъ опирается, съ основаніями болѣе широкаго вывода, постоянно подтверждаемаго опытомъ. Но какимъ образомъ осуществляются выводы такого рода? Для нихъ нѣтъ иного источника, кромѣ самого опыта, а всѣ опытные факты единичны. Первоначальная форма умозаключенія, форма, наиболѣе часто употребляемая нами, есть не силлогизмъ, т.-е. заключеніе отъ общаго къ частному, и не индукція, т.-е. заключеніе отъ частнаго къ общему, а заключеніе отъ однихъ частныхъ случаевъ къ другимъ частнымъ случаямъ. Прежній нашъ опытъ показываетъ намъ, что нѣкоторыя явленія наступаютъ всегда въ связи другъ съ другомъ, и мы дѣлаемъ выводъ, что случавшееся прежде повторится въ новыхъ подобныхъ прежнимъ случаяхъ. Слѣдовательно, умозаключая, мы пользуемся такою схемою: нѣкоторые индивидуумы обладаютъ даннымъ свойствомъ; этотъ индивидуумъ или нѣсколько индивидуумовъ подобны первымъ въ нѣкоторыхъ другихъ свойствахъ; потому они подобны имъ и въ данномъ свойствѣ. Общее сужденіе есть лишь сокращенная формула, своего рода запись суммы прежняго опыта. Введеніе такого сужденія въ процессъ умозаключенія вовсе не содѣйствуетъ доказательству и не составляетъ необходимой части его. Однако оно дѣлаетъ болѣе надежными наши пріемы и избавляетъ насъ отъ поспѣшныхъ и недостаточно обоснованныхъ выводовъ. Итакъ, настоящее умозаключеніе есть процессъ индукціи; оно закончено тогда, когда мы вкратцѣ выразили результаты его въ общемъ сужденіи. Послѣ этого намъ остается только раскрывать содержаніе нашей „замѣтки“. Индукція основывается на допущеніи, что ходъ процессовъ природы однообразенъ.

Всякую отдѣльную индукцію можно выразить въ формѣ силлогизма, въ которомъ большою посылкою служитъ общій принципъ единообразія природы (или, вѣрнѣе,— единообразій въ природѣ). Конечно, самъ этотъ принципъ въ свою очередь также основанъ на опытѣ: онъ самъ есть примѣръ индукціи, и притомъ не очень ясной. Однако, это лишь кажущееся petitio principii, по мнѣнію Милля. Первоначальная форма умозаключенія есть заключеніе отъ частнаго къ частному или индукція per enumerationem simplicem. Естественная возникающая благодаря ассоціаціи идей склонность обобщать какой-либо случай, потому что мы не находили противоположныхъ ему примѣровъ, обыкновенно, не надежна и ведетъ часто къ ложнымъ обобщеніямъ. Въ самомъ дѣлѣ, обыкновенно у насъ нѣтъ необходимыхъ для такого обобщенія указаній на то, что если бы въ природѣ были примѣры противоположнаго, мы должны были бы знать о нихъ. Однако ненадежность этого метода находится въ обратномъ отношеніи къ объему обобщенія. Если предметъ обобщенія такъ распространенъ, что нѣтъ такого времени, мѣста и связи обстоятельствъ, которыя не доставляли бы примѣровъ его истинности, то это обобщеніе пріобрѣтаетъ высшую степень достовѣрности, возможную въ наукѣ. Это замѣчаніе относится именно къ принципу единообразія природы или всеобщности закона причинности. А какъ только установленъ этотъ принципъ, онъ становится критеріемъ для всѣхъ менѣе надежныхъ индукцій. Если какая-нибудь индукція такова, что мы должны или признать ее, или допустить въ разсматриваемомъ случаѣ исключеніе изъ общаго закона причинности, то это служитъ самымъ убѣдительнымъ доказательствомъ въ пользу индукціи, какое только можетъ быть доставлено опытомъ. Итакъ, общій принципъ познанія, избавляющій насъ отъ необходимости прибѣгать къ перечисленію (enumeratio), самъ основанъ на индукціи черезъ простое перечисленіе (inductio per enumerationem simplicem).

Исходя изъ этого основного положенія, Милль излагаетъ логику пріемовъ эмпирическаго изслѣдованія природы. Въ самомъ дѣлѣ, четыре правила научнаго изслѣдованія, устанавливаемыя Миллемъ, суть точныя формулы пріема, который оказался въ результатѣ изслѣдованія индукціи вообще естественнымъ методомъ открытій и доказательствъ. Если бы опытъ былъ идеальный, т.-е. если бы можно было собирать достаточное количество положительныхъ и отрицательныхъ случаевъ, указывающихъ причину явленія, то научное изслѣдованіе не нуждалось бы ни въ какихъ методическихъ вспомогательныхъ средствахъ, кромѣ четырехъ правилъ. Однако, вслѣдствіе запутаннаго характера явленій природы и перекрестнаго вліянія причинъ, рѣдко представляется возможность такой полной индукціи. Поэтому четыре правила находятся по большей части на заднемъ планѣ среди дѣйствительныхъ научныхъ пріемовъ, и для умозаключенія и доказательства приходится прибѣгать къ другимъ методамъ. Таковы пріемы анализа и синтеза. Прежде всего нужно опредѣлить при помощи гипотетическихъ допущеній законы различныхъ факторовъ, изъ которыхъ вытекаетъ сложный результатъ, затѣмъ, комбинируя эти законы, вычислить ихъ вѣроятное соединенное дѣйствіе и, наконецъ, провѣрить результатъ дедукціи путемъ тщательнаго сравненія вычисленнаго дѣйствія съ дѣйствительными явленіями. Математическія аксіомы суть въ такой же мѣрѣ продуктъ обобщенія на основаніи опыта, какъ и всеобщій законъ причинности. Въ самомъ дѣлѣ, онѣ представляютъ изъ себя простѣйшіе случаи обобщенія фактовъ, доставляемыхъ намъ чувствами и воображеніемъ. Аксіома: „двѣ прямыя линіи не могутъ ограничивать пространства“ подтверждается почти въ каждое мгновеніе нашей жизни. Эмпирическія доказательства ея встрѣчаются въ такомъ огромномъ количествѣ, причемъ ни разу не является даже и подозрѣнія о возможности исключенія изъ этого правила, что трудно представить себѣ, зачѣмъ бы намъ могло понадобиться какое-либо другое доказательство этого правила. Мнимая необходимость, приписываемая математическимъ аксіомамъ, является оттого, что связь представленій, выражаемая ими, слишкомъ крѣпка въ нашемъ мышленіи благодаря ассоціаціи, такъ что мы не можемъ ее нарушить. Необходимые законы въ этомъ смыслѣ слова существуютъ и въ естествознаніи (какъ, напримѣръ, первый законъ движенія), однако исторія науки показываетъ, что они установлены лишь послѣ продолжительныхъ и слож-

ныхъ изслѣдованій. То же можно сказать о логическихъ аксіомахъ, напр., о законѣ противорѣчія.

Въ послѣдней части „Логики“ Милль старается показать, что эти методы научнаго изслѣдованія примѣнимы также и къ области наукъ о духѣ. Возможность примѣненія ихъ зависитъ отъ допущенія, что закономѣрность можно констатировать и среди психическихъ явленій. Въ отношеніи дѣятельности человѣка ученіе о „философской необходимости“ часто вызывало недоразумѣнія. Собственно оно означаетъ лишь то, что, зная существующіе въ духѣ какого-либо индивидуума мотивы, его характеръ и склонности, мы могли бы предсказать его образъ дѣйствій съ такою же увѣренностію, съ какою мы это дѣлаемъ въ отношеніи физическихъ процессовъ. Только въ томъ случаѣ, если подъ необходимостію понимать какую-то мистическую силу, которая изъ предшествующаго явленія таинственно дѣйствуетъ на послѣдующее явленіе,—это ученіе противорѣчитъ нашей такъ называемой свободѣ воли. Но необходимость обозначаетъ лишь постоянную безусловную послѣдовательность. Детерминизмъ и фатализмъ не одно и то же. Съ точки зрѣнія перваго характеръ человѣка, правда, развивается подъ вліяніемъ обстоятельствъ, но собственное желаніе человѣка развивать его въ опредѣленномъ направленіи есть также одно изъ такихъ обстоятельствъ, и притомъ вовсе не наименѣе вліятельное. Милль различаетъ три науки о духѣ: психологію, этологію и соціологію. Этологія опредѣляетъ характеры, слагающіеся подъ вліяніемъ физическихъ и нравственныхъ обстоятельствъ соотвѣтственно законамъ духа, устанавливаемымъ психологіею. Эта наука находитъ себѣ примѣненіе въ педагогикѣ.—Милль даетъ также краткую логику практической дѣятельности или искусства. Житейская дѣятельность имѣетъ дѣло съ порядкомъ правомѣрности, цѣлесообразности и красоты. Поэтому общее житейское искусство дѣлится на мораль, политику и эстетику. Наконецъ, для опредѣленія того, что дѣйствительно цѣнно и желательно, необходима телеологія или ученіе о цѣляхъ. Основной принципъ ея есть содѣйствіе счастію всѣхъ сознательныхъ существъ.

Въ сочиненіи „Разборъ философіи Гамильтона“ Милль пользуется далѣе ученіемъ объ ассоціаціи для рѣшенія нѣкоторыхъ философскихъ основныхъ проблемъ. Всѣ наши убѣжденія основываются въ послѣдней инстанціи на ощущеніяхъ (feeling), составляющихъ непосредственное интуитивное свидѣтельство нашего сознанія, противъ котораго нельзя аппеллировать. Всѣ другія убѣжденія болѣе или менѣе достовѣрны, смотря по тому, приближаются-ли они къ этому маштабу. Милль самымъ рѣшительнымъ образомъ борется съ мыслію, что познаніе предполагаетъ существованіе априорныхъ сужденій. Если нѣкоторыя сужденія кажутся намъ теперь непосредственно достовѣрными, то само по себѣ это вовсе не доказательство первоначальности ихъ. Мы вовсе не можемъ знать путемъ интуиціи, какія познанія интуитивны. Характеръ необходимости, приписываемый такимъ сужденіямъ и обыкновенно отожествляемый съ непонятностію противоположнаго имъ, вовсе не свидѣтельствуетъ о ихъ первоначальности или истинности. Дѣйствительно, во-первыхъ, мы вѣдь знаемъ, что многое кажется намъ теперь непонятнымъ потому, что пріобрѣло этотъ характеръ психологическимъ путемъ ассоціаціи. И, наоборотъ, многія вещи сдѣлались намъ понятными, хотя прежде онѣ казались людямъ непонятными. Во-вторыхъ, непонятность для мышленія не тожественна съ невозможностію бытія. Первоначальное соотвѣтствіе между микрокосмомъ и макрокосмомъ есть совершенно необоснованное допущеніе. Именно въ отношеніи двухъ мнимо-первоначальныхъ убѣжденій, увѣренности въ существованіи внѣшнихъ вещей и нашего собственнаго *я*, Милль старается показать, что возможно психологическое объясненіе ихъ. Такое объясненіе опирается на два психологическіе факта: на фактъ ожиданія, или на способность образовать понятіе о возможныхъ воспріятіяхъ, и на законы ассоціаціи. Психологическій анализъ выяснилъ, что при чувственномъ воспріятіи, кромѣ дѣйствительно осуществившихся ощущеній, есть еще множество возможныхъ воспріятій, т.-е. воспріятій, которыя могутъ явиться при извѣстныхъ условіяхъ. Эти возможныя воспріятія имѣютъ для насъ существенное значеніе. Въ то время какъ дѣйствительныя воспріятія постоянно мѣ-

няются, возможныя воспріятія, наоборотъ, неизмѣнны. Къ тому же эти возможности относятся не къ отдѣльнымъ ощущеніямъ, а къ группамъ ощущеній, между которыми существуетъ правильная послѣдовательность. Поэтому наши понятія субстанціи, причинности, активности и т. п. обыкновенно связываются не съ дѣйствительными воспріятіями (кромѣ исключительныхъ случаевъ), а съ этими навѣрно существующими возможностями воспріятія. Хотя настоящею основою для нихъ служатъ дѣйствительныя воспріятія, однако постепенно мы приходимъ къ тому, что относимся къ нимъ, какъ къ акциденціямъ, а къ возможностямъ, какъ реальностямъ, и считаемъ дѣйствительныя воспріятія лишь представителями этихъ послѣднихъ. Въ противоположность нашимъ дѣйствительнымъ субъективнымъ воспріятіямъ, которыя, если они не испытываются непосредственно, перестаютъ существовать, возможности пріобрѣтаютъ характеръ объективности Далѣе наши дѣйствительныя воспріятія принадлежатъ исключительно намъ, тогда какъ возможности воспріятія одинаковы у насъ и у другихъ людей. Понятіе о чемъ-то, существующемъ внѣ насъ, возникаетъ исключительно изъ познанія о постоянныхъ возможностяхъ воспріятій, доставляемаго намъ опытомъ. Слѣдовательно, соотвѣтственно этой „психологической теоріи“ вѣра во внѣшніе предметы есть не что иное, какъ вѣра въ постоянныя возможности воспріятія (permanent possibilities of sensation), пріобрѣтаемая путемъ ассоціаціи и чуждая первоначальному сознанію. Подобнымъ же образомъ Милль объясняетъ понятіе индивидуальнаго духа. *Я* есть лишь сумма послѣдовательныхъ психическихъ процессовъ. Вѣра въ постоянство этого *я* есть не что иное, какъ вѣра въ постоянную возможность чувствъ (permanent possibility of feeling), которыхъ я не имѣю, но при извѣстныхъ условіяхъ могъ бы имѣть. Эта вѣра всегда сопутствуетъ моимъ дѣйствительнымъ чувствамъ. Однако, въ одной замѣчательной главѣ Милль сознается, что эта теорія встрѣчаетъ затрудненія, которыхъ онъ не въ состояніи устранить. Если *я* есть лишь рядъ сознательныхъ процессовъ, то по крайней мѣрѣ это такой рядъ, который самъ себя сознаетъ, какъ отходящій въ область прошедшаго и развивающійся. „Мы принуждены или думать, что *я* или духъ самъ по себѣ есть нѣчто особое отъ ряда дѣйствительныхъ и возможныхъ чувствъ (feelings), или допустить парадоксъ, что рядъ чувствъ можетъ сознавать самъ себя, какъ рядъ“ (ср. встрѣченныя Юмомъ затрудненія въ приложеніи къ Treatise).

Этическіе взгляды Милля изложены имъ въ сочиненіи „Утилитаризмъ“. Они примыкаютъ къ теоріи полезности Бентама. Поступки справедливы въ той мѣрѣ, въ какой они содѣйствуютъ счастію, и несправедливы въ той степени, въ какой приводятъ къ противоположнымъ результатамъ. Человѣческая природа такова, что хочетъ лишь того, что входитъ въ составъ блаженства или служитъ средствомъ для него, и этотъ фактъ есть единственно возможное доказательство принципа полезности. Желать какой-нибудь вещи и находить ее пріятною, испытывать отвращеніе къ какой-либо вещи и находить, что она приноситъ страданіе,—это два различныя названія для одного и того же психологическаго факта. Однако Милль отклоняется отъ ученія Бентама въ двухъ существенныхъ отношеніяхъ. Во-первыхъ, Милль констатируетъ различіе между формами удовольствія не только въ отношеніи количества, но и въ отношеніи качества наслажденія. Нѣкоторые виды наслажденія болѣе заслуживаютъ стремленія къ нимъ и болѣе цѣнны, чѣмъ другіе. Изъ двухъ благъ болѣе цѣнно то, которое предпочитается всѣми (или почти всѣми) людьми, знающими ихъ по опыту. Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что люди, одинаково знакомые съ различными родами удовольствій и одинаково способные цѣнить ихъ и наслаждаться ими, рѣшительно предпочитаютъ тотъ образъ жизни, который даетъ пищу ихъ духовнымъ способностямъ. Во-вторыхъ, Милль пытается положить прочное основаніе для перехода отъ счастія отдѣльнаго лица къ счастію другихъ. Онъ дѣлаетъ этотъ переходъ на основаніи законовъ психологіи, именно при помощи ученія объ ассоціаціи. Блага, первоначально сами по себѣ безразличныя для насъ, но служащія для удовлетворенія нашихъ простѣйшихъ потребностей, путемъ ассоціаціи начинаютъ сознаваться нами, какъ блага сами по себѣ; такова, напр., добродѣтель. Но, кромѣ того,

въ области этики онъ стремится доказать, что соціальныя чувства также естественны и дѣятельны, какъ и эгоистическія. Къ тому же первыя все болѣе усиливаются воспитаніемъ и совмѣстною жизнью въ обществѣ.

Въ своемъ посмертномъ сочиненіи „Опыты о религіи" Милль вполнѣ признаетъ, что нравственной жизни человѣчества чрезвычайно содѣйствуетъ вѣра въ абсолютную личность. Однако онъ не могъ принять ходячаго понятія о всемогущемъ существѣ, Онъ видитъ себя передъ дилеммою, что божество или несовершенно этически, или ограничено въ своемъ могуществѣ. Первое допущеніе кажется ему недостойнымъ человѣчества, и онъ становится на сторону послѣдняго предположенія. Если Богъ работаетъ надъ приведеніемъ въ порядокъ данной матеріи, то человѣкъ имѣетъ право смотрѣть на себя, какъ на его сотрудника въ борьбѣ съ препятствіями для высшаго развитія жизни, и этою мыслью можетъ быть удовлетворено специфически религіозное чувство. Сущность религіи заключается въ направленіи нашихъ чувствъ или желаній на идеальный предметъ, высшее превосходство котораго признано и который возвышается надъ всѣми цѣлями эгоистическихъ стремленій. Это условіе выполняется гуманистическою религіею въ такой же высокой степени, какъ и всѣми остальными религіями. Милля вовсе нельзя назвать ученикомъ Огюста Конта, но въ своихъ религіозныхъ воззрѣніяхъ онъ, пожалуй, наиболѣе приближается къ великому французскому позитивисту.

Главныя сочиненія А. Бена: The Senses and the Intellect, Lond. 1855, 4. изд. 1894. The Emotions and the Will, Lond. 1859, 2. изд. 1865. On the Study of Character, Lond. 1861. Mental and Moral Science, Lond. 1868 и др. Logic, Deductive and Inductive, 2 тт., Lond. 1870. Mind and Body, the theories of their Relation, Lond. 1873, понѣм. въ Internat. Bibliothek, Lpz. 1874, 2. изд. 1881. Education as a Science, Lond. 1878, 7. изд. 1889. Practical Essays, Lond. 1884. Изъ статей Бена въ Mind, кромѣ упомянутыхъ выше и ниже, нужно назвать слѣдующія: Воздаяніе, вытекающее изъ наказанія, т. I, 1876, стр. 429; Бытіе и cogito Декарта, т. II, 1877, стр. 259; Уордъ о свободѣ воли, т. V, 1880, стр. 116; Нѣкоторые вопросы въ этикѣ, т. VIII, 1883, стр. 48; Бываетъ-ли чистое злорадство? т. VIII, стр. 562; Опредѣленіе и разграниченіе наукъ о субъектѣ, т. XIII, 1888, стр. 527; Ощущеніе, какъ безразличіе, т. XII, 1887, стр. 576 и XIV, 1889, стр. 97; Физіологическое выраженіе въ психологіи, т. XVI, 1891, стр. 1; Замѣтки о волѣ, т. XVI, стр. 253; Наслажденіе и страданіе, Нов. сер., т. I, 1892, стр. 161; Сфера примѣненія и практическое значеніе самонаблюденія и психофизическихъ изслѣдованій въ психологіи, т. II, 1893, стр. 42; Опредѣленіе и проблемы сознанія, т. III, стр. 345.

О Бенѣ говорятъ: James Martineau, Психологія мозга, Бенъ, National Review, 1860 (также въ Essays, Addresses and Reviews, т. III). Ср. Martineau, Types of Ethical Theory, Oxford 1885, т. II, стр. 350 и A Study of Religion, Oxf. 1888, т. II, passim. D. H. H., Взгляды проф. Бена на ученіе о единствѣ силъ въ его отношеніи къ духу, Contemp. Review т. VIII, 1868, стр. 57. W. G. Ward, Freewill (въ Essays on the Philosophy of Theism, оттискъ изъ Dub. Review, т. LXXXIV, стр. 281, и LXXXV, стр. 304). A. Macchia, A. Бенъ и свобода воли, La filosofia delle scuole Italiana XXXI, 1885. F. Koerber, Мнѣніе Бена о механическихъ коррелатахъ воспоминаній, Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie т. XI, 1887, стр. 137.

А. Бенъ, Объ изученіи характера, пер. Цитовичъ, Спб. 1866. Психофизіологическіе этюды, пер. Ф. Резенеръ, Спб. 1869. Воспитаніе какъ предметъ науки, пер. Ф. Резенеръ, Спб. 1879. Психологія, Спб. 1881, 2. изд. 1887. Душа и тѣло, Спб. 1881, и два изданія въ Кіевѣ 1880 и 1884. Логика юридическихъ наукъ, Юрид. В. 1882, 6. Наука воспитанія, полный переводъ 1881.

Александръ Бенъ род. въ 1818 году въ Шотландіи, много лѣтъ былъ профессоромъ логики въ Эбердинѣ. Въ главныхъ вопросахъ онъ тѣсно примыкаетъ къ Миллю. Рядомъ частныхъ изслѣдованій и тонкихъ наблюденій онъ существенно содѣйствовалъ развитію ассоціаціонной психологіи и примѣненію ея къ области логики и этики. Исходя изъ допущенія закономѣрной связи между тѣлесными и психическими процессами, Бенъ особенно настаиваетъ на значеніи мускульныхъ ощущеній въ развитіи духовной жизни. Благодаря мускульнымъ ощущеніямъ, мы сознаемъ свои движенія, и это сознаніе есть первое психическое явленіе. Движеніе предшествуетъ ощущенію и вначалѣ не зависитъ ни отъ какихъ внѣшнихъ раздраженій: оно тѣснѣе

и неразрывнѣе связано съ нашею природою, чѣмъ какое бы то ни было изъ нашихъ ощущеній, оно есть простая элементарная способность и входитъ въ составъ всякаго ощущенія, которое на самомъ дѣлѣ есть процессъ сложный. Непроизвольное движеніе возникаетъ подъ вліяніемъ импульсовъ, которые посылаются къ мускуламъ нервными центрами вслѣдствіе внутренняго напряженія ихъ, вызываемаго въ свою очередь физическими условіями покоя и питанія. Итакъ, дѣятельность или сила есть существенный факторъ всѣхъ психическихъ явленій. Благодаря нервной системѣ духовная сила стоитъ въ связи со всѣми остальными міровыми силами природы и, подобно имъ, подчинена закону сохраненія энергіи. Первоначально движенія непроизвольны и безцѣльны: впослѣдствіи, благодаря повторному опыту, они направляются на опредѣленныя цѣли. Во всякомъ актѣ сознанія дѣйствуютъ три основныя способности: способность различенія (discrimination), способность уподобленія и способность удерживанія представленій. Отсюда вытекаетъ, что уже въ самомъ элементарномъ психическомъ явленіи дѣйствуетъ законъ ассоціаціи. Бенъ держится того мнѣнія, что существуютъ двѣ различныя основныя формы ассоціаціи,—ассоціація по смежности и по сходству, несводимыя другъ на друга. Кромѣ простыхъ, существуютъ еще сложныя ассоціаціи, а также то, что Бенъ называетъ построительною ассоціаціею. Послѣдняя принимаетъ участіе во всѣхъ продуктахъ дѣятельности фантазіи, а также въ научныхъ изслѣдованіяхъ. Возникновеніе представленія о внѣшнемъ матеріальномъ мірѣ, въ противоположность чисто объективнымъ состояніямъ сознанія, Бенъ выводитъ изъ трехъ слѣдующихъ моментовъ: изъ затраты мускульной энергіи субъектомъ въ противоположность пассивнымъ чувствамъ его, изъ постоянной связи между опредѣленными чувствами и опредѣленною мускульною энергіею, изъ согласія всѣхъ людей по вопросу объ объективныхъ качествахъ въ связи съ отсутствіемъ согласія въ отношеніи субъективныхъ качествъ. Нашъ внѣшній міръ есть сумма всѣхъ поводовъ развивать энергію. Наша вѣра во внѣшній міръ есть результатъ постоянной связи между извѣстными движеніями и чувственными впечатлѣніями. Но мы сознаемъ объективныя качества только въ связи съ субъективными. Хотя въ отвлеченіи мы можемъ мыслить первыя отдѣленными отъ послѣднихъ, но мы не имѣемъ права приписывать имъ самостоятельное существованіе. Вслѣдствіе иллюзіи, вызываемой языкомъ, мы думаемъ, что можемъ представить себѣ міръ, не имѣющій ничего общаго съ нашею душевною жизнію. Но это представленіе есть уже духовная дѣятельность.

Теорія воли Бена въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ отклоняется отъ прежнихъ теорій ассоціаціонной психологіи. Исходя изъ допущенія первоначальныхъ непроизвольныхъ движеній субъекта, нужно рѣшить проблему, какъ непроизвольныя движенія превращаются въ произвольныя вслѣдствіе ассоціаціи съ чувствами удовольствія и неудовольствія. Рѣшеніе этой проблемы Бенъ находитъ въ томъ, что онъ называетъ законом самосохраненія (law of self conservation). Соотвѣтственно этому закону существуетъ связь между удовольствіемъ и повышеніемъ жизнедѣятельности и между страданіемъ и пониженіемъ ея. Нѣкоторыя изъ непроизвольныхъ движеній случайно являются причиною удовольствія, и вслѣдствіе связаннаго съ нимъ повышенія жизненной энергіи усиливаются приносящія удовольствіе движенія, вслѣдствіе чего опять повышается удовольствіе. Наоборотъ, нѣкоторыя непроизвольныя движенія причиняютъ страданіе; являющееся вслѣдствіе его ослабленіе жизненной энергіи простирается и на движенія, доставившія страданіе, и такимъ образомъ страданіе ослабѣваетъ. Какъ только установилась связь между движеніемъ, доставляющимъ удовольствіе, и чувствомъ, они ассоціируются: случайная связь становится постоянною. Такъ называемое чувство усилія (sensation of effort) возникаетъ изъ „пробныхъ движеній“ (trial movements), дѣлаемыхъ субъектомъ, чтобы испытать удовольствіе. Между впечатлѣніемъ и дѣйствіемъ является сознательное обсужденіе тогда, когда какой-нибудь сильный мотивъ встрѣчаетъ сильное сопротивленіе, и возникаетъ борьба между мотивами. Тогда переходъ отъ впечатлѣнія къ поступку совершается уже не моментально, ему предшествуетъ обсужденіе, и поступокъ становится произвольнымъ въ собственномъ смыслѣ этого слова. Итакъ, хотѣніе есть представленіе удовольствія, ассоціированное

съ опредѣленнымъ мускульнымъ движеніемъ. О свободѣ въ смыслѣ вмѣшательства *я*, отличнаго отъ отдѣльныхъ психическихъ процессовъ, не можетъ быть и рѣчи.

На логикѣ Стюарта Милля основывается Томасъ Фоулеръ. Его Elements of Deductive and Inductive Logic, 2 тт. Оксф. 1869 и др. изд., часто употребляются въ Англіи, какъ учебникъ. Этическіе взгляды Фоулера изложены въ Progressive Morality, Essay in Ethics, Lond. 1886, и въ The Principles of Morals, часть I, Оксф. 1886 (сочиненіе Вильсона и Фоулера), часть II, 1887 (сочиненіе одного Фоулера). Онъ стоитъ на почвѣ видоизмѣненнаго утилитаризма и хочетъ устранить изъ этики метафизику. Онъ соглашается съ мыслію Милля о качественныхъ различіяхъ удовольствій и приписываетъ разуму значительную роль въ опредѣленіи нравственныхъ мотивовъ. Высшее благо человѣчества заключается, по его мнѣнію, въ гармоническомъ развитіи различныхъ сторонъ человѣческой природы между собою и въ связи съ соціальными и матеріальными условіями жизни. На основаніи математическаго варіаціоннаго счисленія Эджвортъ пытается найти переходъ отъ эгоизма къ утилитаризму, Mathematical Psychics, Lond. 1881. Ср. Эджвортъ въ Mind, т. IV, 1879, стр. 394, О гедонистическихъ вычисленіяхъ, т. IX, 1884, стр. 223, Философія шансовъ, и т. XII, 1887, стр. 484, Методъ измѣренія вѣроятности и полезности. Представителемъ скептической логики является Ричардъ Шетъ (Shute), Discourse on Truth, Lond. 1877, который отрицаетъ законъ Милля о единообразіи природы и его ученіе о логическомъ значеніи силлогизма. Допущеніе необходимыхъ сужденій, говоритъ Шетъ, противорѣчитъ себѣ самому; о будущемъ ничего нельзя утверждать. Почти полный переводъ сочиненія Шета находится въ основахъ логики Карла Уфуэса, см. выше стр. 374с. Къ логикѣ Милля примыкалъ въ большинствѣ случаевъ Carveth Read, On the Theory of Logic, an essay, Lond. 1878.

Больше значенія имѣетъ сочиненіе The Principles of Empirical or Inductive Logic, Lond. и New York 1889, Джона Венна (о другихъ его сочиненіяхъ см. выше), который, несмотря на значительныя отклоненія, стоитъ въ общемъ на точкѣ зрѣнія логики Стюарта Милля. Веннъ считаетъ логику и объективною, и субъективною наукою: она имѣетъ дѣло съ фактами внѣшней природы и съ процессами мышленія. Особенно интересно его изслѣдованіе понятія причинности. Онъ находитъ три ступени въ современномъ развитіи его: 1. популярный взглядъ, не находящій различія между сосуществованіемъ и послѣдовательностію, а скорѣе, считающій всякую кажущуюся связь фактовъ причиною; 2. логическое понятіе, отличающее сосуществованіе отъ причиннаго отношенія, принимающее въ расчетъ всѣ факторы антецедента и приписывающее большое значеніе близости причины къ дѣйствію, и 3. умозрительное понятіе о причинѣ, связывающее всякое причинное отношеніе со всѣми основаніями и слѣдствіями во вселенной и такимъ образомъ отрицающее ученіе о множественности причинъ. Однако, въ послѣдней формѣ этотъ законъ теряетъ всякое практическое значеніе. Кромѣ того, Веннъ сильно подчеркиваетъ логическое значеніе ученія о сосуществованіяхъ.

Генри Седжвикъ въ своемъ сочиненіи Methods of Ethics, Lond. 1875, 2. изд. 1877, 3. изд. 1884, 4. изд. 1890, пытается дать новое обоснованіе утилитаризма путемъ критическаго разбора различныхъ системъ этики. Прежде всего Седжвикъ различаетъ три рода человѣческихъ поступковъ: неразумные или инстинктивные поступки, въ которыхъ отсутствуетъ сознаніе опредѣленной цѣли; противоразумные поступки, вытекающіе изъ мотивовъ, противорѣчащихъ разуму и побуждающихъ насъ къ поведенію, несоотвѣтствующему нашимъ лучшимъ стремленіямъ, и разумные поступки, въ которыхъ нравственныя сужденія содержатъ понятіе долженствованія, существенно отличающееся отъ понятія эмпирическихъ фактовъ. Онъ подчеркиваетъ неуничтожимую противоположность между эгоизмомъ и утилитаризмомъ, который нравственною цѣлью считаетъ благо всѣхъ. Затрудненіе, заключающееся въ вопросѣ о переходѣ отъ блага отдѣльнаго лица къ благу всѣхъ, онъ пытается обойти слѣдующимъ образомъ: прежде всего слѣдуетъ тщательно отличать желаемое и заслуживаю-

щее желанія. Если индивидуумъ высказываетъ сужденіе „это заслуживаетъ желанія", то такое сужденіе имѣетъ объективное значеніе, т.-е. оно имѣетъ значеніе для всѣхъ людей, и если лицо, высказывающее его, не заблуждается, то это сужденіе будетъ признано объективнымъ тѣми, кто способенъ правильно судить. Итакъ, достойное желанія это то, что должно быть желаемымъ. Но достойное желанія бываетъ всегда такимъ состояніемъ сознанія, которое мы называемъ пріятнымъ. Поэтому такое состояніе сознанія желательно само по себѣ. Конечная цѣль, которую мы, какъ разумныя существа, должны ставить себѣ, есть состояніе чувства, желательное для безконечнаго множества живыхъ существъ настоящаго и будущаго времени. Седжвикъ не упускаетъ изъ виду трудность гедонистическаго разсчета, но онъ полагаетъ, что прежде всего безсмысленно устанавливать множество утилитаристическихъ правилъ для человѣчества вообще. Практическая этика не нуждается въ такихъ правилахъ, а является результатомъ инстинктивнаго, непроизвольнаго утилитаризма. Поэтому противоположность между интуиціонализмомъ и утилитаризмомъ не такъ велика, какъ обыкновенно думаютъ.

Седжвику принадлежатъ также слѣдующія сочиненія: Principles of Political Economy, Lond. 1883; The Elements of Politics, Lond. 1891. Изъ его статей въ Mind здѣсь нужно упомянуть слѣдующія: Гедонизмъ и высшее благо, т. II, 1877, стр. 27; Установленіе основныхъ принциповъ этики, т. IV, 1879, стр. 106; Такъ называемый идеализмъ Канта, т. V, 1880, стр. 111; Объ основныхъ ученіяхъ Декарта, т. VII, 1882, стр. 435; Непослѣдовательность эмпирической философіи, т. VII, стр. 533; Критика критической философіи, т. VIII, 1883, стр. 69 и 313 (ср. возраженіе на эту статью Адамсона и отвѣтъ Седжвика, т. VIII, 251, 421 и 577); Неразумные акты, нов. серія, т. II, 1893, стр. 174; Діалогъ о времени и здравомъ смыслѣ, нов сер., т. III, 1894, стр. 441. Въ International Journal of Ethics, т. I, 1891, стр. 1, Этика борьбы; т. IV. 1894, стр. 1, Мое положеніе и обязанности, связанныя съ нимъ; т. V, 1895, стр. 1, О роскоши; т. VI, 1896, стр. 273, Этика религіознаго конформизма.

О Седжвикѣ см. Алекс. Бенъ, Сочиненіе Седжвика о методахъ этики, Mind, т. I, 1876, стр. 179. H. Calderwood, Взгляды Седжвика на интуиціонализмъ въ этикѣ, Mind, т. I, 1876, стр. 197. F. H. Bradley, Mr. Sidgwick's Hedonism, an Examination of the main Argument of the Methods of Ethics, Lond. 1877. T. H. Green, Prolegomena to Ethics, Oxon, 2. изд. 1884, стр. 406сс. James Martineau, Types of Ethical Theory, Oxon 1885, т. II (ср. Седжвикъ въ Mind, т. X, 1885, стр. 628 и отвѣтъ Мартино, т. XI, 1886, стр. 147). H. Rashdall, Утилитаризмъ Седжвика, Mind, т. X, 1885, стр. 200.

§ 88. Важный переворотъ въ біологіи, связанный съ именемъ Чарльза Дарвина, очень быстро распространился на другія области познанія, и вслѣдствіе обобщенія понятія эволюціи явилась новая эпоха въ обработкѣ философскихъ проблемъ. Но для самого Дарвина теорія подбора служила главнымъ образомъ лишь средствомъ объяснить „происхожденіе видовъ".

Гипотеза Дарвина предполагаетъ, что размноженіе органическихъ существъ совершается быстрѣе возрастанія средствъ къ жизни, и что новыя поколѣнія всегда нѣсколько отличаются отъ производителей. Изъ перваго факта слѣдуетъ, что въ природѣ должна имѣть мѣсто борьба за существованіе, а если принять въ разсчетъ второй фактъ, то нужно придти къ выводу, что въ этой борьбѣ наиболѣе шансовъ остаться въ живыхъ имѣютъ тѣ индивидуумы, уклоненія которыхъ даютъ имъ преимущества передъ другими индивидуумами. Природа—великій воспитатель; она избираетъ такихъ индивидуумовъ, которые наиболѣе приспособлены къ жизненнымъ условіямъ. Сохраненіе организма и приспособленіе его

къ средѣ—одно и то же. Приспособленный къ средѣ индивидуумъ передаетъ свои свойства потомству, и такимъ образомъ, путемъ суммированія маленькихъ различій, свойство, бывшее сначала индивидуальнымъ преимуществомъ, становится постепенно видовымъ свойствомъ. Такимъ образомъ должно явиться возрастающее органическое развитіе, а также дифференцированіе типовъ.

Дарвинъ полагалъ, что теорія подбора можетъ объяснить также и возникновеніе духовныхъ свойствъ, хотя, если принять въ разсчетъ бо́льшую часть человѣческой природы, другія силы оказываются еще болѣе дѣятельными. Въ общемъ, по его мнѣнію, развитіе есть результатъ различныхъ факторовъ, и относительно вліянія этихъ факторовъ, въ частности въ біологіи, нѣтъ еще опредѣленныхъ мнѣній. Біологи не пришли еще къ согласію относительно значенія принципа естественнаго подбора и факта передачи по наслѣдству пріобрѣтенныхъ признаковъ. Въ особенности вопросъ, отъ какихъ условій зависитъ первое возникновеніе уклоненій, не разсмотрѣнъ ученіемъ Дарвина.

Гербертъ Спенсеръ, изложившій свой принципъ раньше появленія сочиненія Дарвина „Происхожденіе видовъ“, разсматриваетъ развитіе не какъ результатъ другихъ законовъ, а какъ высшій законъ всей не только органической, но и неорганической природы. Органическое развитіе вытекаетъ, по его мнѣнію, изъ свойствъ матеріальной среды жизни, и послѣдовательныя измѣненія условій жизни могли бы и безъ вліянія естественнаго подбора привести къ возникновенію новыхъ видовъ. Метафизическою основою философіи Спенсера служитъ понятіе непознаваемой реальности, которая обнаруживается одновременно въ матеріальныхъ и духовныхъ формахъ. Однако, въ большинствѣ случаевъ онъ называетъ это непознаваемое „силою“. Важную роль въ его теоріи познанія и въ этикѣ играетъ допущеніе передачи по наслѣдству пріобрѣтенныхъ свойствъ; на немъ основывается его объясненіе врожденныхъ представленій.

Съ другой стороны, является стремленіе построить метафизику, которая находилась бы въ тѣсной связи съ ученіемъ объ эволюціи. Этимъ путемъ В. Клиффордъ и Д. Роменсъ приходятъ къ рѣшительному монизму, тогда какъ Д. Шиллеръ видитъ въ особой формѣ плюрализма единственно возможное метафизическое основаніе для эволюціонизма.

Въ новыхъ попыткахъ построить эволюціонистическую этику и соціологію замѣтно стремленіе, въ противоположность прежнему утилитаризму, разсматривать общество, какъ органическое единство, а не какъ простой аггрегатъ индивидуумовъ. Въ противоположность Спенсеру, замѣтна тенденція, особенно у С. Александра, подчеркнуть въ этикѣ значеніе естественнаго подбора, конечно, въ измѣненной формѣ.

Сочиненіе Дарвина Origin of Species by means of natural Selection, or the Preservation of favoured races in the struggle of life было напечатано 1859, a Descent of Man and Selection in relation to sex 1871 (оба выдержали нѣсколько изданій на разныхъ языкахъ). Однако уже Эразмъ Дарвинъ (Zoonomia, 1794) обращалъ вниманіе на измѣнчивость организмовъ и косвенное вліяніе среды, Уэлсъ 1813 набросалъ теорію естественнаго подбора, которая 1831 была разработана далѣе Патрикомъ Матью, а 1844 новое ученіе было изложено въ анонимномъ сочиненіи Vestiges of Creation (теперь извѣстно, что авторомъ его былъ Р. Чемберсъ). Одновременно съ предварительнымъ сообщеніемъ Дарвина въ „Линнеевскомъ обществѣ", въ Лондонѣ 1858, было доложено также сообщеніе А. Р. Уоллеса, который инымъ путемъ пришелъ къ подобнымъ же результатамъ. Изъ другихъ сочиненій Дарвина слѣдуетъ назвать: The Expression of Emotions in Man and Animals, 1873. The Variation of Plants and Animals under Domestication, 1867. Біографія одного ребенка, въ Mind, II, 1877, стр. 285. Ср. Life and Letters of Ch. Darwin, Lond. 3 тт. 1887, изд. Ф. Дарвина (понѣм. перев. Карусъ, Stuttg. 1894). Изъ многочисленныхъ сочиненій Уоллеса слѣдуетъ упомянуть Contributions to the Theory of Natural Selection, 1871, и Darwinism, Lond. 1889 (также и на нѣм. яз.).

О дарвинизмѣ и теоріи развитія см. Duke of Argyll, the Reign of Law, Lond. 1866; The Unity of Nature, Lond. 1884. St. George Mivart, Genesis of Species, Lond. 1871; Lessons from Nature, Lond. 1876; Contemporary Evolution, Lond. 1876; Предѣлы эволюціи, Nineteenth Century XVI, 1884, стр. 263. H. C. Bastian, Modes of Origin of Lowest Organisms, Lond. 1871; Beginnings of Life, Lond. 2 тт. 1872; Evolution and the Origin of Life, Lond. 1874. F. Schultze, Kant und Darwin, 1875. T. H. Huxley, статья о біологіи въ Encyclop. Britan. IX. изд. т. III, 1875, стр. 679; статья объ эволюціи въ біологіи, Encyclop. Britan. IX. изд. т. VIII, 1878, стр. 744; Борьба за существованіе, прогр., Nineteenth Century, февр. 1888; Collected Essays, т. II, Darwiniana, Lond. 1894. A. R. Wallace, статья объ акклиматизаціи въ Encycl. Brit. IX. изд., т. I, 1875, стр. 84. Seidlitz, die Darwinsche Theorie, Lpz. 1875. Georg von Gizycki, die philosoph. Consequenzen der Lamarck-Darwinschen Entwickelungstheorie, опытъ изслѣдованія, 1876. Francis Darwin, статья о воспроизведеніи въ Encyclop. Brit. IX. изд. т. IV, 1876, стр. 244. James Sully, Эволюція въ философіи, статья въ Encyclop. Brit. IX. изд., т. VIII, 1878, стр. 751. John Fiske, Darwinism and other Essays, Lond. 1879 (ср. Outlines of Cosmic Philosophy, Bost. 2 тт. 1874); Man's Destiny in Light of his Origin, Lond. 1884. Samuel Butler, Evolution, Old and New, Lond. 1879 (ср. Life and Habit, Lond. 1878 и Luck or Cunning, Lond. 1887). E. R. Lankester, Degeneration, a Chapter in Darwinism, Lond. 1880. Semper, the Natural Conditions of Existence as they effect Animal Life (Internat. Sc. Series), Lond. 1880. G. J. Romanes, The Scientific Evidences of Organic Evolution (Nature Series), Lond. 1882; Darwin's Work in Zoology and Psychology, 1882; Теорія инстинкта Дарвина, Ninetecenth Century, XVI, стр. 434; Darwin and After Darwin, т. I: The Darwinian Theory, т. II: Post-Darwinian Questions, Lond. 1892 (понѣм. перев. Феттеръ, Leipz. 1892); an Examination of Weismannism, Lond. 1894 (понѣм. перев. Фидлеръ). W. K. Brooks, The Law of Heredity, Baltimore 1883. J. M'Cosh, Development; what it can and what it cannot do, Edinb. 1884. E. Roth, die Thatsachen der Vererbung, 2. изд. Berl. 1885. E. D. Cope, Origin of the Fittest, New-York, 1887; The Primary Factors of Organic Evolution, Chicago, 1896. G. H. T. Eimer, die Entstehung der Arten, 1888; Organic Evolution (поангл. перев. Cunningham, Lond. 1890). Patrick Geddes, статья о возникновеніи новыхъ признаковъ и подборѣ въ Encycl. Brit. IX. изд., XXIV, 1888, стр. 76 (ср. статью о воспроизведеніи животныхъ, Encyclop. Brit. IX. изд. т. XX, 1886, стр. 417). August Weismann, Essays upon Heredity and kindred Biological Problems (съ нѣм. перев. Poulton и др.), Oxon 1889; The Germ Plasm, a theory of Heredity (съ нѣм.) 1893; Effect of external influences upon Development, Romanes Lecture, Oxon 1894 (также и понѣм.). J. Arthur Thompson, History and Theory of Heredity, Proceed. Royal Society, Edinb. 1889 (ср. Synthetic Summary of the Influence of the Environment upon the Organism, Proc. Roy. Phys. Soc., Edinb. 1888). P. Geddes и J. A. Thompson, The Evolution of Sex, Lond. 1889. W. Platt Ball, Are the Effects of Use and Disuse inherited? An Examination of the View held by Spencer and Darwin (Nature Series), Lond. 1890. Henry Calderwood, Evolution and Man's Place in Nature, Lond. 1893. D. G. Ritchie, Darwin and Hegel, with other philos. Studies, Lond. 1894. H. B. Orr, The Theory of Development and Heredity, Lond. 1894. J. H. Stirling, Darwinianism, Workmen and Work, Edinb. 1894. William Bateson, Materials for the Study of Variation, treated with special regard to Discontinuity in the Origin of Species, 1894. C. C. Coe, Nature versus Natural Selection, an Essay on Organic Evolution, Lond. 1895. Karl Pearson, The Chances

of Death and other Studies of Evolution, Lond. 1896. Ср. также E. von Hartmann Wahrheit und Irrthum im Darwinismus, см. выше стр. 559.

О теоріи развитія въ области психологіи см. James Sully, Sensation and Intuition, Lond. 1874. G. J. Romanes, Mental Evolution, Lond. 1878; Animal Intelligence, Lond. 1882; Mental Evolution in Animals, Lond. 1883; Mental Evolution in Man, Lond. 1888. C. Lloyd Morgan, Animal Life and Intelligence, Lond. 1890—91; Habit and Instinct, Lond. 1896 (ср.: Развитіе ума, старыя умозрѣнія при новомъ освѣщеніи, Monist, II, 1892, стр. 161; Законъ психогенезиса, Mind, нов. сер., т. I, 1892, стр. 72). H. M. Stanley, Studies in the Evolutionary Psychology of Feeling, Lond. 1895. H. M. Foston, Эволюція органическаго міра и развитіе ума, Mind, нов. сер., т. IV, 1895, стр. 472.

Въ области этики см. Frances Power Cobbe, Darwinism in Morals, Lond. 1872. F. Pollock, Эволюція и этика, Mind 1, 1876, стр. 234. H. Sidgwick, Теорія эволюціи въ ея приложеніи къ практикѣ, Mind 1, 1876, стр. 52. C. Staniland Wake, The Evolution of Morality, Being a History of the Development of Moral Culture, Lond. 2 тт. 1878. J. G. Schurman, Kantian Ethics and the Ethics of Evolution, критич. изслѣд., Lond. 1881; The Ethical Import of Darwinism, Lond. 1888. W. H. Rolph, Biologische Probleme zugleich als Versuch zur Entwickelung einer rationellen Ethik, Leipz. 1892, 2. очень расширен. изд. 1884. N. Pearson, Смыслъ зла и эволюція, Mind, т. VII, 1882, стр. 544. G. H. Schneider, der menschliche Wille vom Standpunkte der neueren Entwickelungstheorien („Des Darwinismus"), Berl. 1882. J. Seth, Эволюція нравственности, Mind, XIV, 1889, стр. 27. W. Mitchell, Логика этики эволюціонизма, Mind XV, 1890, стр. 342. C. M. Williams, a Review of the Systems of Ethics founded on the Theory of Evolution, Lond. 1893. T. H. Huxley, Evolution and Ethics, Romanes Lecture, Lond. 1893. W. Schneider, die Sittlichkeit im Lichte der darwinschen Entwickelungslehre, Paderborn, 1895.

Въ области религіи и соціологіи см. Asa Gray, Natural Selection not inconsistent with Natural Theology, 1861 (ср. Natural Science and Religion, New-York, 1880). Sir John Lubbock, Prehistoric Times, Lond. 1865; Origin of Civilisation and the primitive Condition of Man, Lond. 1870. E. B. Tylor, Researches into the Early History of Mankind, Lond. 1865; Primitive Culture, Lond. 1871; Anthropology, Lond. 1881. J. F. M'Lennan, Primitive Marriage, Edinb. 1865; The Patriarchal Theory (изд. D. M'Lennan), Lond. 1885. Fergusson, Tree and Serpent Worship, 1868. Walter Bagehot, Physics and Politics, Lond. 1872. Andrew Lang, Custom and Myth, Lond. 1884; Myth. Ritual and Religion, Lond. 2 тт. 1887. J. M. Macdonald, Исторія, Mind X, 1885, стр. 363. D. G. Ritchie, Darwinism and Politics, Lond. 1889. Aubrey L. Moore, Science and the Faith, Lond. 1889; Essays, Scientific and Philosophical, Lond. 1890, ср. статью объ идеѣ Бога въ Lux Mundi, Lond. 1890. C. N. Starcke, The Primitive Family in its Origin and Development (Internat. Sc. Series), Lond. 1889. J. G. Frazer, The Golden Bough, Lond. 2 тт. 1890. J. H. Stirling, Философія и теологія, Edinb. Gifford Lectures, Edinb. 1890. J. H. King, The Supernatural, its Origin, Nature and Evolution, Lond. 2 тт. 1893. J. Le Conte, Evolution, its Nature, its evidences and its Relation to Religious Thought, 2. изд. Lond. 1893. Edw. Caird, The Evolution of Religion, Glasg. 2 тт., 1893. A. J. Dadson, Evolution and Religion, Lond. 1893. J. Iverach, Christianity and Evolution, Lond. 1894. A. M. Fairbairn, Religion in History and in Modern Life, Lond. 1894. O. Pfleiderer, Philosophy and Development of Religion (Gifford Lectures), Edinb., 2 тт., 1894. Henry Drummond, The Ascent of Man (Lowell Lectures), Lond. 1894 (ср. Natural Law in the Spiritual World, Lond. 1884 и др., также понѣм.). B. Kidd, Social Evolution, Lond. 1895 (также понѣм.). Ср. также Hibbert Lectures, чтенія Max Müller (1878), Renouf (1879), Renan (1880), Davids (1881), Kuenen (1882), Beard (1883), Réville (1884), Pfleiderer (1885), Rhys (1886), Sayce (1887), Hatch (1888), D'Alviella (1891) и Montefiore (1892).

Русскую литературу о дарвинизмѣ см. ниже въ отдѣлѣ о философіи въ Россіи.

Чарльзъ Дарвинъ приписываетъ превосходство человѣка надъ животными его интеллектуальнымъ и соціальнымъ свойствамъ. Однако отличіе отъ высшихъ животныхъ имѣетъ лишь количественный характеръ. Нравственное чувство развивается путемъ естественнаго подбора изъ первоначальнаго соціальнаго влеченія. Соціальныя влеченія постоянны, тогда какъ эгоистическія имѣютъ преходящій характеръ. Если человѣкъ, несмотря на это, слѣдуетъ своему эгоистическому влеченію и затѣмъ размышляетъ о своемъ поступкѣ, то послѣ исчезновенія минутнаго удовольствія неизбѣжно возникаетъ раскаяніе. Человѣкъ принимаетъ рѣшеніе въ будущемъ поступать иначе, и это рѣшеніе есть совѣсть. Дарвинъ отличаетъ свое ученіе

отъ гедонизма. Мыслящій человѣкъ находитъ въ своей природѣ принципъ поведенія, вовсе не сводящійся къ погонѣ за счастьемъ; такимъ принципомъ служитъ глубоко обоснованное соціальное влеченіе. Объектомъ этого влеченія служитъ скорѣе общее благосостояніе, чѣмъ общее счастіе, хотя то и другое часто совпадаютъ. Общее благосостояніе заключается въ воспитаніи возможно большаго числа вполнѣ здоровыхъ индивидуумовъ, способныхъ пользоваться всѣми своими отличительными свойствами.

Herbert Spencer, the Proper Sphere of Government, 1843 (оттискъ изъ The Nonconformist, 1842). Social Statics, or the Conditions essential to Human Happiness specified and the first of them developed, 1850 (новое изд., переработ. 1892). Много журнальныхъ статей, особенно слѣдуетъ замѣтить: The Development Hypothesis, 1852; Manners and Fashion, 1854; The Genesis of Science, 1854; Progress, its Law and Cause, 1857; всѣ напечатаны также въ Essays (см. ниже). Въ мартѣ 1860 Спенсеръ объявилъ о задуманной имъ послѣдовательной серіи сочиненій; въ ноябрѣ 1896 г. десятый томъ этой серіи былъ законченъ. Она представляетъ систему синтетической философіи, a System of Synthetic Philosophy.—T. I, First Principles, 1862, 5. изд. 1893; тт. II и III, Principles of Biology, 1864—67, 4. изд. 1888; тт. IV и V, Principles of Psychology, 2. изд. 1870—72 (сначала въ 1855 г. это соч. было напечатано въ одномъ томѣ), 5. изд. 1890; тт. VI, VII и VIII, Principles of Sociology (т. VI, 1876, 3. изд. 1885; Ceremonial Institutions 1879, 2. изд. 1885; Political Institutions, 1882, 2. изд. 1885; эти сочиненія составляютъ двѣ части VII. тома; Ecclesiastical Institutions, 1885, часть первая VIII. тома, весь VIII. т. вышелъ въ 1896); тт. IX и X, Principles of Morality, 1892—93 (часть 1, Data of Ethics 1879, 5. изд. 1888; часть 4, Justice, 1891; часть 2 и 3, 1892; часть 5, 1893). Съ разрѣшенія автора нѣм. изд. Феттера, 1875сс.—Кромѣ того, Спенсеръ написалъ: The Classification of the Sciences; to which are added Reasons for Dissenting from the Philosophy of M. Comte, 1864, 3. изд. 1871. Education, Intellectual, Moral and Physical, 1861, 23. изд. 1890 (понѣм. перев. Ф. Шульце, Іена 1874). The Study of Sociology, 1873, 11. изд. 1885, нѣм. перев. Марквардсена въ Internationale wissenschaftliche Bibliothek. The Man versus the State, 1884 (также на нѣм. яз.). The Factors of Organic Evolution, 1887. Essays, Scientific, Political and Speculative, 2 тт., 1858—63; 4. изд., 3 тт. 1885, новое дополн. изд. 1891, The Inadequacy of Natural Selection, 1893. A Rejoinder to Prof. Weismann, 1893. Weismannism Once More, 1894. Также въ Nineteenth Century, т. XV, 1884, стр. 1, Религія, взглядъ на прошлое и будущее, т. XVI, 1884, стр. 3, Ретрогрессивная религія, стр. 826, Послѣднее слово объ агностицизмѣ и религіи человѣчества. Въ сообществѣ съ Денканомъ, Шеппингомъ и Кольеромъ Спенсеръ издалъ 8 частей „Описательной соціологіи“ (Descriptive Sociology), которая должна давать обзоръ фактовъ, составляющихъ основу соч. Principles of Sociology.

О Спенсерѣ говорятъ: James Martineau, Знаніе, незнаніе и вѣра, Nat. Review XV, 1865, стр. 394 (также въ Essays, Reviews and Addresses, т. III, 1891). Ср. Types of Ethical Theory, Oxon 1885, т. II, стр. 335сс. W. T. Harris, Г. Спенсеръ, Journal of Speculative Philosophy, т. I, 1867, стр. 6. R. H. Quick, Essays on Educational Reformers, Lond. 1868. Анонимъ, Г. Спенсеръ, Quarterly Review, CXXXV, 1873, стр. 509. B. P. Brown, The Philosophy of Herbert Spencer, being an Examination of the first principles of his System, New York 1874. W. A. Leonard, a Summary of Mr. H. Spencer's First Principles, Lond. 1874. St. George Mivart, Психологія Г. Спенсера, Dublin Review т. LXXV, 1874, стр. 476; т. LXXVII, 1875, стр. 143; т. LXXX, 1877, стр. 192 и 479; т. LXXXII, 1878, стр. 157; т. LXXXIII, 1878, стр. 412; т. LXXXIV, 1879, стр. 141; т. LXXXV, 1880, стр. 368 и т. LXXXVI, 1880, стр. 26. Fischer, Ueber das Gesetz der Entwickelung mit Rücksicht auf Herbert Spencer, 1875. Kirkman, Philosophy without Assumptions, Lond. 1876. T. R. Birks, Modern Physical Fatalism and the Doctrine of Evolution, including an Examination of Mr. H. Spencer's First Principles, Lond. 1876. E. B. Tylor, Основы соціологіи Спенсера, Mind II, 1877, стр. 141 (ср. отвѣтъ Спенсера, Mind II, стр. 415, и отвѣтъ ему Тэйлора стр. 419). William James, Спенсеровское опредѣленіе духа, Journal of Speculative Philosophy, т. XII, 1878, стр. 1. John Watson, Міръ, какъ сила, изслѣдованіе, находящееся въ связи съ философіею Г. Спенсера, Journal of Speculative Philosophy, т. XII, 1878, стр. 113. R. Bobba, Ученіе Спенсера о свободѣ въ связи съ этикою, La filosofia delle scuole Ital., т. XVIII и XIX. T. H. Green, Г. Спенсеръ и Льюисъ, сдѣланное ими примѣненіе эволюціонизма къ изслѣдованію мышленія, Contemporary Review, т. XXXI, 1878, стр. 25 и 745; т. XXXII, 1878, стр. 751 (также въ собр. соч. Грина, изд. Nettleship, т. I, Lond. 1886). E. L. Youmans, Эволюціонизмъ Спенсера, North American Review, 1878. H. Vaihinger, Понятіе абсолютнаго въ связи съ ученіемъ Спенсера о немъ, Vierteljahrsschrift für

wissenschaftliche Philosophie II, 1878, стр. 188—221. Malcolm Guthrie, Formula of Evolution, Lond. 1879; On Mister Spencer's Unification of Knowledge, Lond. 1882; On Mr. Spencer's Data of Ethics (The Modern Press), Lond. 1884. Alex. Bain, Соч. Спенсера Data of Ethics, Mind IV, 1879, стр. 561; Понятіе соотношенія въ психологіи Спенсера, Mind VI, 1881, стр. 266 и 394. C. B. Spruyt, Proeve van eene Geschiedenis ven de Leer der aangeboren Begrippen, Leyden, 1879. Richard Hodgson, Гринъ о Спенсерѣ, Contemporary Review т. XXXVIII, 1880, стр. 898. Henry Calderwood, Соч. Спенсера Data of Ethics, Contemporary Review. т. XXXVII, 1880, стр. 64; Этика животныхъ Спенсера, Philosoph. Review 1, 1892, стр. 241. H. Wace, Соч. Спенсера Data of Ethics, Contemporary Review, XXXVIII, 1880, стр. 254. H. Sidgwick, Этика Спенсера, Mind V, 1880, стр. 216; „Справедливость" Спенсера, Mind I, N. S. 18, стр. 107. D. M. G. Means, Этическій методъ эволюціи, Mind V, 1880, стр. 396. A. M. Fairbairn, Г. Спенсеръ и философія религіи, Contemporary Review, т. XL, 1881, стр. 74 и 209 (ср. Fairbairn, the City of God, a Series of Discussions in Religion, Lond., 2. изд. 1886). A. Brogialdi, Studii sulla psicologia di Erberto Spencer, Faenza, 1881. M. E. Beaussire, La morale laïque, examen de la morale évolutionniste de M. Herbert Spencer, Par. 1881. G. de Greef, Abrégé de psychologie d'après H. Spencer, съ предисл., Bruxelles 1882. Michelet, Herbert Spencers System der Philosophie und sein Verhältniss zur deutschen Philosophie, Halle 1882. James T. Bixby, Соч. Г. Спенсера Data of Ethics, Modern Review т. III, 1882, стр. 40. Cesca, L'evoluzionismo di Erberto Spencer, критическое изложеніе, Verona 1883. F. Maitland, Ученіе Спенсера объ обществѣ, Mind VIII, 1883, стр. 354 и 506. C. Mercier, Классификація наукъ Спенсера, Mind VIII, 1883, стр. 260. W. D. Ground, An Examination of the structural principles of Mr. H. Spencer's Philosophy, Oxon, 1884. James M'Cosh, H. Spencer's Philosophy as culminated in his Ethics (Philosophical Series IV), Edinb. 1884. W. R. Sorley, On the Ethics of Naturalism, Shaw Fellowship Lectures, Edinb. и Lond. 1884. Frederick Harrison, Духъ религіи, Nineteenth Century XV, 1884, стр. 494; Метафизики-агностики, Ninet. Century XVI, 1884, стр. 353. Sir J. F. Stephen, Непознаваемое и непознанное, Ninet. Century XV, 1884. стр. 905. V. Cathrein, die Sittenlehre des Darwinismus, критика этики Спенсера, 1885. A. Naumann, Spencer wider Kant, Hamb. 1885. Giacomo Barzellotti, H. Spencer, L'Individuo e lo Stato, S. Lafi 1886. K. Gaquoin, die Grundlage der spencerschen Philosophie insbesondere als Basis für den Ursprung von Religion und Wissenschaft, kritisch beleuchtet, Berl. 1888. F. Pittre, Классификація наукъ Г. Спенсера, La critique philosophique IV, 1888. Albert Roder, der Weg zum Glück, на основаніи теоріи эволюціи Спенсера, Leipz. 1888. W. L. Lilly, Г. Спенсеръ, какъ моралистъ, Fortnightly Review XLIX, 1888, стр. 427. F. Howard Collins, An Epitome of the Synthetic Philosophy, Lond. 1889. J. Watson, Ученіе Спенсера о воспріятіи пространства, Mind XV, 1890, стр. 537. G. Spicker, Spencer's Ansicht über das Verhältniss der Religion zur Wissenschaft, Münster 1890. Ernst Grosse, Herbert Spencer's Lehre von dem Unerkennbaren, Lpz. 1890. T. O. Gaupp, die Erkenntnisslehre H. Spencers, дисс., Berl. 1890. D. G. Ritchie, The Principles of State Interference, Lond. 1891. Edw. Pace, Принципъ относительности въ ученіи Спенсера объ эволюціи психической дѣятельности, Wundts Philosophische Studien, т. VII, 1892, стр. 487. S. S. Laurie, Ученіе Спенсера о нравственномъ воспитаніи, Educational Review, Lond. 1892, стр. 485. S. Alexander, Основы нравственности по Спенсеру, Mind II, N. S. 1893, стр. 102 и Mind III, N. S, 1894, стр. 125. Paul Barth, Критика основныхъ положеній соціологіи Спенсера, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. 1893, стр. 178. August Weismann, Наслѣдственность и прогрессъ, Contemp. Review LXIV, 1893, стр. 309 и 596. A. R. Wallace, Споръ Спенсера съ Вейсманомъ о томъ, наслѣдственны-ли пріобрѣтенные признаки, Fornightly Review, LIII, 1893, стр. 490 и 655. E. de Roberty, Auguste Comte et H. Spencer, къ исторіи философскихъ идей XIX в. (библіотека современной философіи), Par. 1894. Richard H. Weber, die Philosophie von H. Spencer, Darmst. 1894. K. Busse, H. Spencers Philosophie der Geschichte, дисс., Halle 1894. W. H. Hudson, the Philosophy of H. Spencer, New York, 1894; его же, an Introduction to the Philosophy of H. Spencer, Lond. 1895. John Watson, Mill, Comte and Spencer, философскій очеркъ, Glasgow, 1895. Karl Vorländer, Соціологія Спенсера, Zeitschrift für Philosophie CVIII, 1896, стр. 73.

Спенсеръ, Классификація наукъ со статьею о причинахъ разногласія съ философіею Конта, Спб. 1866, другой переводъ—Н. Спиридонова, М. 1896. Собраніе сочиненій, выпуски 1—5, 7—10, Спб. 1866—1867. Изученіе соціологіи, пер. подъ ред. И. А. Гольдсмита, 2 тт., Спб. 1874—75. Основанія біологіи, подъ ред. А. Я. Герда, 2 тт., Спб. 1870. Описательная соціологія или группы соціологическихъ фактовъ, Англія, пер. подъ ред. И. В. Лучицкаго, Кіевъ 1878. Основанія психологіи, 4 тт., Спб. 1876, нов. изд. въ 2 тт. 1897. Основанія соціологіи, 2 тт., Спб. 1876. Начала соціологіи (обрядовыя учрежденія), пер. подъ ред. И. В. Лучицкаго, Кіевъ 1880. Основанія науки о нравственности, Спб. 1880; другой переводъ: Данныя науки о нрав-

ственности, Спб. 1880, изд. Мысли. Физіологія смѣха, Спб. 1881. Развитіе политическихъ учрежденій, Спб. 1882. Грядущее рабство, Спб. 1884. Воспитаніе умственное, нравственное и физическое, Спб. 1877, 3. изд. 1880; пер. Е. Сысоевой, Спб. 1881, 3. изд. 1889; пер. Н. Федоровой, Спб. 1894. Отъ свободы къ рабству, Ковно 1894. Афоризмы изъ сочиненій Спенсера, извлечены и приведены въ систему Юліею Гинджеллъ, пер. А. Гойжевскаго подъ ред. Вл. С. Соловьева, Спб. 1896. Справедливость, пер. подъ ред. М. Филиппова, Спб. 1896. Недостаточность естественнаго подбора, изд. Научнаго Обозрѣнія, Спб. 1894. Вейсманъ и Спенсеръ, Естественный подборъ, изд. Научн. Обозрѣнія, Спб. 1894. Основныя начала, пер. Л. Алексѣевъ, Кіевъ 1886, полный переводъ (Н. Г. Чернышевскаго), Спб. 1897.

Кромѣ того, въ журналахъ можно найти слѣдующіе болѣе или менѣе цѣльные отрывки изъ сочиненій Спенсера: Наше воспитаніе, какъ препятствіе къ правильному пониманію общественныхъ явленій, Знаніе 1874, 1. Значеніе сословныхъ предразсудковъ, тамъ же 1874, 3. Вліяніе догматическихъ воззрѣній, тамъ же 4. Душевныя движенія первобытнаго человѣка, Знан. 1875, 2. Сравнительная психологія человѣка (программа), тамъ же 1876, 4. Обрядовое правительство, О. З. 1877, 12; 1878, 1—4; 6, 7, 11. Развитіе и разложеніе, Совр. Об. 1868, 1, стр. 55—66. Грядущее рабство, Рус. Бог. 1884, 9. Абсолютная политическая этика, Рус. Мысль 1890, 3. О справедливости, тамъ же 5.

О Спенсерѣ: Миртовъ (Лавровъ), Гербертъ Спенсеръ и его опыты, Жен. Вѣс. 1867, № 6, стр. 20—71. Н. А. Ахшарумовъ, статья объ Основныхъ началахъ психологіи, Всем. трудъ 1867, 10, стр. 245—278; 11, 192—246. Н. К. Михайловскій, Что такое счастье? (по поводу Соціальной статики), От. Зап. 1872, 3, стр. 255—292; 4, 541—574; Что такое прогрессъ? (по поводу сочиненій Спенсера), От. Зап. 1869, 2, стр. 225—280; 9, стр. 1—45; 11, стр. 1—39, а также Сочиненія т. IV, изд. 2-е, Спб. 1888, стр. 1—187. Н. Языковъ, Психологія счастья (по поводу Основныхъ началъ психологіи), Дѣло 1877, 5. И. Мечниковъ, Задачи современной біологіи (по поводу Основаній біологіи), Вѣс. Евр. 1871, 4, стр. 742—770. А—и—, Изслѣдованія о первобытномъ человѣчествѣ (по поводу Основаній соціологіи), Вѣс. Евр. 1876, 10. По поводу того же сочиненія Б. Ленскій, Послѣднее слово буржуазной философіи, Слово 1878, 12. П. Линицкій, Религія и нравственность (по поводу книгъ Чичерина и Спенсера), Труды кіевской дух. акад. 1881, 10, стр. 113—180. Н. Г. Дебольскій, Психологія Герберта Спенсера, Пед. Сборн. 1874, 6, 9—12. Введеніе въ философію Г. Спенсера, въ краткомъ изложеніи И. Любомудрова, Самара 1897. А. Гусевъ, Разборъ возраженій Спенсера и его единомышленниковъ противъ ученія о Богѣ, какъ личномъ существѣ, Казань 1896. Л. Оболенскій, Новое сочиненіе Герб. Спенсера, Рус. Мыс. 1892, 3, стр. 1—23 (о Justice). Коллинсъ, Философія Герберта Спенсера въ сокращенномъ изложеніи. пер. П. В. Мокіевскаго, съ прибавленіемъ сочиненія Спенсера Справедливость въ сокращенномъ изложеніи, Спб. 1892, 2. изд. 1897. Р. Сементковскій, Модная теорія, Вопр. филос. 1893, кн. 17, стр. 81—112. По поводу этой статьи Н. В. М., Г. Сементковскій о русскомъ обществѣ, Рус. Бог. 1893, 6, стр. 27—34. Въ свою очередь г. Сементковскій возражаетъ въ письмѣ къ редактору, Вопр. филос. 1893, кн. 19. А. Вознесенскій, Спенсерова критика христіанско-теистическаго понятія о Богѣ, Чтенія въ общ. люб. дух. просв. 1894, 1, стр. 31—57. П. Тихомировъ, Изложеніе и критическій разборъ основаній Спенсерова релятивизма, Вѣр. и Раз. 1894, №№ 10 и 17. В. Шимкевичъ, Спенсеръ и Вейсманъ въ вопросахъ о наслѣдственности, Научн. Обозр. 1894, №№ 15 и 16. М. Селезневъ, Основы морали эволюціонизма, Вѣр. и Раз. 1894, №№ 11, 15, 16 и 18. С., Справедливо-ли считать Спенсера примирителемъ науки и религіи, Вѣр. и Раз. 1892, №№ 4 и 5. И. К—на, Мораль у разныхъ народовъ, Рус. Мыс. 1894, 4—6.

Гербертъ Спенсеръ, сынъ школьнаго учителя, род. въ Дерби 27. апрѣля 1820 года. Уже въ 1837 году онъ былъ инженеромъ путей сообщенія въ Лондонѣ, но отказался отъ этой профессіи въ 1845 году и посвятилъ себя литературной дѣятельности. Отъ 1848 до 1853 года онъ принадлежалъ къ составу редакціи журнала „The Economist“. Университеты и научныя общества предлагали ему всевозможные почетные титулы, но онъ постоянно отказывался отъ нихъ.

Въ сочиненіи „Основныя начала“ Спенсеръ изложилъ основы своей „синтетической философіи“. Это сочиненіе распадается на двѣ части, изъ которыхъ первая трактуетъ о непознаваемомъ, а вторая о законахъ познаваемаго. Въ первой части онъ развиваетъ далѣе ученіе Гамильтона и Мензеля и указываетъ различные пути, которыми наука приходитъ къ одинаковымъ заключеніямъ. Изъ всѣхъ противоположностей, существующихъ между взглядами людей, древнѣе всего и распространеннѣе

всего противоположность между религіею и наукою. О возникновеніи вселенной можно сдѣлать три предположенія, понятныя на словахъ. Можно утверждать, что міръ существуетъ самъ по себѣ, или что онъ создалъ самъ себя, или что онъ сотворенъ внѣшнимъ дѣятелемъ. Однако, при критическомъ изслѣдованіи каждое изъ этихъ допущеній оказывается непредставимымъ и немыслимымъ. Каждое изъ нихъ приводитъ насъ въ концѣ концовъ къ недоступному для насъ понятію чего-то, что существуетъ само по себѣ. Въ подобномъ же положеніи находится и проблема внутренней сущности міра. Впечатлѣнія, производимыя на насъ внѣшнимъ міромъ, мы не можемъ мыслить, не представляя ихъ вызванными какою-то причиною, но мы не можемъ довести до конца ни одно изслѣдованіе объ этихъ причинахъ безъ гипотезы о послѣдней причинѣ. А послѣдняя причина должна быть или конечною, или безконечною. Если послѣдняя причина конечна и потому ограничена, то внѣ ея должно существовать что-либо непричиненное ею. Въ этомъ случаѣ нѣтъ никакого основанія допускать вообще для чего бы то ни было причину. Если послѣдняя причина безконечна и потому независима, то она должна быть формою бытія, которая не находится ни въ какомъ необходимомъ отношеніи къ другимъ формамъ бытія и не можетъ имѣть въ себѣ никакого необходимаго отношенія. Короче, послѣдняя причина должна быть абсолютною, и Спенсеръ пользуется аргументаціею Гамильтона и Мензеля, чтобы доказать, что мы не имѣемъ никакой возможности сдѣлать абсолютное содержаніемъ своего мышленія. Также и научныя основныя понятія, пространство, время, движеніе, сила, матерія, ощущеніе, а также и *я*, какъ единство субъекта и объекта, противорѣчивы, если разсматривать ихъ, какъ абсолютныя. Всѣ они изображаютъ реальность, недоступную пониманію. Однако, въ противоположность Гамильтону и Мензелю, Спенсеръ утверждаетъ, что абсолютное есть не только отрицательное понятіе. Рядомъ съ опредѣленнымъ сознаніемъ, законы котораго формулируются логикою, существуетъ еще неопредѣленное сознаніе, котораго нельзя формулировать, хотя оно реально и положительно. Въ самомъ отрицаніи способности познать, что такое абсолютное, заключается уже въ скрытой формѣ предположеніе, что оно существуетъ. Къ тому же относительное можно представлять только въ противоположеніи къ неотносительному: если отношеніе между абсолютнымъ и относительнымъ немыслимо, то немыслимо также и само относительное, и всякое мышленіе вообще должно прекратиться. Всѣмъ мыслямъ, понятіямъ и представленіямъ обще то, что мы обозначаемъ словомъ „существованіе“, и эта общая черта есть неопредѣленное сознаніе о чемъ-то остающемся постояннымъ при всѣхъ измѣненіяхъ. Здѣсь является возможность примиренія религіи съ наукою. Здравый человѣческій разсудокъ утверждаетъ существованіе реальности; объективная наука доказываетъ, что она не можетъ быть такою, какою мы ее мыслимъ; субъективная наука показываетъ, почему мы не можемъ мыслить ее такъ, какъ она есть, и все-таки принуждены считать ее существующею; въ свою очередь религіянаходитъ, что это признаніе существованія реальности, совершенно недоступной изслѣдованію, по существу совпадаетъ съ ея собственнымъ предметомъ. Мы вовсе не обязаны, какъ думалъ Мензель, мыслить Бога, какъ личность, но мы также не имѣемъ основаній отрицать существованіе такой личности. Рѣчь идетъ не о выборѣ между личностью и чѣмъ-то болѣе низкимъ, чѣмъ личность, а о выборѣ между личностью и чѣмъ-то еще болѣе высокимъ. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь вполнѣ возможно, что существуетъ форма бытія, въ такой же степени превосходящая интеллектъ и волю, въ какой эти послѣдніе стоятъ выше механическаго движенія.

Во второй части названнаго сочиненія Спенсеръ старается опредѣлить основные принципы, открывающіеся во всѣхъ проявленіяхъ абсолютнаго. Существуетъ три первоначальныхъ факта, безъ которыхъ мы не можемъ мыслить: 1. упомянутая уже непознаваемая причина извѣстныхъ намъ дѣйствій, которыя мы называемъ явленіями; 2. функція сознанія, благодаря которой мы постигаемъ эти явленія, какъ подобныя или неподобныя другъ другу; 3. основной продуктъ этой функціи, именно распредѣленіе нашихъ представленій на двѣ большія группы живыхъ и болѣе слабыхъ

представленій. Различенію живыхъ и слабыхъ представленій соотвѣтствуетъ различеніе объекта или *не-я* и субъекта или *я*. Словами *я* и *не-я* мы обозначаемъ принципъ, обнаруживающійся въ слабыхъ формахъ представленія, и принципъ, обнаруживающійся въ живыхъ формахъ представленія. Подъ дѣйствительностью слѣдуетъ разумѣть пребываніе въ сознаніи; это опредѣленіе сохраняло бы свое значеніе, какъ въ томъ случаѣ, если бы то, что мы воспринимаемъ, было самимъ непознаваемымъ, такъ и въ томъ случаѣ, если наши воспріятія являются результатомъ постояннаго дѣйствія на насъ непознаваемаго. Кромѣ первоначальныхъ фактовъ, существуютъ также производные факты, различные виды связей, образующихся внутри каждой изъ двухъ группъ представленій и также становящихся необходимыми постулатами. Разсматриваемыя сами по себѣ,—это пространство и время, а разсматриваемыя въ связи съ самими проявленіями непознаваемаго,—это матерія и движеніе. Но матерія и движеніе, какъ мы ихъ познаемъ, суть различно обусловленныя проявленія силы, а пространство и время, какъ мы ихъ познаемъ, играютъ роль условій, подъ которыми обнаруживаются эти проявленія силы. Все содержаніе чувственнаго воспріятія складывается въ концѣ концовъ изъ ощущеній силы, которыхъ нельзя вывести ни изъ чего другого и слѣдуетъ понимать, какъ обусловленныя дѣйствія безусловной причины. Законъ сохраненія (persistence) энергіи есть основная, самая широкая истина, изъ которой можно вывести всѣ остальныя. Но, конечно, сохраняется не та сила, которую мы непосредственно сознаемъ въ своихъ мускульныхъ напряженіяхъ, а абсолютная сила, о которой мы имѣемъ неопредѣленное сознаніе, какъ о необходимомъ коррелатѣ силы, являющейся намъ. Изъ основного допущенія постоянства энергіи необходимо вытекаетъ допущеніе постоянства отношеній между силами, т.-е. неизмѣнной закономѣрности въ природѣ. Точно такъ же отсюда можно вывести дедуктивнымъ путемъ, что всякая частная форма силы можетъ перейти въ другую форму такимъ образомъ, что произведенная сила вполнѣ эквивалентна по количеству потраченной силѣ. Изъ того же закона сохраненія энергіи вытекаетъ также, что движеніе всегда совершается въ направленіи наименьшаго противодѣйствія, и что всякое движеніе ритмично.

Всѣ эти законы принадлежатъ къ числу универсальныхъ истинъ, но въ то же время это истины аналитическія, а ни одна аналитическая истина не заключаетъ въ себѣ такого синтеза мыслей, который только и можетъ быть объясненіемъ вещей. Философія, т.-е. вполнѣ единое знаніе, нуждается въ такомъ законѣ связи явленій, который обладалъ бы одинаковымъ объемомъ съ законами ихъ слагаемыхъ. Его можно найти путемъ слѣдующихъ соображеній: матерія и движеніе составляютъ постоянные элементы всѣхъ явленій. Абсолютнаго покоя и косности не существуетъ. Постоянное перераспредѣленіе вещества и движенія совершается путемъ процесса развитія (evolution) и разложенія (dissolution). Исторія всякаго явленія въ простѣйшей формѣ можетъ быть изображена, какъ переходъ изъ состоянія разсѣянія частей, недоступнаго воспріятію, въ концентрированное, доступное воспріятію состояніе, и какъ обратный переходъ изъ концентрированнаго, доступнаго воспріятію состоянія въ состояніе разсѣянія, недоступное воспріятію. Первый процессъ есть интеграція вещества (объединеніе въ одно цѣлое); онъ сопровождается разсѣяніемъ (dissipation) движенія. Второй процессъ есть процессъ поглощенія (absorption) движенія, сопровождающійся дезинтеграціею вещества (уничтоженіемъ связи). Итакъ, развитіе состоитъ прежде всего въ переходѣ изъ безсвязнаго въ болѣе объединенное состояніе. Такимъ образомъ земля постепенно дѣлается все болѣе плотнымъ тѣломъ и теряетъ путемъ охлажденія молекулярное движеніе своихъ частицъ, причемъ кора ея утолщается. Органическое развитіе есть возникновеніе аггрегата путемъ постояннаго включенія въ него новыхъ веществъ. Рядомъ съ этимъ переходомъ изъ разсѣяннаго въ концентрированное состояніе совершается еще переходъ изъ гомогеннаго (однороднаго) въ гетерогенное (неоднородное) состояніе. Въ то время, какъ массы объединяются въ одно цѣлое, наступаетъ также

дифференціація. Наконецъ, въ то время какъ части, на которыя распадается всякое цѣлое, все болѣе становятся различными, онѣ все рѣзче отграничиваются другъ отъ друга: совершается переходъ отъ неопредѣленнаго къ опредѣленному. Такимъ образомъ мы приходимъ къ слѣдующей формулѣ: развитіе есть интеграція вещества, сопровождающаяся разсѣяніемъ движенія, причемъ вещество изъ неопредѣленнаго, безсвязнаго состоянія однородности переходитъ въ опредѣленное, связное состояніе разнородности, и движеніе также преобразовывается соотвѣтственнымъ образомъ. Отдѣльныя части однороднаго цѣлаго подвержены различнымъ воздѣйствіямъ среды: поэтому на основаніи закона сохраненія энергіи всякій однородный аггрегатъ долженъ утрачивать свою однородность.

Цѣль развитія заключается въ томъ, чтобы установить равновѣсіе въ развивающемся аггрегатѣ. Однако вслѣдствіе постояннаго дѣйствія внѣшнихъ силъ послѣ того, какъ достигнуто равновѣсіе, развитіе заканчивается разложеніемъ. Повидимому, все бытіе и всѣ міровыя явленія подчиняются тому же процессу, какой мы наблюдаемъ въ отдѣльныхъ аггрегатахъ. Такъ какъ движеніе и матерія остаются по количеству неизмѣнными, то слѣдуетъ допустить, что раздѣленіе вещества, вызываемое движеніемъ, въ какомъ бы направленіи оно ни происходило, достигаетъ своей границы, а затѣмъ движеніе, какъ процессъ неуничтожимый, опять обусловливаетъ распредѣленіе вещества въ противоположномъ направленіи. Таковы двѣ вездѣ существующія рядомъ силы притяженія и отталкиванія, которыя обусловливаютъ не только ритмъ всѣхъ частныхъ процессовъ вселенной, но и ритмъ всей совокупности ея измѣненій. Въ настоящее время въ теченіе неизмѣримо долгаго періода преобладаютъ силы притяженія и обусловливаютъ общую концентрацію: за нимъ послѣдуетъ неизмѣримо долгій періодъ преобладанія отталкивающихъ силъ, которымъ будетъ обусловлено всеобщее разсѣяніе. Такимъ образомъ, повидимому, вселенной предстоитъ безконечная смѣна эпохъ развитія и разложенія.

Въ сочиненіи „Начала біологіи“ Спенсеръ объясняетъ органическія явленія на основаніи теоріи эволюціи. Жизнь онъ опредѣляетъ, какъ извѣстную комбинацію разнообразныхъ одновременныхъ и послѣдовательныхъ измѣненій, протекающихъ соотвѣтственно внѣшнимъ одновременнымъ и послѣдовательнымъ измѣненіямъ, или какъ приспособленіе внутреннихъ условій къ внѣшнимъ. Органическая функція есть причина, опредѣляющая органическую структуру и предшествующая ей: строеніе организма возникло, какъ результатъ почти безконечнаго ряда взаимодѣйствій, которымъ подвергались предшествующія поколѣнія организмовъ. Такъ какъ внѣшнія условія жизни постоянно измѣняются, то постоянство органическихъ формъ противорѣчило бы закону сохраненія энергіи. Точно такъ же, если бы измѣненія въ строеніи организма не передавались по наслѣдству, это противорѣчило бы закону сохраненія энергіи. Въ самомъ дѣлѣ, тогда пришлось бы допустить, что организмъ можетъ измѣняться и все-таки производить потомство, подобное тому потомству, которое онъ произвелъ бы, если бы оставался неизмѣненнымъ.

Въ сочиненіи „Начала психологіи“ находится психологическій анализъ духовной жизни, а также теорія познанія, основанная на законѣ эволюціи. Спенсеръ допускаетъ, что въ основѣ психическихъ явленій лежитъ духовная субстанція. Но такъ какъ немодифицированной субстанціи духа нѣтъ налицо ни въ одномъ состояніи сознанія, или если бы это и было возможно, она не могла бы быть одновременно субъектомъ и объектомъ мышленія, то духовная субстанція сама по себѣ такъ же непознаваема, какъ и матеріальная субстанція. Все содержаніе сознанія складывается изъ ощущеній (feelings) и ихъ отношеній (relations between feelings). Ощущеніе состоитъ изъ психическихъ атомовъ (units of feeling), которые нужно представлять себѣ по аналогіи съ внезапнымъ впечатлѣніемъ или толчкомъ (shock); отношеніе между ощущеніями не можетъ быть подвергнуто дальнѣйшему анализу. Психическіе атомы образуютъ единство, которое становится воспріятіемъ, дѣлаясь членомъ ряда состояній сознанія, находящихся въ связи съ другими воспріятіями. Основной законъ ассоціаціи, которая тожественна съ воспроизведеніемъ представленій,

можно выразить слѣдующимъ образомъ: всякое ощущеніе (feeling) и всякое отношеніе между ощущеніями связывается съ подобными имъ состояніями, бывшими въ прежнемъ опытѣ субъекта. Занимаясь тѣмъ, что онъ называетъ „объективною психологіею", Спенсеръ старается опредѣлить различныя ступени развитія духа, которое идетъ параллельно развитію тѣла. Низшею формою психической жизни служатъ рефлекторныя движенія, изъ которыхъ развиваются инстинктивныя дѣятельности, если органы внѣшнихъ чувствъ настолько развиты, что специфически различныя впечатлѣнія вызываютъ различныя ощущенія. По мѣрѣ возрастающаго усложненія внѣшнихъ обстоятельствъ и параллельнаго ему развитія центральнаго органа психическія явленія теряютъ автоматическій характеръ, инстинктивныя движенія задерживаются и возникаютъ образы представленія и воспоминанія. Такимъ путемъ инстинктъ постепенно переходитъ въ разумъ и волю. Разрабатывая „субъективную психологію", Спенсеръ исходитъ изъ высшихъ психическихъ явленій и путемъ разложенія ихъ старается найти простые элементы. Всякое мышленіе складывается изъ отношеній сходства или несходства, изъ которыхъ отношеніемъ сходства предполагается несходство (различіе, измѣненіе, переходъ). Простѣйшая форма сознанія есть знаніе простыхъ содержаній сознанія и сходства или различія между ними. Даже и основныя мысли о понятіяхъ матеріи и движенія, пространства и времени въ послѣдней инстанціи можно свести на первоначальные элементы сознанія. Эти понятія сдѣлались для индивидуума апріорными, но они пріобрѣтены видомъ эмпирическимъ путемъ. Въ ходѣ развитія соотвѣтствующія отношенія среды оставались постоянными и опытъ, накопленный всякимъ отдѣльнымъ индивидуумомъ, передается по наслѣдству его потомству. Мозгъ человѣка есть организованная запись безчисленнаго количества опытовъ, накопленныхъ въ теченіе развитія всей жизни. Вообще всякую духовную дѣятельность можно опредѣлить, какъ постоянную дифференціацію и интеграцію состояній сознанія. Общимъ критеріемъ истины Спенсеръ считаетъ принципъ непонятности противоположнаго. Онъ утверждаетъ, въ противоположность Миллю, что правильность этого принципа не уничтожается тѣмъ, что при употребленіи его возможна ошибка. Допуская существованіе абсолютныхъ единообразій въ природѣ, Милль, по мнѣнію Спенсера, собственно допустилъ указанный критерій. Въ концѣ концовъ Спенсеръ приходитъ къ выводу, что съ теоріею развитія согласима, какъ метафизическая точка зрѣнія, лишь одна изъ формъ реализма. „Отрицательное подтвержденіе" этого онъ находитъ въ томъ, что идеализмъ принужденъ *нѣсколько* разъ прибѣгать къ указанному критерію, тогда какъ реализмъ пользуется имъ *одинъ* только разъ. „Положительное подтвержденіе" заключается въ томъ, что при развитіи духа два ряда живыхъ и слабыхъ состояній сознанія всегда отличаются другъ отъ друга, и первыя изъ нихъ всегда относятся къ объектамъ. Чтобы отличить свою точку зрѣнія отъ наивнаго реализма, Спенсеръ называетъ ее „преобразованнымъ реализмомъ" (transfigured realism). Допускаемая имъ объективная реальность есть непознаваемый коррелатъ нашихъ ощущеній и ихъ отношеній.

Послѣдняя часть „психологіи", въ которой Спенсеръ разсматриваетъ чувства, составляетъ переходъ къ соціологіи и этикѣ. Въ сочиненіи „*Начала соціологіи*" Спенсеръ излагаетъ законы „надъорганической эволюціи". Принимая во вниманіе строеніе человѣческаго общества, его функціи, взаимодѣйствіе его частей и процессъ его роста, его можно разсматривать, какъ организмъ, въ которомъ первоначально послѣднею единицею служитъ семья, позже—отдѣльный человѣкъ. Однако, соціальный организмъ отличается отъ животнаго тѣмъ, что въ животномъ организмѣ сознаніе распространено во всѣхъ частяхъ, а въ соціальномъ организмѣ нѣтъ чувствилища. Спенсеръ пытается указать ступени развитія человѣческихъ идей и нравовъ, а также церемоніальныхъ и политическихъ организацій. Источникъ всѣхъ религій онъ находитъ въ почитаніи предковъ или мертвыхъ. Такія явленія, какъ тѣнь, отраженіе и эхо, пробуждаютъ вѣру въ существованіе „другого *я*", которое не исчезаетъ послѣ разрушенія тѣла. Изъ понятія о жизни мертвецовъ въ формѣ призраковъ возникаютъ представленія о богахъ. Страхъ передъ мертвецами является причиною религіознаго

контроля, подобно тому какъ страхъ передъ живыми есть источникъ политическаго контроля. Въ первоначальныхъ ордахъ вожди являются вслѣдствіе военныхъ потребностей, и, какъ результатъ военной дисциплины, постепенно развивается сословіе правителей. Кочующія семьи соединяются въ племена, слабыя племена подпадаютъ подъ власть сильныхъ, отдѣльныя лица становятся подданными князей, и такимъ образомъ складываются народности. Первобытныя воинственныя общины склоняются къ централизаціи, тогда какъ по мѣрѣ возрастанія индустріализма является склонность къ свободнымъ учрежденіямъ и къ ограниченію сферы дѣятельности правительства. Для современнаго общества, соотвѣтствующаго промышленному типу, мысль, что законодательство всемогуще, есть лишь суевѣріе. Вѣру въ то, что индивидуумъ существуетъ для государства, индустріализмъ превратилъ въ вѣру въ то, что государство существуетъ для индивидуума. Какъ политикъ, Спенсеръ стоитъ на почвѣ либерализма, проповѣдующаго laissez-faire. (Ср. Donnisthorpe, Individualism, Lond. 1889 и Limits of Liberty, Lond. 1891).

Этика Спенсера, изложенная имъ въ сочиненіи „Начала нравственности“, основывается на результатахъ физическихъ, біологическихъ и соціологическихъ изслѣдованій. Поведеніе въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова охватываетъ всѣ приспособленія поступковъ къ цѣлямъ и такимъ образомъ почти совпадаетъ съ совокупностію всѣхъ дѣятельностей; изъ него исключаются только ненамѣренныя дѣятельности. Поступки называются дурными или хорошими, смотря по тому, хорошо или плохо они приспособлены къ своимъ цѣлямъ. Самосохраненіе, достигающее предѣла, когда индивидуальная жизнь развивается возможно больше во всѣхъ направленіяхъ, и сохраненіе вида составляютъ конечную цѣль волевой дѣятельности; развитіе волевой дѣятельности достигаетъ высшей возможной для него ступени, если она осуществляетъ въ одно и то же время максимумъ жизни для индивидуума, его потомства и другихъ людей. Однако, содѣйствующее развитію жизни поведеніе мы можемъ назвать хорошимъ только тогда, если оно доставляетъ болѣе наслажденій, чѣмъ страданій: такимъ образомъ мы дедуктивнымъ путемъ приходимъ въ раціональному утилитаризму, который, однако, существенно отличается отъ прежняго эмпирическаго утилитаризма. Изъ законовъ жизни и условій существованія вытекаетъ, что всякое наслажденіе увеличиваетъ жизненныя силы, а страданіе уменьшаетъ ихъ.

На основаніи теоріи развитія можно примирить интуиціонализмъ и эмпиризмъ въ области этики. Нравственныя интуиціи такъ же, какъ и интеллектуальныя, суть не что иное, какъ организованные результаты опытовъ, накопленныхъ человѣчествомъ. Но для индивидуума онѣ имѣютъ апріорный характеръ. Нравственная обязательность или долгъ есть абстрактное чувство и сложилась, какъ и абстрактныя понятія, изъ безчисленнаго множества опытовъ. Эти опыты вызвали убѣжденіе въ томъ, что руководство абстрактными чувствами, имѣющими въ виду отдаленныя и общія слѣдствія, обыкновенно, вѣрнѣе ведетъ къ благосостоянію, чѣмъ руководство чувствами, требующими непосредственнаго удовлетворенія. Отсюда объясняется представленіе объ авторитетномъ значеніи этихъ чувствъ, сопровождающее ихъ. Присоединяющійся къ нимъ элементъ принужденія возникаетъ первоначально изъ страха передъ государственными, соціальными и религіозными наказаніями, который связанъ съ абстрактнымъ чувствомъ и изъ котораго постепенно вырабатывается нравственный мотивъ. Но такъ какъ этотъ страхъ есть нѣчто преходящее, то принудительный элементъ въ нравственномъ поведеніи исчезаетъ вмѣстѣ съ развитіемъ нравственности, и нравственные поступки совершаются въ концѣ концовъ безъ сознанія принужденія или долженствованія. Противоположность между эгоизмомъ и альтруизмомъ нельзя считать постоянной. Съ одной стороны, такъ какъ всякое существо должно жить прежде, чѣмъ оно можетъ быть дѣятельнымъ, то оказывается, что дѣйствія, которыми всякое существо поддерживаетъ свою жизнь, являются первымъ предварительнымъ условіемъ общаго благосостоянія. Съ другой стороны, самопожертвованіе не менѣе первоначально, чѣмъ самосохраненіе. Развитіе альтруизма шло всегда одновременно съ развитіемъ эгоизма. Съ субъективной точки зрѣнія примиреніе между ними

можно найти въ концѣ концовъ въ томъ, что альтруистическія наслажденія, правда, всегда въ основѣ эгоистичны, но эгоизмъ ихъ по крайней мѣрѣ не сознается.

Главныя философскія сочиненія Льюиса: Biographical History of Philosophy, 2 тт., 1845—46, посл. изд. 1880 (см. выше стр. 2—3). Comte's Philosophy of the Positive Sciences, 1853. Aristotle, Лондонъ 1864. Problems of Life and Mind, 1. серія, the Foundation of a Creed, т. I, 1874, т. II, 1875; 2. серія, the Physical Basis of Mind, т. III, 1877; 3. серія, т. IV, 1879. The Study of Psychology; its Object, Scope and Method, 1879. Dramatic Essays, 1896. Въ журналѣ Mind онъ помѣстилъ двѣ статьи: т. I, 1876, стр. 157, Что такое чувствованіе? т. II, 1877, стр. 156, Сознаніе и безсознательность.

О немъ см. A. K. H. Boyd, въ Fraser's Magazine LVI, 1857, стр. 657. J. S. Henderson, Льюисъ о Шеллингѣ и Гегелѣ, Contemporary Review XX, 1872, стр. 529. F. Harrison, Соч. Льюиса Problems of Life and Mind, Fortnightly Review XXII, 1874, стр. 89. D. Spalding, Соч. Льюиса Problems of Life and Mind, Nature X, 1874, стр. 1. Alex. Bain, Ученіе Льюиса о постулатахъ опыта, Mind 1, 1876, стр. 146 (ср. Льюисъ, Mind 1, стр. 283: Единообразіе природы). L. Carrau, Философія Льюиса, Revue Philosophique т. 2, 1876. G. Croom Robertson, Физическая основа духа, Mind III, 1878, стр. 24. Shadworth H. Hodgson, the Philosophy of Reflection, Lond. 2 тт., 1878, passim. T. H. Green, Mr. H. Spencer and Mr. G. H. Lewes; their application of the Doctrine of Evolution to Thought, ч. III. Mr. Lewes's Account of Experience, Contemp. Review XXXII, 1878, стр. 751 (также въ собр. соч. Грина, т. I, гдѣ находится еще четвертая статья „о понятіи соціальной среды у Льюиса"). James Sully, Д. Льюисъ, New Quarterly Review, окт. 1879. A. Trollope, Д. Льюисъ, Fortnightly Review XXX, 1879, стр. 15. E. Hamilton, Ученіе Льюиса о чувствительности, Mind IV, 1879, стр. 256. Carveth Read, Посмертныя сочиненія Льюиса. Mind VI, 1881, стр. 483. Leslie Stephen, статья о Льюисѣ въ Diction. of Nation. Biogr. XXXIII, 1893, стр. 164. Ср. также J. W. Cross, Life of George Eliot, Lond. 3 тт., 1885—86 и др. изд.

Изъ многочисленныхъ сочиненій Льюиса, переведенныхъ порусски, къ философіи имѣютъ отношеніе: Вопросы о жизни и духѣ, Спб. 1875—1876. Изученіе психологіи, ея предметъ, область и методъ (продолженіе Вопросовъ о жизни и духѣ), пер. подъ ред. П. Д. Боборыкина, М. 1880 (къ переводу приложенъ этюдъ редактора: Льюисъ какъ психологъ). Льюисъ и Милль, Огюстъ Контъ и положительная философія, Спб. 1866. О переводахъ другихъ философскихъ сочиненій Льюиса см. стр. 3. О. Льюисѣ: А. Ц. Стадлинъ, Философское ученіе Д. Г. Луиса, Рус. Вѣс. 1876, 8, 10 и 12; 1877, 7—9. В. Басардинъ, Льюисъ, Дѣло 1879, 6 и 8. П. Юркевичъ, Языкъ физіологовъ и психологовъ, Рус. Вѣс. 1862, 4—6, 8.

Джорджъ Генри Льюисъ род. въ Лондонѣ въ 1817 году. Онъ приступилъ къ изученію философіи, обладая всестороннимъ знаніемъ естественныхъ наукъ, въ особенности біологіи и физіологіи. Его женою была извѣстная писательница Джорджъ Эліотъ. Онъ умеръ въ 1878 году. Его сочиненіе о Гёте пользуется широкою извѣстностію также и въ Германіи. Цѣль его исторіи философіи заключается въ томъ, чтобы доказать, что исторія подтверждаетъ невозможность метафизически достовѣрнаго знанія: единственно возможною философіею будущаго Льюисъ считаетъ позитивизмъ Конта. Однако въ явившемся позднѣе сочиненіи „Вопросы о жизни и духѣ" Льюисъ утверждаетъ, что положительные или эмпирическіе методы примѣнимы и къ метафизическимъ проблемамъ. Чтобы сдѣлать возможною эмпирическую онтологію, онъ отличаетъ эмпирическое отъ метэмпирическаго (metempirical). Послѣднимъ терминомъ онъ обозначаетъ все то, что лежитъ за границею возможнаго опыта. Во всякой проблемѣ необходимо должны быть нѣкоторые трансцендентальные элементы. Положительное изслѣдованіе требуетъ выдѣленія области сверхчувственнаго для того, чтобы можно было опредѣлить элементы, изслѣдованные положительнымъ путемъ и доступные умозрѣнію. Однако Льюисъ полемизируетъ противъ мнѣнія Спенсера, что абсолютное слѣдуетъ считать непознаваемою силою. Сила вообще объяснима только изъ ощущенія (feeling), и такъ какъ ощущеніе составляетъ источникъ и содержаніе всего познанія, то сила вполнѣ познаваема. Познаваемое само составляетъ часть дѣйствительности, и міръ явленій есть частичное обнаруженіе абсолютнаго, лежащаго въ основѣ его. Въ своей „психогенетической" теоріи познанія Льюисъ примыкаетъ къ Спенсеру. Всѣ ощущенія, представленія и движенія воли отчасти врождены, отчасти пріобрѣтены, т.-е. составляютъ отчасти развитой продуктъ опыта предковъ, отчасти

продуктъ индивидуальнаго опыта. Апріорнымъ элементомъ познанія является пріобрѣтенное организмомъ подъ вліяніемъ опыта свойство, называемое обыкновенно инстинктомъ, получаемое нами по наслѣдству отъ предковъ и представляющее какъ бы составную часть нашего духовнаго организма. Элементарною составною частью психической жизни служитъ рядъ ощущеній (feelings). Ему соотвѣтствуетъ рядъ нервныхъ процессовъ, происходящихъ отъ дѣйствія физической среды на организмъ. Однако ощущеніе и раздраженіе нерва не составляютъ двухъ различныхъ фактовъ; это одинъ и тотъ же фактъ, разсматриваемый съ различныхъ точекъ зрѣнія: ощущеніе и раздраженіе различны лишь потому, что мы различно ихъ воспринимаемъ. Итакъ, между ощущеніемъ и раздраженіемъ нервной системы нѣтъ никакой причинной связи. Объективный міръ, а также многообразныя содержанія его, является результатомъ дифференціаціи бытія, производимой ощущающимъ и мыслящимъ субъектомъ. Только въ томъ случаѣ, если психическія дѣятельности настолько развиты, что является сознательная личность, становится возможнымъ различеніе субъекта и объекта. Тѣмъ не менѣе въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій Льюисъ относится къ объекту, какъ къ внѣшнему міру, который составляетъ не другую сторону субъекта, а образуетъ болѣе широкій кругъ и включаетъ въ себя субъекта. Человѣкъ отдѣляется отъ низшихъ животныхъ незаполнимою пропастью, благодаря существованію языка и общества. Человѣкъ есть соціальное животное; единство коллективной жизни—фактъ, котораго психологъ не имѣетъ права упускать изъ виду. Здѣсь Льюисъ существенно уклоняется отъ точки зрѣнія Спенсера, рѣзко подчеркивая зависимость индивидуальнаго духа отъ соціальной среды (social medium). Спенсеръ вводитъ соціальную среду только для того, чтобы объяснить развитіе аффектовъ, между тѣмъ какъ Льюисъ утверждаетъ, что она не менѣе вліяетъ на развитіе интеллектуальной жизни. Вліяніе духа соціальной среды, отожествляемаго имъ, повидимому, съ культурою въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова, составляетъ, по его мнѣнію, существенный факторъ въ индивидуальной психической жизни.

Хотя Льюисъ отклонился отъ Конта, допуская возможность эмпирической метафизики и эмпирической психологіи, онъ все-таки считалъ себя послѣдователемъ французскаго мыслителя. Между тѣмъ Спенсеръ рѣшительно отвергаетъ характерныя для Конта ученія, въ особенности ученіе о трехъ періодахъ и о іерархіи наукъ. Также и Гексли, какъ эмпирикъ и сторонникъ Дарвина, рѣшительно борется съ системою Конта. Онъ находитъ въ ней мало цѣнныхъ элементовъ и указываетъ на такіе взгляды, которые противорѣчатъ духу науки не менѣе, чѣмъ взгляды ультрамонтанскаго католицизма. См. T. Гексли, Scientific Aspects of Positivism, въ Lay Sermons, Lond. 1870 (оттискъ изъ Fort. Review, февр. 1869) и ср. R. Congreve, M. Huxley on M. Comte, Essay т. I, Lond. 1874 (оттискъ изъ Fort. Rev. мартъ 1869). Что касается отношенія англійскихъ сторонниковъ Конта къ эволюціонизму, то они утверждаютъ, что соціологія, какъ наука, вполнѣ строится на понятіи развитія. Однако они отвергаютъ возможность доказать или опровергнуть теорію возникновенія органическихъ видовъ. По ихъ мнѣнію, естественнонаучная теорія эволюціи есть объективный синтезъ, т.-е. попытка занять точку зрѣнія внѣ міра, съ которой можно было бы разсматривать и объяснять міръ. Огромные періоды, которые должна допускать эта гипотеза, служатъ уже доказательствомъ того, что эта задача неразрѣшима. Для насъ возможенъ или необходимъ только субъективный синтезъ, т.-е. объединеніе нашихъ познаній, находящееся въ тѣсной связи съ потребностями и свойствами человѣка. Ср. Bridges, Эволюція и позитивизмъ, Fortnightly Review, XXVII, 1877, стр. 853 и XXVIII, 1877, стр. 89. Harrison, Проблема позитивизма, Fort. Rev. XII, 1869, стр. 469, Субъективный синтезъ, Fort. Rev. XIV, 1870, стр. 184, Человѣчество и позитивизмъ, Contemp. Rev. XXVII, 1875, стр. 862, Религіозные и консервативные взгляды позитивизма, Contemp. Review, XXVI, 1875, стр. 992 и XXVII, 1875, стр. 140. См. также Маркъ Паттисонъ, Религія позитивизма, Contemp. Rev. XXVII, 1875, стр. 593; Эволюція и позитивизмъ, Fortnightly Review, XXVIII, 1877, стр. 285.

Harriet Martineau, Letters on the Laws of Man's Nature and Development (соч. Мартино и Аткинсона) 1851; Biographical Sketches, 1869; Autobiography, 3 тт., 1877. О ней говорятъ: M. Fenwick Miller, Harriet Martineau (Eminent Women Series) Lond. 1884. Leslie Stephen, статья о Мартино въ Diction. of Nation. Biogr. XXXVI, 1893, стр. 309. Frederic Harrison, Order and Progress, ч. 1: мысли о правительствѣ, ч. 2: изслѣдованіе политическихъ кризисовъ, Lond. 1875; Science and Humanity, 1879; The Present and the Future, 1880; On Future Life, 1882; Choice of Books and other Essays, 1886; New Calendar of Great Men, 1892; The Meaning of History, 1894; Отношеніе нравственной культуры къ религіи и философіи, Internat. Journal of Ethics, апр. 1894, стр. 335. Richard Congreve, Essays, Political, Social and Religious, т. I, 1874, т. II, 1892; Positivist School Addresses, 1874cc.; Comte's Theory of Man's Future, 1877; International Policy, 1884. J. H. Bridges, Unity of Comte's Life and Doctrine (возраженіе Миллю), 1866; Comte's General View of Positivism, 1880; Positivism and the Bible. S. H. Beesly, Comte as a Moral Type, 1885. J. Kaines, The Doctrine of Positivism, 1880. H. D. Hutton, Comte's Theory of Man's Future, 1877; Comte, the Man and the Founder, 1891.

О позитивизмѣ см. также James Martineau, О. Контъ, его жизнь и философія, Nation. Review VII, 1858, стр. 184 (также въ Essays, Reviews and Addresses, т. I, Lond. 1890). Ср. Martineau, Types of Ethical Theory, т. 1, Oxon, 1885. G. H. Lewes, Милль о позитивизмѣ, Fortnightly Review, 1866. John Morley, статья о Контѣ въ Encyclop. Britan. IX. изд., VI, 1877, стр. 229. W. H. Mallock, Позитивизмъ въ Исландіи, Contemporary Review, XXXII, 1877, стр. 1. Edward Caird, The Social Philosophy and Religion of Comte, 1885, 2. изд. 1893. A. J. Balfour, Religion of Humanity, Lond. 1888.

Изъ числа представителей позитивизма въ Англіи слѣдуетъ назвать Ф. Гаррисона, Ричарда Конгрева, Эдварда Спенсера Бисли и Джона Генри Бриджесъ. Конгревъ играетъ роль вожака одного изъ направленій, придерживающагося культа и символистики болѣе, чѣмъ другое направленіе, руководителемъ котораго является Гаррисонъ. Курсъ положительной философіи Конта былъ переведенъ на англійскій языкъ Г. Мартино (1802 — 76), Лонд., 2 тт., 1853 (новое изд. съ введеніемъ Гаррисона, Лондонъ, три тома, 1896), его „Позитивистическій катехизисъ" переведенъ Конгревомъ, Лондонъ 1858, „Систему положительной политики" перевели Бриджесъ, Гаррисонъ, Бисли и Конгревъ, Лондонъ, четыре тома, 1875—77. Интересная статья о позитивистической религіи помѣщена въ Nineteenth Century, 1884. Джемсъ Мартино назвалъ ее „единоборствомъ между Спенсеромъ и Гаррисономъ изъ-за лучшей религіи, обходящейся безъ божества". Спенсеръ держится того мнѣнія, что бытіе абсолютнаго есть основаніе религіозной вѣры и необходимый постулатъ мышленія; хотя мы не можемъ понять природы этого бытія. Наоборотъ, Гаррисонъ, оспаривающій необходимость единаго принципа, лежащаго въ основѣ міра явленій, утверждаетъ, что для религіозной вѣры необходимо личное отношеніе между вѣрующимъ и его богомъ. Въ прекрасномъ стихотвореніи „O may I join the Choir invisible" Джорджъ Эліотъ выражаетъ понятіе безсмертія, соотвѣтствующее религіи человѣчества (ср. ея стихотвореніе „the College Breakfast Party"). На почвѣ взглядовъ Конта стоитъ J. Cotter Morison, the Service of Man, Лондонъ, 1877. Журналъ „The Positivist Review", основанный въ 1893 году, выходитъ ежемѣсячно.

T. H. Huxley, Man's Place in Nature, 1864. Lay Sermons, 1870. Critiques and Addresses, 1873. American Addresses, 1877. Hume (English Men of Letters Series) 1879. Science and Culture, 1881. Essays upon some Controverted Questions, 1892. Evolution and Ethics (Romanes Lecture), 1893. Collected Essays, 9 тт. 1893—94. О немъ см. J. Hutchison Stirling, As Regards Protoplasm, Lond. 1869, нов. изд. 1872. M. D. Conway, Гексли о Беркли, въ журн. Radical IX, 1871, стр. 176. E. Häckel, въ Nature, IX, 1873, стр. 257. W. T. Thornton, Гекслеизмъ, Contemporary Review, XX, 1872, стр. 666. Shadworth H. Hodgson, Будущее метафизики, Contemporary Review XX, 1872, стр. 819. A. Main, Теорія автоматизма дѣятельности животныхъ, Mind I, 1876, стр. 431. W. James, Автоматы-ли мы? Mind IV, 1879, стр. 1. P. Carus, Этика и міровой порядокъ, Monist, 1894. J. Seth, Источники агностицизма, New World, сент. 1894, стр. 458 (ср. J. Seth, Не представляемъ-ли мы изъ себя сознательныхъ автоматовъ? Philosoph. Review III, 1894, стр. 278). G. W. Smalley, въ Scribners Magazine окт. 1895. G. C. Brodrick, E. B. Tylor и W. L. Courtney въ Fortnightly Review авг. 1895. M. Foster въ Nature, т LII, 1895, стр. 318. J. G. Schurman, Agnosticism and Religion, New York, 1896.

Гексли, Эволюція и этика, Рус. Мыс. 1893, 9. О неравенствѣ людей, Вѣст. ин. литер. 1894, 11, стр. 165—172. Прошлое и настоящее, Научн. Обозр. 1895, № 45. О значеніи естественныхъ наукъ въ образованіи, Педаг. Сбор. 1892, 1, стр. 1—20. Н. Иванцовъ, Гексли, какъ представитель современнаго научнаго міровоззрѣнія, Вопр. филос. 1892, кн. 12—14.

Эволюціонизмъ съ агностицизмомъ въ естественныхъ наукахъ соединяли главнымъ образомъ Гексли и Тиндаль. Названіе агностицизмъ введено въ 1869 году Томасомъ Генри Гексли (1825—95), который въ цѣлой серіи интересныхъ статей защищалъ дарвинизмъ противъ первыхъ нападокъ на него. По его мнѣнію, какъ естественно-научная гипотеза, плодотворна лишь матеріалистическая точка зрѣнія на жизнь. Но когда матеріализмъ переходитъ за свои границы и не хочетъ допускать въ мірѣ ничего, кромѣ матеріи, силы и необходимыхъ законовъ, онъ упускаетъ изъ виду, что матерія и сила только названія опредѣленныхъ состояній сознанія, и что „законъ“ есть лишь правило, всегда осуществлявшееся въ опытѣ, вслѣдствіе чего мы ожидаемъ, что оно всегда будетъ осуществляться. Превращеніе „будетъ“ въ „должно“ вовсе ничѣмъ не обосновано. Мы знаемъ, правда, факты и законы, но что же такое эта необходимость, какъ не тѣнь разсудка? Въ своемъ сочиненіи о Юмѣ Гексли утверждаетъ, что сознаніе испытываемаго въ данный моментъ ощущенія или чувства есть единственно достовѣрное бытіе, и что это сознаніе можетъ существовать, какъ индивидуальное бытіе, совершенно независимо отъ всякаго другого впечатлѣнія или представленія. Однако, въ противоположность Юму, онъ допускаетъ, что существуютъ своего рода первоначальныя впечатлѣнія, которыя можно назвать „впечатлѣніями отношеній“ или „впечатлѣніями впечатлѣній“. Напр., если существуютъ одновременно два впечатлѣнія одинаковой формы, то въ душѣ возникаетъ нѣчто третье, именно воспріятіе равенства. Что касается развитія нравственности, то въ сочиненіи „Эволюція и этика“ Гексли утверждаетъ, что человѣкъ въ обществѣ, безъ сомнѣнія, подчиненъ космическому процессу. Но добродѣтель есть дѣятельность такого рода, которая во всѣхъ отношеніяхъ противорѣчитъ процессу, ведущему къ успѣху космическаго процесса. Нравственный прогрессъ зависитъ не отъ подражанія космическому процессу, а отъ постоянной борьбы съ нимъ.

Изъ сочиненій Д. Тиндаля слѣдуетъ упомянуть Fragments of Science, 1871, 2 тт., 1879. New Fragments, 1892. О немъ см. H. Helmholtz, въ Nature, X, 1874, стр. 299. J. Hinton, Тиндаль и религіозныя чувства. Contemp. Review XXV, 1874, стр. 93. James Martineau, Religion as affected by Modern Materialism, Lond. 1874 (также въ Essays, Reviews and Addresses, т. IV, Lond. 1891). Ср. отвѣтъ Тиндаля, Матеріализмъ и его противники, Fortnightly Review, XXIV, 1875, стр. 579 (также въ Fragments of Science, т. 2) и Martineau, Современный матеріализмъ и его отношеніе къ теологіи, Contemporary Review XXVII, 1875, стр. 323 и 522 (также въ Essays, Reviews and Addresses, т. IV). Анон., Тиндаль и современная мысль, Dub. Review LXXIX, 1876, стр. 431. Анон., Вліяніе германской философіи на Тиндаля, Dub. Review LXXXI, 1877, стр. 469. W. T. Jeans, Lives of the Electricians, Lond. 1877. J. G. Hibben, Проф. Тиндаль, какъ матеріалистъ, North Americ. Review CLVIII, 1894, стр. 122. T. H. Huxley въ Nineteenth Century XXXV, 1894, стр. 1, Herb. Spencer, въ Fortnightly Review LV, 1894, стр. 141. Ср. также John Caird. Mind and Matter, Glasgow 1888. S. S. Laurie, Размышленія, внушенныя психофизическимъ матеріализмомъ, Mind N. S. III, 1894, стр. 56. О Тиндалѣ и Гексли см. John Skelton, Table Talk of Shirley, Edinb. и Lond. 1895.

Джонъ Тиндаль (1820—93), сочиненіе котораго Belfast Address before the British Association, 1874, возбудило сильное волненіе, находитъ во всемъ процессѣ эволюціи обнаруженіе лежащей въ основѣ міра силы, совершенно недоступной человѣческому разсудку. На основаніи гипотезы эволюціи слѣдуетъ допустить, что разсудокъ, чувство и воля, а также ихъ объекты, нѣкогда были потенціально заложены въ огненной массѣ солнца. Но, признавая этотъ выводъ, необходимо радикально измѣнить наше понятіе матеріи. Матерія, описываемая Демокритомъ и учебниками естественныхъ наукъ, не можетъ быть основаніемъ объясненія явленій жизни. Если же уничтожить рѣзкую противоположность между матеріей и духомъ, то интересамъ человѣка не будетъ противорѣчить мысль, что въ матеріи находится подготовительная

ступень и зародышъ жизни. О понятіи матеріи ср. Д. Клеркъ Максвель, Discourse on Molecules, въ Scientific Papers, изд. W. D. Niven, Oxon, 1890, стр. 361, и Theory of Heat, Лонд., 1872 (глава о „Природѣ и происхожденіи молекулъ"), также Matter and Motion, Лондонъ 1873 (понѣмецки перевелъ Эрнстъ Флейшль). См. также сочиненіе Карла Пирсона Grammar of Science, Лондонъ 1892. Пирсону принадлежитъ также сочиненіе Ethic of Freethought, Lond. 1888.

Alfred Barratt, Physical Ethics or the Science of Action, 1869. Physical Metempiric, 1883. Преодолѣніе эгоизма, Mind II, 1877, стр. 167; Этика и психогонія, Mind III, 1878, стр. 277; Этика и политика, Mind III, стр. 453. О немъ см. H. Sidgwick, Статья Баррата о борьбѣ съ эгоизмомъ, Mind II, 1877, стр. 411. H. Calderwood, Наука о нравственности, Contemporary Review XIV, 1883, стр. 42. Carveth Read, Mind VIII, 1883, стр. 268.

W. K. Clifford, Seeing and Thinking (Nature Series), 1879. Lectures and Essays, изд. Л. Стефенъ и Ф. Поллокъ, 2 тт. 1879, 2. изд. 1. т. 1886 (сюда входитъ статья „о природѣ вещи въ себѣ", помѣщ. сначала въ Mind III, 1878, стр 57). The Common-sense of the Exact Sciences, изд. Karl Pearson 1885. О немъ см. E. Gurney, Монизмъ, Mind VI, 1881, стр. 153. J. Royce, „Духовное вещество" и реальность, Mind VI, стр. 365. Th. Whittaker, Понятіе духовнаго вещества съ исторической точки зрѣнія, Mind VI, стр. 498 (также въ Essays and Notices, Lond. 1895). F. Pollock, Life of Clifford въ Lectures and Essays, 1879. W. H. Mallock, Atheism and the Value of Life, Lond. 1884, стр. 1—82, Prof. Clifford's Lectures and Essays. Leslie Stephen, статья въ Diction. of Nation. Biogr. XI, 1887, стр. 82. F. C. Conybeare, Пр. Клиффордъ о душѣ въ природѣ, Monist II, 1892, стр. 209.

Роменсу, кромѣ упомянутыхъ, принадлежатъ слѣдующія сочиненія: A Candid Examination of Theism, 1878 (подъ псевдонимомъ „Physicus"); Mind and Motion and Monism, 1895 (сюда входитъ также статья The World as an Eject, помѣщенная сначала въ Contemp. Review L, 1886, стр. 45); Thoughts on Religion, 1896. Ср. Life and Letters of G. J. Romanes, изд. Ethel Romanes, Lond. 1896.

Роменсъ, Умъ животныхъ, перев. подъ ред. Н. Холодковскаго, Спб. 1888. Наслѣдственность, пер. подъ редакціей его же, Спб. 1894.

Альфредъ Баррат̀ъ (1844 — 81) держится того мнѣнія, что ощущеніе (сознаніе удовольствія и страданія) слѣдуетъ считать необходимымъ свойствомъ животной жизни и въ концѣ концовъ вообще матеріальнаго міра. Животная ткань всегда должна стремиться избѣгать страданія и обезпечивать себѣ удовольствіе на основаніи такого же чисто физическаго закона, какъ и тотъ, въ силу котораго магнитная стрѣлка обращена всегда къ полюсу, или дерево обращается къ свѣту. Изъ первоначальныхъ чувствъ страданія и наслажденія въ связи съ воздѣйствіемъ органической и соціальной среды развиваются нравственно свойства человѣка.

Вильямъ Кингдонъ Клиффордъ (1845—1879) пытается придать такое значеніе ученію о вещахъ въ себѣ, чтобы можно было разсматривать его въ согласіи съ гипотезою эволюціонизма. Объектъ (или феноменъ) есть, по его мнѣнію, группа ощущеній (feelings) или рядъ измѣненій въ моемъ сознаніи. Но ощущенія другого существа, какъ таковыя, не бываютъ и никогда не могутъ быть объектами моего сознанія. Для этихъ познаваемыхъ путемъ вывода существъ, которыя въ актѣ вывода выносятся мною изъ моего сознанія и познаются, какъ существующія внѣ его, Клиффордъ вводитъ обозначеніе—эйективный. Сознаніе внѣшняго бытія, сопровождающее воспріятіе объекта, объясняется инстинктивнымъ убѣжденіемъ, возникшимъ вмѣстѣ съ языкомъ и подъ вліяніемъ его, что объектъ играетъ или можетъ играть такую же роль, т.-е. роль объекта, и для другихъ чувствующихъ существъ. Итакъ, на основаніи познаваемаго въ опытѣ внѣшняго бытія нельзя еще заключать, что внѣ моего сознанія, кромѣ другихъ духовныхъ существъ, находится еще что-либо. Тѣмъ не менѣе есть еще другія основанія, дающія право допустить существованіе „неличныхъ эйектовъ". Прежде всего между психическими и физическими процессами, повидимому, существуетъ постоянный параллелизмъ. Такъ какъ теорія эволюціи требуетъ существованія непрерывнаго ряда ступеней отъ простыхъ неорганическихъ элементовъ до высшихъ духовныхъ явленій, то весьма вѣроятно, что всякое движеніе матеріи сопровождается какимъ-либо эйективнымъ процессомъ, который могъ бы быть составною частью сознанія. Отсюда слѣдуетъ, что можетъ существовать ощущеніе

само по себѣ, не будучи составною частью сознанія. Оно есть вещь въ себѣ, абсолютъ, бытіе котораго не находится ни въ какомъ отношеніи ни къ чему другому. „Чувствуется" (sentitur) вотъ все, что можно сказать о немъ. Элементы, изъ которыхъ складывается всякое ощущеніе, Клиффордъ называетъ психическими атомами (духовное вещество). Движущая молекула неорганической матеріи не обладаетъ сознаніемъ, но заключаетъ въ себѣ психическій элементъ, и если молекулы вступаютъ въ извѣстныя комбинаціи, возникаетъ представленіе и мышленіе. Отношеніе между явленіемъ и дѣйствительностью можно выразить слѣдующимъ образомъ: представленіе относится къ вещи въ себѣ, какъ физическая картина въ нервной системѣ относится къ физическому объекту. Слѣдовательно, вещь въ себѣ и представленіе обладаютъ сходными свойствами. Такимъ образомъ матеріальный міръ есть принадлежащій человѣческому сознанію несовершенный образъ дѣйствительности, состоящей изъ психическихъ атомовъ. Въ этикѣ Клиффордъ вводитъ понятіе „родового духа" (tribal self), чтобы объяснить происхожденіе совѣсти и нравственнаго чувства въ человѣкѣ.

Д. Роменсъ (1848—94), пришедшій въ своемъ сочиненіи „Чистосердечный разборъ теизма" къ отрицательнымъ выводамъ относительно теизма, позже измѣнилъ свои взгляды и пересталъ считать эволюціонизмъ несогласимымъ съ понятіемъ Бога. По его мнѣнію, принципъ подбора есть лишь частный случай общаго закона причинности. Вопросъ, существуетъ-ли божественное повсюду или его нѣтъ нигдѣ, зависитъ отъ способа пониманія причинности вообще. Въ своей статьѣ „Міръ какъ эйектъ" Роменсъ принимаетъ теорію Клиффорда относительно „духовнаго вещества" (mind-stuff), но думаетъ, что Клиффордъ поступаетъ непослѣдовательно, считая вселенную въ цѣломъ неодушевленною. Въ самомъ дѣлѣ, по теоріи Клиффорда противоположность между матеріею и духомъ, или субъектомъ и объектомъ, только феноменальна, а не реальна, и возникаетъ исключительно въ зависимости отъ способа, какимъ мы познаемъ міръ. Всѣ явленія вселенной составляютъ по ученію Роменса одинъ причинный рядъ, всякій членъ котораго имѣетъ какъ духовную, такъ и матеріальную форму. Однако мы достовѣрно познаемъ духовное только въ той степени, въ какой оно проявляется въ связи съ нервною системою. Но о природѣ этой связи мы знаемъ очень мало. Если мы принуждены, опираясь на такое ограниченное познаніе умозаключить вмѣстѣ съ Клиффордомъ, что должно существовать, кромѣ того, еще духовное бытіе, не сопровождаемое мозгомъ, а сопутствующее вообще движенію, то у насъ есть по крайней мѣрѣ основаніе предположить, что такое духовное бытіе можетъ настолько же превосходить наше бытіе, насколько макракосмъ стоитъ выше микрокосма. Невѣроятно, чтобы человѣческій разсудокъ былъ высшею формою субъективности въ объективномъ мірѣ, допускаемомъ нами на основаніи умозаключеній. Роменсъ не считаетъ личностью міровой эйектъ (World-eject). Личность есть результатъ ограниченія, а міровому духу слѣдуетъ приписывать психическое достоинство, превосходящее всѣ ограниченія. Итакъ, философія космоса есть философія сверхличнаго бытія. Матерія въ движеніи есть лишь объективное для насъ обнаруженіе того, что въ своихъ субъективныхъ и дѣйствительныхъ свойствахъ духовно.

James Croll, the Philosophical Basis of Evolution, Lond. 1890. Philosophy of Theism, Lond. 1887. Stellar Evolution, Lond. 1889. Интересная попытка научно обосновать ученіе о безсмертіи души при помощи закона сохраненія энергіи въ связи съ теоріею вихревыхъ атомовъ находится въ сочиненіи Тэта и Бальфура Стюарта, The Unseen Universe, or Physical Speculations on a Future State, Лонд. 1875. Ср. ихъ же, Paradoxical Philosophy, Лонд. 1878. См. В. К. Клиффордъ, The Unseen Universe, Fortnightly Review, іюнь 1875 (также въ Lectures and Essays).

J. C. S. Schiller, Riddles of the Sphinx, изслѣдованіе въ области эволюціонистической философіи, Lond. 1891 (подъ псевдонимомъ „Троглодитъ"), 2. изд. 1894; Метафизика явленій, совершающихся во времени, Mind, N. S., IV, 1895, стр. 36; Монизмъ Лоце, Philosophical Review V, 1896, стр. 225.

Джемсъ Кролль также основываетъ эволюціонизмъ на теистической философіи. Въ основѣ матеріальнаго и духовнаго развитія лежитъ, по его мнѣнію, упра-

вляющая имъ цѣль. Цѣль мірового процесса зависитъ отъ первоначальнаго опредѣляющаго акта въ духѣ Бога. Рядъ временныхъ процессовъ конеченъ, но цѣль ихъ безконечна. Такимъ образомъ ученіе Кролля есть философскій и теологическій детерминизмъ.

Шиллеръ не считаетъ исходнымъ пунктомъ философіи ни психологію, ни теорію познанія. Единственно истиннымъ методомъ философіи онъ считаетъ „конкретно-метафизическій методъ", который послѣдовательно и сознательно прибѣгаетъ къ антропоморфизму, т.-е. объясняетъ все, исходя изъ индивидуальнаго бытія, подобнаго нашему собственному бытію. Метафизика должна бы основываться на естественныхъ наукахъ и сдѣлаться опять, какъ при Аристотелѣ, наукою объ основныхъ принципахъ естествознанія. Шиллеръ отвергаетъ, какъ метафизическую точку зрѣнія, и монизмъ, и дуализмъ. Правильно понимаемый плюрализмъ даетъ объясненіе фактическаго множества вещей и единства, требуемаго понятіемъ множества. По ученію Шиллера, дѣйствительный міръ состоитъ изъ божественной личности, ограниченной въ отношеніи своего могущества, и множества духовныхъ монадъ, которыя существовали до начала времени и мірового процесса въ видѣ хаоса абсолютно обособленныхъ единствъ. Началомъ мірового процесса послужило рѣшеніе божества создать изъ множества монадъ гармоническій космосъ. Матеріальный феноменальный міръ, а также феноменальное *я* отдѣльныхъ монадъ возникли вслѣдствіе взаимодѣйствія между божественнымъ духомъ и индивидуальными монадами. Матерія есть созданный божествомъ механизмъ, имѣющій цѣлью преодолѣть первоначальное противодѣйствіе монадъ развитію космоса. Среди низшихъ монадъ этотъ механизмъ проявляется въ простой и грубой формѣ. Поэтому сознаніе этихъ существъ стоитъ на очень низкой ступени развитія, и вслѣдствіе этого они не могутъ производить большого вліянія на ходъ развитія. Для возможности высшихъ ступеней сознанія механизмъ принимаетъ болѣе сложныя и тонкія формы и постепенно становится слугою духовнаго развитія монадъ. Вмѣстѣ съ началомъ мірового процесса является время, а съ временемъ связаны возникновеніе и зло. Зло есть слѣдствіе несовершенной гармоніи монадъ. Гипотеза эволюціи не можетъ обойтись безъ допущенія, что міровой процессъ, и слѣдовательно, и время есть реальность, а не явленіе. Однако время, какъ и міровой процессъ,—конечно. Одною границею его служитъ докосмическое состояніе монадъ, а другою—послѣкосмическое состояніе, которое наступитъ, когда будутъ достигнуты совершенная гармонія и приспособленіе. Возникновеніе превратится въ бытіе, а время сдѣлается вѣчностью. Конечная цѣль развитія заключается въ томъ, чтобы осуществить вѣчную и совершенную дѣятельность совершенныхъ индивидуумовъ въ совершенномъ обществѣ. Слѣдовательно, онтологическое единство есть конечный, а не исходный пунктъ развитія.

Henry Maine, Ancient Law, its Connection with the early History of Society and its relation to Modern Ideas, 1861. Village Communities, 1871. Early History of Institutions, 1875. On the Effects of the Observation of India on Modern European Thought (Rede Lecture), 1875. Dissertations on Early Law and Custom, 1883. Popular Government, 1885. International Law (Whewell Lecture), 1887.

Мэнъ, Деревенскія общины на востокѣ и западѣ, пер. подъ ред. Н. С. Кутейникова, Спб. 1874. Древнее право, его связь съ древней исторіей общества и его отношеніе къ новѣйшимъ идеямъ, пер. Н. Бѣлозерскаго, Спб. 1873. Древній законъ и обычай, изслѣдованіе по исторіи древняго права, переводъ А. Аммона и В. Дерюжинскаго подъ ред. М. Ковалевскаго, М. 1884. Древнѣйшая исторія учрежденій, Спб. 1876.

Въ области соціологіи и права выдающееся значеніе имѣютъ изслѣдованія сэра Генри Мена (1822—88). Въ своемъ сочиненіи „Древній законъ" онъ находитъ прообразъ современнаго правового порядка въ правовыхъ воззрѣніяхъ древняго міра и ссылается на принципы римскихъ юристовъ, которые продолжаютъ жить не только въ юридической практикѣ, но и въ ходячей нравственности нашего времени. Онъ разсматриваетъ право главы семьи, какъ зародышъ, изъ котораго развилось современное общество, и въ сочиненіи „Старый законъ и обычай" защищаетъ свои

взгляды противъ нападокъ М'Леннана, Моргана и Спенсера. Въ сочиненіи „Сельскія общины" онъ исходитъ изъ изслѣдованій Маурера и другихъ о германскихъ маркахъ и сравниваетъ ихъ съ древнеиндійскими сельскими общинами. Онъ подчеркиваетъ значеніе этихъ учрежденій въ развитіи государства и, въ особенности, въ развитіи частнаго владѣнія землею.

Леббокъ, Доисторическія времена, или первобытная эпоха человѣчества, представленная на основаніи изученія остатковъ древности, нравовъ и обычаевъ современныхъ дикарей, пер. подъ ред. Д. Н. Анучина, М. 1876. Начало цивилизаціи, умственное и общественное состояніе дикарей, Спб. 1871, другой переводъ 1876, 2. изд. подъ ред. Д. А. Коропчевскаго, Спб. 1896.

Тейлоръ, Первобытная культура, изслѣдованія развитія миѳологіи, философіи, религіи, искусства и обычаевъ, пер. подъ ред. Д. А. Коропчевскаго, 2 тт. Спб. 1872—73, 2. изд. 1896.

Въ области изслѣдованій о доисторической культурѣ важны труды М'Леннана, Леббока и Тейлора (ихъ сочиненія см. выше). На основаніи обширнаго подбора фактовъ относительно нравовъ народовъ въ естественномъ состояніи, М'Леннанъ и Леббокъ пришли къ выводу, что безбрачіе предшествовало моногамической формѣ брака. Сэръ Джонъ Леббокъ собралъ также множество доказательствъ въ подтвержденіе того, что существовали и существуютъ еще и теперь народы, не имѣющіе религіи. Тейлоръ видитъ въ миѳахъ предварительную ступень не только позднѣйшихъ религіозныхъ взглядовъ, но и спиритуалистическихъ системъ философіи. Для первобытныхъ народовъ анимизмъ играетъ роль какъ первоначальной метафизики, такъ и первоначальной религіи. Тейлоръ опредѣляетъ религію, какъ вѣру въ духовное существо вообще, и думаетъ, что эту вѣру можно найти въ различныхъ формахъ у всѣхъ народовъ. По его мнѣнію, причину возникновенія анимизма можно найти въ двухъ классахъ явленій: въ явленіяхъ жизни и смерти, сна и болѣзни и т. п., и въ снахъ и видѣніяхъ. Смѣшивая эти явленія, дикарь создаетъ понятіе о душѣ-призракѣ, о воздушномъ отраженіи человѣка, подобномъ дыханію или тѣни и оживляющемъ тѣло. Онъ считаетъ его причиною жизни и мышленія, полагаетъ, что онъ можетъ временно покинуть тѣло и явиться въ формѣ видѣнія другимъ бодрствующимъ или спящимъ людямъ, а также животнымъ и даже вещамъ. Съ точки зрѣнія анимистическаго міровоззрѣнія, всѣ вещи въ природѣ ведутъ личную жизнь.

Francis Galton, Hereditary Genius, its Laws and Consequences, 1869 Experiments in Pangenesis, 1871. English Men of Science, their Nature and Nurture, 1874. Inquiries into the Human Faculty and its Development, 1883. Life History Album, 1884. Natural Inheritance, 1889. Finger Prints, 1892. Въ Mind онъ напечаталъ слѣдующія статьи: т. V, 1880, стр. 301, Статистика умственныхъ образовъ; т. IX, 1884, стр. 406, Свободная воля, наблюденія и выводы; т. XII, 1887, стр. 79, Замѣтки о воспріятіи у идіотовъ; т. XV, 1890, стр. 380, Remarks on Mental Tests and Measurements.

О немъ см. G. Croom Robertson, О теоріи наслѣдственности, Mind I, 1876, стр. 267; Объ изученіи типовъ характеровъ, Mind II, 1877, стр. 573; Объ общихъ образахъ и автоматическомъ представленіи, Mind IV, 1879, стр. 551. Alex. Bain, Статистика умственныхъ образовъ, Mind V, 1880, стр. 564. John Venn въ Mind XIV, 1889, стр. 414.

Гальтонъ, Наслѣдственность таланта, его законы и послѣдствія, Спб. 1875.

Въ области антропологіи и психологіи существенныя дополненія къ теоріи эволюціи сдѣлалъ Ф. Гальтонъ. Его изслѣдованія имѣютъ въ виду практическій вопросъ, возможно-ли такъ вліять на естественный подборъ и видоизмѣнять его, чтобы создать болѣе совершенную форму человѣчества. Въ особенности слѣдуетъ упомянуть его попытку воспользоваться фотографическими снимками, получаемыми отъ фотографированія нѣсколькихъ предметовъ на одной и той же пластинкѣ, съ цѣлью пролить свѣтъ на вопросъ о возникновеніи общихъ представленій, особенно зрительныхъ (онъ называетъ ихъ blended memories или generic images). Онъ оспариваетъ мнѣніе тѣхъ, кто вслѣдъ за Гоббесомъ и Беркли отвергаетъ вообще возможность общихъ представленій. Если общіе признаки индивидуума въ какой-либо типичной группѣ пере-

вѣшиваютъ различія между этимъ индивидуумомъ и своеобразныя особенности ихъ не слишкомъ велики, то общее представленіе возможно. Важна также его попытка примѣнить количественные методы къ вопросу о наслѣдственности.

Grant Allen, Physiological Aesthetics, Lond. 1877. The Colour-Sense, Lond. 1879. Статьи въ Mind: Note-Deafness, III, 1878, стр. 157; Происхожденіе чувства возвышеннаго, стр. 324 тамъ же; Происхожденіе чувства симметріи, т. IV, 1879, стр. 301; Страданіе и смерть, V, 1880, стр. 201; Эстетическая эволюція человѣка, стр. 445 тамъ же; Зрѣніе и обоняніе позвоночныхъ, VI, 1881, стр. 453; Идіосинкразія, т. VIII, 1883, стр. 487. Новый гедонизмъ, Fort. Review, LV, 1894, стр. 377.

Грантъ Алленъ, ревностный сторонникъ дарвинизма, старается опредѣлить физіологическую основу воспріятія художественныхъ произведеній. Вмѣстѣ съ Спенсеромъ онъ сводитъ эстетическую дѣятельность на склонность къ игрѣ, но подчеркиваетъ пассивный характеръ наслажденія искусствомъ въ противоположность активному характеру игры. Интересны также его изслѣдованія о развитіи ощущеній цвѣтовъ.

Къ пессимистическому міровоззрѣнію приходитъ Уинвудъ Ридъ (Winwood Reade) на основаніи своего изслѣдованія исторіи человѣчества, The Martyrdom of Man, Эдинб. 1872, 13. изд. Лонд. 1890. Во всякую историческую эпоху человѣчество подвергалось, по его мнѣнію, мученіямъ, которыя должны были принести пользу его потомкамъ. Наше счастіе основывается на страданіяхъ нашихъ предковъ. Будущее не обѣщаетъ ничего лучшаго. Идея души и вѣра въ безсмертіе исчезнутъ. Пріятныя иллюзіи, подобно молодости и красотѣ, исчезнутъ и никогда не вернутся къ человѣчеству.

Въ сочиненіи Natural Religion авторъ Ecce Homo (J. R. Seeley), Лонд. 1882, изображаетъ „религію“, которая должна находиться въ согласіи съ результатами современной науки. Если мы принуждены отказаться отъ вѣры въ сверхъестественную силу, то все же намъ остается сама природа. Въ фактахъ и законахъ природы, вмѣстѣ съ чувствами, возбуждаемыми ею въ насъ, уже заключаются различные элементы религіи. Изъ сочетанія этихъ элементовъ въ сознаніи человѣка возникаетъ религія, имѣющая для отдѣльнаго человѣка то же значеніе, что и культура, а для общества то же, что и цивилизація. Религія есть привычное и постоянное удивленіе. Всякая форма вдохновенія, будь то въ области науки, искусства или морали, есть своего рода религіозное чувство. Для естествоиспытателя Богъ и природа синонимы; законы природы суть законы Бога. Будучи лицомъ къ лицу съ природою, онъ находится въ присутствіи безконечнаго и вѣчнаго существа; его можно въ такой же мѣрѣ назвать теистомъ, какъ и того, кто вѣритъ въ сверхличную личность. Ср. E. Gurney, Естественная религія, Mind, VIII, 1885, стр. 198.

Эдита Симкоксъ въ своемъ сочиненіи Natural Law, an essay in Ethics, Лонд. 1877, разсматриваетъ человѣческія ощущенія, понятія и убѣжденія, какъ продукты той же эволюціи, которою опредѣляются свойства ощущаемыхъ, мыслимыхъ и познаваемыхъ вещей. Человѣкъ есть часть природы, и все содержаніе его сознанія возникаетъ изъ природы. Истиннымъ закономъ слѣдуетъ называть утвержденіе, высказывающее постоянныя отношенія, лежащія въ основѣ природы вещей. Это опредѣленіе отмѣчаетъ общій элементъ естественнаго, нравственнаго и политическаго законовъ. Политическіе и нравственные законы коренятся въ естественныхъ законахъ. Вслѣдствіе правильнаго и постояннаго вліянія вещей въ каждомъ организмѣ возникаетъ прочная тенденція выполнять такія дѣйствія, которыя приспособлены къ сохраненію и совершенствованію его. Въ человѣкѣ эти тенденціи выражаются въ формахъ права, нравственности и религіи. Сознаніе принужденія или ограниченія объективною дѣйствительностію, къ которой принадлежитъ также и воля другихъ людей, есть сознаніе обязанности. Что касается нравственныхъ обязанностей, то миссъ Симкоксъ различаетъ три вида благъ. Естественное благо есть совершенствованіе всякой вещи соотвѣтственно ея природѣ. Только тѣ вещи всегда и при всѣхъ условіяхъ хороши, которыя способствуютъ естественному совершенствованію. Чувственное благо или счастіе не соотвѣтствуетъ естественному благу и не всегда находится въ

согласіи съ нимъ. Нравственное благо, или добродѣтель, есть стремленіе къ естественному благу при препятствіяхъ, которыя дѣлаютъ стремленіе сознательнымъ. Существуетъ три вида препятствій: препятствія, представляемыя средою, которая не всегда соотвѣтствуетъ нашимъ нормальнымъ тенденціямъ; препятствія, вытекающія изъ нѣкоторыхъ противоположныхъ тенденцій самого организма, и, наконецъ, препятствія, которыя нужно приписать непостоянному и прогрессирующему типу нравственнаго совершенства. Мы сознаемъ нормальную тенденцію нашей природы стремиться къ естественному благу только благодаря существованію препятствій, мѣшающихъ этому стремленію. Ср. критику Адамсона въ Mind, II, 1877, стр. 552.

Leslie Stephen, Choice of Representatives, 1867. English Thought in the eighteenth Century, 2 тт., 1876. Hours in a Library, 3 тт., 1877—81, нов. изд. 1892. Science of Ethics, 1882. An Agnostic's Apology, 1893. Social Rights and Duties, 1896. Ср. также его статью въ Mind, XIV, 1889, стр. 50 и 188, О нѣкоторыхъ видахъ необходимой истины. О немъ см. F. Y. Edgeworth, Л. Стефенъ объ утилитаризмѣ, Mind, VII, 1882, стр. 446. H. Sigwick, Science of Ethics Стефена, тамъ же, стр. 572. J. Martineau, Types of Ethical Theory, Oxon, 1885, т. II, стр. 376—388 и въ др. мѣст. сочиненія.

Лесли Стефенъ называетъ свою Science of Ethics опытомъ этической теоріи, которая должна согласоваться съ ученіемъ объ эволюціи. Вмѣстѣ съ Спенсеромъ онъ думаетъ, что утилитаризмъ нужно привести въ связь съ эволюціонизмомъ. Но послѣднею единицею слѣдуетъ считать не индивидуумъ, какъ думали прежніе утилитаристы, и не общество, какъ простой аггрегатъ индивидуумовъ, а общество, какъ организмъ, членомъ котораго служитъ индивидуумъ. Нравственное поведеніе особи зависитъ отъ ея характера, а ея характеръ обусловленъ ея соціальными функціями. Руководясь этими соображеніями, Стефенъ вводитъ понятіе „соціальной ткани“ (social tissue), которымъ онъ обозначаетъ болѣе или менѣе постоянныя соціальныя свойства, въ противоположность спеціальнымъ и измѣнчивымъ организаціямъ. Соціальная ткань, служащая связующимъ звеномъ между индивидуумомъ и обществомъ, постепенно принимаетъ форму органовъ (въ родѣ парламента или церкви), которые всегда лучше приспособлены къ различнымъ функціямъ организма, какъ цѣлаго. Конечною этическою цѣлью служитъ здоровье соціальной ткани: цѣль соціальнаго развитія заключается въ томъ, чтобы создать соціальную ткань, обладающую наибольшею жизнедѣятельностію. Но здоровье и счастіе не противорѣчатъ другъ другу. Полезное въ смыслѣ доставляющаго удовольствіе должно приблизительно совпадать съ полезнымъ въ смыслѣ поддерживающаго жизнь. Итакъ, съ объективной точки зрѣнія нравственные законы служатъ условіемъ соціальнаго здоровья: нравственность есть сумма инстинктовъ, поддерживающихъ жизнь общества. Съ субъективной точки зрѣнія объективной конечной цѣли здоровья въ индивидуумѣ соотвѣтствуетъ настроеніе симпатіи, объектомъ котораго служитъ соціальное здоровье. Симпатія есть первоначальный инстинктъ животныхъ, безъ нея развитіе человѣка, какъ разумнаго существа, было бы невозможно. Процессомъ эволюціи создается не только типъ поведенія, но и типъ характера. Развитіе отъ внѣшней формы нравственности къ внутренней формѣ ея можно прослѣдить, начиная съ заповѣди „ты долженъ такъ поступать“ и кончая заповѣдью „ты долженъ быть такимъ“. Исходя отсюда, можно объяснить совѣсть, которую слѣдуетъ разсматривать какъ функцію всего характера. Ее можно назвать выраженіемъ общаго родового духа (public spirit of the race), повелѣвающаго намъ повиноваться основнымъ условіямъ общаго благосостоянія. Отсюда объясняется далѣе спеціальное основаніе нравственныхъ обязанностей. Человѣкъ видитъ себя принужденнымъ повиноваться нравственному закону, потому что внѣшняя заповѣдь превратилась для него во внутренній законъ и такъ какъ этимъ путемъ онъ принимаетъ участіе въ организованныхъ взглядахъ общества, къ которому онъ принадлежитъ. Въ противоположность Спенсеру, Стефенъ утверждаетъ, что на вопросъ, почему я долженъ быть добродѣтельнымъ, нельзя дать никакого отвѣта. Добродѣтель есть условіе соціальнаго благосостоянія, но строить

такое состояніе общества, въ которомъ добродѣтель и счастіе должны были бы совпадать для индивидуума, было бы безнадежною попыткою.

Samuel Alexander, Moral Order and Progress, an Analysis of Ethical Conceptions, Lond. 1889, 2. изд. 1891. Ср. Идея цѣнности, Mind, N. S., 1, 1892, стр. 31; Мюнстербергъ и его критика, тамъ же стр. 251; Естественный подборъ въ этикѣ, International Journal of Ethics, II, іюль 1892, стр. 409; Характеръ и поведеніе, тамъ же III, іюль 1893; The Meaning of Motive, тамъ же IV, январь 1894. Ему принадлежатъ также слѣдующія статьи въ Proceedings of the Aristot. Society т. I, № 1, 1888 стр. 16, Синонимичны-ли понятія духа и сознанія? Томъ I, № 3, ч. 1, 1890, стр. 57, Можно-ли доказать цѣль въ природѣ? Т. II, № 1, часть вторая, 1892, стр. 100, Имѣетъ-ли абсолютный характеръ различіе между „дѣйствительностію“ и „долженствованіемъ“? Томъ II, № 2, часть вторая, 1893, стр. 51, Находится-ли источникъ воспріятія времени въ мышленіи?

Самуилъ Александръ (съ 1892 проф. философіи въ коллегіи Оуэна въ Манчестерѣ) находитъ въ понятіяхъ, заимствованныхъ современною этикою изъ эволюціонизма, осуществленіе этическихъ взглядовъ Аристотеля и Гегеля. Въ первой части своего сочиненія о нравственности, служащей введеніемъ, онъ даетъ психологическое изслѣдованіе явленій воли. Объектъ желанія никогда не бываетъ просто внѣшнею вещью, это всегда состояніе сознанія, которое въ актѣ желанія существуетъ, какъ представленіе, а въ актѣ удовлетворенія, какъ дѣйствительность. Только воля можетъ быть субъектомъ нравственныхъ сужденій. Во второй части, излагая „моральную статику“ (the statics of morality), онъ прежде всего опредѣляетъ значеніе нравственныхъ предикатовъ. Что касается индивидуума, то его поведеніе можно назвать хорошимъ, если его можно представить въ видѣ системы сознательныхъ актовъ, въ которой всякая функція такъ ограничивается всѣми остальными функціями, что ни одна способность не вредитъ другой. Разумность хорошаго поведенія заключается въ такой симметріи или приспособленіи: разумъ можно назвать регулятивнымъ принципомъ нравственности. Хорошій человѣкъ характеризуется равновѣсіемъ нравственныхъ настроеній или частей своей природы. Въ отношеніи общества хорошимъ можно назвать такой поступокъ, которымъ индивидуумъ стремится выполнить функцію, требуемую его положеніемъ въ обществѣ. Нравственность также не повторяется, какъ и исторія: поступки, которыхъ общество требуетъ отъ двухъ различныхъ лицъ, никогда не бываютъ тожественны. Поведеніе можно назвать хорошимъ въ той степени, въ какой оно устанавливаетъ равновѣсіе между различными частями самого же поведенія: само поведеніе есть конечный критерій и конечный объектъ нравственности. Итакъ, конечною нравственною цѣлью, лежащею въ основѣ всѣхъ остальныхъ нравственныхъ цѣлей, служитъ уравновѣшенное поведеніе всѣхъ личностей. „Нравственная динамика“ или изслѣдованіе объ условіяхъ нравственнаго развитія, служитъ предметомъ послѣдней части сочиненія. Непрерывное измѣненіе или вѣчное непостоянство есть существенная характерная черта нравственности. Однако борьба за существованіе, происходящая въ нравственномъ мірѣ, совершается не между личностями, а между нравственными идеалами. Въ этой борьбѣ истребленіе менѣе приспособленныхъ индивидуумовъ замѣняется убѣжденіемъ (persuasion) и сохраненіе благопріятныхъ уклоненій путемъ искусственнаго подбора замѣняется воспитаніемъ (education). Личности важны только, какъ носители идеаловъ, и при побѣдѣ нравственнаго идеала нѣтъ нужды проливать кровь. Итакъ, нравственно доброе есть идеалъ, сохранившійся въ борьбѣ съ другими идеалами, какъ наиболѣе подходящій для человѣчества; нравственно дурное есть идеалъ, погибшій въ этой борьбѣ. Такимъ образомъ зло, существующее въ какомъ-либо періодѣ развитія, есть остатокъ такого рода поведенія, которое прежде считалось хорошимъ. Александръ отвергаетъ мнѣніе Спенсера, что можно представить себѣ абсолютную этику, которая бы выразила поведеніе совершенно развитаго человѣка въ совершенно развитомъ обществѣ. Среда не есть что-либо постоянное, къ чему можно было бы вполнѣ приспособиться, какъ этого требуетъ ученіе Спенсера. Она измѣняется вмѣстѣ съ характеромъ и свойствами индивидуума, и потому не можетъ быть абсолютнаго конечнаго пункта развитія. Соб-

ственно, всякое приспособленіе есть приспособленіе совершенное въ той мѣрѣ, въ какой оно дѣйствительно существуетъ и создаетъ равновѣсіе между личностями при данныхъ условіяхъ. Добро всегда есть абсолютное добро, но оно всегда измѣняется вслѣдствіе развитія человѣческой природы.

Benjamin Kidd, Social Evolution, Lond. и New-York, 1894 (переведено на нѣмецкій языкъ), порусски: Соціальное развитіе, переводъ М. Чепинской, со статьею Н. К. Михайловскаго, Спб. 1897. См. Lord Farrer, Contemporary Review, LXV, 1894, стр. 769. Карлъ Пирсонъ, Соціализмъ и естественный подборъ, Fort. Rev. LVI, 1894, стр. 1. J. H. Bridges, Дарвинистическая утопія, Posit. Rev. 1, 1894, стр. 113. Ф. Гальтонъ, Участіе религіи въ эволюціи человѣчества, Nat. Rev. XXIII, 1894, стр. 755 (ср. отвѣтъ Кидда, Nat. Rev. XXIII, 1894, стр. 763). См. также Jones, Mind, N. S., III, 1894, стр. 551 и D. G. Ritchie, Internat. Journ. of Ethics, т. V, 1894, стр. 107.

Веньяминъ Киддъ объявляетъ себя сторонникомъ Вейсмана въ біологіи и видитъ въ законѣ естественнаго подбора единственный факторъ органической эволюціи. Исторія человѣчества только тогда сдѣлается наукою, когда историки начнутъ примѣнять біологическій методъ. Понятіе прогресса въ исторіи тожественно съ понятіемъ эволюціи. Нельзя найти никакого раціональнаго основанія для человѣческаго прогресса. Собственные интересы индивидуума не требуютъ содѣйствія прогрессу общества. Что касается требованій его разума, то всѣ они вполнѣ своекорыстны. Но такъ какъ повсюду распространена религія, то она должна служить нравственному развитію. Функція религіи заключается въ томъ, чтобы посредствомъ сверхраціональныхъ санкцій направить поведеніе индивидуума въ пользу соціальнаго прогресса. Альтруистическое настроеніе создано исключительно религіею. Соціальнымъ развитіемъ уменьшена не конкурренція, а соціальное неравенство людей въ борьбѣ за существованіе. Благодаря своей болѣе широкой соціальной дѣятельности англо-саксонскія расы господствуютъ надъ другими расами и будутъ сохранять еще это господство.

§ 89. Преимущественно въ интересахъ философіи и религіи, которая должна дать раціональную основу для вѣры въ божественную личность, въ Англіи возникъ „возвратъ къ дуализму“, представителемъ котораго является главнымъ образомъ Джемсъ Мартино. Въ противоположность эмпирическимъ воззрѣніямъ ассоціаціонной философіи, Мартино стремится доказать функцію мыслящаго и желающаго *я*, какъ тожества, лежащаго въ основѣ познаваемыхъ явленій и желаемыхъ актовъ; въ противоположность агностицизму Мензеля, Спенсера и другихъ, онъ стремится оправдать достовѣрность интуицій нормальнаго разсудка. Интуицію причинности, какъ основы явленій природы, и интуицію долга, какъ основы морали, онъ считаетъ двумя первоначальными убѣжденіями, на которыхъ долженъ опираться теизмъ. Первая приводитъ разсудокъ, а вторая совѣсть къ безконечному источнику мудрости и справедливости. Характерная черта метафизики Мартино заключается въ томъ, что онъ разсматриваетъ волю, какъ ноуменальную реальность, съ которою причинность въ концѣ концовъ тожественна. Вслѣдствіе этого онъ приходитъ къ дуализму, состоящему въ томъ, что человѣкъ, какъ самостоятельная личность, противополагается у него божественному духу, а также матеріальному міру, который онъ разсматриваетъ въ послѣдней инстанціи, какъ результатъ дѣятельности Бога въ пространствѣ;

при этомъ, однако, бытіе человѣка происходитъ отъ Бога, и въ каждомъ мгновеніи жизни зависитъ отъ Бога. Теистическое міровоззрѣніе требуется въ особенности фактами нравственнаго сознанія. Если нравственныя обязанности не имѣютъ божественнаго происхожденія, то онѣ не могутъ обладать авторитетомъ; если сфера возможнаго исчерпывается сферою дѣйствительнаго, то отсюда возникаетъ детерминизмъ, уничтожающій нравственную отвѣтственность.—Къ Мартино болѣе или менѣе примкнули Чарльзъ Бернсъ Эптонъ, В. Карпентеръ, Ф. Коббе.—Здѣсь слѣдуетъ упомянуть объ извѣстномъ изслѣдователѣ индійской филологіи и сравнительной исторіи религій Максѣ Мюллерѣ въ виду его работъ по философіи религіи и языка.

Джемсу Мартино принадлежатъ слѣдующія сочиненія: The Rationale of Religious Inquiry, 1836. Lectures in the Liverpool Controversy, 1839. Endeavours after the Christian Life, т. I, 1843, т. II, 1847 и др. изд. (позднѣйшія изданія въ одномъ томѣ). Miscellanies, 1852. Studies of Christianity, 1858. Essays, Philosophical and Theological, 2 тт. 1868. Religion as Affected by Modern Materialism, 1874. Modern Materialism, its Attitude towards Theology, 1876. Ideal Substitutes for God considered, 1879. The Relation between Ethics and Religion, 1881. Hours of Thought on Sacred Things, 2 тт. 1876 и др. изд. A Study of Spinoza, 1882. Types of Ethical Theory, 2 тт. 1882, 3. изд. (дополн.) 1891. A Study of Religion, 2 тт. 1888, 2. изд. 1889. The Seat of Authority in Religion, 1890, 3. изд. 1891. Essays, Reviews and Addresses, 4 тт. 1890—91. Faith the Beginning, Selfsurrender the Fulfilment, of the Spiritual Life, 1897. Здѣсь слѣдуетъ упомянуть также The Elements of Morality, including Polity, 2 тт. Lond. 1845 и Lectures on Systematic Morality, Lond. 1846, В. Уэвеля (см. выше), который пытается вывести систему практическаго поведенія изъ всѣми признанныхъ, самоочевидныхъ основоположеній. Въ рецензіи на первое изъ этихъ сочиненій (Prospective Review, ноябрь 1845) Мартино впервые изложилъ основы своей этики.

О Мартино говорятъ: H. Spencer, Мартино объ эволюціи, Contemp. Review іюнь 1872 (также въ Essays, т. I, 1891, стр. 371). John Tyndall, Матеріализмъ и его противники, Fortnightly Review XXIV, 1875, стр. 579 (также въ Fragments of Science). F. P. Cobbe, Соч. Мартино Hours of Thought, Theological Review XIV, 1877, стр. 29. E. A. Abbott, Соч. Мартино Hours of Thought, Modern Review 1, 1880, стр. 301. F. Pollock, Соч. Мартино Study of Spinoza, Mind VIII, 1883, стр. 104. H. Sidgwick, Соч. Мартино Types of Ethical Theory, Mind X, 1885, стр. 426 (ср. Мартино въ Mind X, стр. 628 и XI, стр. 145). Анон., Соч. Мартино Types of Ethical Theory, Edinb. Review, CLXII, 1885, стр. 536. J. Royce, Соч. Мартино Types of Ethical Theory, Nation XLI, 1885, стр. 304. H. Rashdall, Др. Мартино и теорія призванія, Mind XIII, 1888, стр. 208. S. W. Dyde, Основа этики, Mind XIII, 1888, стр. 549; его же, Психологическая этика Мартино, Journal of Speculative Philosophy XXII, 1890, стр. 138 R. Flint, Соч. Мартино Study of Religion, Mind XIII, 1888, стр. 590. Анон., Соч. Мартино Study of Religion, Edinb. Review CLXVIII, 1888, стр. 63. O. Pfleiderer, Сочиненія по философіи религіи Раувенгофа и Мартино, Jahrb. für protestantische Theologie 1889. A. L. Moore, Science and Faith, Lond. 1889; его же, Essays, Scientific and Philosophical, Lond. 1890. R. W. Dale, Соч. Мартино Seat of Authority, Contemp. Review LVIII, 1890, стр. 389. R. Rainy, Соч. Мартино Seat of Authority, Crit. Review 1, 1890, стр. 5. Hincks, Соч. Мартино Seat of Authority, Andover Review XV, 1891, стр. 1. Joseph H. Hertz, The Ethical System of J. Martineau, New-York, 1894.

Джемсъ Мартино род. въ Норвичѣ 21. апрѣля 1805 года, готовился къ профессіи инженера, но уже въ ранней молодости почувствовалъ склонность къ теологіи и философіи; онъ учился въ Манчестерскомъ Новомъ колледжѣ, въ то время находившемся въ Іоркѣ. Въ 1840—53 онъ былъ профессоромъ философіи и политической экономіи въ Новомъ колледжѣ въ Манчестерѣ, 1853—75 онъ былъ профессоромъ въ томъ же колледжѣ въ Лондонѣ и 1869—1884 начальникомъ его. Соотвѣтственно своему естественнонаучному образованію, онъ склонялся сначала къ эмпирическимъ взглядамъ Гертли и Джемса Милля и былъ въ дружбѣ съ Джономъ Стюартомъ Миллемъ. Позже,

какъ говорятъ, вслѣдствіе разспросовъ и возраженій своихъ учениковъ, онъ призналъ ассоціаціонную философію неудовлетворительною. 1848—49 онъ былъ въ Германіи и слушалъ лекціи Тренделенбурга. Его старшею сестрою была вышеупомянутая Гарріетъ Мартино.

По мнѣнію Мартино, ученіе о познаніи должно основываться на психологическомъ анализѣ познанія въ той мѣрѣ, въ какой психологія дѣйствительно въ состояніи разлагать сложные психическіе процессы и сводить ихъ къ простымъ элементамъ. Но тамъ, гдѣ прекращается этотъ анализъ, и гдѣ мы приходимъ къ интуиціямъ, которыя не могутъ быть разложены далѣе и имманентны самому разсудку, ничто не должно мѣшать философу такимъ интуиціямъ и допускать ихъ достовѣрность. Психологическій анализъ показываетъ, что познаніе слѣдуетъ разсматривать какъ дѣятельность разсудка, какъ родъ мышленія. Въ актѣ мышленія принимаютъ участіе два фактора, мыслящій субъектъ и мыслимый объектъ. Субъекту, какъ нѣкоторому *здѣсь* и *теперь*, противостоитъ объектъ, какъ нѣкоторое *тамъ* или *тогда*. Безъ пространства и времени нѣтъ никакой объективности, безъ объективности нѣтъ мышленія, а безъ мышленія нѣтъ познанія. Время и пространство Мартино разсматриваетъ, какъ апріорныя формы апперцепирующаго сознанія, но, подобно Тренделенбургу, онъ не считаетъ его субъективность несогласимою съ транссубъективною реальностію. Эмпирическіе элементы чувственнаго воспріятія вначалѣ не даны намъ въ видѣ множества. Мы воспринимаемъ объектъ, какъ нѣчто единое, пока не различимъ его качества, какъ многія; процессъ воспріятія заключается въ примѣненіи анализа къ данному цѣлому, а не въ синтезѣ даннаго множества. Каждый актъ познанія есть актъ сужденія, но не всякій актъ сужденія есть познавательный актъ. Актъ сужденія является источникомъ познанія только тогда, когда онъ воспроизводитъ въ мышленіи отношенія дѣйствительности. Итакъ, наша способность отличать истину отъ заблужденія зависитъ отъ того, доступна-ли вообще нашему мышленію дѣйствительность или нѣтъ. Что касается этого вопроса, то здѣсь, по мнѣнію Мартино, мы должны ограничиваться нашею первоначальною вѣрою. Вѣра въ существованіе дѣйствительнаго міра, соотвѣтствующаго мыслимому міру, не можетъ быть психологически объяснена: она основывается скорѣе на первоначальномъ свидѣтельствѣ мышленія. Дѣйствительно, первоначальное убѣжденіе заключаетъ въ себѣ самомъ основаніе своей достовѣрности: въ этомъ именно и состоитъ его первоначальность, и требованіе другого основанія для интуиціи есть contradictio in adjecto. Но во всякомъ случаѣ такая достовѣрность есть предположеніе. Однако „философія безъ предположеній“ не мыслима, и къ тому же предположеніе, что наша познавательная способность должна соотвѣтствовать вещамъ, каковы онѣ въ дѣйствительности, гораздо менѣе удивляетъ, чѣмъ допущеніе, что она соотвѣтствуетъ вещамъ, каковы онѣ не суть въ дѣйствительности. Въ самомъ дѣлѣ, въ основѣ послѣдняго допущенія лежитъ еще дальнѣйшее предположеніе, что субъектъ и объектъ должны быть однородны, и это предположеніе въ такой же мѣрѣ произвольно, какъ и разрушительно для познанія вообще. Касаясь вопроса объ ограниченіи познанія явленіями, Мартино въ отвѣтъ на ученіе Канта указываетъ, что явленія познаются только посредствомъ понятій, и утверждаетъ, что категоріи именно и нужно разсматривать, какъ ноумены (entia rationis). Такимъ образомъ феномены и ноумены оказываются неразрывными составными частями познаваемаго объекта и одинаково познаваемы или непознаваемы.

Какъ нужно метафизически представлять себѣ внѣшнюю дѣйствительность, это видно изъ изслѣдованія понятія причинности, занимающаго центральное мѣсто въ философіи Мартино. Въ естествознаніи прочно установлены по крайней мѣрѣ два пункта. Понятіе причинности указываетъ на отношеніе между двумя факторами, и изъ нихъ второй (дѣйствіе) долженъ быть явленіемъ. О значеніи перваго фактора (причины) существуютъ еще большія разногласія. Противъ мнѣнія, что причина есть „вещь“, или опредѣленное бытіе въ пространствѣ, Мартино возражаетъ, что геометрическія отношенія, лежащія въ основѣ подобныхъ вещей, могли бы существовать и въ такомъ мірѣ, въ которомъ не было бы движенія. Бытіе не есть дѣйствіе, и

если слѣдуетъ признать правильнымъ утвержденіе, что operari sequitur esse (дѣйствіе есть слѣдствіе бытія), если есть esse и operari, то изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что съ esse необходимо связано operari. Точно такъ же несостоятельно мнѣніе, что причиною можетъ быть явленіе, и что причинность есть послѣдовательность явленій. Но во всякомъ случаѣ необходимо признать, что между явленіями, какъ событіями во времени, невозможно никакое иное отношеніе, кромѣ послѣдовательности. Поэтому естествоиспытатель, имѣющій дѣло исключительно съ законами природы, достигъ своей цѣли, если можетъ указать постоянный антецедентъ явленія. Однако, хотя онъ и называетъ, обыкновенно, антецедентъ причиною, на самомъ дѣлѣ антецедентъ есть лишь значокъ, предсказывающій наступленіе дѣйствія. Съ другой стороны истинная причина всегда есть нѣчто дѣятельное, она не только указываетъ на дѣйствіе, но и производитъ его. Простого измѣненія не достаточно для того, чтобы существовала причинность. Только допуская разнородность причины и дѣйствія, можно объяснить понятіе дѣятельности, всегда связанное съ понятіемъ причины. Но подобная разнородность между причиною и дѣйствіемъ возможна только тогда, если всякій феноменъ (т.-е. всякое дѣйствіе) происходитъ отъ чего нибудь *не-феноменальнаго*. Другими словами, причина есть ens rationis. Отсюда объясняется апріорность закона причинности. Однако апріорна не вѣра въ единообразіе природы, а вѣра въ производный характеръ явленій, которая сохранилась бы и тогда, если бы явленія происходили не въ законосообразномъ порядкѣ. Отсюда объясняется далѣе необходимость динамическихъ терминовъ при всякомъ описаніи причиннаго отношенія. *Ноуменъ* есть *сила*. Однако мы не считали бы внѣшняго міра обнаруженіемъ силы если бы этотъ міръ (*не-я*) не представлялся намъ коррелатомъ нашей собственной личности (*я*). Чисто пассивное сознаніе не имѣло бы ощущеній, а само было бы ощущеніемъ. Въ своей волевой дѣятельности мы непосредственно сознаемъ свое *я*, какъ силу, т.-е. причину явленій, производимыхъ нами. Противодѣйствіе, испытываемое нашею дѣятельностью отъ внѣшнихъ объектовъ, мы сознаемъ, на основаніи принципа *περὶ τῶν ἀντικειμένων τὴν αὐτὴν εἶναι ἐπιστήμην*, какъ обратную сторону дѣятельности, подобной нашей дѣятельности. Подъ *актомъ воли* Мартино подразумѣваетъ актъ рѣшенія, выбора между двумя возможными направленіями дѣятельности. Хотя сила есть необходимое условіе всякаго измѣненія, однако именно поэтому изъ нея одной нельзя объяснить, почему опредѣленное измѣненіе должно быть такимъ, а не инымъ. Итакъ, истинная причина есть актъ выбора, освобождающій силу, необходимую для того, чтобы произвести опредѣленное измѣненіе. Поэтому законъ причинности можно формулировать слѣдующимъ образомъ: „всякое явленіе происходитъ изъ воли“. Такимъ образомъ внѣшній міръ оказывается обнаруженіемъ живой объективной воли: она состоитъ изъ центровъ силъ, помѣщенныхъ свободнымъ актомъ божества въ пространствѣ, которое слѣдуетъ считать самостоятельнымъ условіемъ причинной дѣятельности Бога.

Свою *этику* Мартино называетъ „*идіо-психологическою*“. Онъ хочетъ основать ее на психологическомъ изслѣдованіи фактовъ индивидуальнаго нравственнаго сознанія и старается опредѣлить объективное значеніе этихъ фактовъ. Подобный методъ предполагаетъ, что мы должны признавать достовѣрнымъ внутренній опытъ, если онъ даетъ намъ какое-либо опредѣленное свидѣтельство. Объектами нравственныхъ сужденій служатъ исключительно лица, въ нихъ мы одобряемъ или порицаемъ внутренніе мотивы ихъ дѣятельности въ противоположность внѣшнимъ результатамъ ихъ поступковъ. Прежде всего мы познаемъ мотивы своей собственной дѣятельности, какъ хорошіе или дурные: принципъ этой оцѣнки мы переносимъ затѣмъ на мотивы другихъ лицъ. Далѣе, нравственной оцѣнкѣ подвергаются только произвольныя дѣйствія. Во всякомъ волевомъ актѣ принимаютъ участіе по крайней мѣрѣ два мотива, тогда какъ инстинктивное дѣйствіе вызывается однимъ мотивомъ. Сужденіе есть вообще результатъ сравненія и различенія, и предикаты, приписываемые какому-либо мотиву въ нравственномъ сужденіи, являются въ противоположность предикатамъ другого мотива, одновременно находящагося съ нимъ въ сознаніи. На-

конецъ, необходимымъ условіемъ нравственнаго сужденія служитъ то, чтобы оно зависѣло отъ субъекта, а не отъ мотивовъ, и этотъ мотивъ становится принципомъ дѣятельности субъекта. Нравственное сужденіе предполагаетъ, что *я* пользуется свободою выбора между двумя возможностями: безъ этого предположенія оно невозможно. Кромѣ противоположныхъ мотивовъ, факторомъ рѣшенія служитъ также характеръ субъекта, т.-е. извѣстная система наклонностей и настроеній субъекта, сложившаяся на основаніи его предыдущей жизни. Однако мотивы и характеръ еще не исчерпываютъ природы субъекта. Субъектъ не есть характеръ, а обладаетъ характеромъ. Состояніямъ и содержанію эмпирическаго *я* противостоитъ ноуменальное *я*, которое производитъ эти состоянія: кромѣ подвергающагося воздѣйствію извнѣ *я*, которое испытываетъ противорѣчивые мотивы, существуетъ судящее *я*, которое познаетъ и взвѣшиваетъ ихъ. Мотивы и характеръ принадлежатъ къ числу объективныхъ явленій; только ноуменальное *я*, постигающее ихъ и пользующееся ими, есть субъектъ. Какъ обладающій волею субъектъ, человѣкъ могъ въ данное мгновеніе и при данныхъ условіяхъ дѣйствовать иначе, чѣмъ онъ на самомъ дѣлѣ дѣйствовалъ.

Нравственное сужденіе по существу есть сужденіе сравнительное. Оно выражается въ формѣ „А лучше В“, а не въ формѣ „А—хорошій поступокъ“. Изъ двухъ противоположныхъ мотивовъ одинъ мы признаемъ болѣе высокимъ и болѣе цѣннымъ, чѣмъ другой. Къ этому познанію мы приходимъ не путемъ процесса косвеннаго умозаключенія. Въ опытѣ, заключающемъ въ себѣ одновременно два мотива, непосредственно уже содержится сужденіе о ихъ сравнительной цѣнности: оно совершенно своеобразно и не можетъ быть сведено ни къ чему болѣе простому. Мы сознаемъ порядокъ сравнительной нравственной цѣнности (graduated scale of excellence) своихъ мотивовъ, и этотъ порядокъ есть нѣчто совершенно иное, чѣмъ различіе ихъ въ отношеніи силы. Нравственныя сужденія относятся къ побужденіямъ, находящимся въ насъ, тогда какъ объектами сужденій разсчетливости служатъ слѣдствія поступка, наступающія для насъ: разсчетливость требуетъ предусмотрительности, а нравственная оцѣнка основывается на проницательности. Мартино пытался дать классификацію побужденій съ точки зрѣнія ихъ нравственной цѣнности. На основаніи его разсужденій, нравственное добро и зло можно точно опредѣлить слѣдующимъ образомъ: хорошъ всякій тотъ поступокъ, который въ присутствіи низшаго мотива руководится высшимъ, дуренъ всякій тотъ поступокъ, который въ присутствіи высшаго мотива руководится низшимъ. Въ интуитивномъ сознаніи относительной цѣнности двухъ противоположныхъ мотивовъ заключается уже въ скрытой формѣ сознаніе обязанности слѣдовать высшему мотиву. Это сознаніе принимаетъ форму того, что мы называемъ совѣстью, если оно открыто выражается благодаря рефлективному самосознанію. Совѣсть есть критическое усмотрѣніе относительнаго авторитета различныхъ побужденій, руководящихъ нашею волею. Откуда же возникаетъ этотъ авторитетъ, эта обязательность? Обязательность есть понятіе относительное, оно указываетъ на существованіе коррелятивнаго понятія, понятія права. Лицо, на которое возложены обязанности, не можетъ быть тѣмъ самымъ лицомъ, которое предписало ихъ. Если нравственный авторитетъ имѣетъ вообще значеніе, то онъ можетъ имѣть своимъ источникомъ только высшее существо. Такъ какъ мы личности, то изъ этого слѣдуетъ, что это лицо должно быть болѣе высокимъ и великимъ, чѣмъ мы, и должно обладать болѣе глубокою способностію проницательности, чѣмъ наша. Объективный авторитетъ совѣсти оказывается заповѣдью божественной личности.

Такимъ образомъ съ двухъ сторонъ мы приходимъ къ одному и тому же выводу. Въ актѣ воспріятія мы знакомимся съ чѣмъ-то инымъ, чѣмъ мы, въ актѣ совѣсти съ чѣмъ-то болѣе высокимъ, что производитъ наши ощущенія: внѣшнее бытіе въ первомъ случаѣ, авторитетъ въ послѣднемъ случаѣ и причинность въ обоихъ случаяхъ познаются при совершенно одинаковыхъ условіяхъ и одинаковымъ образомъ подтверждаютъ свою достовѣрность; какъ этика, такъ и метафизика завершаются теологіею. Въ противоположность пантеизму, предметомъ этой теологіи служитъ божественное существо, трансцендентное и въ то же время имманентное міру, дав-

шее человѣку личную самостоятельность, но въ то же время находящееся въ личныхъ отношеніяхъ съ нимъ.

C. B. Upton, The Place of a Science of Theology amongst University Studies, 1875. The present Agnosticism and the coming Theology, 1879. An Examination of the Doctrine of the Natural Evolution of Mind, 1883. Can Religion dispense with God? 1886. Are Ethics and Theology vitally connected? 1892. The Bases of Religious Belief (Hibbert Lectures, 1893), 1894. Заслуживаютъ также упоминанія слѣдующія статьи изъ журналовъ: Опытная философія и религіозная вѣра, Theological Review окт. 1871; Христіанскій пантеизмъ, тамъ же окт. 1873; Новѣйшіе признаки совпаденія между научною и теологическою мыслью, тамъ же іюль 1874; Пылкій атеизмъ, Modern Review, янв. 1880; Нѣкоторыя черты трансцендентальной логики Канта, янв. 1882.

Чарльзъ Бернсъ Эптонъ, проф. философіи въ манчестерскомъ колледжѣ въ Оксфордѣ, тѣсно примыкаетъ къ Мартино. Однако въ вопросѣ о свойствахъ дѣйствительности онъ склоняется къ Лоце и пытается соединить его монадологію съ основными мыслями философіи Мартино. Онъ предполагаетъ, что атомы или центры силъ суть нѣчто большее, чѣмъ простое выраженіе активности Бога, что они носятъ въ себѣ зародыши той субъективности, которая достигаетъ своей высшей формы въ монадѣ души человѣка. Соотвѣтственно этому Эптонъ различаетъ причинность въ естественнонаучномъ и теологическомъ смыслѣ. Естественнонаучную причинность онъ видитъ въ дѣятельности индивидуальныхъ монадъ, находящихся во взаимныхъ отношеніяхъ, а подъ теологическою причинностію онъ подразумѣваетъ лежащую въ основѣ міра монадъ причинную дѣятельность Бога, создавшаго монады и поддерживающаго ихъ бытіе. Эптонъ энергично полемизируетъ противъ точки зрѣнія Грина и сторонниковъ нѣмецкаго идеализма (см. ниже), который, по его мнѣнію, исключаетъ всякую возможность настоящей свободы воли.

Философскія соч. В. Карпентера: Principles of Mental Physiology, 1874 и др. изд. Mesmerism and Spiritualism, 1877. Nature and Man, Essays Scientific and Philosophical (изд. J. Estlin Carpenter), 1888. Въ Modern Review имъ помѣщены слѣдующія статьи: Сверхъестественная сила, янв. 1880; Природа и законъ, окт. 1880; Ученіе объ эволюціи въ его отношеніи къ теизму, окт. 1882; Аргументъ, основанный на цѣлесообразности органическаго міра, окт. 1884. Въ журналѣ Christian Reformer: Автоматизмъ и свобода воли, мартъ и апр. 1886 и янв. и февр. 1887. О немъ см. J. T. Lingard, Теорія вниманія Карпентера, Mind II, 1877, стр. 272. C. B. Upton, Карпентеръ, какъ психологъ и теологъ, Christ. Reformer, янв. и февр. 1886. J. Estlin Carpenter, Мемуары Карпентера, въ Nature and Man, 1888. Malcolm Guthrie, the causational and freewill Theories of Volition, being a review of dr. Carpenter's Mental Physiology, Lond. 1877.

Карпентеръ, Месмеризмъ, одилизмъ, столоверченіе и спиритизмъ, Спб. 1878. Основанія физіологіи ума съ ихъ примѣненіями къ воспитанію и образованію ума и къ изученію его болѣзненныхъ состояній, т. I—II, Спб. 1877 — 87. Современная наука, пер. гр. Л. Н. Толстого, М. 1898.

Вильямъ Веніаминъ Карпентеръ (1813—1885), въ теченіе многихъ лѣтъ проф. физіологіи въ королевскомъ институтѣ въ Лондонѣ, старается подтвердить физіологически и психологически теорію воли Мартино. На основаніи ряда изслѣдованій о духовныхъ болѣзняхъ и гипнотизмѣ, онъ показываетъ, какъ человѣкъ автоматически увлекается склонностями и аффектами, когда подавлена энергія его воли. Волѣ принадлежитъ не только функція выполнять желанія, но и господствовать надъ ними самими и ограничивать ихъ. Въ воспитаніи эта функція имѣетъ существенное значеніе. Благодаря своей способности отодвигать нѣкоторые мотивы на задній планъ, а другіе усиливать, воля является факторомъ нравственныхъ рѣшеній.

Robert Flint, Theism, 1877. Anti-Teistic Theories, 1878. History of the Philosophy of History, 1893. Socialism, 1894.

Робертъ Флинтъ, проф. теологіи въ университетѣ въ Эдинбургѣ, не соглашается съ уступками ученію Канта, сдѣланными Мартино. Онъ утверждаетъ, что мы познаемъ пространство и время только въ той мѣрѣ, въ какой они объективно даны

мышленію, и что они вовсе не содержатся субъективно въ мышленіи. Форма или условіе мышленія не можетъ быть въ мышленіи. Онъ не соглашается съ тѣмъ, что понятіе причины можетъ быть сведено исключительно на волю. Волевая дѣятельность, какъ actus purus, есть абстракція и во всякомъ случаѣ была бы кинетическою, а не динамическою, низшею, а не высшею формою причинности.

Franc. Will. Newman, the Soul, her sorrows and her aspirations, 1849 (понѣм. Lpz. 1850). Phases of Faith, 1850, 2, изд. 1853. Theism, doctrinal and practical, 1858. Miscellanies, 2 тт. 1869—87. Life after Death, 1886, 2. изд. 1887. Ньюменъ, род. 1805, основываетъ свои теистическія воззрѣнія почти исключительно на субъективномъ опытѣ индивидуальнаго духа. Тогда какъ Мартино видитъ историческій прообразъ нравственнаго совершенства въ Христѣ, Ньюменъ, наоборотъ, находитъ въ его жизни стороны, предосудительныя съ нравственной точки зрѣнія. Ср. Мартино, Essays, томъ III, стр. 1—82. О христіанской этикѣ см. W. Knight, Christian Ethic, Lond. 1893. James Drummond, Via, Veritas, Vita (Hibbert Lectures), Lond. 1894 и T. B. Strong, Christian Ethics (Bampton Lectures), Lond. 1895. Найтъ написалъ также Aspects of Theism, Lond. и New-York, 1893.

На точкѣ зрѣнія Мартино стоитъ въ большинствѣ случаевъ Frances Power Cobbe, Religious Duty, 1862; Studies, ethical and social, 1865; Darwinism in Morals, 1872; Hopes of the Human Bace, 1874; The scientific Spirit of the Age, 1888. Ср. его автобіографію, 2 тт. Lond. 1894. Популярное изложеніе философіи Мартино даетъ K. A. Armstrong, Mans Knowledge of God, Lond. 1886; God and the Soul, тамъ же 1896.

Friedrieh Max Müller, Hibbert Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religions of India, Lond. 1878, нов. изд. 1882 (понѣм. Strassb. 1880, 2. изд. 1881). Gifford Lectures о естественной религіи, также перев. на нѣм., 1889. Physical Religion, 1890. Anthropological Religion, 1891. Theosophy or Psychological Religion, 1892. Science of Thought, Lond. 1887 (понѣм. подъ заглавіемъ das Denken im Lichte der Sprache, Lpz. 1888). Chips from a German Workshop, 4 тт., Lond. 1868—75, 2 изд. 1880 (понѣм. подъ загл. Essays, 4 тт., Lpz. 1869—76, т. 1. и 2. во 2. изд. 1879—1881). Ср. Walth. Schmidt, Kritik der Theorie der Religion von Max Müller, дисс., Lpz. 1896.

Максъ Мюллеръ, Лекціи по наукѣ о языкѣ, Спб. 1865. Наука о языкѣ, новый рядъ чтеній, вып. 1—2, Воронежъ 1868—70, также вып. 1, тамъ же 1866. Наслоеніе языка, переводъ А. Чудинова, Воронежъ 1871. Наука о мысли, переводъ В. В. Чуйко, Спб. 1891. Религія, какъ предметъ сравнительнаго изученія, пер. А. М. Гилевичъ, Харьковъ 1887. О матеріализмѣ, пер. З. Н. Яковлевой, М. 1899.

Фридрихъ Максъ Мюллеръ (род. 1823 въ Дессау, съ 1850 въ Оксфордѣ, съ 1854 проф. новыхъ языковъ и литературъ, 1868—75 проф. сравнительной филологіи; подъ его руководствомъ 1879 начато изданіе ряда переводовъ восточныхъ священныхъ книгъ, между прочимъ онъ издалъ въ 1881 году Дгаммапада, въ 1884 году Упанишады, 2 тт., и въ 1891 гимны Ведъ) опредѣляетъ религію, какъ воспріятіе безконечнаго. Конечныя вещи мы познаемъ, какъ ограниченныя. Но въ сознаніи границы заключается сознаніе чего-то, что находится по ту сторону границы. Абсолютной границы мы не можемъ себѣ представить ясно потому, что мы никогда не можемъ воспринимать абсолютной границы. Воспринимая конечное, мы вмѣстѣ съ тѣмъ воспринимаемъ и безконечное. Поэтому идея божества всегда легче всего связывается съ тѣми объектами, которые, какъ, напримѣръ, рѣка или гора или еще болѣе небо и сумерки, заключаютъ въ себѣ нѣчто сверхъ того, что мы можемъ постигать чувственнымъ воспріятіемъ. Въ своихъ позднѣйшихъ сочиненіяхъ Максъ Мюллеръ прибавляетъ, что названіе „религія“ относится только къ тѣмъ воспріятіямъ безконечнаго, которыя могутъ повліять на нравственный характеръ человѣка. Онъ различаетъ три ступени развитія религіи: физическую, антропологическую и ступень теософіи или психологической религіи. Языкъ—неизбѣжное условіе мышленія.

Alexander Campbell Fraser, Essays in Philosophy, 1856. Rational Philosophy in History and in System, 1858. Philosophy of Theism, Gifford Lectures, 1. серія 1894—95, Edinb. и Lond. 1895, 2. серія 1895—96, Edinb. и Lond. 1897. Также статьи: Философское развитіе, Mind XV, 1890, стр. 1. Философская вѣра, Philosophical Review V, 1896, стр. 561.

Въ отношеніи основъ религіозной вѣры точка зрѣнія Александра Кемпбелли Фрезера, послѣдователя Гамильтона въ Эдинбургѣ и издателя сочиненій Локка и Беркли, родственна точкѣ зрѣнія Мартино и Эптона. По его мнѣнію, изъ числа того, что становится вполнѣ понятнымъ лишь съ точки зрѣнія ученія о Богѣ, нравственную вѣру или нравственное довѣріе нужно признать высшею формою человѣческой жизни. Утвержденіе, что человѣческое познаніе вселенной должно оставаться несовершеннымъ, предполагаетъ, какъ онъ думаетъ въ противоположность гегеліанцамъ, что кое-что доступно человѣческому познанію, хотя человѣкъ и не обладаетъ божественнымъ всевѣдѣніемъ. Мы познаемъ въ собственномъ смыслѣ этого слова лишь то, что мы вполнѣ понимаемъ, и въ послѣдней истанціи самъ разумъ основывается на авторитетѣ вѣры; въ самомъ дѣлѣ, въ конечномъ разумѣ она не можетъ возникнуть изъ логическихъ умозаключеній. Человѣкъ разрѣшитъ свою высшую проблему не путемъ одного только мышленія, а посредствомъ постояннаго выполненія того, что въ человѣкѣ выше всего, посредствомъ дѣятельной борьбы со всей своею природою. Истинной философіи нужно искать не въ совершенномъ проникновеніи въ смыслъ вещей, а въ жизни, занятой полнымъ вѣры изслѣдованіемъ, добрыми чувствами и правою волею.

Simon S. Laurie, Mataphysica, Nova et Vetusta, Return to Dualism, 1884; 2. очень изм. изд. 1889. Ethica, or the Ethics of Reason, 1885, 2. изм. изд. 1891 (оба соч. подъ псевдонимомъ Scotus Novanticus). Philosophy of Ethics, Edinb. 1886. Institutes of Education, Edinb. 1892. См. о немъ Martineau, Study of Religion, т. 1, стр. 179—192.

Своего рода связующимъ звеномъ между дуализмомъ Мартино и идеализмомъ Грина можно считать философскую систему Симона С. Лори, профессора педагогики въ Эдинбургѣ. Лори различаетъ три стадіи развитія сознанія животныхъ. Первая стадія характеризуется развитіемъ чувства, т.-е. такого состоянія субъекта, въ которомъ еще не различается субъектъ и объектъ. Вторая стадія характеризуется состояніями ощущенія, въ которыхъ возникаетъ чувство присутствія внѣшняго міра, дуализмъ между субъектомъ и объектомъ. На третьей ступени развитія, которую онъ называетъ „аттуиціею“, комплексы объективныхъ чувственныхъ данныхъ отличаются другъ отъ друга, хотя различныя свойства каждаго комплекса еще смѣшиваются другъ съ другомъ. „Аттуиція“ объекта есть ясное, но не отчетливое сознаніе о немъ. На этой ступени сознанія есть чувство бытія и существованія, но не знаніе о немъ. Субъектъ не обладаетъ еще самосознаніемъ, но зависитъ отъ объекта и подчиняется ему. Въ человѣкѣ выступаетъ совершенно новый рядъ явленій. Субъектъ теперь стоитъ выше простой рефлекторной координаціи чувственныхъ данныхъ и пассивно-активной воспріимчивости, онъ становится способнымъ къ свободной дѣятельности. Конечно, эти явленія не создаются какою-либо новою субстанціею: субъектъ, какъ индивидуальность, существуетъ не менѣе въ собакѣ, чѣмъ въ человѣкѣ; но въ первомъ случаѣ активность есть слѣдствіе реакціи на внѣшнія раздраженія, а въ послѣднемъ случаѣ она возникаетъ сама, это—actus purus, или воля. Волевая дѣятельность обладаетъ своимъ особымъ стимуломъ въ формѣ цѣли и заключаетъ кинетическую причину (causa efficiens) своей дѣятельности въ себѣ. Самопроизвольность дѣятельности субъекта выражается прежде всего въ актѣ воспріятія (act of perciplence): познаніе основывается на волевомъ актѣ, который мотивируется желаніемъ постигнуть чувственный объектъ. Въ актѣ воспріятія впервые выступаетъ въ сознательной формѣ противоположность между *я* и *не-я*: человѣкъ сознаетъ себя въ томъ самомъ актѣ, въ которомъ онъ подводитъ *не-я* подъ *я*. Тогда какъ въ чувствѣ бытіе и существованіе содержались только въ скрытой формѣ, теперь они познаются въ явной формѣ. Актъ воспріятія не совершается непосредственно, это косвенный процессъ. Воспріятіе есть результатъ „діалектическаго процесса“, акта умозаключенія: воспринимающій субъектъ есть субъектъ разумный. Въ актахъ чувственности объектъ господствуетъ надъ субъектомъ и вліяетъ на сознаніе путемъ рефлекторнаго движенія со стороны субъекта, тогда какъ въ актахъ воспріятія субъектъ, какъ воля, разумъ или *я*, самъ схваты-

ваетъ чувственный объектъ, чтобы привести его въ отношеніе къ себѣ и осуществить такимъ образомъ познаніе, какъ оправданіе чувственнаго впечатлѣнія, а также очищеніе его. Что касается относительности познанія, то Лори утверждаетъ, что понятія субъекта и объекта, въ смыслѣ внутренняго и внѣшняго міра, необходимо относительны. Съ точки зрѣнія объективной творящей силы нелѣпо допускать, что она создала высшее свое твореніе, разумныя существа, и въ актѣ творенія уничтожила raison d'être дѣятельности этихъ существъ, именно способность воспринимать или познавать. Поэтому мы имѣемъ право исходить изъ допущенія соотвѣтствія между нашими представленіями и дѣйствительными вещами. Лори держится того мнѣнія, что діалектика, посредствомъ которой мы познаемъ въ актѣ воспріятія субъектъ и объектъ, имманентна также и вещамъ въ природѣ. Разумъ-воля (will-reason) лежитъ въ основѣ какъ дѣйствительности, такъ и познанія. Онъ же служитъ основою нравственности. Конечная цѣль человѣка заключается въ самореализаціи, т.-е. въ выполненіи идеи или закона своей дуалистической природы, которая приводитъ волю или разумъ къ господству надъ чувственностью.

§ 90. Направленіе мысли, которое можно въ общемъ обозначить, какъ критическій идеализмъ, всегда развивалось въ Англіи въ противоположность эмпирической философіи. Поэтому у него есть такія основы, которыхъ по большей части недоставало нѣмецкой философіи въ эпоху отъ Канта до Гегеля. Пользуясь принципами теоріи познанія Канта, какъ средствомъ для глубокой критики основныхъ воззрѣній эмпиризма, которая сама собою должна была привести къ дальнѣйшему развитію идеалистическихъ тенденцій кантіанства, англійское „нео-кантіанство“ пріобрѣло нѣкоторую самостоятельность и своеобразный отпечатокъ. Конечно, въ немъ можно узнать основныя мысли Фихте и Гегеля, но форма и методъ примѣненія ихъ во многихъ случаяхъ пріобрѣли иной характеръ. Къ тому же между Гегелемъ и Гриномъ лежитъ періодъ необыкновенныхъ успѣховъ въ области естествознанія и науки о духѣ. Само собою разумѣется, философскій синтезъ, который долженъ воспринять и ассимилировать новый матеріалъ, не могъ быть сдѣланъ тѣмъ же способомъ, какъ въ эпоху, непосредственно слѣдовавшую за смертью Канта.

Убѣжденный въ томъ, что всякій вѣкъ долженъ по-своему понимать и выражать проблемы философіи, Гринъ направилъ противъ Милля, Спенсера и Льюиса тотъ же критическій методъ, которымъ онъ воспользовался противъ ихъ предшественниковъ въ сочиненіи Introduction to Hume. Критическія нападки Грина всегда вертятся вокругъ одного главнаго пункта. По его мнѣнію, эмпирики постоянно смѣшиваютъ ощущенія или представленія, какъ психическіе процессы, съ объектами, къ которымъ они относятся. Основной для теоріи познанія вопросъ, что такое отнесеніе къ объекту, при этомъ просто оставляется въ сторонѣ. Бредли дѣлаетъ только шагъ дальше на томъ же пути, доказывая въ своей критикѣ ученія объ ассоціаціи, что ассоціація всегда должна означать ассоціацію содержаній представленія, т.-е. общихъ понятій, а не психическихъ процессовъ, какъ таковыхъ.

Въ отношеніи эволюціонизма Гринъ утверждаетъ, что развитіе предполагаетъ какъ тожество, такъ и дифференціацію. Но между развитіемъ чувственнаго организма подъ вліяніемъ повторяющихся ощущеній и развитіемъ сознанія подъ вліяніемъ опыта нѣтъ такого тожества.

Что касается положительныхъ ученій Грина, то ихъ исходную точку слѣдуетъ искать въ кантовскомъ различеніи эмпирическаго и трансцендентальнаго *я*. Въ самомъ дѣлѣ, уже въ этомъ различеніи Канта заключается та мысль, которую Гринъ считаетъ самою существенною частью системы Гегеля, именно ученіе о мышленіи, какъ объективной дѣятельности конечнаго духа въ противоположность мышленію, какъ дискурсивной способности его. Въ ученіи Бредли, который не согласенъ съ теоріею безвременнаго сознанія, развиваемою Гриномъ, можно найти то же самое понятіе: онъ противопоставляетъ конечному опыту отдѣльнаго лица всеобъемлющій опытъ, въ которомъ до извѣстной степени принимаетъ участіе каждый отдѣльный субъектъ. Въ позднѣйшихъ своихъ сочиненіяхъ онъ отличается отъ Грина главнымъ образомъ своимъ ученіемъ объ отношеніяхъ и неопредѣленнымъ положеніемъ, которое онъ даетъ ощущенію.

О Шедвортѣ Г. Годжсонѣ говорятъ, что „только своеобразная терминологія его скрываетъ согласіе по существу его образа мышленія съ тѣми философами, съ которыми онъ на словахъ, повидимому, не солидаренъ". Безъ сомнѣнія, это замѣчаніе во многихъ отношеніяхъ вѣрно. Его возраженія, напримѣръ, противъ допущенія апріорныхъ формъ имѣютъ въ виду такую форму этого ученія, которая, пожалуй, не находитъ болѣе ни одного сторонника. Онъ отвергаетъ ученіе о трансцендентальномъ *я*, но считаетъ божественный духъ имманентнымъ природѣ и человѣку.

Изъ переводовъ, кромѣ названныхъ выше, стр. 245с. и 360, здѣсь слѣдуетъ упомянуть: Metaphysical Works of Kant, перев. Д. Ричардсонъ, Lond. 1836; Критику чистаго разума до конца аналитики перев. Стирлингъ, Textbook to Kant, with Commentary etc., Edinb. 1881; Логику Канта перевелъ Абботъ, Lond. 1885; Критику способности сужденія перев. Д. Бернардъ, Lond. 1892; философію права перев. Hastie, Lond. 1887; Kant's Critical Philosophy for english Readers, перев. Mahaffy, Lond. 1873, нов. изд. Mahaffy и Bernard, Lond. 1889. Переводы сочиненій Фихте: Popular Works (съ записками), Lond. 1883, перев. Смита; Science of Knowledge и Science of Right, Lond. 1889, перев. Крегера. Переводы соч. Гегеля: въ Secret of Hegel Стирлинга первая часть логики Гегеля, Lond. 1865; Logic of Hegel, перев. Уоллеса изъ Энциклопедіи, Oxon 1874, новое изд. въ 2 тт. (изъ нихъ въ одномъ томѣ Prolegomena to the Study of Hegel), Oxon 1892—4; Lectures on the Philosophy of History, перев. Sibree, Lond. 1881; Introduction to Hegel's Philosophy of Fine Art Бернара Бозанкета, Lond. 1886; The Philosophy of Art by Hegel and Michelet, перев. Hastie, Lond. 1886; History of Philosophy by Haldane, Lond. 1892; Hegel's Philosophy of Mind (съ введ.) by Wallace, Oxon 1894; Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion, перев. Spiers и Sanderson, 3 тт. 1895. Изъ сочиненій Шопенгауера: the World as Will and Idea, перев. Haldane и Kemp, Lond. 3 тт., 1883—86; Fourfold Root и т. д. и On the Will in Nature, въ филос. библіотекѣ Бона, 1889. Мелкія сочиненія Шопенгауера переведены Саундерсомъ въ 1891с. Изъ сочиненій Лоце: Logic and Metaphysic, перев. Бозанкета, Oxon 1884, и Microcosmos, перев. Э. Гамильтонъ и Э. Джонсъ, Lond. 1885. Изъ сочиненій Гартмана: The Philosophy of the Unconscious, перев. Coupland, 3 тт., Lond. 1884.

Англійскія сочиненія о кантовской и послѣкантовской философіи упомянуты въ соотвѣтствующихъ мѣстахъ. Здѣсь нужно упомянуть еще слѣдующія сочиненія: T. M. Lindsay, Новый вкладъ гегеліанцевъ въ англійскую философію, Mind II, 1877; R. B. Haldane, Гегеліанство и психологія, Mind III, 1878, стр. 568; A. J. Balfour, Трансцендентализмъ, Mind III, 1878, стр. 480 (также въ A Defence of Philosophic Doubt, Lond. 1879) и Критика современныхъ идеалистическихъ теорій, Mind II, N. S., 1893, стр. 425 (также въ The Foundations of Belief, Lond. 1895). John Watson, Kant and his english Critics, Glasg. 1881 (ср. Watson, О критической философіи и идеализмѣ, Philosophical Review, 1, 1892, стр. 9; Вопросъ о Гегелѣ, Philos. Review III, 1894, стр. 546). Andrew Seth, The Development from Kant to Hegel, with Chapters on the Philosophy of Religion, Lond. 1882 (ср. Seth о Гегелѣ, изложеніе и критика его философіи, Mind VI, 1881, стр. 513 и The Present Position of the Philosophical Sciences, Edinb. 1889). W. James, О нѣкоторыхъ гегелизмахъ, Mind VII, 1882, стр. 186 (ср. статью Джемса объ абсолютизмѣ и эмпиризмѣ, Mind IX, 1884, стр. 281). Joyce, Духъ и реальность, Mind XVII, 1882, стр. 30; Внѣшній міръ и соціальное сознаніе, Philosoph. Review III, 1894, стр. 513; Самосознаніе, соціальное сознаніе и природа, Philos. Review IV, 1895, стр. 465 и 577. W. L. Courtney, Studies in Philosophy, 1882; Studies at Leisure, 1892; Constructive Ethics, нов. изд., 1895. A. Seth, R. B. Haldane и др., Essays in Philosoph. Criticism, изд. Haldane и Seth, съ пред. Э. Керда, Lond. 1883. J. S. Haldane, Жизнь и механизмъ, Mind IX, 1884, стр. 27. G. J. Stokes, Возвратъ къ Канту, Mind IX, 1884, стр. 274. J. Dewey, Психологическая точка зрѣнія, Mind XI, 1886, стр. 1; Психологія, какъ философскій методъ, тамъ же стр. 153; Познаніе какъ идеализація, Mind XII, 1887, стр. 382; Нѣкоторые современные взгляды на понятіе *я*, Mind XV, 1890, стр. 58. E. Belfort Bax, the Problem of Reality, being outline Suggestions for a philosophical Reconstruction, Lond. 1892. A. Eastwood, Антитезисъ мысли и вещи у Лоце, Mind II, N. S. 1892, стр. 305 и 470. D. G. Ritchie, Darwin and Hegel, with other Philosoph. Studies, Lond. 1894; Отношеніе логики къ психологіи, Phil. Review V, 1896, стр. 585 и VI, 1897, стр. 1. S. W. Dyde, Понятіе свободы у Гегеля, Phil. Review III, 1894, стр. 655. J. A. Leighton, Понятіе добра у Фихте, Philosoph. Review IV, 1895, стр. 143; Понятіе добра у Гегеля, Phil. Review V, 1896, стр. 601. H. Haldar, Нѣкоторыя стороны философіи Гегеля, Phiios. Review V, 1896, стр. 263. J. E. Creighton, Природа интеллектуальнаго синтеза, Philos. Review V, 1896, стр. 135; Принадлежитъ-ли понятіе трансцендентальнаго *я* къ числу понятій, не имѣющихъ смысла? Phil. Rev. VI, 1897, стр. 162. J. E. Mc Taggart, Studies in the Hegelian Dialectic, Cantab и New-York, 1896, ср. также выше стр. 360. J. Watson, Christianity and Idealism, N.-York 1879.

Samuel Taylor Coleridge, Biographia Literaria, 1817. Aids to Reflection, 1825, Confessions of an Inquiring Spirit, 1840. Essays on Method, 1845. Систематическое изложеніе философіи Кольриджа находится въ Spiritual Philosophy Грина, изд. сэра Симона, два тома, 1865.

Самуилъ Тейлоръ Кольриджъ (1772—1834), извѣстный главнымъ образомъ какъ поэтъ, старался распространять основныя мысли нѣмецкой философіи въ Англіи. Въ его сочиненіяхъ проглядываютъ многія идеи Шеллинга. Въ противоположность ассоціаціонной психологіи, онъ защищалъ въ особенности активность духа. Благодаря Лессингу и Гердеру, онъ обратилъ вниманіе на философское значеніе исторіи; онъ подчеркивалъ кантовское различеніе разсудка и разума, но часто понималъ его совсѣмъ не въ духѣ Канта. Разумъ онъ разсматривалъ не какъ человѣческую способность, а приписывалъ ему божественное происхожденіе. Онъ говорилъ о себѣ, что разсудкомъ онъ ученикъ Спинозы, а сердцемъ—ученикъ апостола Павла и Іоанна. Онъ придавалъ большое значеніе эмоціямъ.

Вильямъ Вордсвортъ (1770—1850) во многихъ своихъ стихотвореніяхъ также является сторонникомъ рѣшительнаго идеализма. Ср. о немъ S. A. Brooke, Theology in the English Poets, Lond. 1874; J. H. Shorthouse, Platonism of Wordsworth, 1882. Wordsworthiana, изд. B. Найта, 1889.

Carlyle, Собраніе сочиненій въ 34 томахъ явилось въ Лондонѣ въ 1870—71. О немъ см. Flügel, T. Carlyle's religiöse und sittliche Entwickelung und Weltanschauung, Lpz. 1887; James Martineau, Personal Influences on our present Theology, Essays, Reviews and Addresses, т. 1; B. Дилтей, Томасъ Карлейль, Archiv für Geschichte der Philos., IV, 1891, стр. 260—285; Edw. Caird, Essays on Literature and Philosophy, т. I, 1892; von Schulze-Gävernitz, Carlyle's Welt- und Gesellschaftsanschauung, Dresd. 1893.

Карлейль, Историческіе и критическіе опыты, М. 1878. Герои и героическое въ исторіи, пер. В. И. Яковенко, Спб. 1891.

Томасъ Карлейль (1795—1881) въ теченіе многихъ лѣтъ старался посредствомъ перевода критическихъ работъ сдѣлать своимъ соотечественникамъ доступными сокровища германскаго ума. Метафизическія теоріи въ общемъ онъ считаетъ безвкусными попытками измѣрить неизмѣримое. Въ очень несистематической формѣ онъ излагаетъ свои философскіе взгляды въ сочиненіи Sartor Resartus, 1834 (понѣмецки перевелъ Фишеръ, Лейпцигъ 1882). Свой идеализмъ онъ перенялъ отъ Фихте. Философію онъ считаетъ чисто практическимъ міровоззрѣніемъ, а не однимъ только умозрѣніемъ. Она должна быть постоянною борьбою съ привычкою, постоянно возобновляемымъ усиліемъ перешагнуть за границы слѣпой привычки и такимъ образомъ сдѣлаться трансцендентальною. Для обычнаго глаза вселенная есть міръ обманчивыхъ и вводящихъ въ заблужденіе призраковъ, но для философскаго взгляда всѣ предметы служатъ лишь окнами, черезъ которыя онъ смотритъ въ безконечность. Соотвѣтственно развиваемой имъ теоріи „естественнаго супранатурализма“ вся внѣшняя вселенная и все, что есть въ ней, служитъ лишь покровомъ, символомъ, проявленіемъ духа или божественной силы, которая обнаруживается также и въ человѣческой исторіи, но въ еще высшей степени. Высшимъ символомъ служатъ героическія личности, образцы человѣчества (ср. его Heroes and Hero Worship, 1841; понѣмецки перевелъ Нейбергъ, Берл. 1853 и 1889). Въ сочиненіи Characteristics онъ утверждаетъ, что вѣра или фантазія есть признакъ здороваго и возвышеннаго періода въ исторіи. Наоборотъ, когда люди начинаютъ увлекаться рефлексіею, это служитъ признакомъ регресса и упадка. Разсудокъ играетъ роль окна, а фантазія имѣетъ значеніе глаза, который смотритъ сквозь него.

Такъ же несистематически, какъ и Карлейль, выражаетъ свои философскіе взгляды художественный критикъ Джонъ Рескинъ (род. 1819). Красота, по его мнѣнію, есть обнаруженіе творческаго духа вселенной. Она зависитъ отъ извѣстныхъ свойствъ тѣлъ, составляющихъ типы божественнаго, и заключается въ правильномъ осуществленіи функцій живыхъ существъ. Существуетъ два рода красоты, типическая и живая. Источники красоты внѣшняго міра никогда не доходятъ къ намъ въ чистой формѣ, они всегда получаютъ нѣкоторое дополненіе изъ нашего духа. Въ этомъ заключается функція фантазіи, служащей источникомъ всего великаго въ искусствѣ.

Главныя сочиненія Рескина: Modern Painters, 5 тт. 1843—60, и The Stones of Venice, 3 тт. 1851 — 53. О немъ см. Collingwood, Art Teaching of J. Ruskin, Lond. 1892.

Здѣсь слѣдуетъ также упомянуть сочиненія F. D. Maurice, представителя движенія подъ названіемъ Broad-Church, Lectures on Social Morality, Lond. 1870; Lectures on Casuistry, нов. изд. Lond. 1872; Moral and Metaphysical Philosophy, 2 тт., Lond. 1872. На почвѣ идеализма стоитъ въ большинствѣ случаевъ Джонъ Гротъ (братъ выше упомянутаго Георга Грота), A Treatise on the Moral Ideals, изд. J. B. Mayor, Camb. 1876.

J. F. Ferrier, Institutes of Metaphysics, 1854, нов. изд. 1856. Собр. соч. издали сэръ Alex. Grant и E. L. Lushington, 2 тт. 1866 (въ него входятъ статьи изъ Blackwood's Magazine 1838—39, нѣсколько лекцій, біографіи Шеллинга и Гегеля, нѣсколько дополненій къ Institutes, чтенія о греческой философіи). Новое изд., 3 тт. 1875, въ него входитъ и Institutes. О немъ см. John Grote, Exploratio philosophica, часть 1, Camb. 1865. Статья Д. Б. о Ферьерѣ въ Encyclop. Britan. IX изд. 1879, стр. 109. Leslie Stephen, статья о Ферьерѣ въ Diction. of Nation. Biogr. XVIII, 1889, стр. 390.

Джемсъ Ф. Ферьеръ (1808 — 1864), бывшій съ 1845 года профессоромъ нравственной философіи и политической экономіи въ С.-Андрью, находитъ (въ своихъ „Основахъ метафизики“), что естественная цѣль философіи заключается въ томъ, чтобы исправлять ошибки обыкновеннаго мышленія. Всѣ заблужденія мышленія и психологіи могутъ быть сведены на три проблемы: познаванія и познаннаго, невѣдѣнія, бытія. Такимъ образомъ онѣ составляютъ главныя части философіи. Проблемы познаванія и познаннаго составляютъ предметъ теоріи познанія или эпистемологіи. Первое положеніе, на которомъ основывается вся система Ферьера, заключается въ слѣдующемъ:

вмѣстѣ съ познаніемъ о какомъ-нибудь объектѣ познающій субъектъ обладаетъ также какимъ-нибудь познаніемъ о себѣ самомъ, какъ основѣ или условіи своего познанія. Въ своой теоріи невѣдѣнія Ферьеръ утверждаетъ, что невѣдѣніе есть недостатокъ; но такъ какъ невѣдѣніе того, что непознаваемо, не можетъ быть недостаткомъ, то невѣдѣніе возможно только въ отношеніи того, что познаваемо, т.-е. составляетъ объектъ+субъектъ. Въ теоріи бытія или онтологіи Ферьеръ выводитъ всѣ философскія заблужденія изъ допущенія абсолютнаго существованія матеріи. Дѣйствительно, независимымъ бытіемъ обладаютъ только „духи съ содержаніемъ ихъ представленій". Абсолютенъ и необходимъ только безконечный разсудокъ, съ которымъ всѣ конечныя вещи находятся въ связи.

S. H. Hodgson, Time and Space, 1865. The Theory of Practice, 2 тт., 1870. The Philosophy of Reflection, 2 тт., 1878 (первая глава въ Mind 1, 1876, стр. 67, 223, 351 подъ заглавіемъ: Философія и наука). Aristotelian Society Addresses: The Relation of Philosophy to Science, Physical and Psychological, 1884. Philosophy and Experience, 1885. Reorganisation of Philosophy, 1886. The Unseen World, 1887. Common Sense Philosophies, 1888 (Proceedings т. I, № 2, 1889, стр. 5); What is Logic? 1889 (тамъ же, т. I, № 3, ч. 1, стр. 1). The Laws of Association, 1890 (тамъ же, т. I, № 4, ч. 1, 1891, стр. 1). Matter, 1891 (тамъ же, т. II, № 1, ч. 1, 1892, стр. 3). Mind, 1892 (тамъ же, т. II, № 2, ч. 1, 1893, стр. 1). The Conception of Infinity, 1893 (тамъ же, т. II, № 3, ч. 1, 1894, стр. 1). Также въ Proceedings of the Aristotelian Society, т. I, № 1, 1888, стр. 5: Синонимы-ли духъ и сознаніе? т. II, № 1, ч. 2, 1892, стр. 52: Философскій мостъ. Въ Mind онъ напечаталъ слѣдующія свои статьи: Аналитическія и синтетическія сужденія по Канту, т. II, 1877, стр. 118; О причинности, IV, 1879, стр. 500; О свободѣ воли, V, 1880, стр. 226; Философія Ренувье: логика, психологія, VI, 1881, стр. 31 и 173; Субъективизмъ въ философіи, VIII, 1883, стр. 92; Метафизическій методъ въ философіи, IX, 1884, стр. 48; Свобода воли и детерминизмъ, X, 1885, стр. 532; Мнимая психологія, XI, 1886, стр. 478 (ср. т. XII, 1887, стр. 314); Субъектъ и объектъ въ психологіи, т. XII, 1887, стр. 423; Объ условіяхъ истинной философіи, XIII, 1888, стр. 153; Свобода воли: анализъ, XVI, 1889, стр. 161.

О немъ см. A. Main, Годжсонъ о философскихъ взглядахъ Льюиса, Mind 1, 1876, стр. 292. Его же, Годжсонъ о „cogito ergo sum", Mind II, 1877, стр. 126 (ср. Годжсонъ, стр. 128). Carveth Read, The Philosophy of Reflection, Mind V, 1880, стр. 60. G. F. Stout, Философія Годжсона, Proceedings of the Aristotelian Society, т. 2, № 2, ч. 11, стр. 107 (ср. Годжсонъ, въ Mind III, N. S. 1894, стр. 208, Рефлексивное сознаніе).

Шедвортъ Г. Годжсонъ признаетъ себя сторонникомъ школы, которая задается цѣлью продолжать спеціально критическія изслѣдованія философіи Канта. Онъ примыкаетъ въ особенности къ Саломону Маймону и Кольриджу. По его мнѣнію, дѣйствительно философскимъ слѣдуетъ считать лишь методъ рефлексивнаго сознанія. Онъ заключается въ субъективномъ анализѣ явленій сознанія, какъ они дѣйствительно происходятъ. Философіею должна быть метафизика, способная дать принципъ бытія, а не теорія познанія, возникшая вслѣдствіе неправильнаго отдѣленія дѣйствительности отъ познанія. Рефлексивное сознаніе отличается отъ первоначальнаго и отъ прямого сознанія. Первоначальное сознаніе состоитъ изъ ряда чувствъ и мыслей, существующихъ per se и не отнесенныхъ субъектомъ ни къ объекту, ни къ себѣ. Такъ какъ эти чувства и мысли являются въ видѣ пучка постоянно связанныхъ чувствъ и мыслей, то наступаетъ такая степень развитія сознанія, когда они познаются уже не какъ состоянія сознанія, а какъ „вещи". Это моментъ рефлексіи, посредствомъ которой различаются субъективныя и объективныя стороны состояній сознанія. Третья степень развитія, прямое сознаніе, является тогда, когда чувства и мысли, съ одной стороны, и объекты, съ другой, не только различаются, но и разсматриваются, какъ отдѣльныя и независимыя другъ отъ друга существа. Таковъ методъ естествознанія, которое противополагаетъ объекты, какъ составныя части внѣшняго міра, состояніямъ сознанія. Философія, какъ методъ рефлектирующаго сознанія, стремится, наоборотъ, опредѣлить значеніе всѣхъ понятій исключительно въ ихъ отношеніи къ сознанію. Только съ этой точки зрѣнія можно, напримѣръ, найти значеніе понятія „бытія". Для философіи „бытіе" означаетъ „присутствіе въ сознаніи" (presence in consciousness): esse зна-

читъ percipi. Итакъ, съ точки зрѣнія рефлексивнаго сознанія допущеніе вещей въ себѣ есть contradictio in adjecto. Для естествознанія, какъ метода прямого сознанія, которое a priori постулируетъ существованіе чего-то внѣ сознанія, понятіе непознаваемаго бытія имѣетъ извѣстный смыслъ, такъ какъ въ самомъ дѣлѣ существуетъ область, которой естественныя науки не могутъ познать; но для философіи такое понятіе невозможно. По мнѣнію Годжсона, Кантъ дѣлаетъ три слѣдующія главныя ошибки: 1) Онъ смѣшиваетъ условія бытія (essendi) съ условіями существованія (existendi). „Я мыслю", считаемое Кантомъ апріорнымъ условіемъ самосознанія, на самомъ дѣлѣ есть одинъ изъ факторовъ въ конкретномъ моментѣ самосознанія То же относится къ категоріямъ и формамъ интуиціи. 2) Кантъ допускаетъ, что всякая необходимость требуетъ трансцендентальнаго условія въ сознательномъ субъектѣ. 3) Въ основу своей философіи Кантъ положилъ различеніе чистой и эмпирической апперцепціи. Трансцендентальныя условія Канта Годжсонъ замѣняетъ изслѣдованіемъ явленій первоначальнаго сознанія и вмѣсто апріорныхъ формъ находитъ неотдѣлимые другъ отъ друга элементы. Элементы, неотдѣлимые отъ сознанія и другъ отъ руга въ сознаніи, такъ же необходимы и всеобщи, какъ если бы они зависѣли отъ первоначальныхъ свойствъ *я*. Годжсонъ особенно настаиваетъ на различеніи точекъ зрѣнія (aspects), съ которыхъ можно разсматривать какое-либо бытіе, и элементовъ, изъ которыхъ состоитъ это бытіе. Субъектъ и объектъ не элементы, а различныя точки зрѣнія, съ которыхъ можетъ быть разсматриваемо одно и то же бытіе. Наоборотъ, время, пространство и ощущеніе (feeling) суть элементы. Какъ точкамъ зрѣнія, такъ и элементамъ явленія слѣдуетъ противополагать условія явленія. Кромѣ того, Годжсонъ вводитъ еще одно различеніе, которое онъ считаетъ основнымъ для своей системы, именно онъ отличаетъ сущность факта (*τί ἐστιν*) отъ исторіи его (*πῶς παραγίνεται*). Элементы и точки зрѣнія относятся къ сущности явленія, условія—къ исторіи его; первые составляютъ предметъ философіи, послѣдними занимается естествознаніе. Кромѣ аналитической, Годжсонъ даетъ еще конструктивную часть философіи. Предметомъ ея служитъ невидимый міръ, неразрывно связанный съ видимымъ міромъ и обладающій, подобно ему, феноменальными, а не ноуменальными свойствами. На основаніи своихъ нравственныхъ и религіозныхъ душевныхъ движеній мы хорошо можемъ представить себѣ содержаніе невидимаго міра. Богъ, какъ высшій идеалъ, есть оживляющій духъ какъ видимаго, такъ и невидимаго міра.

Съ психологическимъ ученіемъ Годжсона ср. взгляды William Cyples, An Inquiry into the Process of Human Experience, attempting to set forth its lower Laws, with some hints as to the higher Phenomena of Consciousness, Lond. 1880. Ученіе Годжсона о невидимомъ мірѣ во многихъ отношеніяхъ сходно съ взглядами Джемса Гинтона (1822—1875). Ему принадлежатъ слѣдующія сочиненія: Man and his dwelling place, 1859. Life in Nature, 1862. The Mystery of Pain, 1866. Chapters on the Art of Thinking (изд. съ введ. Годжсонъ), 1879. Philosophy and Religion, 1881. The Law-Breaker and the Coming of the Law, 1884, Ср. C. Haddon, The Larger Life, Studies in Hinton's Ethics, 1886.

Идеалистическое міровоззрѣніе развиваетъ въ своихъ стихотвореніяхъ Робертъ Броунингъ (1812—1889). Онъ стремится обосновать идеализмъ, который, какъ у Канта и Фихте, долженъ опираться на нравственное сознаніе. Для него любовь, какъ для Гегеля разумъ, служитъ окончательнымъ объясненіемъ природы вещей и человѣческой жизни. Если разсудокъ и сердце вступаютъ въ борьбу, авторитетъ послѣдняго всегда выше. Ср. H. Jones, Browning as a Philosophical and Religious Teacher, Glasg. 1891.

Thomas Hill Green, Introduction to Hume's Treatise on Human Nature (въ собр. философ. соч. Юма, изд. Гриномъ и Гроссе, 1874—75). Prolegomena to Ethics, изд. Бредли, 1883, 2. изд. 1884 (первая часть въ Mind подъ заглавіемъ: Можетъ-ли быть естественный подборъ человѣка? т. VII, 1882, стр. 1, 161 и 321). Собр. соч. Грина изд. Nettleship: т. I, философскія соч., 1885; т. II, философскія сочиненія, 1886; т. III, разныя статьи и мемуары, 1888. Theory of Political Obligation, изд. Бозанкета (также въ II. т. собр. соч.).—О Гринѣ говорятъ: Э. Кердъ, Послѣднее

сочиненіе Грина, Mind VIII, 1883, стр. 544. A. J. Balfour, Метафизика познанія Грина, Mind IX, 1884, стр. 73. H. Sidgwick, Этика Грина, Mind IX, 1884, стр. 169. H. Calderwood, Another View of Green's Last Work, Mind X, 1885, стр. 73. Andrew Seth, Hegelianism and Personality (Balfour Lectures), Edinb. 1887, нов. изд. 1893. D. G. Ritchie, The Political Philosophy of T. H. Green (въ The Principles of State Interference, Lond. 1891). P. Chubb, Философскія и религіозныя ученія Грина, Journal of Speculative Philosophy XXII, № 1 и 2, 1891. C. Barnes Upton, Теологическія стороны философіи Грина, New World, 1. 1892. John Dewey, Теорія нравственныхъ мотивовъ Грина, Philos. Review 1, 1892, стр. 593; его же, Самореализація, какъ нравственный идеалъ, Phil. Rev. II, 1893, стр. 652. H. Haldar, Гринъ и его критики, Philos. Rev. III, 1894, стр. 168. G. F. James, T. H. Green und der Utilitarismus, дисс., Галле 1894. W. H. Fairbrother, The Philosophy of T. H. Green, Lond. 1896 (ср. Fairbrother, Proceedings of Aristotelian Society, т. 2, № 2, ч. 2, стр. 99, Гринъ и его критики). S. S. Laurie, Метафизика Грина, Philos. Rev. VI, 1897, стр. 113.

Томасъ Гилль Гринъ род. въ Биркенѣ, селѣ графства Іоркширъ, 7. апрѣля 1836 года. Онъ былъ вторымъ, младшимъ сыномъ священника, учился въ Ругби, позже, съ 1855 года, въ Balliol-College въ Оксфордѣ. На его воспитаніе имѣлъ большое вліяніе Веніаминъ Джоветтъ. Въ 1860 году онъ сдѣлался лекторомъ въ своемъ колледжѣ („lecturer“), потомъ членомъ коллегіи („fellow“); съ 1878 года онъ былъ профессоромъ нравственной философіи въ Оксфордѣ. Онъ умеръ 26. марта 1882 г.

Можетъ-ли познаніе природы быть частью или продуктомъ природы, можетъ-ли познаніе объекта быть объектомъ?—Таковъ первый вопросъ, изъ котораго исходитъ Гринъ въ своей „метафизикѣ познанія“. Даже и въ томъ случаѣ, если допустить, что духовныя функціи зависятъ отъ матеріальныхъ условій, все же этотъ вопросъ, по его мнѣнію, требуетъ еще отвѣта. Въ самомъ дѣлѣ, матеріальныя условія также принадлежатъ къ числу составныхъ частей міра, познаваемаго въ опытѣ: слѣдовательно, прибѣгать къ ихъ помощи, чтобы объяснить тотъ самый міръ, часть котораго они составляютъ, это значитъ дѣлать ошибку, называемую ὕστερον πρότερον. Что въ основѣ не только познанія, но и природы долженъ лежать духовный принципъ, это видно тотчасъ же изъ отвѣта на вопросъ, что такое фактъ. Философскій анализъ показываетъ, что всякій, какъ самый простой, такъ и самый сложный, фактъ состоитъ изъ множества отношеній къ другимъ фактамъ въ связномъ опытѣ. Обыкновенное мышленіе различаетъ дѣйствительное и недѣйствительное и считаетъ обыкновенно послѣднее простымъ созданіемъ нашего разсудка. Но на самомъ дѣлѣ противоположность между первымъ и вторымъ не такова. Призрачное явленіе тоже вѣдь дѣйствительно существуетъ, но только не такъ, какъ оно представляется субъекту, а такъ, какъ оно было бы понято высшею интеллигенціею. Не-дѣйствительное есть просто ничто, и въ противоположность ему дѣйствительное нельзя опредѣлить. Воспріятіе, какъ психическій процессъ, безъ сомнѣнія, воспринимается и въ этомъ смыслѣ дѣйствительно существуетъ. Но когда мы спрашиваемъ о дѣйствительности воспріятія, то мы собственно хотимъ узнать, находится-ли воспринимаемый объектъ въ тѣхъ именно отношеніяхъ, въ которыхъ онъ, какъ намъ кажется, находится. Слѣдовательно, названія „дѣйствительный“ и „объективный“ имѣютъ значеніе только для сознанія, которое представляетъ себѣ, что его опытъ опредѣленъ отношеніями, и мыслитъ въ то же время единую и неизмѣнную систему отношеній, отъ которыхъ зависитъ его опытъ и съ которою можетъ быть сравниваемо всякое преходящее представленіе его. Если слово „опытъ“ обозначаетъ сознаніе измѣненія, то въ основѣ этого термина лежитъ понятіе о такой системѣ, которая, конечно, какъ таковая, не можетъ быть никѣмъ познана и потому не можетъ быть дана въ опытѣ. Если же слово „опытъ“ означаетъ лишь простую послѣдовательность процессовъ, то онъ не можетъ ни произвести сознаніе о себѣ самомъ, ни быть такимъ сознаніемъ. Онъ не можетъ произвести сознаніе, потому что въ этомъ случаѣ сознаніе послѣдовательности должно было бы существовать одновременно со всѣми ступенями ея; онъ не можетъ быть сознаніемъ, потому что въ этомъ случаѣ вся послѣдовательность событій должна была бы быть на-лицо сразу. Итакъ, наше познаніе дѣйствительнаго міра, который мы отличаемъ отъ кажу-

щагося міра, требуетъ существованія сознанія, котораго нельзя свести ни на что другое. Что касается дѣйствительности, то предыдущія разсужденія даютъ намъ критерій ея. Дѣйствительнымъ слѣдуетъ называть то, что оказывается неизмѣннымъ. Но эту неизмѣнность нельзя найти, слѣдуя Локку, въ ощущеніяхъ, какъ неизмѣнномъ дѣйствіи ея условій; ея нѣтъ также въ самихъ матеріальныхъ условіяхъ, какъ это думаетъ популярная наука. Ощущенія постоянно измѣняются, а матеріальныя условія входятъ въ составъ опыта и внѣ ощущеній не имѣютъ никакого значенія. А если бы ощущенія производились не матеріальными условіями, но вещами въ себѣ, какъ думалъ Кантъ, то тогда существовалъ бы не одинъ міръ, а два, и они не могли бы находиться ни въ какомъ отношеніи другъ къ другу. Дѣйствительною и неизмѣнною оказывается скорѣе единая всеохватывающая система отношеній. Какъ возможна такая система? Отношеніемъ предполагается существованіе разнообразія въ единствѣ. Слѣдовательно, должно существовать, кромѣ разнообразія самихъ вещей, еще что-то, что связываетъ эти вещи въ единство, не уничтожая ихъ обособленности, и такимъ образомъ устанавливаетъ разнообразіе ихъ отношеній другъ къ другу. Подобную связующую дѣятельность мы можемъ найти въ своемъ собственномъ сознаніи. Благодаря ей, напримѣръ, два ощущенія вступаютъ въ отношеніе послѣдовательности, тогда какъ безъ нея они должны были бы быть абсолютно обособленными другъ отъ друга или абсолютно слитыми другъ съ другомъ. Итакъ, если міръ дѣйствителенъ не только для насъ, то онъ долженъ существовать въ видѣ системы отношеній, составляющей результатъ связующаго принципа, аналогичнаго нашему разсудку. Отношеніемъ явленій природы другъ къ другу въ пространствѣ и времени предполагается ихъ взаимное отношеніе къ субъекту, не находящемуся въ пространствѣ и времени.

Въ какомъ же отношеніи находится общее сознаніе къ нашему сознанію? Познаніе въ общемъ должно быть цѣлымъ, и познанныя вещи должны всѣ вмѣстѣ присутствовать въ саморазличающемъ сознаніи, дѣятельность котораго создала эти вещи. Слѣдовательно, общее сознаніе, являющееся условіемъ времени и потому само независимое отъ условій времени, можно разсматривать, какъ „агентъ для нейтрализированія времени“. Что же касается нашего сознанія, то его дѣятельность совершается во времени, которое, повидимому, противорѣчитъ характеру сознанія, какъ чего-то безвременнаго. Объясненіе этого противорѣчія Гринъ находитъ въ томъ, что въ теченіе развитія нашего опыта, въ теченіе процесса, посредствомъ котораго мы познаемъ міръ, животный организмъ, развивающійся во времени, постепенно становится носителемъ безконечнаго сознанія. Наше духовное развитіе не есть исторія безконечнаго сознанія, которое само по себѣ не можетъ имѣть никакой исторіи; это исторія процесса, благодаря которому животный организмъ становится носителемъ безконечнаго сознанія. Послѣднее воспроизводится въ человѣческой душѣ. Познаніе во всей своей полнотѣ составляетъ предметъ безконечнаго сознанія; какъ таковой, онъ тожественъ съ дѣйствительнымъ міромъ; воспроизведеніе же можетъ только безконечно приближаться къ полному познанію. Однако познаніе конечнаго сознанія тожественно познанію безконечнаго сознанія въ той мѣрѣ, въ какой оно даетъ систему элементовъ, находящихся въ отношеніи другъ къ другу. Безконечный субъектъ не есть причина міра въ томъ смыслѣ, какъ одно явленіе бываетъ причиною другого: онъ скорѣе „свободная причина“ въ томъ смыслѣ, что міръ опредѣляется самимъ собою, а не чѣмъ-либо другимъ. Физическая жизнь человѣка, какъ и другія явленія, опредѣляется безконечнымъ сознаніемъ, но какъ познающее существо, человѣкъ есть воспроизведеніе безконечнаго сознанія и потому также „свободная причина“. Но это не значитъ, что самъ человѣкъ есть отчасти продуктъ природы и отчасти свободная причина. Въ самомъ дѣлѣ, организмъ, какъ носитель познанія, не можетъ уже болѣе разсматриваться только съ физической стороны, и само понятіе человѣка можетъ обозначать лишь *я*, которое отличается отъ физическихъ условій.

Въ метафизикѣ нравственнаго поведенія разсматривается другая сторона человѣческой природы. Физическій организмъ человѣка является источникомъ не только впечатлѣній, но и потребностей, а также импульсовъ для удовлетворенія ихъ.

Онѣ, какъ таковыя, подобно впечатлѣніямъ, принадлежатъ исключительно къ міру физическихъ фактовъ. Нравственная же свобода человѣка зависитъ отъ того, каковъ мотивъ его поведенія. Подъ мотивомъ Гринъ подразумѣваетъ идею объекта, представляющагося цѣлью для самосознательнаго субъекта, которую этотъ субъектъ стремится осуществить. Мотивъ относится къ животнымъ потребностямъ такъ же, какъ познаніе объекта къ чувственному впечатлѣнію. Для того, чтобы явился мотивъ, къ потребности должно присоединиться еще самосознаніе, которое служитъ необходимымъ условіемъ, какъ для міра желаемыхъ объектовъ, такъ и для міра познаваемыхъ фактовъ. Самосознаніе, испытывая потребности, отличаетъ ихъ отъ себя и дѣлаетъ ихъ элементами желаемаго объекта. Въ той степени, въ какой человѣкъ самъ создаетъ свои мотивы, онъ есть свободный дѣятель. Свобода есть самоопредѣленіе. Итакъ, свободный поступокъ не есть поступокъ немотивированный; въ самомъ дѣлѣ, свобода поведенія является именно результатомъ сознательнаго воспріятія потребности, которая такимъ образомъ дѣлается мотивомъ поведенія. Всякій сознательный поступокъ опредѣляется, правда, мотивомъ, но такъ какъ человѣкъ всегда самъ создаетъ мотивы своего поведенія, то онъ самъ опредѣляетъ свою дѣятельность. Разсматривать мотивы поведенія, какъ результатъ условій и характера человѣка, это значитъ запутываться въ противорѣчія. Въ самомъ дѣлѣ, обстоятельства могутъ опредѣлять только тогда, когда на нихъ реагируетъ характеръ, тожественный собственно съ *я*; какъ воспроизведеніе безконечнаго сознанія, характеръ не можетъ опредѣляться обстоятельствами, которыя не обусловлены имъ самимъ. Во всякомъ случаѣ поведеніе есть необходимый результатъ мотива (вѣдь всѣ результаты необходимы), но самъ дѣятель не есть „необходимый“ дѣятель въ томъ смыслѣ, что онъ не могъ бы дѣйствовать иначе.

Если всѣми человѣческими поступками, какъ дурными, такъ и хорошими, предполагается, что безконечный духъ воспроизводится въ формѣ человѣческой личности, то какъ отличается х о р о ш і й поступокъ отъ д у р н о г о? Воля нравственно добра, отвѣчаетъ Гринъ, если мотивъ ея дѣятельности таковъ, что настоящая природа субъекта должна найти самоудовлетвореніе въ реализаціи этого мотива. Настоящая же природа человѣка состоитъ въ томъ, чтобы быть самосознательнымъ, т.-е. быть *я* и въ то же время *не-я*. Но такъ какъ человѣкъ никогда не можетъ преодолѣть вполнѣ противоположности между *я* и *не-я*, то онъ никогда не можетъ вполнѣ осуществить свою природу. Высшее, чего онъ можетъ достигнуть, это одновременнаго сознанія возможнаго совершенства и дѣйствительно существующаго несовершенства. Если въ моментъ дѣятельности человѣкъ знаетъ, что его поступокъ лучшій, какой онъ только можетъ сдѣлать, но существуютъ еще лучшіе поступки, которые еще остается сдѣлать, если онъ знаетъ, что своимъ поведеніемъ онъ осуществляетъ свое *я* и находитъ самоудовлетвореніе, но все же далекъ отъ того, чтобы быть тѣмъ, чѣмъ могъ бы быть, то его поступокъ хорошъ. Наоборотъ, поступокъ человѣка дуренъ, если онъ разсматриваетъ объектъ поступка, какъ единственно желательный, и, достигнувъ цѣли, считаетъ себя вполнѣ удовлетвореннымъ, если онъ отожествляетъ свое теперешнее *я* съ возможнымъ *я*, и относится къ нему, какъ къ абсолютному. Итакъ, и добродѣтель, и порочность слѣдуетъ сводить къ проявленію одной и той же дѣятельности. Такъ какъ человѣкъ сознаетъ себя, какъ абсолютную цѣль, то возможно, что онъ способенъ находить свое *я* въ какомъ-либо объектѣ, какъ это ни звучитъ тривіально и, съ другой стороны, возможно, что ни одинъ объектъ, какъ бы онъ ни былъ великъ, не можетъ доставить ему полнаго удовлетворенія. Лучшая жизнь та, въ которой наиболѣе дѣятельно проявляется сознаніе возможнаго совершенства. Иными словами, такъ какъ самосознательный разумъ обнаруживается въ человѣкѣ въ представленіяхъ о полномъ самоудовлетвореніи путемъ полнаго самопожертвованія, то конечную цѣль нашихъ нравственныхъ стремленій можно обозначить, какъ „жизнь по разуму“.

Существенный пунктъ теоріи Грина заключается въ томъ, что у него божественный принципъ осуществляется въ личностяхъ, какъ таковыхъ, а не въ безличной гуманности. Правда, развитіе личности зависитъ отъ общества. Соціальная жизнь от-

носится къ личности, какъ языкъ къ мышленію. Но народъ или народный духъ существуетъ только въ личностяхъ. Нашимъ конечнымъ нравственнымъ маштабомъ долженъ быть идеалъ личнаго достоинства. Духовный прогрессъ человѣчества заключается въ прогрессѣ отъ личнаго характера къ личному характеру. Хотя полное осуществленіе идеала для насъ, какъ несовершенныхъ существъ, невозможно, все же въ основѣ понятія человѣческаго развитія лежатъ два предположенія: 1) что способности, постепенно реализующіяся во времени, въ безконечномъ духѣ вѣчно осуществлены, и 2) что конечною цѣлью развитія должно быть дѣйствительное осуществленіе способностей, предполагаемое процессомъ. Этому второму предположенію противорѣчило бы такое состояніе бытія, при которомъ самосознательныя личности уничтожались бы или разсматривались бы какъ средство. Идея, которую добрая воля стремится осуществить, представляется намъ въ формѣ безусловнаго блага и предписываетъ намъ безусловный законъ, потому что она вѣчно осуществлена въ Богѣ.

Въ сочиненіи Principles of Political Obligation Гринъ задается цѣлью изслѣдовать нравственную функцію системы правъ и обязанностей, предписываемыхъ государствомъ, и найти истинное основаніе для политическаго повиновенія. Соціальныя учрежденія обладаютъ, по его мнѣнію, нравственною цѣнностью въ той мѣрѣ, въ какой они реализуютъ способности воли и разума и содѣйствуютъ ихъ дѣйствительному проявленію.

Edward Caird, a Critical Account of the Philosophy of Kant, 1877. The Social Philosophy and Religion of Comte, 1885. Hegel (библіотека философовъ-классиковъ Блеквуда), 1888. The Critical Philosophy of Kant, 2 тт., 1889. Essays on Literature and Philosophy, 2 тт. 1892 (во второмъ томѣ, кромѣ того, статья Метафизика, перепечатанная изъ Encyclop. Brit. IX, т. XVI. 1883, стр. 79). The Evolution of Religion (Gifford Lectures 1890—92), 2 тт. 1893. О немъ см. A. Seth, Mind XV, 1890, стр. 266 и Adamson въ Internat. Journal of Ethics, IV, 1894, стр. 101.

Эдвардъ Кердъ, преподаватель въ Balliol-College въ Оксфордѣ, въ двухъ сочиненіяхъ о Кантѣ далъ самое полное на англійскомъ языкѣ изложеніе его системы и самую основательную критику ея съ точки зрѣнія критическаго идеализма. Въ сочиненіи „Эволюція религіи“ онъ старается доказать, что религіозный принципъ есть необходимый факторъ сознанія, какъ такого, и заключается уже въ самомъ простомъ фактѣ опыта. Противоположность между субъектомъ и объектомъ возможна только благодаря сознанію единства, въ которомъ находятся эти противоположные элементы. Внутреннее и внѣшнее мы можемъ познавать только въ отношеніи другъ къ другу и въ то же время отличая ихъ другъ отъ друга. Ихъ синтезомъ необходимо предполагается третій факторъ, болѣе высокій, чѣмъ они; они составляютъ обнаруженіе его единства. Поэтому сознаніе объ этомъ единствѣ, хотя бы въ самой элементарной формѣ, служитъ постоянною составною частью человѣческаго познанія. Все разумное, какъ такое, есть религіозное существо, и въ основѣ всѣхъ религій, несмотря на различіе ихъ внѣшней формы, лежитъ общій принципъ. Безконечное слѣдуетъ понимать, не какъ простое лишь отрицаніе конечнаго. Скорѣе оно есть то, въ чемъ содержится конечное и чѣмъ объясняется конечное. Точно такъ же безконечное не служитъ лишь неопредѣленною подкладкою конечнаго. Скорѣе его слѣдуетъ считать самоопредѣляющимъ принципомъ, обнаруживающимся во всѣхъ формахъ конечнаго, не теряя своего единства. Бога слѣдуетъ мыслить, а не представлять въ образахъ. Историческое развитіе религіи характеризуется въ большинствѣ случаевъ постоянною борьбою между образными представленіями и требованіями лежащаго въ основѣ ихъ понятія, которое стремятся выразить эти образы. Такимъ образомъ теорія эволюціи есть существенный факторъ философіи религіи Керда. Первою ступенью въ историческомъ развитіи религіозныхъ воззрѣній онъ считаетъ объективную религію, которая представляетъ Бога по аналогіи съ вещами и явленіями природы и достигла высшей формы въ греческой миѳологіи. Вторую ступень составляетъ субъективная религія, которая представляетъ Бога нравственнымъ властелиномъ, находящимся во внутреннемъ отношеніи къ человѣческой душѣ; такова іудейская ре-

лигія. Однородность двухъ первыхъ ступеней устраняется основнымъ ученіемъ христіанства о духѣ, который имманентенъ природѣ и человѣку и въ то же время трансцендентенъ имъ и пользуется природою, какъ средствомъ для развитія высшей духовной жизни.

Привлекательное изложеніе философіи религіи Гегеля, въ противоположность эмпиристическимъ и скептическимъ ученіямъ, далъ Джонъ Кердъ (братъ вышеупомянутаго, начальникъ университета въ Глазговѣ) въ сочиненіи Introduction to the Philosophy of Religion, 1880, новое изд. 1891 (нѣмецкій переводъ Риттера, Цюрихъ 1893). The Universal Religion, 1874. The Unity of the Sciences, 1874. What is Religion? 1874. Brahmanism and Buddhism, 1882. Mind and Matter, 1888. О немъ см. Гринъ, Собр. соч., т. III, Lond. 1888, стр. 138.

F. H. Bradley, Ethical Studies, 1876. Mr. Sidgwick's Hedonism, an Examination of the main Argument of the Methods of Ethics, 1877. The Principles of Logic, 1883. Appearance and Reality, a Metaphysical Essay, 1893, 2. изд. 1897. Въ Mind онъ помѣстилъ слѣдующія свои работы: т. VIII, 1888, стр. 258, Имѣетъ-ли самопожертвованіе загадочный характеръ? стр. 415, Существуетъ-ли чистое зложелательство? стр. 573, Симпатія и интересъ; IX, 1884, стр. 286, Can a man sin against Knowledge? XI, 1886, стр. 83, Анализъ сравненія; стр. 305, Существуетъ-ли спеціальная дѣятельность вниманія? XII, 1887, стр. 314, Признаки активнаго вниманія; стр. 354, Ассоціація и мысль; стр. 579, Почему мы вспоминаемъ въ прогрессивномъ, а не регрессивномъ порядкѣ? XIII, 1888, стр. 1, О наслажденіи, страданіи, желаніи и хотѣніи; стр. 370, Реальность и мысль (эта статья напечатана также въ Appearance and Reality); II, N. S. 1893, стр. 83, 366 и 509, Ученіе Джемса о простомъ сходствѣ; III, N. S. 1894, стр. 373, О недостаткѣ движенія во снѣ; IV, N. S., 1895, стр. 1, Что такое интенсивность психическихъ состояній? стр. 176, Предполагаемая безполезность души; стр. 225, Въ какомъ смыслѣ психическія состоянія экстенсивны? V, 1896, стр. 464, Противоположное и несходное. Въ Internat. Journal of Ethics напечатаны слѣдующія статьи его: IV, 1894, стр. 269, Нѣсколько замѣчаній о наказаніи; V, 1895, стр. 17, Границы индивидуальнаго и національнаго самопожертвованія; въ Fortnightly Rev. XLV, 1885, стр. 811, Доказательства спиритуализма.

О Бредли говорятъ: Г. Седжвикъ, Сочиненіе Бредли Ethical Studies, Mind I, 1876, стр. 545 (ср. Бредли, Mind II, 1877, стр. 122). Р. Адамсонъ, Сочиненіе Бредли Principles of Logic, Mind IX, 1884, стр. 122. S. W. Dyde, Соч. Бредли Principles of Logic, Journal of Speculative Philosophy, XVIII, 1884, стр. 287 и 399, XIX, 1885, стр. 1. Bernard Bosanquet, Knowledge and Reality, критика основъ логики Бредли, Lond. 1885 (ср. Бозанкетъ въ Mind X, 1885, стр. 256, Бредли о фактѣ и выводѣ). James Ward, Анализъ духа Бредли, Mind XII, 1887, стр. 564; его же, Соч. Бредли Appearance and Reality, Mind N. S. III, 1894, стр. 109 (ср. Бредли въ Mind N. S. III, стр. 232 и Уордъ стр. 378). H. W. Carr, О соч. Бредли Appearance and Reality, Proceed. of the Aristotelian Society II, № 3, ч. 1, 1894, стр. 59; J. S. Mackenzie, Ученіе Бредли о *я*, Mind N. S. III, 1894, стр. 305. A. Sidgwick, Бредли и скептики, Mind N. S. III, 1894, стр. 336. Andrew Seth, Новая теорія абсолютнаго, Contemporary Review, ноябрь и дек. 1894, стр. 694 и 862. J. Royce, Соч. Bradley Appearance and Reality, Philos. Review III, 1894, стр. 212. John Watson, Philosoph. Review IV, 1895, стр. 353 и 486.

Бредли, занимаясь критическимъ изслѣдованіемъ проблемъ логики и метафизики, пришелъ къ результатамъ, которые въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ существенно отличаются отъ выводовъ Грина и Керда. Основы его философской теоріи заключаются въ изслѣдованіи логическаго сужденія въ сочиненіи „Основы логики“. Сужденіе, какъ психическій фактъ, разсматриваемый въ психологіи, онъ считаетъ совершенно непохожимъ на сужденіе, какъ элементъ познанія, какъ способъ пониманія дѣйствительности. Съ логической точки зрѣнія сужденіе можно назвать квалифицированіемъ дѣйствительности посредствомъ понятія (idea). Предикатъ есть не психическій образъ, а часть содержанія дѣйствительности, отдѣлившаяся отъ своего психическаго процесса и сдѣлавшаяся знакомъ или символомъ. Въ отношеніи къ дѣйствительности, которая обладаетъ характеромъ имени существительнаго, предикатъ есть прилагательное, т.-е. качество, приписываемое дѣйствительности въ актѣ сужденія. Субъектъ же, безъ сомнѣнія, есть дѣйствительное бытіе. Всякій убѣжденъ въ томъ, что въ актѣ сужденія онъ высказываетъ нѣчто о дѣйствительности или квалифицируетъ нѣкоторое „это“ посредствомъ нѣкотораго „что“. Во всякомъ случаѣ

субъектомъ сужденія служитъ дѣйствительность, хотя разговорная форма сужденія часто скрываетъ это обстоятельство. Отсюда слѣдуетъ, что истина и дѣйствительность не совпадаютъ. Истина есть объектъ мышленія, и цѣль ея заключается въ томъ, чтобы квалифицировать дѣйствительность посредствомъ общихъ понятій. Тогда какъ дѣйствительность индивидуальна и существуетъ сама по себѣ, истина не обладаетъ этими признаками, такъ какъ она имѣетъ дѣло съ понятіями. Такъ какъ предикатъ всегда есть какое-либо „что“, которое не составляетъ единства съ своимъ собственнымъ „это“ и потому само по себѣ есть нѣчто несуществующее, то мышленіе можетъ быть только идеальнымъ. Противоположность между мышленіемъ и дѣйствительностью, указываемая Бредли, получаетъ дальнѣйшее освѣщеніе въ его позднѣйшемъ сочиненіи „Видимость и дѣйствительность“. Въ первой части этого „метафизическаго изслѣдованія“ онъ подвергаетъ міръ явленій критическому изслѣдованію, которое заканчивается скептическимъ выводомъ, что разсматриваемый самъ по себѣ, этотъ міръ противорѣчитъ самъ себѣ и непонятенъ. Конечно, явленія обладаютъ бытіемъ. Но такъ какъ они не независимы, не содержатся сами въ себѣ и не объясняютъ самихъ себя, то мы приходимъ къ неразрѣшимымъ противорѣчіямъ, если предполагаемъ, что они дѣйствительны сами по себѣ. Понятія, посредствомъ которыхъ мы стараемся постигнуть вселенную, напр., понятіе вещи съ ея свойствами и отношеніями, пространства и времени, измѣненія, причинности и дѣятельности, оказываются противорѣчивыми, и потому они могутъ быть только явленіями. Въ самомъ дѣлѣ, явленіе есть то, что, будучи взято само по себѣ, оказывается противорѣчащимъ само себѣ и потому, какъ таковое, не можетъ быть относимо къ дѣйствительности. Во второй части сочиненія Бредли дѣлаетъ попытку построить такую теорію дѣйствительности, чтобы можно было устранить или преодолѣть противорѣчія міра явленій. Предшествующія разсужденія даютъ по крайней мѣрѣ одинъ критерій дѣйствительности: абсолютная дѣйствительность не можетъ противорѣчить себѣ или, выражаясь положительно, должна согласоваться сама съ собою. Дальнѣйшій шагъ можно сдѣлать, основываясь на соображеніи, что міръ явленій, хотя и не можетъ быть дѣйствительнымъ самъ по себѣ, все-таки долженъ принадлежать къ дѣйствительности. Въ самомъ дѣлѣ, онъ существуетъ, а то, что существуетъ, не можетъ быть внѣ дѣйствительности. Отсюда слѣдуетъ, что дѣйствительность содержитъ въ себѣ все феноменальное въ гармонической формѣ. Далѣе, абсолютное не есть множество независимыхъ реальностей, его различныя части должны гармонически существовать въ единомъ цѣломъ. Итакъ, абсолютное есть нѣчто индивидуальное и составляетъ систему. Что же служитъ его конкретнымъ содержаніемъ? Бредли отвѣчаетъ на это—опытъ. По его мнѣнію, чувственный опытъ во всей его совокупности составляетъ дѣйствительность и, кромѣ психическаго бытія (чувства, мышленія и воли), нѣтъ ничего. Абсолютное есть единый всеохватывающій опытъ, въ которомъ всѣ частныя различія находятся въ согласіи другъ съ другомъ. Никакое чувство или мысль не могутъ находиться внѣ границъ этого опыта. Мы не можемъ достигнуть полнаго познанія абсолютнаго, но нѣкоторые главные моменты его все-таки понятны намъ на основаніи нашего опыта. Въ первоначальномъ состояніи чистаго чувства (feeling) мы сознаемъ цѣлое, въ которомъ существуютъ, правда, различія, но которое еще не раздроблено отношеніями. Такой опытъ тотчасъ же нами перерабатывается вслѣдствіе противорѣчій, заключающихся въ немъ. Тѣмъ не менѣе, благодаря ему, мы пріобрѣтаемъ понятіе о цѣлостномъ опытѣ, въ которомъ мышленіе, чувство и воля соединены еще въ одно, что, однако, возможно лишь въ абсолютной интуиціи, въ которой исчезаютъ феноменальныя различія, въ единомъ цѣломъ, которое обладаетъ непосредственнымъ характеромъ чувства и все-таки содержитъ въ себѣ всѣ различія. Опытъ не исчерпывается мышленіемъ. „Вселенная не есть балетъ бездушныхъ категорій“. Чувствованіе предшествуетъ мышленію и различію между субъектомъ и объектомъ, и когда мышленіе возникаетъ, оно остается еще на заднемъ планѣ, какъ основа единства и непрерывности жизни индивидуума. Отсюда объясняется то обстоятельство, что въ логическомъ сужденіи субъектъ отчасти нахо-

дится внѣ мышленія. Объектъ мышленія долженъ быть выраженъ въ понятіи, но ни одно понятіе, какъ таковое, не обладаетъ самостоятельнымъ бытіемъ. Въ субъектѣ сужденія всегда заключается бытіе, не принадлежащее предикату. Иначе субъектъ и предикатъ были бы тожественны и мышленіе, какъ таковое, прекратилось бы. Поэтому наши сужденія никогда не могутъ достигнуть полной истины: они могутъ быть только болѣе или менѣе дѣйствительными. Существуютъ степени, какъ истины, такъ и реальности, и маштабомъ ихъ служитъ абсолютная индивидуальность. Конечныя вещи, т.-е. явленія, не исчезаютъ въ абсолютномъ, а трансформируются. Тѣ факты и истины, которые требуютъ наименьшаго количества переработки и дополненій, для того, чтобы быть принятыми въ абсолютное, наиболѣе приближаются къ дѣйствительности и истинѣ.

B. Bosanquet, Knowledge and Reality, 1885. Introduction to Hegel's Philosophy of the Fine Arts, 1886. Logic or the Morphology of Knowledge, 2 тт. Oxon 1888. Essays and Addresses, 1889. „In Darkest England" on the wrong track, 1890. A. History of Aesthetic, 1892. The Civilization of Christendom and other Studies, 1893. Aspects of the Social Problem (сюда вошли также Essays и др. соч.), 1895. The Essentials of Logic, 1895. Companion to Plato's Republic, 1895. Rousseau's Social Contract, 1895. Слѣдующія сообщенія въ „аристотелевскомъ обществѣ": Объ одномъ существенномъ различіи между теоріями опыта, 1894 (Proc. of the Aristot. Society, т. III, № 1, стр. 1); Время и абсолютное, 1895 (тамъ же III, № 2, стр. 3); Отношеніе соціологіи къ философіи, 1896 (Mind VI, N. S. 1897, стр. 1). Въ Internat. Journal of Ethics онъ помѣстилъ слѣдующія свои работы: Распространеніе этическихъ идей, какъ функція этическаго общества, т. I, 1891, стр. 79; Реальность общей воли, т. IV, 1894, стр. 308; Эволюція религіи, т. V, 1895, стр. 432. Въ Archiv für systematische Philosophie 1 и 2, 1895с. Бозанкетъ писалъ статьи о „систематической философіи въ Великобританіи", 1893 и 1894.

Въ противоположность Бредли Бернаръ Бозанкетъ утверждаетъ, что нельзя разсматривать дѣйствительность, какъ идеальное построеніе, и все-таки въ то же время требовать отъ нея признаковъ, одинаковыхъ съ признаками присутствія въ ряду чувственныхъ данныхъ. Различіе между дѣйствительностію и дискурсивными пріемами человѣческаго мышленія существуетъ лишь для насъ, въ мірѣ нашего познанія. Міръ, къ которому относятся наши понятія, и дѣйствительный міръ составляютъ одинъ и тотъ же міръ, разсматриваемый только съ различныхъ точекъ зрѣнія. Въ первомъ случаѣ онъ состоитъ изъ изолированныхъ, хотя и опредѣленныхъ содержаній, а въ послѣднемъ случаѣ изъ содержаній, которыя, благодаря систематической связи, составляютъ единую систему. Дѣйствительность можно познать только тогда, если разсматривать ее какъ систему; познаваемое можетъ быть дѣйствительнымъ только въ томъ случаѣ, если оно основывается на чувственномъ опытѣ. Бозанкетъ, какъ и Бредли, держится того мнѣнія, что въ концѣ концовъ всякое сужденіе относится къ дѣйствительности, какъ къ цѣлому, но полагаетъ, что настоящимъ субъектомъ всякаго сужденія служитъ воспріятіе или понятіе, обозначающее что-либо, что признается дѣйствительнымъ.

R. Adamson, Roger Bacon, an Address, 1876 (ср. статью о Беконѣ въ Encycl. Brit. III, 1875, стр. 218). On the Philosophy of Kant (Shaw Fellowship Lectures), Edinb. 1879 (понѣм. перев. Шааршмидтъ Lpz. 1880). Fichte (библ. философовъ-классиковъ Блеквуда), 1881. Статьи въ Encycl. Brit. IX. изд., изъ которыхъ важнѣе всего слѣдующія: т. III, 1875, стр. 200, Фр. Беконъ; III, стр. 532, Вѣра; V, 1876, стр. 221, Категоріи; XII, 1881, стр. 346, Юмъ; XIII, 1881, стр. 844, Кантъ; XIV, 1882, стр. 780, Логика. Въ Mind, кромѣ упомянутыхъ выше, онъ помѣстилъ слѣдующія статьи: I, 1876, стр. 145, Философія Шопенгауера; X, 1885, стр. 100, Логика Лоце; X, стр. 573, Метафизика Лоце; XIV, 1889, стр. 66, Риль о философскомъ критицизмѣ.

Робертъ Адамсонъ (проф. логики въ Глазговѣ) считаетъ необходимымъ вернуться къ той постановкѣ проблемы, какую далъ Кантъ, если мы хотимъ привести въ связь и систему наше познаніе и понять значеніе вселенной, насколько это возможно для насъ. Вопросъ, какъ возможны апріорныя синтетическія сужденія, дол-

женъ быть повторенъ въ настоящее время въ самой общей его формѣ. Изъ этого, однако, не слѣдуетъ, что Кантъ далъ удовлетворительное рѣшеніе проблемы. Если согласиться, что индивидуальное *я* не производитъ опытнаго міра, то это еще не значитъ, что *я* есть чистое единство безъ элементовъ различія. Въ самомъ дѣлѣ, въ первомъ случаѣ мы разсматриваемъ *я*, какъ объектъ опыта, а во второмъ—какъ условіе опыта. Въ послѣднемъ случаѣ разнообразіе его свойствъ имѣетъ такое же важное значеніе, какъ его единство. Въ противоположность мнѣнію, что познаніе не можетъ перешагнуть за границу сознанія, Адамсонъ утверждаетъ, что всякое познаніе переходитъ эту границу, если на основаніи объективныхъ признаковъ сознаніе разсматривается, какъ рядъ фактовъ. Явленія не составляютъ чего-то третьяго, существующаго между познающимъ субъектомъ и дѣйствительностію: они не обладаютъ бытіемъ въ собственномъ смыслѣ этого слова. Явленія скорѣе можно считать способами нашего отрывочнаго воспріятія дѣйствительности.

Сочиненіе Andrew Seth, Hegelianism and Personality, Edinb. 1877, новое изданіе 1893, и его статьи въ Philosoph. Review т. I, 1892, стр. 129, Психологія, теорія познанія и метафизика; стр. 504, Проблема теоріи познанія; т. II, 1893, стр. 167, Теорія познанія Локка и Канта; стр. 293, Теорія познанія неокантіанцевъ и субъективный идеализмъ вызвали споръ, заслуживающій упоминанія. Сетъ полагаетъ, что Гринъ гипостазируетъ логическую абстракцію, превращая „сознаніе вообще“ въ „общее сознаніе“. Мышленіе существуетъ только въ умѣ мыслящаго существа; мышленію самому по себѣ нельзя приписать ни бытія, ни причинной дѣятельности. По мнѣнію Сета, слѣдуетъ тщательно отличать другъ отъ друга психологію, т.-е. науку о состояніяхъ сознанія, какъ таковыхъ, теорію познанія, т.-е. науку о представленіяхъ, какъ символахъ и знакахъ реальности, къ которой они относятся, и онтологію, или науку, занимающуюся природою дѣйствительности, какъ таковой. Гегеліанцы, по его мнѣнію, смѣшиваютъ онтологію съ теоріею познанія. Что касается теоріи познанія, то слѣдуетъ признать дуализмъ между индивидуальнымъ сознаніемъ и транссубъективнымъ міромъ, хотя дуализмъ въ познаніи вовсе не служитъ доказательствомъ метафизическаго дуализма. Генри Джонсъ (Jones), проф. нравственной философіи въ Глазговѣ (Идеализмъ и теорія познанія, Mind N. S., II, 1893, стр. 289 и 457, ср. его A Critical Account of the Philosophy of Lotze, The Doctrine of Thought, Glasg. 1895), утверждаетъ, напротивъ, что такая теорія познанія, какой хочетъ Сетъ, оказывается фикціею, такъ какъ невозможно допустить существованіе „міра представленій“ между субъектомъ и объектомъ. То, что существуетъ, есть послѣдовательность психическихъ операцій, т.-е. дѣятельностей дѣйствительности, какъ она обнаруживается въ мыслящемъ субъектѣ и въ условіяхъ, находящихся въ немъ и внѣ его и дѣлающихъ возможнымъ его мышленіе. Существуютъ мыслящіе субъекты и мыслимыя вещи, и нѣтъ никакого третьяго вида бытія. См. возраженіе Сета, Гегеліанство и его критики, Mind N. S. III, 1894, стр. 1. Ср. D. G. Ritchie, Philosoph. Review I, 1892, стр. 265, Что такое реальность? (возраженіе Шиллера въ Philosoph. Review I, стр. 535 и отвѣтъ Ritchie въ Philosoph. Review II, 1893, стр. 193), Отношеніе метафизики къ теоріи познанія, Philosoph. Review III, 1894, стр. 14 (возраженіе Сета, Philosoph. Rev. III, стр. 568, Теорія познанія и онтологія); Джонъ Уатсонъ, Philosoph. Rev. II, 1893, стр. 513, Метафизика и психологія (возраженіе Сета, Philosoph. Rev. III, 1894, стр. 556, Нѣсколько выводовъ по теоріи познанія). Ср. также S. H. Mellone, Phil. Rev. III, 1894, стр. 474, Психологія, теорія познанія, онтологія; Philosoph. Review, IV, 1895, стр. 47, Методъ идеалистической этики. Противъ высказаннаго Гриномъ пониманія свободы воли Джемсъ Сетъ полемизируетъ въ сочиненіи Freedom as Ethical Postulate, Edinb. и Lond. 1891. Ср. также его сочиненіе A Study of Ethical Principles, тамъ же 1894.

Въ отдѣльныхъ областяхъ философіи нужно упомянуть въ особенности слѣдующія сочиненія: J. S. Mackenzie, An Introduction to Social Philosophy, Glasg, 1890, 2. изд. 1895; A Manual of Ethics, Lond., 2. изд. 1894; J. H. Muirhead, The Elements of Ethics, Lond. 1892, 2. изд. 1894; James Bonar, Philosophy and Political Economy in some of their Historical Relations, Lond. 1893; D. G. Ritchie, Natural Rights, a Criticism of some Political and Ethical Conceptions, Lond. 1895. A. M. Fairbairn въ сочиненіи The Place of Christ in Modern Theology, Lond. 1893, пытается примирить основныя мысли идеализма съ догматами ортодоксальной теологіи. Сочиненіе L. T. Hobhouse, The Theory of Knowledge, a Contribution to some Problems of Logic and Metaphysics, Lond. 1896, первая англійская книга, спеціально посвященная теоріи познанія. Въ противоположность ученію Грина, Хобхаузъ утверждаетъ, что современная психологія отказалась отъ

допущенія даннаго чувствамъ множества, состоявшаго первоначально изъ изолированныхъ предметовъ; поэтому функцію мышленія нельзя болѣе разсматривать, какъ объединяющую дѣятельность. По мнѣнію Хобхауза, элементы чувственнаго множества уже связаны другъ съ другомъ; внѣшній міръ данъ чувственнымъ воспріятіемъ, хотя и не познанъ еще, какъ таковой.

§ 91. Въ Англіи, какъ и въ другихъ странахъ, схоластическая философія опять стремится возродиться. Здѣсь слѣдуетъ упомянуть Томаса Гарпера. Къ ученіямъ древней церкви вернулся Д. Г. Ньюменъ.

Джонъ Генри Ньюменъ (1801—1890), братъ вышеупомянутаго Френсиса Вильяма Ньюмена, пришелъ къ строго католическимъ убѣжденіямъ и вмѣстѣ съ своимъ другомъ E. B. Pusey сдѣлался вожакомъ такъ называемаго „трактаріанизма“ (это названіе происходитъ отъ издававшихся Ньюменомъ и Пюзеемъ „Tracts for the Times“, изъ которыхъ самые значительные, особенно извѣстный 90. трактатъ, 1841, сочинены самимъ Ньюменомъ), приближающагося къ римскому католицизму. Ньюменъ перешелъ въ католицизмъ въ 1845 году и сдѣлался кардиналомъ въ 1879. Въ основѣ философскихъ взглядовъ Ньюмена лежатъ два принципа: принципъ абсолютнаго авторитета совѣсти и утвержденіе, что разсудокъ можетъ достигать только болѣе или менѣе высокой степени вѣроятности, а не абсолютной достовѣрности. Поэтому Ньюменъ искалъ внѣшняго авторитета, и въ господствѣ его надъ разсудкомъ видѣлъ сущность откровенной религіи. Этотъ авторитетъ онъ находилъ въ первоначальной церкви. См. The Arians of the Fourth Century, 1833; Development of Doctrine, 1870; Grammar of Assent, 1870—71.

Вильямъ Джорджъ Уордъ (ум. 1882), Essays on the Philosophy of Theism, изд. Вильфреда Уорда, 2 тт. Лонд. 1884, подвергаетъ обстоятельной критикѣ эмпирическія ученія Д. С. Милля и А. Бена.

Томасъ Гарперъ въ своемъ сочиненіи, разсчитанномъ на пять томовъ, The Metaphysics of the Schools, Лонд., томъ 1, 1879, томъ 2, 1881, томъ 3, часть первая, 1884, ставитъ себѣ широкую задачу изложить метафизическія ученія схоластики, какъ они выражены въ сочиненіяхъ св. Ѳомы. The Manuals of Catholic Philosophy, издаваемыя Кларке съ 1888 года въ Лондонѣ, стремятся привести въ связь съ современнымъ мышленіемъ и современными изслѣдованіями схоластическія традиціи. Въ этомъ изданіи часто встрѣчаются полемическія статьи противъ эмпиризма и гегеліанства, отличающіяся большою остротою мысли. Напечатано уже пять томовъ „Руководствъ“: J. Rickaby, Moral Philosophy, or Ethics and Natural Law; John Rickaby, The First Principles of Knowledge; R. F. Clarke, Logic; John Rickaby, General Metaphysics; Michael Maher, Psychology. См. также W. L. Gildea, О нематеріальности мыслящей души, Proceed. of the Aristotelian Society II, № 3, часть 2, 1894, стр. 151; Можно-ли доказать существованіе цѣли въ природѣ; тамъ же, томъ I, № 3, часть первая, 1890, стр. 49; Свобода воли, тамъ же, томъ 3, № 1, 1895, стр. 45. Ср. Гарперъ, Mind VШ, 1884, стр. 372, Слово; Винтертонъ, Mind ХП, 1888, стр. 254, Философія іезуитовъ; его же, Mind ХШ, 1889, стр. 383, Урокъ нео-схоластики; М. Дзѣвицкій, Точка зрѣнія и первые выводы схоластической философіи, Proceed. of the Aristotel. Soc., I, № 2, 1889, стр. 28.

§ 92. Изъ числа важнѣйшихъ работъ въ отдѣльныхъ областяхъ философіи здѣсь слѣдуетъ упомянуть еще нѣкоторыя сочиненія по психологіи, логикѣ и исторіи философіи.

Въ области психологіи выдающееся значеніе принадлежитъ статьѣ Джемса Уорда въ Британской энциклопедіи, IX. изд., томъ XX, 1886, стр. 37 (ср. также его статью о законѣ Вебера, Брит. энцикл., IX. изд., томъ XXIV, 1888, стр. 469, и въ Mind I, 1876, стр. 452: Попытка истолковать законъ Фехнера). Психологическіе факты, по его мнѣнію, всегда бываютъ процессомъ какого-нибудь индивидуальнаго сознанія. Задача психологіи состоитъ въ томъ, чтобы найти психическіе элементы и опредѣлить и объяснить законы ихъ сочетанія и взаимодѣйствія. Психологіею предполагается существованіе субъекта или чистаго *я*, но его не слѣдуетъ смѣшивать съ метафизическимъ понятіемъ души или психическаго атома. Въ психологіи допущеніе лежащаго въ основѣ психическихъ явленій субъекта означаетъ лишь, что всѣ психическія явленія слѣдуетъ относить къ *я*. Во всякомъ состояніи сознанія,

которое мы прямо можемъ наблюдать, мы находимъ, 1) что мы сознаемъ какое-либо измѣненіе въ нашихъ ощущеніяхъ, мысляхъ или условіяхъ, 2) что вмѣстѣ съ измѣненіемъ мы испытываемъ удовольствіе или страданіе, 3) что мы дѣйствуемъ соотвѣтственно этому. Уордъ въ особенности подчеркиваетъ значеніе вниманія, т.-е. всякаго рода психической дѣятельности въ духовной жизни. Вмѣсто такихъ обозначеній, какъ рядъ или послѣдовательность представленій, онъ вводитъ для указанія на единство сознанія выраженіе continuum. Въ началѣ психической жизни мы имѣемъ дѣло съ объективнымъ цѣлымъ или съ объективною непрерывностью, которая постепенно дифференцируется и такимъ образомъ превращается въ различныя представленія. Ср. статьи Уорда въ Mind VII, 1883, стр. 153, 462 и XII, 1888, стр. 45, Психологическіе принципы; XV, 1890, стр. 213, Прогрессъ философіи; II, N. S. 1893, стр. 54, Современная психологія. О немъ см. А. Бенъ въ Mind XI, 1886, стр. 457.

Въ сочиненіи Стаута Analytic Psychology, 2 тт., Лонд. 1896, замѣтно, какъ и въ сочиненіяхъ Уорда, вліяніе Гербарта. По мнѣнію Стаута, психологія есть наука о развитіи сознанія. Однако генетической психологіи должно предшествовать аналитическое изслѣдованіе развитого сознанія. Это сочиненіе дѣлится на три части: 1) общій анализъ сознанія, 2) изслѣдованіе законовъ душевныхъ процессовъ, 3) изслѣдованіе возникновенія и развитія нѣкоторыхъ продуктовъ душевныхъ процессовъ, возникающихъ при нормальномъ ходѣ развитія во всякомъ человѣческомъ разсудкѣ. Важное значеніе имѣетъ изслѣдованіе Стаута о понятіи активности въ психологіи. Въ Mind Стаутъ напечаталъ слѣдующія статьи: т. XIII, 1888, стр. 321 и 473, Психологія Гербарта; XIV, 1889, стр. 1, Гербартъ, англійскіе психологи и Бенеке; стр. 353, Психологическіе труды учениковъ Гербарта; XV, 1890, стр. 22, Генезисъ познанія физической реальности; XVI, 1891, стр. 23, Апперцепція и вниманіе; стр. 181, Мысль и языкъ, и стр. 449, Вѣра (послѣднія четыре статьи помѣщены также въ Analytic Psychology), и N. S. V, 1896, стр. 354, Произвольная дѣятельность. Въ Proceed. of the Aristot. Soc. онъ напечаталъ статьи: Цѣль и методъ психологіи, т. I, № 1, 1888, стр. 33, Относительное внушеніе, т. III, № 1, 1895, стр. 61 (обѣ помѣщены въ Analytic Psychology).

Особенно цѣнны психологическія работы Джемса Селли (проф. философіи въ университетскомъ колледжѣ въ Лондонѣ). Онъ обнаруживаетъ обширное знаніе методовъ и результатовъ экспериментальной психологіи, подробно изложенныхъ имъ въ важнѣйшемъ его сочиненіи The Human Mind, 2 тт., Лонд. 1892. Ему принадлежатъ также слѣдующія сочиненія: Sensation and Intuition, 1874, въ которомъ онъ обсуждаетъ этическіе и эстетическіе вопросы съ психологической точки зрѣнія; Pessimism, a History and a Criticism, 1877; Illusions, психологич. изслѣд. (Internat. Scient. Series), 1881; Outlines of Psychology, with special reference to the Theory of Education, 1884, нов. изд. 1892 (измѣн.); The Teacher's Handbook of Psychology on the basis of the Outlines, 1886, и Studies of Childhood, 1895, въ которомъ онъ до извѣстной степени прокладываетъ новые пути для психологіи. Въ Mind онъ помѣстилъ слѣдующія работы: I, 1876, стр. 20, Физіологическая психологія въ Германіи, и стр. 467, Искусство и психологія; III, 1878, стр. 1 и 167, Вопросъ о зрительной перцепціи въ Германіи; IV, 1879, стр. 172, Гармонія цвѣтовъ; V, 1880, стр. 181, Наслажденіе, доставляемое видимою формою; VI, 1881, стр. 1, Иллюзіи самонаблюденія; стр. 114, Опредѣленіе инстинктивной дѣятельности; стр. 378, Художественныя произведенія Джорджа Эліота; VII, 1882, стр. 366, Непостоянство; X, 1885, стр. 489, Сравненіе; XIII, 1888, стр. 248, On feeling as Indifference; XV, 1890, стр. 469, Умственная обработка. Ему принадлежитъ также статья объ эстетикѣ въ Брит. энцикл., IX. изд. томъ I, 1875, стр. 212. Порусски: Основныя начала психологіи и ея примѣненія къ воспитанію, пер. М. Ш., Спб. 1888 (печаталось въ приложеніи къ Рус. Бог.), 2. изд. 1895. Пессимизмъ, исторія и критика, пер. подъ ред. В. Яковенко, Спб. 1893.

Въ спеціальной области психологіи важны сочиненія Маудсли, Physiology and Pathology of Mind, Lond. 1867 и др. изд.; Responsibility in Mental Disease, Lond. 1874; Body and Will, Lond. 1883; Pathology of Mind, Lond. 1879.

Порусски: Объ отношеніяхъ между тѣломъ и духомъ и между умственными и другими разстройствами нервной системы, три лекціи д-ра Модсли, перевела Е. А. Безобразова, Казань 1871. Маудсли, Умопомѣшательство и преступленіе, Знаніе 1874, 6. Гамлетъ, психологическій очеркъ, тамъ же 1874, 9. Отвѣтственность

при душевныхъ болѣзняхъ, пер. подъ ред. и съ дополненіями О. А. Чечотта, Спб. 1875. Физіологія и патологія души, переводъ А. Исаина, Спб. 1870. Нравственность и безуміе, Знаніе 1873, 5. Физическія условія сознанія, Рус. Бог. 1887, 12. Наслѣдственность въ здоровьѣ и болѣзни, Спб. 1886.

Въ области логики слѣдуетъ назвать W. L. Davidson, The Logic of Definition, Lond. 1885. Alfred Sidgwick, Fallacies (Internat. Scient. Series), Lond. 1883; Distinction and Criticism of Beliefs, Lond. 1892 (обсуждаетъ проблему двусмысленности въ языкѣ); The Process of Argument, Lond. 1893. Ср. A. Sidgwick, Context and Meaning, Mind N. S. IV, 1895, стр. 281.

Въ области исторіи философіи слѣдуетъ упомянуть обширный трудъ В. Джоветта, который въ Dialogues of Plato (съ введеніемъ и т. п.), 4 тт. 1871, 5 тт. Oxon 1875, 3. изд. 1892, перевелъ всѣ соч. Платона. Онъ перевелъ также „Политику“ Аристотеля, Lond. 2 тт. 1885. Ср. Platos Republic изд. Jovett и Campbell, Oxon 1894. Слѣдуетъ обратить вниманіе также на сочиненія: Archer-Hind, The Phaedo of Plato, Lond. 1883, и The Timaeus of Plato, Camb. 1888; E. Wallace, Aristotle's Psychology in Greek and English, Camb. 1882; J. A. Stewart, Notes on the Nicom. Ethics of Aristotle, Oxon. 1892; A. W. Benn, The Greek Philosophers, 2 тт. Lond. 1882, авторъ подчеркиваетъ значеніе греческой философіи для нашего времени; J. Burnet, Early Greek Philosophy, Lond. и Edinb. 1892; James Drummond, Philo Judaeus, or the Jewish Alexandrian Philosophy in its Development, 2 тт. 1888; John Owen, Evenings with the Sceptics, 2 тт.. Lond. 1881; его же, The Sceptics of the Italian Renaissance, Lond. 1893; его же, Sceptics of The French Renaissance, Lond. 1893. Здѣсь слѣдуетъ упомянуть также извѣстныя сочиненія Бокля, History of Civilisation in England, 2 тт., Lond. 1857—61 (на нѣм. яз. перевед.) и Лекки, History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe, 2 тт., Lond. 1866 (перевед. на нѣм.; рус. переводъ см. на стр. 4) и History of European Morals, 2 тт., Lond. 1869.

Порусски: Г. Т. Бокль, Исторія цивилизаціи въ Англіи, пер. К. Бестужевъ-Рюминъ и Н. Тибленъ, 2 тт., Спб. 1863—1864, 3. изд. 1873—1875; пер. А. Н. Буйницкаго и Ѳ. Н. Ненарокомова, 2 тт., Спб. 1863—1866, 3. изд. 1874—75. Вліяніе женщинъ на успѣхи знанія, пер. Г. Думшинъ, Спб. 1864; пер. А. Буйницкаго, Спб. 1864. Этюды, пер. подъ ред. П. Н. Ткачева, Спб. 1867. Отрывки изъ царствованія королевы Елизаветы, Спб. 1868. Сокращенный переводъ исторіи цивилизаціи сдѣланъ О. К. Нотовичемъ и вышелъ во многихъ изданіяхъ.

К. С., Бокль, жизнь и значеніе его, Дѣло 1880, 3, 214—239; 4, 41—72 (по Huth'y). Г. Благосвѣтловъ, Историческая школа Бокля, Рус. Сл. 1863, 1, стр. 1—24; 2, стр. 1—20; 3, стр. 1—22. В. Г. Авсѣенко, Идеализмъ и матеріализмъ въ исторіи (Лоранъ и Бокль), От. Зап. 1863, 5 и 7. О. Преображенскій, Теорія Бокля и христіанское ученіе о Промыслѣ Божіемъ, Христ. Чт. 1867, т. I. А. Ѳ. Гусевъ, Нравственность, какъ условіе истинной цивилизаціи и спеціальный предметъ науки, разборъ теоріи Бокля, Прав. Об. 1874, 5—9, отдѣльно М. 1874. Статья Е. Эдельсона по поводу Исторіи цивилизаціи, Библ. для Чт. 1861, 4, стр. 1—30; 5, стр. 1—26. А. Стадлинъ, Критическій разборъ сочиненія Бокля „Исторія цивилизаціи“, Тифлисъ 1874.

§ 93 *). Философская дѣятельность въ Сѣверной Америкѣ была подготовлена сочиненіями Локка и Беркли и теологическою системою Іоанна Кальвина. Съ эпохи колонизаціи этой страны въ 1622 году до настоящаго времени условія жизни въ ней были неблагопріятны для развитія философіи; тѣмъ не менѣе обзоръ историческаго хода философской мысли въ ней интересенъ.

Объ условіяхъ американской жизни, литературы и философіи см. M. C. Tyler, History of American Literature, т. I; C. F. Richardson, American Literature, т. I; De Tocqueville, Democracy in America, т. II; Bryce, The American Commonwealth, т. II. О философіи въ Америкѣ см. статью Noah Porter въ приложеніи къ англійскому переводу исторіи философіи Ибервега, II, Нью-Іоркъ 1874, стр. 442—460; Philosoph. Monatshefte 1875, стр. 368, 424, 472; Стенли Голль, въ Mind т. IV, 1879; Ф. Іодль, ежегодные отчеты объ англо-американской литературѣ съ 1888 года, Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik, 99, 1891 сс.

*) Этотъ очеркъ составленъ г. Mattoon Monroe Curtis, проф. филос. въ Western Reserve University, въ Кливлендѣ, О.

Самая выдающаяся личность въ исторіи американскаго мышленія Іонатанъ Эдвардсъ. Онъ родился въ 1703 году въ Виндзорѣ въ Коннектикутѣ, ум. президентомъ Princeton College въ Нью Джерсеѣ 1758. Эдвардсъ былъ сторонникомъ самаго крайняго кальвинизма. Его біографію и сочиненія издалъ докторъ Dwight въ 10 тт. Нью-Іоркъ 1829 и въ 4 тт., 1852. Его философскіе взгляды вкратцѣ изложены А. В. Д. Алленомъ, Jonathan Edwards, Бостонъ 1889; Noah Porter, North American Review, т. 127, стр. 184—203; Morris, въ перев. ист. фил. Ибервега, въ прил. I.; Philosophische Monatshefte, т. 11; Leslie Stephen, Hours in a Library, т. III, стр. 44—106. Эдвардсъ былъ подъ сильнымъ вліяніемъ Локка и Малебранша и, быть можетъ, подъ косвеннымъ вліяніемъ Беркли. Самуилъ Джонсонъ (1696—1772), строгій послѣдователь Беркли, былъ преподавателемъ въ Yale College въ то время, какъ Эдвардсъ былъ студентомъ, и впослѣдствіи сдѣлался первымъ президентомъ Kings College (теперь Columbia College) въ Нью-Іоркѣ, Elementa philosophica, 1746, 2. изд. Филад. 1752, Лонд. 1754; его біографія написана докторомъ Бирдсли, 2. изд. Нью Іоркъ 1874. Извѣстность Эдвардса основывается главнымъ образомъ на его сочиненіяхъ Treatise on the will, 1754, и Treatise on the religious affections, 1746. Ученіе о самоопредѣленіи онъ считаетъ, какъ съ теологической, такъ и съ космологической точки зрѣнія, абсурднымъ. Изъ самоопредѣленія вытекала бы неопредѣленность и случайность явленій; далѣе, она бы исключала всевѣдѣніе Бога и всякаго рода провидѣніе. Его этическая теорія, всеобщее благожелательство, построена въ духѣ Малебранша и Гетчесона. Онъ возбудилъ много метафизическихъ и этическихъ споровъ, и въ теченіе болѣе чѣмъ столѣтія его взгляды опровергались и защищались въ многочисленныхъ сочиненіяхъ. Метафизика Эдвардса была подвергнута острой критикѣ въ сочиненіяхъ Rowland G. Hazard (род. 1801), Freedom of the Mind in willing, N.-York 1864; Two Letters to John Stuart Mill on Causation and Freedom, Boston 1869, нѣм. перев. Lpz. 1875.

Въ области естественныхъ наукъ съ самаго начала уже работали выдающіеся умы: Increase Mather, 1639—1723; John Bartram, 1699—1777; John Winthrop, 1714—1779; въ Веньяминѣ Франклинѣ духъ научнаго изслѣдованія достигъ господства. Его біографія и сочиненія изданы Джономъ Bigelow, 10 тт. N. Y. 1887; Life and times Джемса Партона, 2 тт. N. Y., 1864.

Въ школѣ Эдвардса философія отожествлялась съ теологіей, а въ школѣ Франклина, по примѣру Бекона,—съ естественными науками. Франклинъ находился подъ вліяніемъ Локка, англійскихъ деистовъ и французскихъ иллюминатовъ. Въ 1743 году онъ основалъ „Американское философское общество“. Цѣль его заключалась въ томъ, чтобы „производить изслѣдованія въ области ботаники и медицины, минералогіи и горнаго дѣла, химіи, механики, искусствъ, торговли и ремеслъ, географіи, топографіи и сельскаго хозяйства и обращать вниманіе на всѣ философскіе эксперименты, проливающіе свѣтъ на природу вещей, усиливающіе власть человѣка надъ природою и увеличивающіе удобства или радости жизни“. Франклинъ первый доказалъ, что молнія и электрическая искра одно и то же. Его вліяніе подстрекало практическія свойства характера американской жизни и мышленія.

Шотландская философія послужила для американцевъ средствомъ избѣгнуть выводовъ Юма и была принята, какъ противоядіе противъ французскаго скептицизма. Уже въ 1766 году J. Witherspoon (1722—1794) былъ приглашенъ изъ Шотландіи на мѣсто президента въ Princeton College въ Нью-Джерсей. Онъ перенесъ на американскую почву реализмъ, созданный Ридомъ въ борьбѣ съ Беркли и Юмомъ. Когда явились сочиненія Рида, Стюарта и Броуна, они ревностно читались и были приняты, какъ учебники. Шотландская философія и до сихъ поръ находитъ себѣ многихъ представителей. Джемсъ Макъ Кошъ (1811—1894) былъ вызванъ изъ Шотландіи и получилъ мѣсто президента въ Princeton College, 1868—1888.

Изъ многочисленныхъ сочиненій Mc Cosh здѣсь слѣдуетъ упомянуть: The Intuitions of the Mind, Belfast 1860. An Examination of Mill's Philosophy, N. Y. 1866. The Scottish Philosophy, 1874. The Realistic Philosophy, 1887. Въ противоположность идеализму и агностицизму, онъ развивалъ ученіе наивнаго реализма.

Noah Porter (1811—1892), президентъ Yale College, 1871—1887, далъ новую опору шотландской философіи, усвоивъ мысли Тренделенбурга и Гамильтона, и боролся съ позитивизмомъ, матеріализмомъ и агностицизмомъ. Онъ рѣзко различаетъ *я* и его состоянія, и утверждаетъ, что мы могли бы знать *я* независимо отъ его со-

стояній. Принципъ теологіи данъ a priori, и абсолютное извѣстно, потому что всякій актъ вѣры заключаетъ въ себѣ элементъ познанія, и всякая попытка объяснить конечное содержитъ въ себѣ утвержденіе о безконечномъ.

Noah Porter'y принадлежатъ слѣдующія сочиненія: The human Intellect, N. Y. 1868, и много др. изд. Science and Sentiment, N. Y. 1882. Elements of moral Science, N. Y. 1885. Kant's Ethics, Chicago 1886.

Нѣсколько эклектическаго направленія держались слѣдующіе писатели, хотя они и находились главнымъ образомъ подъ вліяніемъ шотландской школы: Thomas C. Uphan, 1799—1867, Elements of Mental Philosophy, 2 тт. Boston 1831. Francis Wayland, 1796—1865, Elements of Intellectual Philosophy 1854. Болѣе подъ вліяніемъ Канта находился Laurens P. Hickok, 1798—1888, оригинальный мыслитель, Collected Works, Boston 1875. Francis Bowen, 1811—1890, обнаруживалъ нѣкоторую склонность къ Кузену, Modern Philosophy, 6. изд. 1891. Borden P. Bowne, проф. философіи въ бостонскомъ университетѣ, въ главныхъ своихъ ученіяхъ слѣдуетъ Лоце, Metaphysics, Boston, 1882; Introduction to Psychological Theory, N. Y. 1886; Philosophy of Theism, N. Y. 1887; Principles of Ethics, N. Y. 1893.

Ново-англійскій трансцендентализмъ возникъ во второй четверти вѣка, отчасти подъ вліяніемъ Кузена, Жуффруа и Констана, какъ протестъ противъ Локка и шотландскаго реализма. Профессоръ Генри, 1804—1884, перевелъ лекціи Кузена подъ заглавіемъ: Elements of Psychology, 1834, 4. изд. 1856. O. W. Wight перевелъ исторію современной философіи Кузена, 2 тт. 1851, 2. изд. 1854. Нѣмецкая философія проникла въ Америку косвеннымъ путемъ черезъ Кольриджа, Карлейля и Вордсворта и прямымъ путемъ черезъ американскихъ ученыхъ, непосредственно познакомившихся съ нею. Ново-англійскій трансцендентализмъ былъ фазисомъ непосредственнаго, рефлексивнаго идеализма. См. цѣнное сочиненіе Фротингема, History of Transcendentalism in New-England, N. Y. 1876, и сочиненіе Санборна и Гарриса Philosophy of A. Bronson Alcott, 2 тт., Бостонъ и Лондонъ, 1893. Главою этого направленія былъ Ральфъ Уальдо Эмерсонъ, 1803—1882. Его сочиненія издалъ Джонъ Морлей въ шести томахъ, Лонд. 1887; вновь просмотрѣнное изданіе въ одиннадцати томахъ явилось въ Бостонѣ 1883. См. также Memoirs, изд. Каботъ, Бостонъ 1887. Санборнъ въ сочиненіи Genius and Character of Emerson, Бостонъ 1885, даетъ прекрасное изложеніе философіи Эмерсона. Порусски: Нравственная философія Р. У. Эмерсона, образцы американской литературы, пер. съ англ. Е. Ладыженская, 2 чч., Спб. 1868. Ральфъ Уальдо Эмерсонъ, Литер. прибавл. къ Гражданину 1885, кн. 9. См., кромѣ того, G. Ed. Cooke, Emerson, his life, writings and philosophy, Bost. 1881. Alex. Ireland. R. W. Emerson, biorp., Lond. 1882. J. E. Cabot, Memoir of R. W. Emerson, 2 тт., Lond. 1887. Edw. Waldo Emerson, Emerson in Concord, a memoir, Boston 1889. Herm. Grimm, Neue Essays, Berl. 1865. У Эмерсона есть вѣра, но не система; онъ считаетъ всѣ вещи находящимися въ интеллектѣ. „Природа, литература, исторія— лишь субъективныя явленія". Индивидуализмъ, мистицизмъ и пантеизмъ представляютъ выдающіеся моменты его мышленія. „Нашъ разумъ не слѣдуетъ отличать отъ божественнаго бытія". Онъ раздѣляетъ многія мысли Эдвардса, но отвергаетъ распространенную въ Америкѣ теологію. Въ 1836 году возникъ The transcendental Club, въ 1879 году мистически настроенный А. Бронсонъ Олькоттъ открылъ Concord School of Philosophy; послѣднее засѣданіе этого общества было въ 1888 году, т.-е. въ годъ смерти Олькотта. Труды этого общества издавали Houghton, Mifflin и К°. въ Бостонѣ.

Въ теченіе послѣднихъ двадцати пяти лѣтъ въ Америкѣ явился критическій и систематическій идеализмъ подъ вліяніемъ Канта, Гегеля, Лоце и англійскихъ переводчиковъ ихъ, Грина, Эдварда Керда и Стирлинга. Пробужденію интереса къ идалистической философіи въ высокой степени способствовалъ Вильямъ Т. Гаррисъ, основавшій въ 1867 году въ С.-Луи Journal of speculative Philosophy. Въ этомъ журналѣ были помѣщены переводы и критика многихъ сочиненій нѣмецкихъ писателей. Гаррисъ написалъ также: Exposition of Hegel's Logic, Chicago 1890, и Introduction to Philosophy, N. Y. 1890. Философія Лейбница, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля обсуждается въ библіотекѣ философскихъ классиковъ Григга, издаваемой Джорджемъ С. Моррисомъ, 1840—1889, который издалъ также British Thought and Thinkers, Чикаго 1880. Эвереттъ слѣдуетъ Гегелю въ своемъ сочиненіи Science of Thought, Бостонъ 1869. Джонъ Ватсонъ стоитъ на сторонѣ интеллектуальнаго идеализма, Kant and his English critics, 1881; Comte, Mill and Spencer, очеркъ философіи, 1895; Hedonistic Theories, N. Y. 1895. J. Mc Bride Sterrett написалъ: Studies in Hegel, Philosophy of Religion, N. Y. 1890; The Ethics of Hegel, Boston 1893.

Іосія Ройсъ, профессоръ гарвардскаго университета, находитъ, что существованіе кажущагося опыта включаетъ въ себя существованіе абсолютнаго опыта, который въ своемъ единствѣ составляетъ самосознающее личное я. Познавая и мысля, абсолютное воплощаетъ въ своей жизни абсолютно свободную волю; конечная нравственная свобода есть составная часть этой воли. Religious Aspect of Philosophy, Boston 1885; The spirit of Modern Philosophy, Boston 1892; The Conception of God, Berkeley, 1895. Здѣсь умѣстно упомянуть также о слѣдующихъ философахъ: John Dewey, Psychology 1886, Ethics 1891; James Seth, A Study of Ethical Principles, N. Y. 1894; George S. Fullerton, The Consciousness of the Infinite and the Solution of the Mathematical Antinomies, Philad. 1887; Sameness and Identity, Philad. 1890; Philosophy of Spinoza, 2. изд., N. Y. 1894.

Эволюціонизмъ Дарвина, Уоллеса и Спенсера сильно повліялъ на американскихъ философовъ. Однимъ изъ представителей его былъ Джонъ Дрепе́ръ, 1811—82: The Intellectual Development of Europe, 2 тт. Lond. 1864; Conflict of Science and Religion, N. Y. 1875. Порусски: Дж. В. Дрепе́ръ, Исторія умственнаго развитія Европы, пер. подъ ред. А. Н. Пыпина, 2 тт., Спб. 1866, 4. изд. 1885. Гражданское развитіе Америки (мысли о будущей гражданской политикѣ Америки), Спб. 1866. Исторія Сѣверо-Американской междоусобной войны; природа и жизнь Америки и ихъ отношеніе къ происхожденію войны, Спб. 1871. Физіологія человѣка, статическая и динамическая или условія и теченіе человѣческой жизни, пер. подъ ред. Я. А. Дедюлина и И. М. Сорокина, 3 чч., Спб. 1867—68. Исторія отношеній между католицизмомъ и наукой, пер. подъ ред. А. Н. Пыпина, Спб. 1876. E. L. Joumans, 1821—87, Culture demanded by Modern Life New-York, 1863. Онъ основалъ въ 1872 году журналъ Popular Science Monthly. Джонъ Фиске род. 1842, Outlines of cosmic Philosophy based on the Doctrine of Evolution, with criticisms on the Positive Philosophy, 2 тт. Bost. 1884; Destiny of Man, Bost. 1884. Фиске придерживается телеологическаго истолкованія природы, но находитъ въ космосѣ основы интеллектуальной, эстетической и нравственной природы человѣка. Онъ развиваетъ допущеніе Анаксимандра, что продолжительность періода дѣтства человѣка есть главный факторъ развитія человѣческаго сострадания и любви къ ближнему. Э. Д. Копе—глава американской школы нео-ламаркистовъ: The Origin of Man, 1885; Factors of Organic Evolution, Chicago 1886. Жозефъ Леконтъ написалъ: Religion and Science, 1873; Evolution in Religious Thought, N. Y. 1887. Henry F. Osborn, History of Evolution from the Greks to Darwin, N. Y. 1894. C. M. Williams, A Review of Systems of Ethics founded on the Theory of Evolution, N. Y. 1893.

Изъ числа критиковъ эволюціонизма заслуживаютъ упоминанія: Луи Агассизъ, 1807—1873; Джорджъ Куртисъ, 1812—1894, Creation or Evolution, 3. изд. N. Y. 1889; S. W. Dawson, Earth and Man, 9. изд. 1886, и Modern Ideas of Evolution as related to Religion and Science, 4. изд. Lond. 1890; J. G. Schurmann, Kantian Ethics and the Ethics of Evolution, Lond. 1882, The Ethical Import of Darwinism N. Y. 1887, Belief in God, its Origin, Nature and Basis, N. Y. 1895. Крупный вкладъ въ антропологію сдѣлалъ Г. Морганъ, 1818—1881, Ancient Society. Researches in the Line of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization, N. Y. 1879, нѣм. перев. подъ загл. Die Urgesellschaft, Stuttg. 1889. Daniel Brinton написалъ: The American Race, N. Y. 1891, Races and Peoples, N. Y. 1890. Есть много и другихъ антропологическихъ и этнологическихъ сочиненій.

Въ области соціологіи слѣдуетъ упомянуть Лестера Уорда, Dinamic Sociology, or Applied Social Science, 2 тт. N. Y. 1883 и 1895, The Psychic Factors of Civilization, Boston 1893, и Ф. Гиддингса, Theory of Sociology, N. Y. 1896 (порусски: Основанія соціологіи, анализъ явленій ассоціаціи и соціальной организаціи, пер. М. Лучицкой, Кіевъ 1898, другой переводъ Н. Спиридонова, М. 1898).

George T. Ladd, The Doctrine of Sacred Scripture, 2 тт. N. Y. 1883. Elements of Physiological Psychology, N. Y. and Lond. 1887. Introduction to Philosophy, N. Y. 1890. Psychology, Descriptive and Explanatory, N. Y. и Lond. 1894. The Philosophy of Mind, опытъ метафизики психологіи, N. Y. 1895.

Психологія всегда была любимою наукою въ Сѣверной Америкѣ. Подъ вліяніемъ англійскаго эмпиризма и нѣмецкой экспериментальной психологіи въ ней быстро распространилась такъ называемая новая психологія. Къ вожакамъ этого движенія принадлежитъ Джорджъ Леддъ, профессоръ философіи въ Yale-University. Онъ держится того мнѣнія, что всякая проблема, будь то умозрительная, историческая или теологическая, коренится и находитъ себѣ объясненіе въ наукѣ о душевной жизни. Съ этой точки зрѣнія онъ написалъ свои сочиненія. Послѣдняя фило-

софская точка зрѣнія Ледда—монизмъ. Онъ утверждаетъ, что единственная вѣра, которую можно защищать, есть научный дуализмъ, ведущій къ религіозному монизму, понимающему Бога, какъ самосознательный духъ, имманентный своимъ твореніямъ. Онъ рѣшительно борется съ неоспинозизмомъ, считая его несостоятельнымъ съ философской и психологической точки зрѣнія. Вильямъ Джемсъ, профессоръ гарвардскаго университета, выдающійся поборникъ естественнонаучной точки зрѣнія въ психологіи: Principles of Psychology, 2 тт. Бостонъ 1890, въ одномъ томѣ, Н.-Іоркъ 1892 (русскій переводъ И. И. Лапшина, Спб. 2. изд. 1898). Онъ основывается на двухъ утвержденіяхъ. Во-первыхъ, по его мнѣнію, существуетъ міръ предметовъ природы, съ которыми согласуются всѣ измѣненія, происходящія въ сопровождающемъ ихъ потокѣ сознанія. Во-вторыхъ, слѣдующія другъ за другомъ волны потока сознанія составляютъ такое же количество сознательныхъ состояній, сопровождающихся дѣятельностію познанія. Этимъ утвержденіемъ исправляется произвольное положеніе Юма, что идеи просты и обособлены другъ отъ друга При помощи этихъ гипотезъ всѣ факты психологіи могли бы быть объяснены въ терминахъ физики безъ помощи понятія *я* и безъ допущенія, что состоянія сознанія сложны. Всякое состояніе сознанія можетъ быть понято, какъ самостоятельное бытіе съ собственною познавательною дѣятельностію.

G. S. Hall, президентъ Clarke-University, началъ въ 1887 году издавать American Journal of Psychology. Въ 1892 году организовалось „Американское психологическое общество“; въ 1893 году въ Нью-Іоркѣ основанъ журналъ Psychological Review.

Здѣсь слѣдуетъ упомянуть еще слѣдующихъ психологовъ: J. M. Baldwin, Handbook of Psychology, Boston 1890—91; Mental Development in the Child and the Race, N. Y. 1895. N. W. Scripture, Thinking, Feeling, Doing, Meadville 1895. H. R. Marshall, Pain, Pleasure and Aesthetics, N. Y. 1894. H. M. Stanley, Studies in the Evolutional Psychology of Feeling, Lond. and N. Y. 1895. Въ области экспериментальной психологіи, для которой въ Сѣв. Америкѣ устроены 22 лабораторіи, работаютъ главнымъ образомъ Санфордъ, Кронъ, Каттель и Тиченеръ.

Въ настоящее время интересъ къ философіи въ Америкѣ выражается въ расширеніи преподаванія философіи въ университетахъ, въ полной свободѣ преподаванія, въ основаніи философскихъ журналовъ и въ переводахъ иностранныхъ выдающихся сочиненій. Въ Чикаго въ 1890 году основанъ журналъ The Monist, издаваемый П. Карусомъ, съ 1892 года Шурманъ, президентъ Cornell-University, сталъ издавать Philosophical Review; въ Филадельфіи съ 1891 года выходитъ The International Journal of Ethics.

Многіе писатели интересуются философіею религіи: James Freeman Clarke, The Ten great Religions, 2 тт., 19. изд., Bost. 1883. J. L. Diman, The Theistic Argument, 1882. A. V. G. Allen, The Continuity of Christian Thought, Bost. 1884. G. P. Fisher, The Grounds of Theistic and Christian Belief, N. Y. 1895. Samuel Harris, The Self Revelation of God, 2. изд. N. Y. 1889; The Philosophical Basis of Theism, N. Y. 1883 и 1894.

Исторіи педагогики и педагогикѣ посвященъ American Journal of Education Барнарда, 35 тт. 1855—1891. В. Гаррисъ издаетъ International Series, которыхъ явилось уже 25 тт. Н. М. Бетлеръ, профессоръ Columbia-College, основалъ въ 1892 Educational Review, и въ томъ же году G. S. Hall, президентъ Clarke-University, началъ издавать Pedagogical Seminary.

Сочиненія по исторіи философіи Швеглера, Ибервега, Эрдманна, Фалькенберга и Виндельбанда переведены американскими учеными.

§ 94. *) Сравнительно самостоятельно развивалось философское мышленіе въ Швеціи, хотя на него и вліяла англійская и нѣмецкая философія, въ особенности ученіе Локка, Канта, Шеллинга и

*) Этотъ очеркъ составленъ докторомъ Рейнгольдомъ Гейеромъ, профессоромъ въ Упсалѣ.

Гегеля. Изъ шведскихъ мыслителей на первый планъ слѣдуетъ поставить Хейера, Биберга, Груббе, Гейера и особенно Бострема.

О философіи въ Швеціи см. широко задуманное, но еще не оконченное сочиненіе Ax. Nyblæus, Die philosophische Forschung in Schweden seit Ende des 18. Jahrhundert, dargestellt in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Entwickelung der Philosophie, Lund 1873сс. Вышедшіе томы этого сочиненія занимаютъ уже болѣе 2000 стр. Har. Höffding въ Philosophische Monatshefte 15, 1879, стр. 193—235. Egon Zöller въ Protestantische Kirchen-Zeitung, 1881, № 49, 51, 52; онъ же, Философскія изслѣдованія въ Швеціи, Zeitschrift f. Philos. 81, 1882, стр. 269—281; онъ же, Новѣйшія шведскія сочиненія по философіи, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 83, 1883, стр. 276—279; его же, Der Gottesbegriff in der neueren schwedischen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Weltanschauung Boströms und Lotzes (филос. рефераты, изд. философскаго общества въ Берлинѣ, Halle 1888, въ концѣ приложенъ перечень новѣйшей шведской литературы); его же, Schwedische Schriften über Lotze, Zeitschrift f. Philos. 95, 1889, стр. 106 — 109. Samuel Grubbes Filosofiska skrifter i urval. Utgifna of Axel Nyblæus (och Reinh. Geijer), Lund, 7 тт., 1877 сс. (избранныя философскія сочиненія Груббе). См. о немъ Eg. Zöller, Шведскій философъ С. Груббе, Zeitschr. f. Ph. und. ph. Kr., 87, 1885, стр. 74 — 88. Skrifter of Christopher Jak. Boström, utgifna of H. Edfeldt, 2 тт., Upsala 1883. О немъ: Ed. Mätzner, Философія Бострема, Philosophische Monatshefte 3, 1869, стр. 203сс. Höffding въ вышеупомянутой статьѣ. J. J. Borelius, Философія Бострема и ея саморазложеніе, Philosophische Monatshefte, 24, 1885, стр. 235—243.

Въ Швеціи представителемъ философіи просвѣщенія, исходящей отъ Локка, между прочимъ, былъ и знаменитый поэтъ К. Г. афъ Леопольдъ (1756—1829), который между прочимъ, какъ поэтъ и литературный критикъ, послѣ смерти І. Г. Келльгрена (1795), былъ всѣми признаннымъ вождемъ французскаго или такъ называемаго „академическаго“ направленія въ искусствѣ. Онъ искалъ пополненія своей эмпирической теоріи познанія въ нравственно-эстетическомъ чувствѣ. Оно, по его мнѣнію, даетъ намъ свѣдѣнія о нравственной порядочности. Но, помимо этого, требованія нашего нравственнаго сознанія вынуждаютъ насъ допустить существованіе личнаго Бога и безсмертіе души.

Пламенный поборникъ новѣйшей поэзіи противъ французскаго вкуса, царившаго тогда въ шведской литературѣ, Томасъ Торильдъ (1759—1808), умершій профессоромъ въ Грейфсвальдѣ и написавшій часть своихъ сочиненій также и понѣмецки, далъ полатыни философскую систему, которую онъ самъ называетъ натурализмомъ, хотя точнѣе ее можно охарактеризовать, какъ эстетически-сантиментальный гилозоистическій пантеизмъ, въ которомъ во многомъ находятся точки соприкосновенія съ Гердеромъ и Руссо. Какъ философа-эстетика, „потомка эллиновъ“, здѣсь слѣдуетъ упомянуть Эренсверда (1745—1800), адмирала и героя, близкаго друга Зергеля. Его афоризмы по „философіи изящныхъ искусствъ“, напоминающіе изреченія оракула, переведены на нѣмецкій языкъ Арндтомъ (Берлинъ 1805). Его философія искусства основывается на міровоззрѣніи, по существу натуралистическомъ и во многихъ отношеніяхъ сходномъ съ взглядами Торильда.

Даніилъ Боэтіусъ (1751—1810, профессоръ въ Упсалѣ) познакомилъ шведовъ съ кантовскою философіею и не безъ успѣха и дарованія защищалъ ее противъ очень сильной полемики. Однако онъ усвоилъ философскія мысли Канта самостоятельно и по-своему излагалъ ихъ. Глубже всего его интересовало философское ученіе о нравственности, которое онъ старался критически обработать и преобразовать въ направленіи, существенно уклоняющемся отъ Канта. На нравственность онъ смотритъ, какъ на силу Божію въ человѣкѣ, подчеркивая мысль, что она существенно основывается на религіи, тогда какъ для Канта религія была лишь дополненіемъ къ нравственности. Хотя нравственная жизнь человѣка есть истинно человѣческая жизнь, однако ее должно разсматривать такъ же, какъ жизнь въ Богѣ. Нравственный законъ требуетъ отъ насъ, по его мнѣнію, не подавленія или истребленія нашей чувственности, а облагороженія ея и подчиненія разуму. Въ области

философіи права онъ примыкаетъ не только къ Канту, но и къ Фихте, однако иногда полемизируетъ съ обоими. Такъ, онъ не одобряетъ ихъ теоріи наказанія, основывающей наказаніе на возмездіи; скорѣе онъ разсматриваетъ наказаніе исключительно, какъ средство защиты государства противъ преступной воли. Изъ его философскихъ сочиненій важнѣе всего слѣдующія: Объ основѣ нравственности; Набросокъ чтеній по естественному ученію о нравственности; Опытъ руководства по естественному праву; Руководство къ ученію о нравственности, какъ наукѣ.

Фихте-шеллинго-гегелевское направленіе нашло себѣ геніальнаго представителя въ лицѣ Веньямина Хейера (1767—1812 проф. въ Упсалѣ). Въ борьбѣ за кантовскій критицизмъ противъ поверхностнаго послѣдователя Локка Христіернинна (проф. въ Упсалѣ), противъ Леопольда и Фремлинга (проф. въ Лундѣ), онъ былъ всегда готовымъ къ битвѣ спутникомъ Боэтіуса. Уже въ 1798 году во время путешествія по Германіи онъ вступилъ въ прочныя дружескія отношенія съ Рейнгольдомъ, Фихте и Шеллингомъ, которые высоко цѣнили его (говорятъ, Фихте позже высказывалъ сожалѣніе, что Хейеръ не остался въ Германіи). Въ своей статьѣ „О философскомъ построеніи“ (Stockh. 1799, понѣмецки тамъ же 1801), о которой далъ отзывъ Шеллингъ (Gesammelte Werke I, 5, стр. 140), онъ противъ того мнѣнія Канта, будто построеніе понятій возможно только въ математикѣ, а не въ философіи. Онъ говоритъ, что самъ Кантъ философски построилъ матерію. Чистое дѣйствіе, продолжаетъ онъ, т.-е. безусловная безконечная дѣятельность, предшествующая ея продукту, *я*, составляетъ исходную точку всякаго построенія, а само построеніе происходитъ путемъ ограниченія. Въ двухъ позднѣйшихъ сочиненіяхъ „De systemate“ и „Ueber Anschauung“ онъ, обращаясь прямо противъ философіи тожества Шеллинга, критически замѣчаетъ, что абсолютъ Шеллинга собственно есть лишь относительное понятіе, потому что онъ не обладаетъ характеромъ системы, а долженъ быть чистымъ (индифферентнымъ) единствомъ, безъ всякаго разнообразія, и потому составляетъ пустую абстракцію; затѣмъ онъ показываетъ, что Шеллингу плохо удается скрыть этотъ основной недостатокъ своей философіи ссылкою на „интеллектуальную интуицію“. Онъ съ любовію занимался философіею искусства и даже раньше Зольгера пытался построить полную теорію красоты и искусства, т.-е. самостоятельную эстетическую систему, оригинальную по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ пунктахъ, напримѣръ, въ объясненіи комическаго. Самостоятельность Хейера, какъ мыслителя и его мѣсто въ исторіи философіи, можно, по мнѣнію Ниблеуса, вкратцѣ опредѣлить такимъ образомъ: онъ послѣдовательно предвосхитилъ основныя мысли Фихте, Шеллинга и Гегеля, и какъ бы въ уменьшенномъ маштабѣ, прошелъ по существу тѣ же фазы развитія, какія были осуществлены этими нѣмецкими философами въ болѣе широкой и сложной формѣ, и, наконецъ, прибавляетъ Ниблеусъ, какъ бы путемъ ясновидѣнія онъ превзошелъ до извѣстной степени ученіе Гегеля. Собраніе его сочиненій издано въ пяти томахъ.

Противъ построительнаго пріема въ философіи еще Н. Ф. Бибергъ (1776—1827, профессоръ въ Упсалѣ) пытался выдвинуть то обстоятельство, что задача человѣческаго разсудка вовсе не въ томъ, чтобы производить изъ себя объектъ и содержаніе, но что онъ всегда предполагаетъ данное содержаніе, которое онъ только долженъ понять, т.-е. мыслить ясно, отчетливо и безъ противорѣчій (правда, только in abstracto). А на разумъ онъ смотрѣлъ, какъ на особую способность, совершенно отличную отъ разсудка. При помощи этой способности человѣческій духъ еще прежде всякаго опыта обладаетъ конкретнымъ содержаніемъ сверхчувственнаго рода, хотя только въ темной, потенціальной формѣ. И особенно дѣло философіи привести это содержаніе въ сознаніи по возможности до ясности понятій. Нашей чувственной интуиціи даннаго въ пространствѣ и времени противоположенъ и до извѣстной степени координированъ разумъ, какъ такая непосредственная и, несмотря на недостатокъ ясности своихъ понятій, увѣренная въ своей истинности (субъективно) интуиція сверхчувственной реальности, внутренняго, вѣчнаго и непреходящаго божественнаго существа; въ виду этой своей функціи разумъ называется прежде всего вѣрою. Превра-

щеніе этой вѣры разума въ философское знаніе составляетъ задачу рефлексивнаго разсудка, который въ той мѣрѣ, въ какой онъ служитъ органомъ разума, функціонируетъ соотвѣтственно своей чисто формальной природѣ совершенно такъ же, какъ и для цѣлей чувственнаго познанія. Вѣра можетъ существовать безъ знанія, но истинно философское знаніе невозможно безъ разумной вѣры: „безъ запаса священной интуиціи и глубокой сердечной вѣры даже и высочайшій разумъ безсиленъ". Къ сожалѣнію, ограниченность дискурсивнаго разсудка обнаруживается и другимъ образомъ. Съ своими абстрактными понятіями онъ оказывается бѣднымъ не только на-ряду съ безконечнымъ богатствомъ содержанія разумныхъ „идей" и особенно идеи Бога,—онъ, кромѣ того, необходимо впадаетъ во всевозможныя противоположности и даетъ относительное знаніе, и потому никогда не можетъ достигнуть вполнѣ адекватнаго понятія объ абсолютномъ существѣ, а всегда даетъ лишь приблизительно правильную идею о немъ. Очевидно, что это ученіе Биберга о разумѣ въ его специфическомъ отличіи не только отъ чувственности, но и отъ разсудка, сложилось подъ вліяніемъ Якоби. Тѣмъ не менѣе существуютъ значительныя различія между взглядами того и другого. Якоби сохранилъ еще представленіе о реальности, существующей внѣ сознанія; въ своемъ пониманіи отношенія между Богомъ и человѣческою душою онъ также не могъ вполнѣ отдѣлаться отъ этихъ реалистическихъ взглядовъ и потому разсматривалъ разумъ, какъ чисто пассивную способность, какъ особенное чувство для воспріятія сверхчувственнаго. Наоборотъ, Бибергъ рѣшительно придерживается трансцендентальнаго идеализма, и, чтобы послѣдовательнѣе провести его, онъ рѣзче, чѣмъ Якоби, настаиваетъ на непосредственномъ и первоначальномъ присутствіи Бога, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всего сверхчувственнаго міра, въ конечномъ разумѣ: „сознаніе человѣка о Богѣ есть собственно самосознаніе Бога, находящееся въ человѣческомъ духѣ". Кромѣ того, Бибергъ отличается отъ Якоби тѣмъ, что онъ не ставитъ разсудокъ въ принципіально враждебное отношеніе къ разуму, а скорѣе старается понять отношеніе между ними, по крайней мѣрѣ, какъ положительное по существу. Легко замѣтить положительныя и отрицательныя точки соприкосновенія въ данномъ вопросѣ между его ученіемъ и „интеллектуальною интуиціею" Шеллинга, а также ученіемъ Шлейермахера о религіозномъ чувствѣ, какъ спеціальномъ органѣ, постигающемъ божественную сущность. Наперекоръ фихте-шеллинговскому пантеизму, Бибергъ пытался научно обосновать теистическое міровоззрѣніе, будучи убѣжденъ, что только такое міровоззрѣніе соотвѣтствуетъ нашей практически-религіозной потребности. Въ этомъ стремленіи онъ также до извѣстной степени примыкалъ къ Якоби, но еще ближе къ Платону, такъ какъ онъ утверждалъ, что личность Бога, или, правильнѣе выражаясь, конкретное содержаніе божественнаго разума, слѣдуетъ понимать, какъ „систему вѣчныхъ идей". Бибергъ болѣе всего занимался нравственною философіею, которую онъ подраздѣляетъ на этику и философію права. Въ своихъ этическихъ изслѣдованіяхъ онъ исходитъ изъ подробнаго критическаго обзора прежнихъ, древнихъ и современныхъ теорій нравственности, и повсюду подвергаетъ рѣзкой критикѣ полуэвдемонистическія, чисто-эвдемонистическія или по существу отрицательныя (а также формалистическія) тенденціи ихъ, чтобы проложить себѣ путь къ „положительному этическому раціонализму". Въ особенности въ противоположность формализму Канта онъ становится на сторону энергическаго индивидуализма: всякая функція нашей сознательной свободной дѣятельности должна быть вполнѣ опредѣлена нравственнымъ закономъ; слѣдовательно, нѣтъ ничего безразличнаго (*ἀδιάφορον*) съ нравственной точки зрѣнія. Высшимъ благомъ и принципомъ нравственности онъ считаетъ вмѣстѣ съ Платономъ возможно большее уподобленіе Богу (*ὁμοίωσις τῷ Θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν*). Это религіозно-этическое ученіе онъ выражаетъ въ отчетливой формѣ въ слѣдующемъ положеніи: „нравственность есть такое направленіе воли, вслѣдствіе котораго человѣкъ дѣлаетъ чисто разумную, т.-е. божественную волю своею волею". Для систематическаго развитія своей этики онъ пользуется ученіемъ Шлейермахера объ этическихъ идеяхъ и формальныхъ понятіяхъ, подвергнувъ его, однако, критикѣ и попытавшись исправить въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ (въ академической диссертаціи

Notionum ethicarum, quas formales dicunt, dialexis critica, Упсала 1823—24). Онъ также обстоятельно обработалъ философію права и „подчиненное“ ей философское ученіе о государствѣ. Въ его критическо-историческихъ и систематическихъ разсужденіяхъ, относящихся къ этой области, есть много новыхъ и своеобразныхъ точекъ зрѣнія и мыслей, которыя позже были опредѣленнѣе выражены и далѣе развиты Груббе и Бостремомъ. Самъ Бибергъ напечаталъ только немногія изъ своихъ сочиненій: кромѣ нѣсколькихъ изслѣдованій по эстетикѣ и политикѣ, онъ издавалъ главнымъ образомъ лишь латинскіе трактаты для диспутовъ, между прочимъ рядъ Commentationum Stoicarum, которыя вызвали сочувственное отношеніе Шлейермахера. Большая часть сочиненій, изданныхъ послѣ его смерти Делльденомъ въ трехъ томахъ, состоитъ изъ лекцій по философіи права и государства. Къ сожалѣнію, его лекціи по философіи исторіи и этикѣ не опубликованы, однако сущность ихъ точно передана и критически пояснена Ниблеусомъ (въ 3. части его „Исторіи философской мысли въ Швеціи“).

По пути, проложенному Бибергомъ, слѣдовалъ Самъ Груббе (1786—1853, профессоръ въ Упсалѣ, затѣмъ министръ). Обладая созерцательнымъ и примиряющимъ умомъ, онъ не равнялся Хейеру или Биберу въ отношеніи научной оригинальности, но не заслуживаетъ названія эклектика. Съ обширною ученостію онъ соединялъ тонкое и солидное образованіе и отличался прежде всего спокойною прозрачною ясностію своихъ мыслей и нѣсколько расплывчатымъ способомъ изложенія. Съ каѳедры онъ послѣдовательно излагалъ различныя дисциплины философіи съ довольно равномѣрною обстоятельностью и, повидимому, съ одинаковымъ интересомъ. Онъ самъ выпустилъ ученіе о правѣ и обществѣ. Проф. Ниблеусъ въ Лундѣ привелъ въ порядокъ и издалъ его богатыя посмертныя бумаги: Исторія практической философіи, 2 тт.; Философское ученіе о нравственности, 2 тт.; Феноменологія, или изслѣдованіе чувственнаго опыта; Онтологія, или ученіе объ абсолютномъ существѣ; Прекрасное и изящныя искусства. Толстый манускриптъ лекцій по эмпирической психологіи ждетъ еще опубликованія. Между тѣмъ уже явилась диссертація по поводу этихъ лекцій, написанная Бесковымъ (Упсала 1890). Историческое значеніе Груббе въ общемъ и цѣломъ, не исчерпывая его вполнѣ, лучше всего можно охарактеризовать тѣмъ, что его философія была важнымъ связующимъ звеномъ между взглядами Биберга и Бострема. Для того, чтобы нѣсколько подробнѣе развить эту мысль, достаточно указать слѣдующее. Въ молодости Груббе въ своихъ сочиненіяхъ былъ рѣшительнымъ сторонникомъ Шеллинга. Однако вскорѣ онъ началъ стремиться выдѣлить идеалистическое ядро въ философіи Шеллинга и создать умозрительный теизмъ, въ которомъ полная, индивидуально опредѣленная личность Бога со всѣми ея нравственными свойствами не находилась бы въ противорѣчіи съ идеею безконечности единаго основанія міра, трёбуемою умозрѣніемъ. Размышленіе о святости нравственнаго долга привело его къ убѣжденію въ томъ, что идея нравственнаго добра пріобрѣтаетъ высшее значеніе лишь тогда, если ее признать выраженіемъ священной воли Бога въ человѣческомъ сознаніи. Но для того, чтобы божественное существо можно было считать основаніемъ этой идеи, оно необходимо должно имѣть характеръ безконечнаго нравственнаго интеллекта. Съ этимъ согласуется утвержденіе онтологіи Груббе, которое онъ по-своему старается доказать,—что самосознаніе должно быть настоящею субстанціею божественнаго существа. Но это божественное самосознаніе или, скажемъ лучше, вся личность Бога, должна мыслиться вполнѣ безусловною или абсолютною и дѣйствительно, по мнѣнію Груббе, можетъ быть мыслима такимъ образомъ безъ противорѣчій, если только при этомъ устранить все то, что вытекаетъ изъ конечности человѣческой природы, и именно прежде всего неизбѣжную относительность всякаго пространственнаго или временнаго бытія. Далѣе, изъ абсолютной безвременности Бога онъ дѣлаетъ выводъ, что онъ не создалъ конечныхъ духовъ въ какой-либо опредѣленный періодъ времени, но что скорѣе всякій конечный духъ по существу есть вѣчная идея Бога или, выражаясь иначе, существуетъ благодаря первоначальной мысли Бога которая, какъ таковая, непосредственно обла-

даетъ въ то же время бытіемъ. Если на дѣлѣ конечный интеллектъ представляетъ себя живущимъ и дѣйствующимъ во времени, то это зависитъ именно отъ его ограниченности. Вѣдь время, а также пространство, какъ училъ уже Кантъ, есть не что иное, какъ свойственная нашей чувственности форма интуиціи, въ которой должна являться и является нашему конечному духу истинная, нечувственная дѣйствительность. Чисто феноменальное значеніе времени и пространства или всего временно-пространственнаго міра было для Груббе уже въ его феноменологическомъ изслѣдованіи важнѣйшимъ результатомъ размышленій по этому вопросу. Здѣсь нѣтъ мѣста излагать его этику, а также ученіе о правѣ и обществѣ. Эстетику его обсуждаетъ Ф. Шееле въ своей диссертаціи (Упсала 1885).

Въ ряду шведскихъ философовъ особое мѣсто занимаетъ также извѣстный историкъ Э. Г. Гейеръ (1783—1847, проф. исторіи въ Упсалѣ, въ то же время поэтъ и композиторъ, основатель и вмѣстѣ съ Э. С. Теньеромъ и П. Г. Рингомъ одинъ изъ вожаковъ „готскаго союза“, глубоко вліявшаго на шведское литературное и культурное движеніе). Его „Лекціи по исторіи человѣка“ были изданы только въ 1856 году Риббингомъ и редактированы на основаніи записей его. Главною темою этихъ лекцій, по словамъ самого Гейера, была философія исторіи, но эта философія исторіи была приведена въ тѣснѣйшую связь съ глубокими умозрѣніями чисто метафизическаго характера. Вначалѣ онъ примыкалъ къ Хейеру, но потомъ, подобно Груббе, поставилъ себѣ цѣлью ввести въ центръ философскаго умозрѣнія высоко развитое и обстоятельно анализированное понятіе личности и такимъ образомъ очистить нѣмецкій, а слѣдовательно и гегелевскій идеализмъ отъ его пантеистическихъ тенденцій. При этомъ его вниманіе особенно направлено на то, чтобы отвѣтить на вопросъ, какимъ образомъ можно соединить относительную самостоятельность многихъ конечныхъ духовъ съ ихъ общимъ происхожденіемъ отъ одного абсолютнаго Бога и постоянною зависимостью отъ него и этимъ путемъ примирить свой живой интересъ къ свободѣ человѣческой воли съ такою же глубокою религіозностью. Встрѣчающіяся при этомъ затрудненія онъ надѣется по существу разрѣшить указаніемъ на то, что уже общее понятіе личности заключаетъ въ себѣ съ внутреннею необходимостью не только (численное) единство, но и одинаково первоначальное множество или, по крайней мѣрѣ, двойственность (нѣтъ *я* безъ *ты*), и что безконечная личность Бога должна содержать въ себѣ всѣхъ конечныхъ духовъ „въ первообразной дѣйствительности“. Если человѣкъ есть первоначальный и вѣчный моментъ въ Богѣ, то онъ долженъ самостоятельно, какъ первая причина своихъ дѣйствій, проявляться во времени, конечной формѣ развитія своей жизни. Но съ другой стороны, если человѣкъ имѣетъ свою истинную сущность въ Богѣ и благодаря ему, то совершенная жизнь въ Богѣ должна быть также послѣднею и высшею цѣлью всякой человѣческой дѣятельности.

Здѣсь слѣдуетъ вкратцѣ напомнить, что шелленгіанство, хотя оно очень скоро было отвергнуто критикою академическихъ философовъ, тѣмъ не менѣе въ своей специфически нео-романтической формѣ укоренилось надолго въ Упсалѣ, благодаря кружку молодыхъ поэтовъ и литературныхъ рецензентовъ, а затѣмъ распространилось въ болѣе широкихъ кругахъ. Это направленіе, занимающееся философскою эстетикою, полемикою, а иногда и политикою, обыкновенно называется въ исторіи литературы den nya Skolan, но, быть можетъ, представители его еще болѣе извѣстны подъ именемъ фосфористовъ, такъ какъ ихъ журналъ носилъ названіе Phosphorus (Упсала 1810—13). Кульминаціоннымъ пунктомъ полемической дѣятельности этой „новой школы“ былъ 1820 годъ. Корифеями ея были П. Д. А. Аттербомъ (1790—1855), проф. эстетики въ Упсалѣ, В. Ф. Пальмбладъ (1888—1852), проф. греч. языка въ Упсалѣ, и Лоренцо Гаммарскельдъ (1785—1827), библіотекарь въ Стокгольмѣ. Послѣдній, кромѣ многихъ другихъ сочиненій, написалъ также: Историческія замѣтки о прогрессѣ и развитіи философскихъ занятій въ Швеціи.

Получивъ во многихъ отношеніяхъ вліяніе со стороны Биберга, Грубе и Гейера и во многомъ примыкая къ нимъ, Христ. Як. Бострем̈ъ (1797—1866, профессоръ въ Упсалѣ) сталъ творцомъ системы, правда, неразвитой во всѣхъ подробностяхъ, но цѣльной и во всякомъ случаѣ состоящей изъ объединенныхъ между собою общихъ основныхъ мыслей. Она и до сихъ поръ, правда, не исключительно господствуетъ, но все же играетъ очень важную роль въ шведскихъ университетахъ. Какъ увлекательный преподаватель университетской молодежи, онъ пріобрѣлъ сильное вліяніе на все національное образованіе. Гораздо меньше дѣйствовалъ онъ, какъ писатель. Основныя черты системы онъ представилъ въ очеркахъ для руководства при университетскихъ занятіяхъ. Кромѣ того, онъ напечаталъ только рядъ латинскихъ диссертацій, между прочимъ для профессуры: De notionibus religionis sapientiae et virtutis earumque inter se nexu, 1841, и нѣсколько брошюръ, отчасти полемическаго содержанія. Послѣ того какъ его сочиненія были собраны Эдфельдтомъ (2 части, Упсала 1883), Риббингъ издалъ также его лекціи по философіи религіи на основаніи его записокъ (1885).

Лучше всего философію Бострема можно бы охарактеризовать, какъ міровоззрѣніе, проникнутое понятіемъ личности. По его взгляду, всякая дѣйствительность, понятая въ своей истинѣ, отличается личнымъ характеромъ, и оттого онъ опредѣляетъ философію прямо, какъ науку о личныхъ существахъ. Точку исхода всего его умозрѣнія составляетъ положеніе, которое онъ пытается доказать, а именно, что вся жизнь въ сущности самосознаніе, хотя и съ безконечно понижающимися степенями совершенства. Правда, слово самосознаніе онъ принимаетъ въ очень обширномъ значеніи. Подъ нимъ онъ понимаетъ не сознаніе, положимъ себя или сознаніе *я*, но обозначаетъ имъ нѣчто субстанціальное или принципіальное во всякомъ процессѣ представленія, какъ бы оно ни было смутно, болѣе того—даже если оно безсознательно. Самосознаніе значитъ у него, пожалуй, то самое, что у Лейбница сила перцепціи, только съ тѣмъ немаловажнымъ различіемъ, что сила всегда является принципомъ измѣненій, тогда какъ по Бострему высшая и самая адекватная форма жизни или самосознанія стоитъ выше какой бы то ни было измѣнчивости. Ибо хотя въ нашемъ мірѣ явленій жизнь и обнаруживается всегда какъ самодѣятельность или самопроизвольное измѣненіе, но при этомъ существеннымъ должна быть не измѣнчивость, а самостоятельность въ измѣненіи. Но самодѣятельность или самостоятельность необходимо предполагаетъ *я*, которое въ свою очередь можно мыслить только какимъ-нибудь образомъ представляющимъ (чувствующимъ, хотящимъ). Впрочемъ, для Бострема напередъ несомнѣнно, что esse и percipi—тожественныя понятія, если только оба слова понимать совершенно въ общемъ видѣ и не примѣшивать или подсовывать подъ то или другое какого-нибудь ограничивающаго опредѣленія. Ибо всякое сущее должно быть для кого-нибудь, если не для самого себя, то во всякомъ случаѣ для другихъ. Оттого нѣтъ ничего въ мірѣ, да и вообще не можетъ быть чего-нибудь, что не было бы или само перципирующимъ существомъ, или же опредѣленіемъ (свойство, состояніе, функція) его.

На этой основѣ строится его метафизическое зданіе. Абсолютна, т.-е. безусловна или самостоятельна въ самомъ строгомъ и полномъ смыслѣ слова, только безконечная личность, т.-е. Богъ. Его вполнѣ совершенное представленіе соединяетъ полнѣйшую конкретность и теплоту чувства съ высшей ясностію, какая бываетъ въ понятіяхъ. Но въ Богѣ и черезъ Бога живетъ и создается и движется всякая конечная жизнь. Ибо конечныя существа по своему настоящему бытію—его вѣчныя идеи. Бостремъ хочетъ, чтобы къ Богу и его міру идей не прилагалось не только пространство, но и всѣ опредѣленія времени, и въ этомъ отношеніи онъ называетъ свою философію раціональнымъ идеализмомъ. Такой идеализмъ прежде всего противоположенъ эмпирическому идеализму, подъ которымъ, какъ это еще и до сихъ поръ принято въ Швеціи, понимается всякая философія, которая смотритъ на истинно сущее, правда, какъ на безтѣлесное, какъ на духъ или міръ духовъ, но въ то же время, однако, не какъ на безвременную дѣйствительность (sub specie aeter-

nitatis) и, слѣдовательно, не какъ на чисто разумную дѣйствительность, совершенно и во всѣхъ отношеніяхъ отличную отъ чувственности. Божественное сознаніе, учитъ онъ, вполнѣ систематично, и въ этомъ состоитъ внутренняя безконечность Бога. Здѣсь проникаютъ другъ друга единство и множество. Богъ имѣетъ въ себѣ на-лицо всѣ свои моменты и самъ нахо дится на-лицо во всѣхъ ихъ всѣмъ своимъ содержаніемъ. Значитъ, онъ обитаетъ и въ человѣческомъ духѣ. Онъ во истину все во всемъ, такъ что ни одна идея не можетъ быть постигнута или постигнуть сама себя, не постигнувъ ее ipso всѣхъ другихъ въ какомъ бы то ни было отношеніи къ ней, какъ ея опредѣленія. Чтобы представить наглядно въ картинѣ эту систематическую связь или эту органическую взаимоопредѣленность міра идей, Бостремъ прибѣгаетъ, какъ это уже и до него сдѣлалъ Платонъ, къ системѣ чиселъ. Но въ понятіи совершенной системы заключается, какъ онъ разсуждаетъ далѣе, что каждый моментъ (relative) носитъ характеръ цѣлаго, и отсюда онъ заключаетъ, что идеи Бога должны быть отъ вѣка и во вѣки вѣковъ живыми и представляющими существами. Оттого излишне предположеніе творенія во времени, отвергаемое уже и по другимъ основаніямъ. Такъ устранена противоположность между сущностью и существованіемъ, и требованіе лейбнице-вольфовской философіей какого-то complementum possibilitatis оказывается неосновательнымъ.

Само собою разумѣется, что такъ какъ Бостремъ никогда не смотритъ на живыя существа, какъ на обособленныя одно отъ другого, но какъ на отъ вѣка имманентныя одно въ другомъ, ему нѣтъ надобности въ предустановленной гармоніи, по крайней мѣрѣ ему вообще нѣтъ надобности объяснять ихъ взаимодѣйствіе и согласіе прямо mediante Deo. Хотя идеи Бога, какъ такія, и безконечно совершенны, но какъ представляющія существа онѣ въ то же время конечны или несовершенны. И вслѣдствіе такого ихъ несовершенства онѣ должны постигать міръ идей и самихъ себя отчасти, больше или меньше въ различныхъ степеняхъ, неадекватнымъ или неистиннымъ способомъ. То, что постигнуто такимъ образомъ, есть феноменъ, и именно въ отличіе отъ простой случайной призрачности—phaenomenon bene fundatum въ той степени, въ какой оно достаточно обосновано въ первоначальномъ и неизбѣжномъ несовершенствѣ постигающаго. Собственно каждое конечное существо имѣетъ свой особый міръ феноменовъ. Это не мѣшаетъ, чтобы нѣсколько существъ, принадлежащихъ къ одной и той же группѣ и имѣющихъ общій основной типъ, въ такой же степени имѣли и общій міръ феноменовъ. Нашъ настоящій міръ феноменовъ по крайней мѣрѣ имѣетъ своеобразный отпечатокъ особенно оттого, что связанъ съ пространствомъ и временемъ, которыя Бостремъ понимаетъ по Канту, какъ апріорныя формы воззрѣнія человѣка. Но хотя человѣкъ живетъ въ мірѣ, который развертывается въ пространствѣ для его чувствъ и непрестанно измѣняется во времени, и хотя онъ долженъ смотрѣть на самого себя, какъ на часть этого міра, все-таки настоящій міръ для него не является единственнымъ или высшимъ, но человѣкъ имѣетъ въ то же время неизгладимое сознаніе сверхчувственнаго, т.-е. совершенно независимаго отъ пространства и времени, чисто разумнаго или личнаго міра. И только посредствомъ этого высшаго содержанія своего сознанія, содержанія, которое даетъ себя знать прежде всего въ формѣ тихаго чаянія, въ формѣ чувства или инстинкта, человѣкъ бываетъ и самъ реально разумнымъ существомъ, личностью.

Въ своей психологіи Бостремъ пробуетъ провести во всѣхъ областяхъ человѣческой жизни, какъ въ практической и эстетической, такъ и въ теоретической области, эту противоположность между чувственностію и разумомъ, какъ двумя содержаніями человѣческаго сознанія, различными по роду. Но этой противоположности нельзя понимать дуалистически. Ибо она существуетъ вообще только для конечнаго сознанія или въ немъ. Вѣдь, вся чувственность—только феноменъ нечувственной дѣйствительности, которая единственно только и оказывается истинной. Замѣтить это особенно важно для этики, ибо только отъ этого Бостремъ получаетъ возможность учить и уяснять, что нравственный законъ требуетъ не уничтоженія чувственности, а превращенія и облагороженія ея, чтобы она служила разумной жизни органомъ и сред-

ствомъ. Отъ этого ученіе о нравственности у Бострема получаетъ конкретный и индивидуалистическій отпечатокъ, отличающій его особенно отъ кантовскаго ученія, хотя впрочемъ онъ во многихъ отношеніяхъ примыкаетъ въ ученіи о нравственности къ Канту. Но больше всего выдвигается индивидуальный характеръ нравственности оттого, что она ставится въ тѣснѣйшую связь съ религіозностію и вообще понимается въ сущности, какъ жизнь въ личныхъ отношеніяхъ къ другимъ лицамъ. Подобно Канту, Бострем выводитъ обязательную силу нравственнаго закона изъ собственнаго сверхчувственнаго существа человѣка. Но всякій человѣческій духъ есть живая индивидуально опредѣленная мысль Бога и имѣетъ свою истинную жизнь въ немъ и въ соединеніи съ его прочими живыми мыслями. Оттого отдѣльный человѣкъ долженъ стремиться къ тому, чтобы стать и для себя тѣмъ, чѣмъ онъ является отъ вѣка для Бога и въ Богѣ, т.-е. онъ долженъ реализовать для себя свою собственную вѣчную идею, и только такимъ образомъ онъ пріобрѣтаетъ себѣ высшее благо, вѣчное блаженство. Для человѣчества, какъ цѣлаго, ставится въ видѣ послѣдней нравственно-религіозной цѣли—дѣятельное стремленіе къ тому, чтобы возстановить царство Божіе. Это вполнѣ реализуется такъ, что каждое конечное существо въ своемъ развитіи доходитъ до той ступени совершенства, которую опредѣляетъ ему его вѣчная мѣра, чего, конечно, никогда нельзя достигнуть въ этой земной жизни. Самъ Бострем назвалъ свою этику, въ противоположность кантовской, положительнымъ раціонализмомъ.

Оригинальнѣе всего, можетъ быть, Бострем въ своемъ взглядѣ на общество, хотя онъ и былъ подготовленъ Грубе и кромѣ того—по крайней мѣрѣ, по своей общей тенденціи—имѣетъ нѣкоторое сходство съ ученіемъ Краузе. Общество (Samhälle) по Бострему надо строго отличать отъ произвольнаго единенія. Общество не только живой организмъ, органами котораго служатъ люди, оно въ такой же степени, какъ и отдѣльный человѣкъ, во истину божественная, даже личная идея. Какъ такая, она должна имѣть также свой своеобразный міръ явленій, о которомъ мы въ то же время не можемъ имѣть никакихъ особенныхъ свѣдѣній. Но для насъ эта идея становится познаваемой имѣетъ значеніе прежде всего, какъ норма и цѣль для нашей собственной свободной практической дѣятельности. Въ такомъ родѣ она даетъ себя знать въ нашей совѣсти и дѣйствуетъ извнѣ въ нашемъ мірѣ феноменовъ при помощи представителей. Въ качествѣ такой „практической идеи“ всякое общество становится основаніемъ особенныхъ обязанностей и правъ, которыхъ у насъ нѣтъ внѣ общества. И именно потому, что это такъ, оно само въ сущности должно быть личнымъ. Ибо обязывать свободную волю или давать ей права можетъ только разумная воля, стоящая надъ нею. Общества, понимаемыя въ такомъ смыслѣ, Бострем называетъ „нравственными личностями“ и дѣлитъ ихъ на частныя и общенародныя. Частныя (изъ нихъ первое—семья, а послѣднее или высшее—народъ) преслѣдуютъ цѣли, однородныя съ собственною непосредственною цѣлью отдѣльнаго человѣка. Всѣ они дѣйствуютъ для нравственной культуры, только въ разныя стороны и все въ большихъ и большихъ кругахъ. Но этой дѣятельности частныхъ обществъ, такъ же какъ и дѣятельности индивидуумовъ, должно дать разумную форму международное общество, государство. Эта разумная форма есть объективное право, включающее въ себѣ два момента, самостоятельность и систематику. Оттого государство должно не только опредѣлять и поддерживать правовыя границы (при помощи такъ называемаго управленія юстиціи въ тѣсномъ смыслѣ), но и организовать культурную работу (при помощи экклезіастики и экономическаго правленія). Общенародный интересъ, т.-е. право и его представитель, долженъ быть самостоятельнымъ и безпристрастнымъ по отношенію ко всѣмъ частнымъ интересамъ. Это возможно вполнѣ только въ наслѣдственной монархіи. Но и народъ въ той мѣрѣ, въ какой онъ владѣетъ для этого необходимой зрѣлостію, долженъ имѣть представителя или представительство, на обязанности котораго лежитъ также контролировать управленіе или правительство, чтобы оно не переступало своихъ собственныхъ границъ и не вмѣшивалось въ область народа. Поэтому такъ называемая ограниченная или конституціонная монархія является единственно разумною или идеальною государственною формою. Надъ отдѣльнымъ

государствомъ стоитъ система государствъ. И наконецъ все человѣчество можно разсматривать, какъ систему государственныхъ системъ, хотя это, къ несчастію, и по сію пору остается только идеаломъ, приблизительнаго осуществленія котораго позволительно въ то же время ожидать отъ будущаго.

Среди многочисленныхъ учениковъ Бострема, усвоившихъ съ большей или меньшей самостоятельностію основныя мысли его философіи и развивавшихъ ихъ далѣе, а также подъ-часъ и значительно видоизмѣнявшихъ эти мысли въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, извѣстнѣе другихъ Зигурдъ Риббингъ (род. 1816, отставной профессоръ въ Упсалѣ), Аксель Ниблеусъ (род. 1821, отставной профессоръ въ Лундѣ) и Залинъ (род. 1824, отставной профессоръ въ Упсалѣ). Изъ сочиненій Риббинга здѣсь можно упомянуть: „Ученіе объ идеяхъ у Платона“ и „Этюды о Сократѣ“, оба переведены и понѣмецки; затѣмъ om det Absoluta (Объ абсолютѣ), om Pantheismen (1849). Ниблеусъ, первоклассный философскій стилистъ, написалъ слѣдующія сочиненія: Ученіе Аристотеля о высшемъ благѣ, 1863; Объ уголовномъ правѣ, третье изданіе 1879; Объ основаніи и сущности государственной власти (послѣднее изданіе 1882), и много другихъ заслуживающихъ вниманія сочиненій историко-критическаго, философско-юридическаго и религіозно-философскаго содержанія; кромѣ того, ему принадлежитъ обширное, въ своемъ родѣ классическое сочиненіе по исторіи философіи (см. литературу). Залину принадлежитъ значительный рядъ статей (большею частію явившихся въ формѣ программъ и напечатанныхъ въ Ups. Univ. Årsskr.), въ которыхъ онъ обсуждаетъ различные философскіе предметы, часто очень абстрактныя темы, съ большою остротою мысли. Изъ нихъ заслуживаютъ упоминанія слѣдующія: Уничтожилъ-ли Гегель дуализмъ? 1851 — 53; Объ основныхъ формахъ этики, 1869; Этическія основныя мысли Канта, Шлейермахера и Бострема, 1877; О субъективномъ и объективномъ способѣ изслѣдованія въ философіи, 1877; О внутреннемъ и внѣшнемъ, 1879; Объ основныхъ формахъ въ логикѣ, 1883 — 4; О критическомъ пунктѣ въ современной философіи, 1888. Далѣе слѣдуетъ упомянуть рано умершаго остроумнаго и многосторонняго Kristian Claeson (1827—59, доц. въ Упсалѣ), который занимался главнымъ образомъ философіею права и языка. Собраніе его сочиненій издано въ 1860 году. C. T. Odhner (государств. архиваріусъ, раньше проф. исторіи въ Лундѣ) написалъ „О возможности философіи исторіи“. Личными учениками Бострема были также Гансъ Эдфельдтъ (род. 1836, доц. въ Упсалѣ) и Викнеръ (1837—1888, проф. въ Христіаніи). Эдфельдтъ издалъ собраніе сочиненій своего учителя; ему принадлежатъ слѣдующія философскія статьи: О понятіи нравственности (Ups. Univ. Årsskr., 1877), Объ этическихъ основныхъ понятіяхъ (тамъ же 1894) и т. д. Написанныя Викнеромъ въ молодости сочиненія „О единствѣ и множествѣ“ и „Можемъ-ли мы знать что-нибудь о Богѣ?“ переведены на нѣмецкій языкъ. Кромѣ того, онъ написалъ обстоятельную критику на Kraft und Stoff Бюхнера (1870), нѣсколько написанныхъ въ популярной и привлекательной формѣ и много читающихся религіозныхъ и религіозно-философскихъ разсужденій, а также другія популярно-философскія сочиненія, напр., о легендѣ о Нарциссѣ и „Объ обычаѣ принесенія жертвъ“. Въ послѣдніе годы своей жизни онъ написалъ два сочиненія, отчасти направленныя противъ философіи Бострема: „О свойствѣ и родственныхъ объектахъ мысли“ (1886) и „Апологія существованія времени“ (оно явилось послѣ его смерти). Ученикъ Ниблеуса и Залина Леандеръ (род. 1831, проф. въ Лундѣ) написалъ: О понятіи субстанціи у Декарта, Спинозы и Лейбница; О понятіи субстанціи у Канта и исходящихъ изъ него мыслителей, Лундъ 1862—63; Изложеніе и критика философской точки зрѣнія Гербарта (Lunds Univ. Årsskr. 1864—65). Ученикомъ Залина слѣдуетъ считать Бурмана (род. 1845, доц. въ Упсалѣ), который сначала посвятилъ себя преимущественно изслѣдованіямъ по теоріи познанія, а въ послѣднее время написалъ два обширныхъ, основательныхъ и остроумныхъ сочиненія: Die Transcendentalphilosophie Fichtes und Schellings и „О шлейермахеровской критикѣ этики Канта и Фихте“ (оба сочиненія напечатаны обществомъ гуманистическихъ наукъ въ Упсалѣ, первое сочиненіе написано на нѣмецкомъ языкѣ). Въ школѣ Бострема получилъ свое философское образованіе также Рейнгольдъ Гейеръ (род. 1849, проф. въ Упсалѣ). Онъ сдѣлался доцентомъ въ Упсалѣ, написавъ диссертацію о Лейбницѣ, затѣмъ перешелъ въ Лундъ, но потомъ вернулся въ Упсалу на мѣсто Риббинга. Во время путешествія, предпринятаго съ философскою образовательною цѣлью, онъ слушалъ въ Геттингенѣ Лоце и посвятилъ себя въ теченіе нѣкотораго времени подробному изученію этого мыслителя. Результатомъ этихъ занятій были два большихъ сочиненія: Herm. Lotzes Philosopheme über die Raumanschauung и „Мысли Лоце о времени и вѣчности въ критическомъ освѣщеніи“. Первое написано на нѣмецкомъ

языкѣ и помѣщено въ Skandinav. Archiv, Лундъ 1891. Часть этого сочиненія воспроизведена въ критической монографіи о Лоце: Lehre von den Localzeichen, напечатанной въ Philosoph. Monatshefte уже въ 1885 году; въ ней авторъ открываетъ существенный пробѣлъ въ теоріи Лоце и пытается самостоятельно пополнить его. Это сочиненіе напечатано въ Lunds Univ. Årsskr. 1886. Въ Philosoph. Monatshefte въ 1888 помѣщена статья Гефдинга объ этомъ сочиненіи: Ученія Лоце о пространствѣ и времени и оцѣнка ихъ Гейеромъ. Ср. также Zeitschrift für Philos. und philos. Krit. 1895. Кромѣ того, слѣдуетъ упомянуть о критическихъ „Изслѣдованіяхъ о гегеліанствѣ" Гейера (Lunds Univ. Årsskr. 1883). Въ числѣ учениковъ школы Бострема заслуживаютъ упоминанія еще слѣдующіе философы: L. Heap Åberg (1851—1895, доц. въ Упсалѣ), который незадолго до своей смерти окончилъ систематическое сочиненіе „Философское ученіе о нравственности". Ф. Шееле (доц. въ Упсалѣ) напечаталъ уже пять выпусковъ своего тоже обширнаго сочиненія о „Душевной жизни человѣка". Э. Петрини (доцентъ въ Упсалѣ) написалъ остроумное сочиненіе „Изложеніе и критика ученія Циммермана объ общихъ эстетическихъ формахъ" (Упсала 1890). Виталисъ Норстремъ (проф. въ новомъ гуманистическомъ высшемъ учебномъ заведеніи въ Гетеборгѣ) написалъ между прочимъ двѣ статьи объ этикѣ Спенсера (Гетеборгъ 1888 и Упс. 1890) и „О связи природы и свободѣ" (Гетеб. 1895). Эфраимъ Лильеквистъ (доц. въ Гетеборгѣ) написалъ тщательно составленную монографію „О философіи Ф. Бекона въ связи главнымъ образомъ съ этическими проблемами" (Упс. 1894) и изслѣдованіе по исторіи философіи „Древняя и современная софистика" (Гетеб. 1896). Аксель Гегерстремъ (доц. въ Упсалѣ) написалъ диссертацію „Этическія основныя мысли Аристотеля и ихъ теоретическія основы" (1893).

Недавно прошло сто лѣтъ со дня рожденія Бострема. Это обстоятельство побудило нѣкоторыхъ изъ наиболѣе почитающихъ его личныхъ учениковъ издать сборникъ статей „Въ воспоминаніе о Х. Ф. Бостремѣ 1797—1897", явившійся въ 1897 году.

Представителемъ гегеліанства, стоящимъ въ этомъ отношеніи нѣсколько особнякомъ, является І. І. Бореліусъ, сохраняющій еще бодрость, несмотря на преклонный возрастъ (род. 1823, проф. въ Лундѣ). Онъ велъ продолжительную полемику (1851—1860) съ Риббингомъ и Бостремомъ, которая была съ обѣихъ сторонъ очень оживленной. Отголоски враждебнаго отношенія къ направленію Бострема, хотя и въ ослабленной формѣ, можно замѣтить и въ его статьѣ о „Саморазложеніи" философіи Бострема (см. лит.). Изъ остальныхъ его полемическихъ и другихъ сочиненій здѣсь нужно упомянуть слѣдующія: Объ отношеніи идеи къ дѣйствительности, 1849; Система Гегеля и умозрительная этика, 1853; Естественная жизнь человѣка въ отношеніи къ духовной жизни, 1855; Споръ догматическаго раціонализма съ умозрительною философіею, 1857. Всѣ эти сочиненія написаны въ духѣ ортодоксальнаго гегеліанства. Однако изъ статьи „О законѣ противорѣчія и о значеніи отрицанія", напечатанной въ 1881 г. въ Philosoph. Monatshefte, видно, пожалуй, что онъ не хочетъ болѣе придерживаться „высшей" логики своего учителя или, по крайней мѣрѣ, производитъ въ ней значительныя измѣненія. Въ настоящее время онъ занятъ довольно широко, до извѣстной степени энциклопедически, задуманною „Метафизикою", которая отчасти уже напечатана; въ ней онъ особенно стремится принять въ разсчетъ выводы современнаго научнаго изслѣдованія въ самыхъ разнообразныхъ областяхъ. Его сочиненіе Blicke auf den gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie in Deutschland und Frankreich издано въ нѣмецкомъ переводѣ Эмилемъ Іонасомъ (Берлинъ 1886). На нѣмецкомъ языкѣ напечатанъ также его популярный культурно-историческій очеркъ Skandinavien und Deutschland (Берлинъ 1876).

Свенъ Вегнеръ (бывшій доцентъ въ Лундѣ) подвергнулъ обстоятельной критикѣ логику Д. С. Милля (I. и II. Lunds Univ. Årsskr. 1880—1882). Недавно (1892—93) въ университетѣ въ Лундѣ представлены слѣдующія диссертаціи для полученія доцентуры: „Изслѣдованіе о философіи Николая Кузанскаго" Акселя Геррлина, „О діалогѣ Софистъ" Эрланда Лагерлефа, „Г. Спенсеръ и эволюціонизмъ" Багеръ-Сьегрена, „Трансцендентальная дедукція категорій Канта" Ганса Ларссона. — Въ Archiv für system. Philosophie, Берлинъ 1895, напечатана статья Петрини (доц. въ Упсалѣ): Критическіе этюды объ основныхъ принципахъ механики, и Аллена Ваннеруса (библ. въ Стокгольмѣ): Къ критикѣ понятія души.

Изъ финляндскихъ философовъ, пишущихъ на нѣмецкомъ языкѣ, прежде всего слѣдуетъ упомянуть о гегеліанцѣ Снелльманѣ (1806—1881, проф. въ Гельсингфорсѣ, сенаторъ, статскій совѣтникъ), игравшемъ выдающуюся роль преимущественно какъ публицистъ и политикъ. Онъ написалъ слѣдующія философскія сочиненія: Элементарный курсъ философіи (1837—40), Идея личности (послѣднее сочиненіе написано имъ во время пребыванія въ Тюбингенѣ, 1840—41, на нѣмецкомъ

языкѣ и притомъ вполнѣ въ духѣ лѣвыхъ гегеліанцевъ); Ученіе о государствѣ (1842) и De spiritus ad materiam relatione (1848). До извѣстной степени гегеліанцемъ слѣдуетъ считать также теперешняго профессора философіи въ Александровскомъ университетѣ въ Гельсингфорсѣ Т. Реина (род. 1838); по крайней мѣрѣ, такъ можно было думать, напр., на основаніи его статьи „О философскомъ методѣ", Гельс. 1868. Въ 1876 году явилась первая часть его широко задуманной психологіи, отличающейся многими достоинствами, но только въ 1891 году онъ напечаталъ первый отдѣлъ второй части. Въ этомъ послѣднемъ сочиненіи встрѣчается очень мало или почти ничего, что бы напоминало сцеціально о Гегелѣ, но тѣмъ болѣе замѣтно въ немъ близкое знакомство съ новыми и новѣйшими направленіями въ области психологическихъ изслѣдованій, которыя онъ подвергаетъ внимательной критикѣ. Здѣсь слѣдуетъ упомянуть также о написанномъ на англійскомъ языкѣ остроумномъ и обширномъ соціологическомъ изслѣдованіи Вестермарка (доцентъ въ Гельсингфорсѣ) The History of Human Marriage, часть первая, Гельс. 1889 (напечатано также и на шведскомъ языкѣ; русскій переводъ вышелъ въ 1896 г.).

§ 95. Въ Даніи нашла себѣ многихъ приверженцевъ философія Шеллинга и Гегеля, хотя необузданная склонность къ умозрѣніямъ и не укоренилась въ ней. Направленіе Фейербаха также произвело вліяніе. Оригинальнымъ, остроумнымъ, но не систематическимъ мыслителемъ былъ Серенъ Киркегоръ, который оказалъ большое вліяніе на теологовъ, философовъ и вообще на людей, склонныхъ къ философіи; его мыслями пользуются и теперь нѣкоторые философы и другіе писатели, напр., Ибсенъ въ Норвегіи.

Норвегія не дала самостоятельныхъ философскихъ мыслителей. Наибольшимъ вліяніемъ пользовалась философія Гегеля; она была признана и преподавалась оффиціальными представителями мѣстнаго университета.

О датской философіи см. Гар. Гефдингъ, Философія въ Даніи въ XIX в., Arch. für Gesch. der Philos. 2, 1889, стр. 49—74; онъ же въ своей „Исторіи новой философіи" 2. т., и въ сочиненіи „С. Киркегоръ", отд. I. (мы здѣсь нерѣдко пользуемся работами Гефдинга). О Киркегорѣ см. Г. Брандесъ, S. Kierkegaard, Lpz. 1879. Har Höffding, S. Kierkegaard som filosof, Kopenh. 1892, понѣм. въ философской библ. Фромана, Stuttg. 1896. A. Bärthold, S. Kierkegaard, eine Verfasserexistenz eigener Art, Halberst. 1879; S. Kierkegaard, Früchte und Blätter, тамъ же; Noten zu S. Kierkegaard's Lebensgeschichte, Halle 1876; Lessing und die objective Wahrheit aus S. Kierkegaard's Schriften zusammengestellt, тамъ же 1877; Die Bedeutung der ästhetischen Schriften S. Kierkegaard's, тамъ же 1879; Zur theologischen Bedeutung S. Kierkegaard's, тамъ же 1880; S. Kierkegaard's Persönlichkeit in ihrer Verwirklichung der Ideale, Gütersloh 1886. E. Lorentz, Ueber die sogenannten ästhetischen Werke S. Kierkegaard's, Lpz. 1892.

Для замѣтокъ о философіи Норвегіи мы съ благодарностію пользовались рукописью доктора Антона Аалля.

П. Г., Афоризмы эстетика, изъ сочиненія „Одно изъ двухъ" Серена Киркегора, пер. съ дат. съ предисловіемъ изъ Брандеса, Сѣв. Вѣс. 1886, 5, стр. 104—127. Свящ. Т. Буткевичъ, Датскій философъ Серенъ Киркегоръ, какъ проповѣдникъ психическихъ началъ въ развитіи личности, Вѣр. и Раз. 1886, № 16, стр. 182 — 225; № 21, стр. 498—522.

Большое вліяніе на всю духовную жизнь Даніи, особенно на ея философію, имѣли лекціи Г. Стеффенса въ Копенгагенѣ въ 1802 году, которыя были приняты съ большимъ сочувствіемъ и отчасти напечатаны въ 1803 году. Онѣ познакомили датчанъ съ философіею Шеллинга, которая очень скоро нашла многихъ сторонниковъ, хотя и вызвала потомъ оппозицію. Въ числѣ такихъ почитателей Шеллинга слѣдуетъ назвать извѣстнаго физика Ганса Х. Эрстеда (см. о немъ выше, стр. 353),, который училъ о единствѣ силъ природы, сводящихся къ одной основной силѣ, и Ф. Х. Зибберна (см. выше тамъ же), который во время своего продолжительнаго пребыванія въ Германіи часто сносился съ Стеффенсомъ,

съ 1817—1866 былъ профессоромъ философіи въ Копенгагенѣ и проявилъ при этомъ значительную дѣятельность. Онъ болѣе обращалъ вниманія на опытъ, чѣмъ Шеллингъ, и въ концѣ концовъ призналъ себя сторонникомъ своего рода субъективизма, не отказываясь, однако, отъ вѣры въ общую жизнь, которую можно подмѣтить во всѣхъ отдѣльныхъ вещахъ. Къ числу главныхъ его ученій принадлежитъ допущеніе координаціи тѣлесной и душевной дѣятельностей, составляющихъ проявленіе одной общей причины; при этомъ онъ рѣшительно высказался противъ духовной субстанціальности души. Свое міровоззрѣніе онъ изложилъ въ „Умозрительной космологіи“, 1846.

Философію Гегеля ввелъ въ Даніи І. Люд. Гейбергъ (1791—1860), извѣстный, какъ авторъ драмъ и водевилей и какъ художественный критикъ. Въ 1822 году онъ познакомился въ Берлинѣ съ Гегелемъ и въ томъ же году издалъ написанное въ духѣ Гегеля сочиненіе Om den menneskelige Frihed. Позже онъ напечаталъ также нѣсколько руководствъ къ лекціямъ по умозрительной логикѣ и въ статьѣ „О значеніи философіи для настоящаго времени“, 1833, рѣшительно высказался въ пользу философіи Гегеля. Въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ онъ издавалъ въ качествѣ органа этой философіи журналъ умозрительной философіи Perseus. Эстетическою критикою онъ занимался, исходя изъ принциповъ Гегеля. Близко стоялъ къ направленію Гегеля, по крайней мѣрѣ въ теченіе нѣкотораго времени, поэтъ Поль Мартинъ Меллеръ (1794—1838), который раньше, чѣмъ сдѣлался въ 1831 году профессоромъ философіи въ Копенгагенѣ, занималъ это мѣсто нѣсколько лѣтъ въ Христіаніи. Его философскія статьи, изобилующія также тонкими психологическими замѣчаніями, находятся въ его Efterladte Skrifter, изданныхъ Х. Винтеромъ, 3 тт., Копенг. 1839—43, 3. изд., 6 тт., 1856. Расмусъ Нильсенъ (1809—1884), профессоръ философіи въ Копенгагенѣ, также въ молодости былъ ревностнымъ гегеліанцемъ. Ученіе Гегеля раньше еще, чѣмъ явились сторонники младо-гегеліанцевъ, подверглось критикѣ двухъ теологовъ и епископовъ, Минстера и Мартенсена, изъ которыхъ послѣдній хорошо извѣстенъ и въ Германіи своею догматикою и этикою. Впрочемъ, съ другой стороны, онъ обнаруживаетъ также нѣкоторую склонность къ Гегелю, именно къ Гейбергу.

Противъ всей умозрительной философіи и теологіи съ ея объединеніемъ противорѣчій рѣшительно возсталъ наиболѣе самостоятельный мыслитель Даніи Серенъ Киркегоръ, бывшій въ одно и то же время философомъ и теологомъ, острымъ діалектикомъ, писателемъ съ блестящимъ краснорѣчіемъ и не меньшимъ поэтическимъ даромъ, не опасавшійся самыхъ крайнихъ парадоксовъ. Онъ родился въ Копенгагенѣ 5. мая 1813 года, изучалъ въ этомъ же городѣ философію и филологію, въ 1841—42 былъ въ Германіи и затѣмъ до своей смерти 11. ноября 1855 велъ уединенную жизнь въ Копенгагенѣ, преданный своей умственной дѣятельности. Какъ писатель, онъ былъ довольно дѣятеленъ, но печаталъ свои сочиненія часто подъ псевдонимами (Johannes Climacus, Anticlimacus, Victor Eremita, Const. Constantius и т. п.). Его склонность къ Сократу, котораго онъ напоминалъ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, обнаружилась въ первомъ его сочиненіи Om Begrebet Ironi, 1841. Противоположность между наслажденіемъ и долгомъ онъ рѣзко подчеркнулъ въ сочиненіи Enen—Eller (или—или), Копенг. 1843, переведено на нѣмецкій языкъ Михельсеномъ и Глейссомъ, Лейпц. 1885. Большое вліяніе имѣли его Stadier paa Livets Vei (стадіи жизненнаго пути), Копенг. 1845, нѣм. перев. Бертольда, Лейпц. 1886, особенно изображеніемъ эстетически-эротической стадіи. Далѣе явились, между прочимъ, слѣдующія его сочиненія: Frygt og Baeven (страхъ и трепетъ), 1843, нѣмец. переводъ Кетельса, Эрланг. 1882; Gjentagelsen (повтореніе), Копенг. 1843; Begrebet Angst (понятіе тоски), Копенг. 1844; Phil. Smuler, 2. изд., тамъ же 1865, два послѣднія сочиненія переведены на нѣмецкій языкъ Х. Шремпфомъ и изданы вмѣстѣ подъ заглавіемъ Zur Philosophie der Sünde, der Bekehrung und des Glaubens, Лейпц. 1890; Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift (заключительное ненаучное дополненіе), Копенг. 1846; Indoevelse i Christendom (упражненіе въ христіанствѣ), 1850, нѣ-

мецкій переводъ Бертольда, Галле 1878. Сочиненія, изданныя самимъ Киркегоромъ въ послѣдніе годы его жизни и оставшіяся послѣ него, именно, его послѣднія газетныя статьи, переведены на нѣмецкій языкъ Шремпфомъ и Дорнеромъ подъ заглавіемъ: S. Kierkegaard's Angriff auf die Christenheit, т. I: Die Action, Stuttg. 1896.

Киркегоръ обнаруживалъ родство съ Гаманомъ и Жанъ Полемъ и предвосхитилъ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ Ницше, также и своею личностію. Онъ боролся противъ высшаго единства противоположностей, котораго требовали умозрительные мыслители. Онъ находился подъ вліяніемъ Фейербаха, но признавался самъ, что никто изъ новѣйшихъ философовъ не подѣйствовалъ на него такъ сильно, какъ Тренделенбургъ.

Основною чертою его личности было грустное настроеніе, доходившее до степени душевной болѣзни, которую онъ умѣлъ скрывать подъ не всегда вынужденною веселостію, жизнерадостностію и ироніею. Боязнь, безпокойство, чувство дисгармоніи съ Богомъ были господствующими настроеніями его. Въ его собственномъ мышленіи на первомъ планѣ стоитъ предпочтеніе практическихъ и эвдемонистическихъ элементовъ въ сравненіи съ чисто теоретическими, предпочтеніе индивидуальности въ сравненіи съ родомъ, ученіе о стадіяхъ развитія, о рѣзкихъ измѣненіяхъ и оппозиціонное отношеніе къ оффиціальному христіанству.

Онъ хотѣлъ прежде всего уяснить себѣ, что̀ онъ долженъ дѣлать, а не что̀ онъ способенъ познать. Такъ называемою объективною истиною онъ не дорожитъ, если она не имѣетъ значенія для него и его жизни. Онъ хочетъ вести полную человѣческую жизнь, захватывающую самыя глубокія стороны личности, а не познавать только. Въ связи съ этимъ онъ ставилъ высоко бытіе, т.-е. съ его точки зрѣнія единичное существо или индивидуумъ, которое никоимъ образомъ не можетъ исчерпываться или быть понято посредствомъ логической системы, если бы такая система и была возможна. Существующее постоянно *измѣняется*, но будущее не надежно, и потому нѣтъ никакой возможности постигнуть мышленіемъ бытіе, какъ законченное цѣлое. Истина только субъективна, такъ что въ большинствѣ случаевъ она совпадаетъ съ личною жизнью. Киркегоръ высказываетъ это предположеніе также и въ обратной формѣ: *субъективность есть истина*.

Существуютъ, по его мнѣнію, различныя формы жизни, которыя онъ называетъ *стадіями* жизни; самыя главныя изъ нихъ—эстетическая, этическая и религіозная. Въ первой изъ этихъ стадій человѣкъ стоитъ на точкѣ зрѣнія наслажденія и все, что встрѣчается ему, всѣ отношенія, въ которыя вступаетъ, разлагаетъ на возможности, подчиненныя игрѣ фантазіи, такъ что онъ самъ находитъ въ этомъ удовольствіе. Въ этической стадіи, въ пониманіи которой Киркегоръ не всегда остается вѣрнымъ себѣ, является вмѣсто возможностей и фантазій полная, дѣйствительная серіозность, способность принимать *рѣшенія* и *повторять* свои дѣятельности, не занимаясь смѣняющеюся игрою ихъ, а стремясь къ тому, чтобы вѣрно повторить прошлое. Въ дальнѣйшихъ сочиненіяхъ Киркегоръ ставитъ на первый планъ понятіе *единичнаго*, такъ какъ дѣйствительность заключается только въ частной этической дѣйствительности индивидуума, и стремленія индивидуума въ пользу какого-нибудь другого человѣка не имѣютъ никакого значенія. Въ религіозной стадіи, составляющей для человѣка нѣчто совершенно новое, человѣкъ вступаетъ въ отношеніе къ Богу, къ абсолютному, и отъ этого необходимо возникаетъ страданіе, такъ какъ абсолютное требуетъ всего человѣка, который долженъ оторваться отъ всего относительнаго, отъ всѣхъ остальныхъ связей. На этой стадіи требуется „жизнь, противная природѣ“. Переходъ отъ одной стадіи къ другой, какъ и вообще всякій переходъ къ чему-либо новому, совершается *скачками*; Киркегоръ противополагаетъ это ученіе ошибочно допускаемому непрерывно правильному развитію.

Въ послѣдніе годы своей жизни онъ рѣшительно боролся противъ современной церкви, совершенно удалившейся отъ первоначальнаго христіанства; онъ началъ вести эту борьбу въ особенности послѣ того, какъ Мартенсенъ назвалъ своего предшественника, епископа Минстера, членомъ „священной цѣпи свидѣтелей истины“. Между

современнымъ и первоначальнымъ христіанствомъ нѣтъ никакой связи: первоначальное христіанство вполнѣ порвало связь съ этимъ міромъ, тогда какъ современное стремится примириться со свѣтскими отношеніями. Христіанство Новаго Завѣта болѣе не существуетъ; здѣсь-то и есть: или—или.

Киркегоръ имѣлъ важное значеніе въ духовной жизни не только Даніи, но и Норвегіи, какъ въ области теологіи, такъ и въ области литературы. Къ нему примкнулъ вышеупомянутый Расмусъ Нильсенъ, когда пересталъ быть гегеліанцемъ и началъ ревностно заниматься естественными науками. Главное его сочиненіе Grundideernes Logik, 2 тт. 1864—66, послужило поводомъ къ возбуждавшему умы спору между монистами, т.-е. Мартенсеномъ и, съ другой стороны, Брехнеромъ и Г. Брандесомъ, и дуалистами, т.-е. Нильсеномъ и его сторонниками, которые признавали самостоятельность науки и вѣры. Далѣе, кромѣ ряда курсовъ For Universitetsaaret, какъ, напр., Logik og Psychologie, Propädeutik og Logik, и многихъ мелкихъ статей, онъ написалъ Religionsphilosophie, Kopenh. 1869, и Natur og Aand (природа и духъ), тамъ же 1873. Въ Христіаніи, гдѣ онъ въ качествѣ гостя читалъ лекціи въ университетѣ, онъ встрѣтилъ большое сочувствіе и издалъ впослѣдствіи эти лекціи подъ заглавіемъ: Hindringer og Betingelser for det aandelige Liv i Nutiden (препятствія и условія современной духовной жизни), 1868. Внимательной критикѣ подвергнулъ его взгляды І. Монрадъ.

Къ школѣ младо-гегеліанцевъ принадлежалъ по существу Гансъ Брехнеръ (1820—1875, съ 1857 профессоръ въ копенгагенскомъ университетѣ), находившійся подъ вліяніемъ сочиненій Штрауса. Его сочиненіе о вѣрѣ онъ перевелъ на датскій языкъ. Свои взгляды на религію, въ противоположность Киркегору, онъ выражаетъ уже въ заглавіи своего сочиненія Om det Religiöse i dets Enhet med det Humane (религіозное въ его единствѣ съ человѣческимъ), Копенг. 1869. Важнѣйшее его сочиненіе: Bidrag til Opfattelsen af Philosophiens historiske Udvikling (вкладъ въ изслѣдованіе историческаго развитія философіи), тамъ же 1869; онъ написалъ также очеркъ исторіи философіи, Philosophiens Historie i Grundr., 2 тт. Копенг. 1873—74.

Въ послѣднее время въ Даніи замѣтно вліяніе Франціи, Англіи и новѣйшихъ нѣмецкихъ философовъ. Это видно въ особенности изъ сочиненій извѣстнаго эстетика Георга Морриса Когена Брандеса (род. 1842), писавшаго также много и на нѣмецкомъ языкѣ, именно изъ его Aesthetiske Studier, второе изд. 1888, изъ его перевода Стюарта Милля и др. Онъ проявляетъ рѣшительную склонность къ Ницше, будучи смѣлымъ индивидуалистомъ. Отъ нѣмецкой философіи, особенно философіи Канта и Лоце, но также и отъ англійской зависѣлъ Софусъ Гегоръ (Heegaard, 1835—1884, съ 1875 проф. въ Копенгагенѣ), который обособлялъ религіозные вопросы отъ науки, Om intolerance, Kopenh. 1878; Om Opdragelse, тамъ же 1880, 3. изд. 1882—86.

Kristian Kroman, Den exakte Videnskabs Indläg i Problemet om Själens Existens, 1877. Vor Naturerkjendelse, 1882 (нѣм. перев. Unsere Naturerkenntniss, 1883). Tänke-og-Själeläre, 1882, 2. изд. 1888 (нѣм. перев. Бендиксена: Kurzgefasste Logik und Psychologie, Lpz. 1890). Grundträk of Själelären, 1889, 2. изд. 1894.

Вліяніе Канта во многихъ отношеніяхъ замѣтно въ сочиненіяхъ Христіана Кромана (род. 1846, съ 1884 профессоръ философіи въ Копенгагенѣ). По Кроману, существуетъ два рода наукъ: формальныя (логика, математика, механика) и реальныя (естествознаніе и т. п.). Первыя до извѣстной степени апріорны, имѣютъ дѣло съ объектами, созданными ими самими, и даютъ достовѣрное знаніе, послѣднія находятъ объекты готовыми, разрабатываются эмпирически и даютъ только вѣроятное знаніе. Въ основѣ закона причинности лежитъ предположеніе, что всякому опредѣленному предшествующему явленію соотвѣтствуетъ опредѣленное послѣдующее явленіе; это предположеніе не заимствовано изъ опыта, оно также не составляетъ непосредственнаго факта для мыслящаго сознанія, а возникаетъ подъ вліяніемъ инстинкта

самосохраненія, такъ какъ для самосохраненія человѣку необходимо понимать міръ, съ которымъ онъ всегда борется, но это возможно только при условіи единообразнаго отношенія вещей, соотвѣтствующаго этому предположенію. Въ психологіи Кроманъ рѣшительно не согласенъ съ тѣмъ, что въ душевной жизни мы находимъ только процессы и не имѣемъ права допускать, что въ основѣ ихъ лежитъ единство, что позади ихъ скрывается нѣчто, обладающее состояніями и проявляющее дѣятельность; онъ также борется противъ спинозистическаго параллелизма душевныхъ и тѣлесныхъ явленій. Двѣ стороны, которыя не находились бы во взаимодѣйствіи, не могли бы ничего знать другъ о другѣ. Въ общемъ Кроманъ высказывается въ пользу ассоціаціонной психологіи.

Въ области этики и психологіи, а также исторіи философіи съ большимъ успѣхомъ работаетъ Гаральдъ Гефдингъ (род. 1843, съ 1883 профессоръ философіи въ Копенгагенѣ), находящійся подъ вліяніемъ какъ нѣмецкой, такъ и англійской философіи. Въ сочиненіи Om Grundlaget for den humane Ethik, Копенг. 1876, понѣмецки 1880, онъ пытался дать этикѣ чисто психологически-историческое обоснованіе. Въ своей „Психологіи“, Psychologien i Omrids paa Grundlag af Erfaring, 1882, 3. изд. 1892, нѣм. перев. Бендиксена, Лейпц. 1887, 2. изд. 1893, порусски М. 1892, 3. удешевленное изданіе Спб. 1898, очень удобной, какъ учебникъ, онъ становится на эмпирическую точку зрѣнія въ противоположность метафизической, исключаетъ такимъ образомъ и матеріализмъ, и спиритуализмъ, постоянно пользуется данными физіологіи и экспериментальной психологіи и старается сдѣлать руководящею точкою зрѣнія принципъ объединенія и показать, что къ этому принципу можно свести какъ законы ассоціаціи, такъ и законы ощущеній; такимъ образомъ онъ не выводитъ всѣ душевные процессы изъ ассоціаціи. Въ результатѣ психологическихъ гипотезъ и анализа онъ находитъ основныя мысли критицизма. Далѣе онъ написалъ Etik, de etiske Principer og deres Anvend. paa de vigtigste Livsforhold, 1887, нѣм. пер. Бендиксена, Лейпц. 1888; порусски подъ ред. Л. Е. Оболенскаго, Спб. 1898; здѣсь онъ излагаетъ прежде всего предположенія этики, затѣмъ индивидуальную и соціальную этику, посвящая послѣдней больше всего мѣста и видя въ ней центръ тяжести проблемы. Основою этической оцѣнки онъ считаетъ универсальную и безкорыстную симпатію, а мастабомъ ея—всеобщее благосостояніе.— Изъ другихъ работъ Гефдинга слѣдуетъ упомянуть еще его статью объ узнаваніи, ассоціаціи и психической дѣятельности, Vierteljahrsschr. für wiss. Philos. 13, 1889, стр. 420—458, 14, 1890, стр. 27—54, 167—205, 293—316, его мелкія, отчасти еще не упомянутыя изслѣдованія по исторіи философіи: О стоическомъ опредѣленіи свободы воли, 1870, О философіи въ Германіи послѣ Гегеля, 1872, О современной англійской философіи (см. выше стр. 663), Жизнь и ученіе Спинозы, 1877, Чарльзъ Дарвинъ, 1889, С. Киркегоръ (см. выше), и его „Исторію новой философіи“, 2 тт. 1894 с., перевед. на нѣмец. Бендиксеномъ, 2 тт. Лейпц. 1895 с., въ которой онъ особенное значеніе придаетъ личному фактору, отношенію философскихъ системъ къ опытнымъ наукамъ и культурно-историческому значенію ихъ, но въ то же время заботится скорѣе о постановкѣ проблемъ, чѣмъ о рѣшеніи ихъ.

Изъ другихъ датскихъ философовъ между прочимъ слѣдуетъ еще назвать Старке, который написалъ сочиненіе о Фейербахѣ (см. выше стр. 456), Etikens teoretiske Grundlag, Копенг. 1889, и Primitive Familie, Лейпц. 1888, А. Лемана, работавшаго въ области психологіи, Клавдія Вилькенса, Ueber das Erkenntnissproblem, 1875, Sociologie, 1881, Aesthetik, 1888, К. Ланге (проф. медицины въ Копенгагенѣ), Ueber Gemüthsbewegungen, перевед. на нѣмец., Лейпц. 1887, русскій переводъ: Эмоціи, психофизіологическій этюдъ, пер. В. Н. Ладыженскаго, М. 1896.

Изъ сочиненій Niels Treschow важнѣе всего слѣдующія: Foreläsninger over den Kantiske Philosophie, Kopenh. 1798, перев. на нѣм., 2 тт., Kopenh. и Leipz. 1798, 99. Elementer til Historiens Philosophie, 2 тт., Kopenh. 1811. Moral for Folk og Stat, 2 тт., Kopenh. 1811. Om den menneskelige Natur i Almindelighed, isaer

dens aandelige Side, тамъ же 1812. Almindelig Logik, тамъ же 1813. Den philosophiske Saedelaeres förste Grunde, Christ. 1825. Christendommens Aand eller den evangeliske Laere, тамъ же 1828. Om Gud, Idee og Sandseverdenen.—Et philosophisk Testament, 3 тт., тамъ же 1831—32.

Въ Норвегіи, которая уже благодаря языку во многихъ отношеніяхъ находилась и еще находится въ связи съ датскою наукою, преподавателемъ философіи вскорѣ послѣ того, какъ въ Христіаніи въ 1811 году былъ основанъ университетъ, былъ Нильсъ Трешовъ, который родился въ 1751 году въ Драмменѣ въ Норвегіи, долго былъ ректоромъ въ Гельсингерѣ и въ Христіаніи, затѣмъ съ 1830 года профессоромъ философіи въ Копенгагенѣ, гдѣ имѣлъ большое вліяніе, какъ преподаватель; наконецъ, онъ сдѣлался профессоромъ въ Христіаніи, гдѣ умеръ въ 1833 году. Это былъ остроумный и плодовитый писатель. Въ своихъ лекціяхъ о философіи Канта онъ соглашался съ его этикою и менѣе съ діалектикою, въ которой онъ часто становился на старую раціоналистическую точку зрѣнія. Позже онъ сходился съ послѣкантовскими идеалистами въ потребности выводить все дѣйствительное и возможное изъ одного принципа и въ склонности опредѣлять этотъ принципъ, какъ раціональный, но онъ былъ далекъ отъ романтическихъ фантазій. Такимъ образомъ онъ пришелъ къ слѣдующей гипотезѣ тожества: тѣло и духъ суть лишь различныя стороны одного и того же существа, одна для внѣшняго, другая для внутренняго чувства; взаимодѣйствіе между внѣшнимъ и внутреннимъ, между ощущеніемъ и движеніемъ невозможно. Каждое отдѣльное существо есть конечное ограниченное проявленіе безконечнаго и единаго. Принимая въ разсчетъ совершенствованіе, замѣчаемое нами въ опытномъ мірѣ, слѣдуетъ предположить, что основною и конечною цѣлью его служитъ нѣчто совершенное. Это совершенное и есть бытіе въ послѣдней инстанціи. Въ самомъ дѣлѣ, совершенное само по себѣ лишь одно, мало того оно есть единственно единое. Всякое отдѣльное существо принимаетъ участіе въ этомъ идеальномъ единствѣ въ той мѣрѣ, въ какой сущности всякой вещи соотвѣтствуетъ идея и всѣ идеи объединены общею связью. Такимъ образомъ идея оказывается основною сущностью единичныхъ вещей, подобно тому, какъ со стороны познанія и теоретически она составляетъ условіе истины.—Какъ въ исторіи, такъ и въ природѣ, Трешовъ находитъ непрерывное развитіе; предками людей, по его мнѣнію, были животныя. Развитіе всякаго индивидуума сходно съ развитіемъ вида. Въ концѣ концовъ вся система Трешова завершается религіознымъ міровоззрѣніемъ; вообще онъ охотно пускался въ религіозныя разсужденія.—См. автобіографію Трешова въ сочиненіи Om Gud и т. д.

Лучшія сочиненія M. J. Monrad, Philosophisk Propädeutik, Christ. 1849, 4. изд. 1882. Psychologie, тамъ же 1850, 5. изд. 1892. Ethik, тамъ же 1851, 4. изд. 1885. Tolv Foreläsninger om det Skjönne, тамъ же 1859, 2. изд. 1873. Tankeretninger in den nyere Tid, тамъ же 1874, 2. изд. 1883, нѣм. перев. Denkrichtungen der neueren Zeit, Bonn 1879. Kunstretninger, Christ. 1883. Religion, Religioner og Christendom, тамъ же 1885. Aesthetik, 2 тт., тамъ же, 1889—90. Tro og Viden, тамъ же 1892. Christendommens Mysterier fra Fornuftens Standpunkt. En Studie, Christ. 1895, понѣм. Mysterien des Christenthums vom Gesichtspunkte der Vernunft betrachtet, Lpz. 1896.

Въ теченіе продолжительнаго времени дѣйствовалъ, какъ преподаватель и писатель, Маркъ Монрадъ, род. 1816 въ Nötterö, съ 1845 года лекторъ, а съ 1851 проф. философіи въ Христіаніи, являющійся и до сихъ поръ здѣсь представителемъ философіи Гегеля. По Монраду, дѣйствительное есть идея, сущность есть понятіе. Глубочайшая тайна бытія заключается именно въ томъ, что оно во внутренней своей основѣ есть мышленіе. Идея обнаруживается въ природѣ и жизни, въ мірѣ бываніи и явленій. Высшую земную форму ея мы находимъ въ человѣкѣ. Посредствомъ понятія личности, любимаго имъ, Монрадъ прокладываетъ себѣ путь отъ конечнаго къ абсолютному. Первое откровеніе, совершеннѣйшее обнаруженіе реальности идеи въ нашемъ духѣ есть вѣра, вѣра въ личность, въ Бога. Монрадъ также охотно занимается религіозными проблемами и самъ называетъ свою точку зрѣнія мистически-

пантеистическою. Существенное назначеніе человѣческаго разума состоитъ въ томъ, чтобы увлечься божественнымъ разумомъ, зародышъ котораго онъ носитъ въ себѣ, и такимъ образомъ обосновать разумное само по себѣ. Человѣческій разумъ долженъ работать надъ тѣмъ, чтобы усвоить нѣкоторыя изъ самыхъ глубокихъ мистическихъ ученій христіанства.—Основываясь на мысли, что жизнь заключается въ постоянномъ преодолѣніи и примиреніи противоположностей, онъ борется противъ рѣзкаго раздѣленія вѣры и знанія и стремится примирить ихъ въ церковномъ смыслѣ путемъ допущенія, что вѣра предвосхищаетъ безконечную цѣль, къ которой стремится вѣчно измѣняющаяся, не законченная наука. Онъ признаетъ также за позитивизмомъ право на существованіе, но лишь въ качествѣ необходимаго момента въ развитіи идеи, которому, конечно, нужно приписывать лишь временное значеніе. Онъ долженъ опять исчезнуть въ той идеѣ, отъ которой получилъ свое происхожденіе. Позитивизмъ въ современной его формѣ есть лишь моментъ самозабвенія идеи. Мышленіе въ немъ стремится примкнуть къ непосредственному бытію, къ частнымъ фактамъ, не восходя къ глубочайшему источнику ихъ или себя самого. Однако этотъ status exaninitionis долженъ имѣть опредѣленную цѣль и мѣру въ себѣ. Сколько времени будетъ продолжаться положительный періодъ, нельзя опредѣлить.

Гегеліанцемъ былъ также Г. В. Лингъ (проф. въ Христіаніи, ум. 1884), который, кромѣ сочиненій объ іонійской натуръ-философіи и о Шеллингѣ, изложилъ систему логическихъ принциповъ, по которой міръ нужно опредѣлять, исходя изъ присущаго ему духа. Вся дѣйствительность, все бытіе и бываніе есть самоопредѣленіе или, выражаясь иначе, саморазвитіе.

J. Mourly Vold (съ 1890 проф. философіи въ Христіаніи) считаетъ критическую теорію познанія основною философскою наукою; она при всестороннемъ обсужденіи данныхъ фактовъ приводитъ къ идеализму. Изъ его работъ здѣсь слѣдуетъ упомянуть: Prof. H. Lotzes Ontologie, Norske Univesitets- og Skole Annaler, 1879; Телеологія Канта, Philos. Monatshefte, 18, 1882, стр. 542—567; Albr. Krauses Darstellung der kantischen Raumtheorie, см. выше стр. 257; Spinozas erkjendelsestheori, см. выше, стр. 101; Verdensbetragtning, Sokrates og fantasi, докторская дисс., Христ. 1889; Filosofiens Forhold til de andre Videnskaber, en Tiltraedelsesforelaesning, Christ. 1890; Опыты надъ сновидѣніями и въ частности надъ тѣми, которыя происходятъ отъ мускульныхъ и зрительныхъ ощущеній, Revue de l'hypnotisme et de la psychologie, 1896. Изъ другихъ ученыхъ, работающихъ на поприщѣ философіи, заслуживаютъ упоминанія: Горнъ, Om personlighedsbegrebets rette omfang, Christ. 1881; Om muligheden af en systematisk ethik paa positivistisk grundlag, Christ. 1886. A. Löchen, Om J. S. Mills logik, Chr. и Kop. 1885. Г. Фастингъ, Til belysning af pietismen, Chr. 1882. А. Вильдгагенъ, En fremstilling af for tids determinisme, Chr. 1887. Олафъ Эллефсенъ, Om Moralens oprindelse, Chr. 1893. Г. Ганзенъ, Moral, religion, og videnskab, Kopenh. 1890. Г. Гальворзенъ, Grunddrag af Metafysik, Naturfilosofi og Aands Filos., Chr. 1891. Anathon Aall, Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie, Lpz. 1896. Хр. Бирхъ-Рейхенвальдъ Аарсъ, Die Autonomie der Moral mit besonderer Berücksichtigung Imm. Kants, Hamb.—Leipz. 1896; впрочемъ Аарсъ главнымъ образомъ занимается физіологическою психологіею.

§ 96. Въ Нидерландахъ въ общемъ великія традиціи Декарта, Спинозы, Гейлинкса имѣли мало вліянія. Въ концѣ прошлаго и началѣ нынѣшняго вѣка здѣсь господствовала популярная философія, преслѣдовавшая главнымъ образомъ практическія цѣли и примыкавшая къ древнимъ философамъ. Преимущественно передъ другими слѣдуетъ назвать Гемстергуиса, Виттенбаха и ванъ Гейсде. Затѣмъ во многихъ отношеніяхъ вліяніемъ пользовалась нѣмецкая философія, не столько умозрительная, сколько критическая. Съ шестидесятыхъ годовъ началось изученіе и почитаніе Спинозы, преимущественно благодаря ванъ Флотену. Самымъ значительнымъ голландскимъ философомъ этого вѣка былъ Опцо-

меръ, сторонникъ эмпиризма, правда, не выработаннаго послѣдовательно, отрицавшій всякое дѣйствительное умозрѣніе и подчинявшій философію практическимъ потребностямъ. Изъ живущихъ теперь философовъ особенно слѣдуетъ упомянуть ванъ деръ Вика и Спруйта. Въ послѣднія десятилѣтія философское мышленіе возбуждалось главнымъ образомъ религіозными проблемами; въ области исторіи религіи также много сдѣлано голландскими философами.

О философіи въ Голландіи говорятъ: T. Роорда, Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik, 10, 1843; Ландъ въ Mind, 1878; Г. фонъ Анталь, Die holländische Philosophie im neunzehnten Jahrhundert, Utr. 1888 (мы пользуемся имъ). См. также C. B. Spruyt, Исторія философіи въ Голландіи за послѣднія десять лѣтъ, Archiv für Geschichte der Philos., II, стр. 122—140, III, стр. 495—510.

Fr. Hemsterhuys, важнѣе всего слѣдующія сочиненія: Sophyle ou de la philosophie, Par. 1778. Aristée ou de la divinité, Par. 1779. Alexis ou de l'âge d'or, Par. 1787, понѣм. перев. Ф. Г. Якоби, Riga 1787. Simon ou des facultés de l'âme, Par. 1790. Lettre sur la sculpture, Amstrd. 1769. Lettre sur les désirs, Par. 1770, очень цѣнимое Гердеромъ, который вообще высоко ставилъ Гемстергуиса, какъ философа. Lettre sur l'homme et ses rapports, Par. 1772. Lettre de Diocles à Diotime (къ княг. Галицыной) sur l'athéisme, Par. 1787, понѣм. въ соч. Якоби. Собр. соч. изд. Янсенъ, Par. 1792, 2. изд. 1869, понѣм. 3 тт. Lpz. 1782—97, новое болѣе полное изданіе Мейбома, 3 тт. Leenward. 1846—50.

О Гемстергуисѣ см. J. Neeb, Ueber Hemsterhuys und den Geist seiner Schriften, Mainz 1814, также въ его Vermischte Schriften. P. H. Tydeman, Proeve eener Lofrede op F. Hemsterhuys, Leiden 1834. L. S. P. Meyboom, Commentatio theologico-philosopha de F. Hemsterhuys meritis in philosophiae loco de deo hominisque cum deo conjunctione explicando, Groningae 1840; см. также его изд. соч. Гемстергуиса. Emil Gruiker, Fr. Hemsterhuys, sa vie et ses oeuvres, Par. 1866. S. A. J. Ruever Groneman, F. Hemsterhuys, de Neederlandsche wijsgeer, Utr. 1867. Eug. Meyer, Der Philosoph F. Hemsterhuys, Breslau 1893. В. Кожевниковъ, Философія чувства и вѣры въ ея отношеніяхъ къ литературѣ и раціонализму XVIII вѣка и къ критической философіи, ч. I, М. 1897.

Францъ Гемстергуисъ, сынъ извѣстнаго филолога, род. 1721 въ Франекерѣ, фрисландскомъ городкѣ, учился въ Лейденѣ, гдѣ познакомился съ филологами Валькенеромъ и Рункеномъ, и вскорѣ поступилъ на государственную службу, которая, однако, оставляла ему достаточно времени для серіозныхъ занятій науками; онъ умеръ въ Гаагѣ въ 1790 году. Онъ находился въ дружескихъ отношеніяхъ съ княгинею Адельгейдою Амаліею Галицыной, которая очень увлекалась философіею и въ особенности религіею; она жила въ Мюнстерѣ въ кругу знакомыхъ поэтовъ и ученыхъ. Такимъ образомъ Гемстергуисъ познакомился также съ Гёте, Ф. Г. Якоби и др. Послѣдній заимствовалъ многія изъ мыслей Гемстергуиса. Онъ писалъ въ формѣ діалоговъ и писемъ на французскомъ языкѣ. Хотя Гемстергуисъ по существу опирался на древнихъ философовъ, на Платона и Сократа, онъ заимствовалъ все-таки эклектически многія мысли новыхъ философовъ, Локка, Шефтсбери, Лейбница и др. и не развивалъ систематически своихъ взглядовъ. Онъ рѣшительно боролся противъ матеріализма, который отчасти пользовался вліяніемъ въ то время; по его мнѣнію, мы можемъ воспринимать также и то, что не есть матерія. Мы знаемъ не самыя вещи, а способъ, которымъ онѣ дѣйствуютъ на насъ. О Богѣ мы знаемъ на основаніи врожденнаго намъ убѣжденія. Прекраснымъ Гемстергуисъ считаетъ то, что въ кратчайшее время порождаетъ наибольшее количество представленій; это опредѣленіе было признано также Гёте и другими.

Данінлъ Виттенбахъ, имѣющій значеніе главнымъ образомъ въ области классической филологіи, родился въ Бернѣ въ 1746 году, былъ профессоромъ въ гимназіи ремонстрандовъ въ Амстердамѣ, съ 1799 года сдѣлался профессоромъ краснорѣчія и эстетики въ Лейденѣ и умеръ въ 1820 году въ Эгсгеестѣ. Его философскія работы основываются во многихъ отношеніяхъ на ученіяхъ древнихъ философовъ, но въ нихъ замѣтно также значительное вліяніе лейбнице-вольфовской философіи. Онъ

написалъ между прочимъ Praecepta philosophiae logicae, Amstrd. 1782, нов. изд. Эбергарда, Halle 1794, и Мааса, тамъ же 1821; Disputatio de unitate Dei, 1780; въ этомъ сочиненіи онъ возражаетъ противъ сочиненія Канта „Единственно возможное основаніе доказательства бытія Бога". Въ философскомъ отношеніи онъ наиболѣе извѣстенъ своею рѣзкою полемикою противъ кантіанца ванъ Гемерта, см. выше, стр. 320, и приведенное тамъ сочиненіе Прантля.

Въ области изслѣдованій о Платонѣ особенно много работалъ Ф. В. ванъ Гейсде, род. 1778 въ Роттердамѣ, ум. 1839, долго былъ профессоромъ краснорѣчія въ Утрехтѣ. Изъ его сочиненій слѣдуетъ упомянуть: De Sokratische school, 4 тт., Лейденъ 1834 — 39, 3. изд. 1860; тт. 1—3 переведены также на нѣмецкій языкъ; Brieven over den aard en de strekking van het hooger onderwijs, Utr. 1829, 4. изд. 1857, также понѣм.; Brieven over het beoefenen der wijsbegeerte, insonderheid in ons vaterland en in onze tiden, Utr. 1837. Онъ требовалъ въ философіи здраваго разсудка и принциповъ, не противорѣчащихъ теологіи, и полагалъ, что къ голландскому характеру наиболѣе подходятъ классики, именно Платонъ, такъ что новѣйшія умозрѣнія, приводящія только къ безсмыслицамъ, не могутъ найти для себя почвы въ Голландіи. Онъ особенно понуждалъ голландцевъ къ изученію классической философіи; благодаря ему возникли такія сочиненія, какъ Prosopographia Platonis Грена ванъ Принстерера и т. п. Рѣшительнымъ противникомъ Гейсде, даже и въ области его философскихъ изслѣдованій о языкѣ, былъ Jac. Nieuwenhuys (1777—1857), который въ своихъ Elementa metaphysices historice et critice adumbrata, первая часть, Лейденъ 1833, былъ сторонникомъ Гермеса, но позже болѣе примыкалъ къ Краузе.

Философія Канта рано укоренилась въ Голландіи, въ особенности благодаря тому, что Поль ванъ Гемертъ и І. Кинкеръ старались познакомить съ нею своихъ соотечественниковъ, см. выше стр. 320. Впослѣдствіи послѣдній (1764—1845) называлъ себя сторонникомъ скорѣе критической, чѣмъ кантовской философіи, но на самомъ дѣлѣ склонялся къ нѣсколько неопредѣленной философіи тожества. Онъ написалъ поясненіе въ Критикѣ чистаго разума, имѣвшее большое вліяніе во французскомъ переводѣ, затѣмъ Brieven over het natuurrecht и др. Послѣ его смерти было еще напечатано сочиненіе: Le dualisme de la raison humaine, 2. тт. 1850, 52, въ которомъ онъ хочетъ доказать необходимость примѣненія категорій къ явленіямъ внутренняго чувства. Ср. монографію ванъ деръ Вика, Joh. Kinker, 2. изд., Гронинг. 1864. Болѣе или менѣе сторонниками Канта были Le Roy, который считаетъ христіанскую вѣру согласимою съ кантовскою философіею, и І. А. Баккеръ, который написалъ въ 1835 году сочиненіе по исторіи нѣмецкой философіи за предшествовавшія 50 лѣтъ. Упомянуть слѣдуетъ также І. Ф. Л. Шредера (1779—1845), нѣмца по происхожденію, который въ Галле познакомился съ философіею Канта, съ 1816 года былъ профессоромъ математики и физики, а потомъ философіи въ Утрехтѣ. Сначала онъ былъ сторонникомъ философіи Канта, но потомъ въ области теоріи познанія онъ склонялся болѣе къ Шлейермахеру и пришелъ къ утвержденію, что существуютъ логическія и матеріальныя основныя истины, причемъ основною истиною слѣдуетъ считать то, что непосредственно утверждается человѣческимъ сознаніемъ. Изъ его сочиненій нужно упомянуть слѣдующія: Oratio de nostra cognitione animi comparata cum cognitione rerum corporearum (эта рѣчь была произнесена въ 1824 году и напечатана въ Анналахъ утрехтской академіи); Proeve over de waarheid der menschelijke kennis.

Въ новѣйшее время въ Голландіи вниманіе опять обращено на Канта, правда, въ меньшей степени, чѣмъ въ другихъ странахъ. Здѣсь слѣдуетъ упомянуть: Dr. Burger, Kants wijsbegeerte, s'Hage 1881 (ему принадлежитъ также статья Lockes bewijs vor het bestaan van God, Amstrd. 1872), M. H. du Marchie van Voorthuysen, см. выше, стр. 257, который внимательно слѣдитъ за новѣйшей нѣмецкой литературой о Кантѣ и подвергнулъ Канта рѣзкой критикѣ. Нѣсколькихъ представителей нашла себѣ въ Голландіи и философія Гегеля, для распространенія которой былъ основанъ даже журналъ, правда, просуществовавшій очень недолго. Здѣсь слѣдуетъ назвать Киля, ванъ Герта, Баккердорфа.

Изъ остроумныхъ, большею частью короткихъ философскихъ сочиненій Opzoomer'a здѣсь слѣдуетъ упомянуть: De weg der wetenschap, een Handbock der Logica,

Leiden en Amsterd.; перев. на нѣм. Швиндтъ, Utr. 1852; это соч. потомъ совершенно переработано и издано подъ заглавіемъ: Het wezen der kennis, een Leerbock der Logica, Amsterd. 1863, нов. изд. 1867. De philosophica natura, рѣчь, Utr. 1852. Wetenschap en wijsbegeerte, Amstrd. 1857. De warheid en hare kenbronnen, Amsterd. 1859. De Godsdienst, тамъ же 1864, понѣм. перев. Моокъ, Elberf. 1868. Goethes Godsdienst, Amsterd. 1868. Собраніе мелкихъ статей подъ заглавіемъ: Losse Bladen, 3 тт. Haag 1886, 87. Ср. ванъ деръ Викъ, Опцомеръ, Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik, 106, 1895 стр. 1—19; см. также его же, Prof. C. W. Opzoomer, Mannen van beteekenis, XIV, 1; J. H. Scholten, Het kritisch standpunt van C. W. Opzoomer beoordeeld, voorgedrag. in d. Kon. Ak. van Wetensch. Amsterd. 1860.

Эмпиризмъ былъ введенъ въ Голландіи Корнелисомъ Вильямомъ Опцомеромъ, извѣстнѣйшимъ голландскимъ философомъ новаго времени. Онъ родился 20. сентября 1821 года въ Роттердамѣ, учился въ Лейденѣ, уже въ 1846 году сдѣлался профессоромъ философіи въ Утрехтѣ и за свои свободные религіозные взгляды нерѣдко подвергался нападеніямъ сторонниковъ церкви. Въ 1861 году онъ сдѣлался президентомъ королевской академіи наукъ и умеръ 23. августа 1892 года въ Остербекѣ. Онъ былъ многосторонне образованнымъ человѣкомъ; ему принадлежатъ важныя работы также и въ области юридической литературы. Въ области философскихъ взглядовъ Опцомеръ примыкалъ сначала къ Краузе, а затѣмъ сдѣлался сторонникомъ не вполнѣ послѣдовательно проведеннаго эмпиризма, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ приближающагося къ позитивизму, но въ другихъ отношеніяхъ очень отклоняющагося отъ него. Во всякомъ случаѣ его можно считать освободителемъ голландской философіи изъ оковъ классической филологіи и теологіи. Онъ хочетъ своимъ философскимъ мышленіемъ служить практической жизни и отказывается отъ всякаго умозрѣнія, ведущаго къ метафизикѣ, и отъ всякой метафизики. Въ своей логикѣ онъ высказываетъ желаніе, чтобы методы естественныхъ наукъ примѣнялись также къ наукамъ о духѣ. Область вѣры онъ совершенно отдѣлилъ отъ области знанія, находя, что каждая изъ нихъ имѣетъ свои особыя права. Рядомъ съ чувственнымъ воспріятіемъ, чувствомъ удовольствія и неудовольствія и чувствомъ красоты, также и нравственное и религіозное чувство должны играть роль особыхъ источниковъ познанія; въ этомъ утвержденіи выражается идеалистическая черта философіи Опцомера. Всякій дѣльный человѣкъ сердцемъ вѣруетъ, что Богъ управляетъ міромъ, такъ какъ въ основѣ всякій образованный человѣкъ убѣжденъ въ томъ, что въ мірѣ побѣда должна принадлежать добру, красотѣ и разуму. Такимъ образомъ Опцомеръ признавалъ пять источниковъ познанія. Большаго количества источниковъ познанія намъ не нужно, но меньшаго количества было бы недостаточно для объясненія духовной жизни. Рядомъ съ ревностными сторонниками, изъ которыхъ особенно нужно упомянуть ванъ деръ Вика, Коордерса, Алларда Пирсона, у Опцомера было также много противниковъ, напр., Спруйтъ (см. ниже), Дедесъ (см. ниже), ванъ Флотенъ и др.

B. H. C. K. van der Wyck, De Oorsprong en de Grenzen der kennis, Gron. 1863, см. также рѣчь его съ тѣмъ же заглавіемъ, Utr. 1890. De wijsbegeerte der ervaring verdedigt, Gron. 1871. Over het ontstan en de beteekenis van wetensshap en wijsbegeerte, Gron. 1890.

Однимъ изъ важнѣйшихъ современныхъ философовъ Голландіи слѣдуетъ считать ванъ деръ Вика (проф. въ Утрехтѣ), который въ своемъ сочиненіи Zielkunde, 1 томъ, 1872, развиваетъ идеалистическій монизмъ, напоминающій ученіе Фехнера, признаетъ тожество тѣла и души человѣка, причемъ, однако, душѣ принадлежитъ господство надъ тѣломъ. Правда, душу можно назвать функціею мозга, такъ какъ это допущеніе можетъ привести къ плодотворнымъ изслѣдованіямъ, но это допущеніе не должно приводить къ заблужденію, будто духъ есть продуктъ тѣла, такъ какъ скорѣе наоборотъ матерію можно назвать модификаціею души. Кромѣ того, ванъ деръ Викъ занимался теоріею познанія.

Аллардъ Пирсонъ род. 1831 въ Амстердамѣ, долго былъ проповѣдникомъ въ Роттердамѣ, затѣмъ профессоромъ теологіи въ Гейдельбергѣ, съ 1877 проф. исторіи искусства въ Амстердамѣ, ум. 1896; онъ извѣстенъ главнымъ образомъ въ

области теологіи, какъ проницательный критикъ. Здѣсь о немъ слѣдуетъ упомянуть, имѣя въ виду его сочиненіе Wijsgeerig onderzoek, Kritische Prolegomena van esthetiek, Deventer 1882. Онъ стремится объединить свой дарвинистическій эмпиризмъ съ ученіемъ Спинозы и критикуетъ съ этой точки зрѣнія философію Канта. Слѣдуетъ упомянуть еще его сочиненіе Schoonheidszin en levenswijsheid, Arnh. 1868.

J. l'Ange Huet, De methode der positieve filosofie, volgens A. Comte, Leid. 1866. Nieuwe oplossing van een oud vraagstuk. De methode van het positivisme toegepast op het begrip van oorzaak en gevolg, Leid. 1872.

Проблемою причинности съ позитивистической точки зрѣнія занимался Лянжъ-Гюэ. Производя движеніе внѣ насъ, мы чувствуемъ его, какъ свое собственное. Такую связь мы чувствуемъ затѣмъ какъ бы симпатически и тогда, когда внѣ насъ происходитъ какое-либо измѣненіе также и безъ нашего содѣйствія. И вотъ это симпатическое ощущеніе того, что непосредственно въ себѣ мы ощущаемъ, какъ связь между нашими поступками и мотивами ихъ, и есть главнымъ образомъ то, что называется причинною связью.

Къ извѣстнѣйшимъ философамъ въ Голландіи принадлежитъ Белларъ Спруйтъ, профессоръ въ Амстердамѣ; лучшее его сочиненіе: Proeve van eene geschiedenis van de leer der aangeboren begrippen (удостоившееся преміи), Лейд. 1879. Онъ считается сторонникомъ Шопенгауера, по крайней мѣрѣ въ теоріи познанія. Въ рѣчи Over de waarde en de onwaarde van het academisch onderwijs in de wijsbegeerte, Амстерд. 1887, онъ высказываетъ очень скептическіе взгляды. См. также Amorie van der Hoeven, Over Schopenhauer. Kantteekeningen op de bijdrage van prof. C. B. Spruyt over Schopenhauers „Begripsverwarring op psychologisch gebied", Versl. en meded d. K. Ak. v. wetensch., 1895. Пессимизмомъ, именно пессимизмомъ Шопенгауера, занимался В. Шефферъ, Arth. Schopenhauer, De philosophie van het pessimisme, Leid. 1870; Het wijsgeerig pessimisme van den jongsten tyd, Leid. 1875. См. также Даніилъ Киль, Natuurlijke historie van den Filistijn, пролегомены къ изученію Шопенгауера, 1. т., s'Hage 1895.

Къ числу почитателей Эдуарда фонъ Гартмана принадлежитъ Болландъ, долго бывшій учителемъ гимназіи въ Батавіи, теперь профессоръ въ Лейденѣ; сочиненія его приведены выше на страницѣ 560. Онъ считаетъ Гартмана великимъ всеохватывающимъ систематикомъ и находитъ, что онъ достигъ высшаго пункта въ ходѣ развитія современнаго умозрѣнія.—Съ шестидесятыхъ годовъ въ Голландіи начали опять ревностно изучать Спинозу и высоко цѣнить его. Изъ его почитателей на первомъ планѣ стоитъ историкъ І. ванъ Флотенъ (1818—83, отъ 1854—67 проф. голландскаго языка и литературы въ Девентерѣ, потомъ учитель, какъ частный человѣкъ въ Гарлемѣ, см. выше въ литературѣ о Спинозѣ), высказывающійся въ пользу видоизмѣненнаго спинозизма, приближающагося къ эмпиризму. При открытіи памятника Спинозы онъ произнесъ рѣчь: Spinoza de blijde hoodschapper der mondige menschheid, s'Hage 1880. Съ своей атеистической точки зрѣнія онъ самымъ рѣшительнымъ образомъ нападалъ на господствующую теологію и высказывалъ свои взгляды въ журналѣ, издававшемся имъ въ 1865—82: De levensbode Tijdschrift op onbepaalde Tijden; этотъ журналъ онъ продолжалъ издавать до 1883 года подъ новымъ заглавіемъ De Humanist. Въ области изслѣдованій о Спинозѣ большія услуги оказалъ І. П. Н. Ландъ (умеръ профессоромъ философіи въ Лейденѣ); вмѣстѣ съ Флотеномъ онъ издалъ сочиненія Спинозы, ему принадлежитъ также изданіе сочиненій Гейлинкса; объ обоихъ философахъ онъ написалъ цѣнныя изслѣдованія, см. выше въ литературѣ объ этихъ философахъ. Онъ принималъ также и нѣкоторыя идеи Канта, Inleiding tot de wijsbegeerte, s'Hage 1889. Далѣе здѣсь слѣдуетъ назвать Lotsy, Gunning, van der Linde, см. выше (впрочемъ, послѣдній изъ нихъ не былъ большимъ поклонникомъ Спинозы), и Marchie van Voorthuysen, въ Nagelaten geschriften котораго, 2. ч., 1887, находится статья, рѣшительно направленная противъ основныхъ понятій этики Спинозы.

Г. І. Вецъ хочетъ на основаніи опыта придти къ теоріи тожества духа и матеріи въ чемъ-то третьемъ, что, однако, не познаваемо для насъ, Ervaringswijs-

begeerte, s'Hage 1881; Levenschets van Baruch de Spinoza, тамъ же 1881; Spinoza en de vrijheid, тамъ же 1877; Spinoza en Kant, тамъ же 1883.

Въ послѣднія десятилѣтія въ Голландіи теологія часто соприкасалась съ философіею благодаря теологическимъ спорамъ, возникавшимъ между строго ортодоксальною и свободною партіею, между которыми стремилась посредничать третья партія. Однимъ изъ извѣстнѣйшихъ свободомыслящихъ теологовъ былъ І. Г. Шольтенъ (1811—85, долго былъ профессоромъ въ Лейденѣ), который занялся религіозными вопросами съ философской точки зрѣнія, главнымъ образомъ подъ вліяніемъ спора между Опцомеромъ и Остерзее (ум. 1882), главою средней партіи, о значеніи религіи и сущности христіанства. Такимъ образомъ возникло его сочиненіе Geschiedenis van Godsdienst en wijsbegeerte, Лейд. 1854, 3. изд. 1864, понѣмецки перев. Редепеннингъ 1863. По поводу сочиненія Гекстраса Vrijheid in verband met zelfbewustheid, zedelijkheid en zonde, Амстрд. 1857, авторъ котораго признаетъ существованіе свободы воли, онъ написалъ извѣстное сочиненіе De vrije Wil, kritisch onderzoek, Лейд. 1858, 2. изд. 1871, понѣм. перев. Маншо, Берл. 1874, въ которомъ онъ высказываетъ не глубокіе, но осторожные и свободные отъ предразсудковъ детерминистическіе взгляды. Заслуги также свободомыслящаго Авраама Кюнена (Abrah. Kuenen, ум. 1891, долго былъ проф. въ Лейденѣ) заключаются главнымъ образомъ въ изслѣдованіяхъ о Ветхомъ Завѣтѣ. Общее значеніе имѣетъ его сочиненіе Volksgodsdienst en wereldgodsdienst, пять лекцій (Hibbert Lectures), Лейд. 1882, понѣмецки Берл. 1883. Къ средней партіи, кромѣ Остерзее, принадлежитъ также вышеупомянутый І. Т. Дедесъ (Doedes), который былъ профессоромъ въ Утрехтѣ и въ общемъ примыкалъ къ умозрительному теизму, представленному въ Германіи Ульрици и другими. Изъ его сочиненій слѣдуетъ упомянуть Inleiding tot de leer van God, Утрехтъ 1870, 2. изд. 1880. Къ другому направленію средней партіи принадлежитъ гренингенская школа, которая потеряла теперь значеніе. Главою ея былъ П. Гофстедъ де Гротъ (1802—86), бывшій представителемъ ученія о самоограниченіи Бога. Главное его сочиненіе: Voorlezingen over de Geschiedenis der opvoeding des menschdoms door God, 3 тт., Грон. 1855, Volksuitg. 1861. Въ области исторіи религіи пріобрѣли извѣстность Тиле, проф въ Лейденѣ, Geschiedenis van den godsdienst tot aan de heerschappij der wereldgodsdiensten, Амстрд. 1876, новое изд. 1891 с., и П. Шантепи де ла Соссе (Chantepie de la Saussaye), проф. въ Амстердамѣ, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2 тт. Frb. i. B. 1887, 89 (выходитъ въ настоящее время и порусски). Философіею религіи занимались G. H. Lamers, проф. въ Утрехтѣ, De wetenschap van den godsdienst, Utr. 1891, T. Cannegieter, Hugenholtz и др. Въ особенности слѣдуетъ упомянуть Л. В. Э. Раувенгофа (1828—89, подъ конецъ проф. въ Лейденѣ), Wijsbegeerte van den godsdienst, 1. часть, Het stelsel, Лейд. 1887, понѣмецки перевелъ Ганне подъ заглавіемъ Religionsphilosophie, Брауншв. 1889, 2. изд. 1894; вторая часть этого сочиненія, которая должна была быть историческою, не явилась. Раувенгофъ нерѣдко примыкаетъ къ Канту. По его мнѣнію, сверхчувственное не есть предметъ науки, вѣра въ него есть постулатъ, основанный на абсолютно практическомъ законѣ въ насъ. Религія заключается не въ простомъ убѣжденіи въ существованіи высшей силы, а въ сознаніи личнаго отношенія къ этой силѣ. При этомъ наибольшее значеніе принадлежитъ чувству уваженія. Религіозныя представленія, также и представленія о Богѣ, созданы творческою фантазіею.

О Раувенгофъ, См. Litter. Centralbl. 1890 с.; Kuttner, Eine neue Religionsphilosophie (Rauwenhoff) und der zweifelhafte Werth der Religionsphilosophie als Wissenschaft, прогр., Gnesen 1891. O. Pfleiderer, Соч. Раувенгофа и Мартино по философіи религіи, Zeitschr. für protest. Theologie 1890. I. J. de Bussy, De maatstaf van het zedelijk oordeel и т. д. Beschouwingen naar aanleiding van Dr. L. W. E. Rauwenhoff, Wijsbegeerte и т. д., Am. 1889.

Слѣдуетъ также по крайней мѣрѣ упомянуть о богатомъ мыслями, очень свободомыслящемъ сторонникѣ идеалистической философіи Эдуардѣ Доувесъ Декерѣ (1820—87), который часто обсуждалъ философскіе вопросы въ несистема-

тической, нерѣдко афористической формѣ подъ псевдонимомъ Multatuli; онъ часто выражалъ свое недовольство въ раздражительной формѣ и проявлялъ нѣкоторое сходство съ Ф. Ницше (см. R. A. Gzn. Swanborn, Fr. Nietzsche, Germanjes Multatuli, Rott. 1894); изъ его сочиненій здѣсь слѣдуетъ упомянуть: Ideen, Amst. 1862—77. Собр. соч. изд. его вдовою, Amst. 1888, 89. См. о немъ Swart Abrahamsz, E. D. Dekker. Een ziektegeschiedenis, въ De Gids, 1888, 3. ч., стр. 1—75.

Изъ авторовъ, работы которыхъ относятся къ отдѣльнымъ областямъ философіи, здѣсь еще заслуживаютъ упоминанія слѣдующіе: M. S. Polak, Logica, Handboek ten gebruike van akademien и т. д., Amst. 1859; Die Unsterblichkeitsfrage vermittelst einer neuen philos. Grundlehre, Amst. 1856; Het materialismus, het spiritismus en de strenge wetenschap, Amst. 1874. G. Heymans (проф. въ Гронингенѣ), Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens, 1. т.: Allgemeiner Theil und Theorie des mathematischen Denkens; 2. т.: Theorie des naturwissenschaftlichen Denkens, Leid. и Leipz. 1890—94; по его мнѣнію, теорія познанія есть эмпирическая наука. Ему же принадлежатъ слѣдующія сочиненія: Schets eener kritischen geschiedenis van het causalitätsbegrip in de nieuwere wijsbegeerte, Leid. 1890; Het experiment in de philosophie, Leid. 1890. T. Roorda, Zielkunde, of beschouwing van den Mensch als bezield wesen, 2. изд. 1858 (нѣсколько въ духѣ Шеллинга). J. G. Liernur, Zielkunde, Haarl. 1869. R. A. Kollewijn, Zielkunde, gefolgd naar de „Empirische Psychologie“ von Drbal, Schoonh. 1868. H. de Vries, Het mechanisme van het denken, Amst. 1893, 3. изд. 1893. P. H. Ritter, Ethische Fragmenten, Utr. 1892. Изъ работъ по исторіи философіи мы назовемъ еще A. J. Vitringa, De wijsbegeerte, voorgesteld in hare ontwickkeling, 1. ч. (только до Аристотеля), Arnh. 1855; De Emanalie- leer en haar invloed op het Christendom Arnh. 1867. H. Was, Geschiedenis von het scepticisme der zeventiende eeuw in de vornaamste Europesche staten, Utr. 1870; Platos Politeia, een kritisch-esthetisch onderzoek, Arnh. 1885; Platos Symposion, eene erotische Studie, Arnh. 1887. C. B. Spruyt, Sokrates als wysgeer, въ De Gids 1882.

§ 97. Философія въ Венгріи сначала находилась подъ вліяніемъ Декарта, затѣмъ она нѣсколько менѣе зависѣла отъ французскихъ и англійскихъ, чѣмъ отъ нѣмецкихъ философовъ, именно Канта и Гегеля, которые оба насчитываютъ здѣсь многихъ сторонниковъ. Рядомъ съ позитивизмомъ здѣсь явился также неотомизмъ и сдѣлался господствующимъ въ католическихъ семинаріяхъ. Сравнительно самостоятельными мыслителями слѣдуетъ считать Хорвата и Брассая.

О философіи въ Венгріи говорятъ: Mathias Szlávik, Къ исторіи и литературѣ философіи въ Венгріи, Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik, 107, 1896, стр. 216—232; онъ же, О новѣйшей философской литературѣ въ Венгріи, тамъ же 109, 1896, стр. 83—87 (эта статья съ позволенія автора положена главнымъ образомъ въ основу настоящей замѣтки).—J. Erdélyi, Die Philosophie in Ungarn, Budapest 1885. K. Hidarsy, Geschichtliche Skizze der Philosophie in Ungarn, Tyrnau 1855. F. Papay, Geschichte der Litteratur in Ungarn, Kaschau 1878. Указанныя въ текстѣ сочиненія почти всѣ написаны на венгерскомъ языкѣ.

Въ 16. и 17. вѣкѣ многіе венгры учились въ Виттенбергѣ и такимъ образомъ познакомились съ философіею Германіи и другихъ странъ. Первымъ венгерскимъ философомъ можетъ считаться J. Cseri Apáczai (1625—60), сторонникъ Декарта, написавшій на венгерскомъ языкѣ Венгерскую Энциклопедію 1653 и логику 1656; онъ создалъ венгерскую философскую терминологію. Логика Петра Рамуса, которая до того была въ большомъ употребленіи въ Венгріи и издавалась тамъ въ различныхъ формахъ, постепенно должна была уступить его логикѣ. У него было много сторонниковъ, но и сильныхъ противниковъ. Хорватъ написалъ введеніе къ академическому изданію его философскихъ сочиненій. Его изучали также Б. Александеръ и др. Ни англійская эмпирическая философія, ни ученіе Лейбница не произвели въ свое время особеннаго вліянія на умы въ Венгріи. Въ послѣднее время нѣкоторые ученые занимаются Бекономъ, Локкомъ и Лейбницемъ; Бекономъ занимается H. Balogh и др., Локкомъ—Biatsy и Szabó, Лейбницемъ—J. Mandola и др.

Наоборотъ, вліяніе Канта было очень велико. Изъ представителей критицизма на первомъ планѣ слѣдуетъ упомянуть Іосифа Вернера, проф. въ Раабѣ, Metaphysica seu Gnoseologia, 1835, Самупла Кетелеса, проф. въ Маросвасаргели, Основы нравственной философіи, 1817; О религіи и нравственности, 1827; Логика, 1809, 3. изд. 1829; Энциклопедія философскихъ наукъ, 1829; онъ рѣшительно высказывается въ пользу этики и ученія о религіи Канта и считаетъ нравственность основою религіи. Павелъ Сарвари, проф. въ Дебречинѣ, Философская этика, 1804. С. Іереміасъ, Объ условіяхъ человѣческаго блаженства, 1830. Оба послѣдніе писателя также были сторонниками этики Канта. Конечно, ученіе Канта подвергалось также сильнымъ нападкамъ, напримѣръ, со стороны слѣдующихъ писателей: F. Budai, Письма о философіи Канта, Пресб. 1801; J. Rozgonyi, Критика наукъ о нравственности, 1813, гдѣ онъ выставляетъ Канта врагомъ религіи и нравственности. Историкъ Рашекъ, написавшій „Краткій учебникъ исторіи философіи“ (по Буле), 1811, находитъ, что у Канта есть много недоказанныхъ положеній. Вражда къ Канту дошла до того, что правительстно запретило преподаваніе философіи въ пештскомъ университетѣ, но этимъ не было уничтожено увлеченіе Кантомъ со стороны теологовъ-раціоналистовъ. Въ настоящее время Кантомъ занимается особенно Б. Александеръ въ Буда-Пештѣ, который въ своей лейпцигской докторской диссертаціи обсуждаетъ теорію Канта, 1876, написалъ біографію Канта, Будапештъ 1881, и перевелъ на венгерскій языкъ Критику чистаго разума, Будап. 1893. О кантіанствѣ и литературѣ этого направленія въ Венгріи см. сочиненіе Бегины, Вліяніе Канта на нашу философію и главныхъ представителей ея до 1848 года, Будап. 1877. Гуго фонъ Мельцль, Kantiana Hungarica, см. выше, стр. 255. Ср. также M. Szlávik, Die Ethik Kants, Eperies 1894.

Изъ преемниковъ Канта Фихте имѣлъ мало вліянія. Въ послѣднее время его ученіемъ занимаются Бемъ (проф. въ Будапештѣ) и Анталь, „Фихте и этическое направленіе въ новѣйшей философіи религіи“. У Шеллинга было много послѣдователей въ Венгріи, напр., Аранка, Натуръ-философскіе афоризмы, 1805, Schedius, Руководство по эстетикѣ, написанное также и полатыни, Пештъ 1828. Хорватъ также занимался философіею Шеллинга и критиковалъ его ученіе. Философія Гегеля нашла болѣе сторонниковъ; изъ нихъ слѣдуетъ назвать Таубнера, Критическія изслѣдованія по философіи Гегеля, 1838, Идея души по Гегелю, 1839, J. Erdélyi, L. Tarczy; послѣднему были запрещены лекціи о философіи Гегеля въ 1836 году. Въ связи съ новѣйшею германскою философіею находятся: Math. Szlávik, Къ исторіи новѣйшей теологіи въ Германіи, Будапештъ 1887; Székely, О новѣйшихъ философскихъ стремленіяхъ въ Германіи, Будапештъ 1893.

Въ позитивистическомъ направленіи, повидимому, работаетъ будапештскій профессоръ Бемъ, Человѣкъ и его міръ, 1883, Философія духа, 1892; по крайней мѣрѣ, Славикъ говоритъ о немъ, что въ его „Венгерскомъ философскомъ обозрѣніи“ (1881—91) „разработана и проведена во всѣхъ направленіяхъ система позитивизма“. Это „Обозрѣніе“ съ 1892 года было замѣнено журналомъ по философіи и наукамъ о государствѣ „Атенеумъ“, редактируемымъ Э. Пауеромъ (проф. въ Будапештѣ). Неотомизмъ также существуетъ въ Германіи въ католическихъ семинаріяхъ; къ числу его представителей принадлежатъ Киссъ и Клингеръ. Это направленіе имѣетъ свой журналъ, издаваемый въ Будапештѣ Киссомъ съ 1886. См. сообщенія о немъ въ Jahrb. für Philos. und specul. Theologie.

Самымъ самостоятельнымъ и замѣчательнымъ венгерскимъ философомъ считается Кириллъ Хорватъ, который родился 1804, получилъ строго религіозное воспитаніе, избралъ духовную профессію, поступилъ въ орденъ піаристовъ, долго былъ учителемъ, а затѣмъ директоромъ гимназіи въ Будапештѣ и въ 1861 году сдѣлался профессоромъ философіи. Онъ умеръ въ 1884 году. Раньше своихъ философскихъ сочиненій онъ писалъ драмы, изъ которыхъ одна получила даже премію венгерской академіи. Изъ его философскихъ сочиненій заслуживаютъ упоминанія слѣдующія: Отношеніе между Богомъ и міромъ, Пештъ 1842, О происхожденіи идеи Бога, тамъ же

1846, Объ идеѣ философіи, тамъ же 1850, О современномъ состояніи философскихъ методовъ, тамъ же 1867. Нѣсколько важныхъ статей его помѣщены въ „Новомъ венгерскомъ музеѣ“ и въ „Венгерскомъ философскомъ Обозрѣніи“. Его ученіе, которое онъ называетъ конкретизмомъ и излагаетъ въ сочиненіи „Система конкретизма“, къ сожалѣнію, еще не напечатанномъ, очевидно, находится подъ вліяніемъ Гегеля. На основаніи изложенія его ученика Эмериха Немесъ (профессоръ философіи въ юридической академіи въ Гросвардейнѣ, Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik, 88, 1886, стр. 63—82), о его системѣ можно замѣтить слѣдующее: подъ конкретизмомъ Хорватъ понимаетъ „выразимое въ понятіяхъ сочетаніе объективнаго и субъективнаго, реальнаго и идеальнаго, чувственнаго и сверхчувственнаго, эмпирическаго и интеллектуальнаго въ единое цѣлое“, въ высшее единство. Философія, по его опредѣленію, есть наука объ истинѣ, достовѣрности и единствѣ той и другой. Подраздѣленія философіи основываются на слѣдующихъ трехъ моментахъ: на идеѣ истины, которая разсматривается идеально (идеальная философія), на примѣненіи этой идеи къ реальнымъ объектамъ (реальная философія) и на конкретномъ пониманіи истины во всякомъ бытіи (конкретная философія или пантологія). Отдѣльныя дисциплины также подраздѣляются на три части: такъ, идеальная философія дѣлится на логику, метафизику и теорію познанія, реальная философія—на натуръ-философію, философію духа и философскую теологію. Эти дисциплины состоятъ въ свою очередь опять изъ трехъ частей, напр., метафизика, какъ наука о бытіи и его основныхъ формахъ, распадается на онтологію, на ученіе о понятіи существа и ученіе о понятіи цѣли, философская теологія состоитъ изъ положительной теологіи, которая разсматриваетъ Бога, какъ предметъ вѣры, изъ раціональной теологіи, для которой онъ составляетъ предметъ знанія, и изъ умозрительной теологіи, для которой онъ служитъ предметомъ и вѣры и знанія. Главное понятіе этики—свобода, которая детерминистична, индетерминистична и конкретна, т.-е. основывается на необходимости, произволѣ, и единствѣ той и другого. Послѣднею цѣлью для человѣка служитъ самосознательное соединеніе нравственнаго духа съ Богомъ.

Настоящую положительную философію хочетъ построить извѣстный мыслитель и полигисторъ С. Брассаи (проф. въ университетѣ въ Клаузенбургѣ), въ противоположность системѣ Конта, которую, по его мнѣнію, нельзя назвать системою фактовъ. Примыкая къ Декарту, онъ выражаетъ принципъ своей философіи слѣдующимъ образомъ: единственно достовѣрное знаніе заключается въ томъ, что я есмь; затѣмъ онъ указываетъ аттрибуты этого самосознанія. Истинно положительная философія есть философія религіозная; она имѣетъ дѣло съ вѣрою въ Бога. Богъ, познаваемость котораго допускаетъ Брассаи, есть личное существо, безконечная душа; человѣческая душа есть безсмертная часть божества. Агностицизмъ безбоженъ и глупъ, атеизмъ безсмысленъ.

Изъ отдѣльныхъ философскихъ дисциплинъ разрабатываются особенно этика и философія права, большею частію въ связи съ нѣмецкою философіею. Что касается этики, здѣсь заслуживаютъ упоминанія Тельфи, который подвергаетъ также критикѣ принципы этики нѣмецкихъ философовъ, Карманъ, Фригіесъ Медвецки, Значеніе нормативныхъ принциповъ этики, 1890. Идеи и теоріи ученія о государствѣ, 1887; подъ именемъ Ф. Медвецки-Беренбахъ онъ написалъ статью „Нѣсколько мыслей о цѣляхъ и путяхъ этики“, Zeitschrift für Philos. und phil. Kritik, 89, 1886, стр. 47—75; онъ отожествляетъ этику съ соціальною этикою, основное понятіе ея—долгъ. Кромѣ того, ему принадлежатъ (подъ именемъ Беренбахъ) слѣдующія работы: Das Problem einer Naturgeschichte des Weibes, Jena 1877; Herder als Vorgänger Darwins, Berl. 1877; Gedanken über die Teleologie der Natur, тамъ же 1878; Grundlegung der Krit. Philosophie, 1. часть, Prolegomenen zu einer anthropologischen Philosophie, Lpz. 1879; Антропологическая основная проблема философіи, Philosoph. Monatshefte, 16, 1880, стр. 209—225. Вопросъ о свободѣ воли обсуждаютъ Эрегъ (Öreg), Нравственность безъ свободы воли, 1887; Э. Пауеръ, Теорія этическаго детерминизма, 1890; Новая точка зрѣнія, новый методъ и новые принципы въ области этики, Будапештъ 1894, Славикъ, Проблема свободы воли, Атенеумъ, 5. годъ изданія. Философія права сначала находилась подъ вліяніемъ Вольфа, затѣмъ критической филосо-

фіи, потомъ Гегеля, Аренса и друг. Здѣсь заслуживаютъ упоминанія: Virozsil, Th. Pauler, написавшій „Введеніе“ 1852 и „Основы ученія о правѣ“ 1864, A. Pulszky, E. Kovács написалъ руководство по философіи религіи, примыкая къ Пфлейдереру, 1876—78. Сравнительно самостоятельно работали венгерскіе эстетики, изъ которыхъ на первомъ планѣ стоятъ Zsolt Beöthy (проф. въ Будапештѣ), Gregus, Rákosi, Gyulay, Pekár.

Исторіи философіи посвящено довольно много сочиненій; конечно, бо́льшая часть ихъ не особенно самостоятельны. Здѣсь слѣдуетъ упомянуть Пауера, Исторія философіи, 1864. Домановскій, который написалъ четырехтомное сочиненіе по исторіи философіи 1870—91, въ послѣднемъ томѣ этого сочиненія изложена философія эпохи возрожденія. Ф. Тотъ, Исторія философіи, три тома 1872—84. Ф. Наги, Исторія философіи, 2. изд. 1895. Яснымъ и основательнымъ считается учебникъ исторіи философіи М. Славика, 2 тт., 1888, 89; въ немъ указаны также источники и литература предмета. Спеціальнымъ вопросомъ о „пессимизмѣ 19. вѣка“ занимался Б. Александеръ, помѣстившій свою статью въ 1884 въ сборникѣ, о которомъ мы сейчасъ упомянемъ. Кромѣ переводовъ философскихъ сочиненій въ родѣ Политики и Этики Жане, Логики С. Милля (переводъ Szász), Исторіи философіи Льюиса (по порученію академіи въ Будапештѣ перевелъ Баночи), въ венгерской литературѣ существуютъ переводы сочиненій Платона, Аристотеля, Бекона, Юма, Канта, Шопенгауера и др. съ критическими поясненіями, издаваемые въ „Сборникѣ философскихъ писателей“ съ 1884.

Въ Зибенбюргенѣ вліяніемъ пользуется философія Канта и психологія и педагогика Бенеке.

§ 98 *). Въ Испаніи въ 19. вѣкѣ церковно-схоластическая философія все еще имѣла многихъ представителей, среди которыхъ на первомъ планѣ стоятъ Бальмесъ, Доносо Кортесъ, Зеферино Гонзалецъ, Орти-и-Лара, Уррабура. Въ противоположность имъ дѣйствовали, съ одной стороны, матеріалисты въ родѣ Педро Мата, съ другой стороны, примыкавшіе къ Кузену эклектики, какъ Гарсіа Луна, сторонники Гамильтона, какъ Марти Эйксала, гегеліанцы, въ родѣ Фабье, и особенно своеобразная философская школа, основанная Санцъ дель Ріо подъ вліяніемъ Краузе; эта школа и теперь еще пользуется большимъ вліяніемъ въ университетахъ на-ряду съ церковною философіею; наиболѣе значительные сторонники ея—Федерико де Кастро, Николай Сальмеронъ, Джинеръ де лосъ Ріосъ и Гонзалецъ Серрано. Въ десяти университетахъ Испаніи существуютъ каѳедры метафизики и философіи права, только въ Мадридѣ есть каѳедра исторіи философіи и, кромѣ того, эстетики. Въ послѣднее время въ Испаніи распространяются также позитивизмъ и спиритизмъ.

О философіи въ Испаніи говорятъ: Padre Cuevas, Historia philosophiae, 1836 (1858). Patrizio de Azcárate, Veladas sobre la filosofia moderna, 1854. Exposicion critica de los sistemas filosóficos modernos, 1861—62. La filosofia y la civilizacion moderna en España, 1880. Luis Vidart, La filosofia española, 1866. Marcelino Menendez y Pelayo, La Ciencia española, 1877 (1880, 1887). Historia de las ideas estéticas en España, 1882. Historia de los heterodoxos españoles, 1880. Fray Zeferino Gonzalez, Historia de la filosofia, 1879 (2. изд. 1886). Alfredo Calderón, Movimiento novísimo de la filosofia natural en España. M. B. Champsaur, Новѣйшая соврем. филос., Revista contempor., 1892, стр. 449—465, ср. J. M. Guardia, Нищета

*) Этотъ очеркъ составленъ В. Лютославскимъ, жившимъ въ Испаніи, на основаніи рукописей профессоровъ Федерико де Кастро, Хозе де Казо, Урбано Гонзалецъ Серрано, Орти-и-Лара и на основаніи устныхъ сообщеній профессоровъ Ф. Джинеръ де лосъ Ріосъ, Н. Сальмеронъ, М. Менендецъ-и-Пелайо. Приводимыя здѣсь сочиненія, если не указано мѣсто ихъ изданія, напечатаны въ Мадридѣ.

философіи въ Испаніи, Rev. philos. 36, 1893, стр. 287—293. В. Лютославскій, Кантъ въ Испаніи, Kantstudien, т. I, 1896, стр. 217—231.

Къ сторонникамъ церковной философіи принадлежатъ: Ф. Альварадо (1754—1814), Cartas criticas del filósofo rancio, 1811 (1824), направлено противъ либерализма, Cartas de Aristoteles (противъ картезіанской философіи). Бальмесъ (1810—1848), самостоятельный мыслитель, работалъ главнымъ образомъ въ области публицистики. Ему принадлежатъ сочиненія: El protestantismo comparado con el catolicismo, 1844; Filosofia fundamental, 1846; El criterio, 1857; Cartas á un escéptico и много статей въ журналахъ La Religion, La Civilizacion, La Sociedad, El Pensamiento de la Nacion. Хуанъ Доносо Кортесъ, маркизъ де Вальдегамасъ (1809—1853), высказался въ пользу строгаго католицизма въ соч. Ensayo sobre el Catolicismo, el liberalismo y el socialismo, 1851. Собраніе остальныхъ его сочиненій издано въ Мадридѣ въ 1891 году (онъ родственъ де Местру). Ф. Зеферино Гонзалецъ (ум. 1895, кардиналъ, архіепископъ въ Толедо), Filosofia elemental, 1881; La Biblia y la Ciencia, 1892; Estudios sobre la filosofia de Santo Tomas, Manila 1864; Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales. Орти-и-Лара (проф. въ мадридскомъ университетѣ), Krause y sus discipulos; Logica; Lecciones sumarísimas de Metafisica. Principios de psicologia. La Ciencia y la divina revelacion. Lecciones sobre la filosofia de Krause. El racionalismo y la humildad, 1862. Ensayo sobre el catolicismo, 1864. Хуанъ Хозе Уррабура, іезуитъ: Institutiones philosophiae, quas Romae tradiderat, Valladolid 1890 (до сихъ поръ напечатано 4 тт.: Lógica, Ontologia, Cosmologia, Psychologia). Cosuellas y Cluet (ум. 1885): Introduccion á la Filosofia ó sea doctrina sobre la direccion al ideal de la ciencia, Barcelona 1883. Габріель Казанова: Cursus philosophicus ad mentem D. Bonaventurae et Scoti, Madrid 1894. П. Мендиве, іезуитъ: Ontologia; Derecho natural, Vallad. 1884. Католическимъ философомъ признаетъ себя, хотя въ частностяхъ и отклоняется далеко отъ церковныхъ догматовъ, Педро Сала-и-Вилларетъ: Verbo de Dios, 1890; Materia forma y fuerza, Madrid 1891 (приближается къ матеріализму Геккеля). Рамонъ де Кампоаморъ, извѣстный поэтъ, съ католической точки зрѣнія приближается въ своихъ философскихъ сочиненіяхъ къ скептицизму: El personalismo, 1856; Polémicas, 1862; Lo Absoluto, 1865.

Сторонники сенсуализма, матеріализма и позитивизма: José Marchena y Ruiz de Cueto (1768—1821), Lecciones de filosofia moral. José de Jesús Muñoz, La Florida, 1836 (подъ вліяніемъ Кондильяка). Juan José Arbolí (епископъ въ Кадиксѣ), Compendio de lecciones de filosofia, Cadiz 1848. Pedro Mata (проф. мед. въ Мадридѣ), Tratado de la razon humana, 1855—64; De la libertad moral, 1868; Filosofia española. Pedro Estasen, Lecciones sobre el Positivismo. Pompeyo Gener, De la mort el le diable, Par. 1880 (съ предисл. Литтре). Ф. М. Тубино, Estudios contemporáneos, Sevilla, 1865. Сальваторъ Кальдеронъ-и-Арана, Estudios de filosofia natural, Madrid 1876. Мелитонъ Мартинъ, La filosofia del sentido comun. Съ каѳедры дѣйствуетъ въ томъ же направленіи Л. Симарро, проф. физіологической психологіи въ педагогическомъ музеѣ. Онъ написалъ Teorias modernas sobre la fisiologia del sistema nervioso, 1878.

Преимущественно подъ вліяніемъ французскаго спиритуализма находятся: Томасъ Гарсіа Луна, Lecciones de filosofia ecléctica, 1843. Никомедесъ Мартинъ Матеосъ (картезіанецъ), Cartas al marqués de Valdegamas, 1851; El espiritualismo, 1861; Los místicos españoles. Martí y Eixalá (объединяетъ ученіе Гамильтона и Вивеса, препод. въ Барцелонѣ, гдѣ его преемникомъ былъ его ученикъ Ф. Лоренсъ), Curso de filosofia. Матіасъ Нието Серрано (послѣдователь Ренувье), Bosquejo de la ciencia viviente, 1867; Filosofia de la naturaleza, Madr. 1884. На-ряду съ нимъ считается кантіанцемъ Rey y Heredia, котораго Logica и Ethica выдержали много изданій, но основываются главнымъ образомъ на французскихъ источникахъ. Онъ написалъ, кромѣ того, Tradado de cantitades imaginarias, 1863. Индалецио Арместо (сторонникъ Вашеро), Cuestiones metafisicas.

Философія Гегеля начала распространяться съ каѳедры въ Севильѣ уже до 1850 года благодаря Хозе Контеро-и-Рамирецъ, который ничего не написалъ, но имѣлъ многихъ послѣдователей. Изъ нихъ А. Фабье перевелъ съ подробными комментаріями логику, натуръ-философію и философію духа Гегеля (съ французскаго перевода Вера). Онъ написалъ также Examen del Materialismo. Ф. Фернандецъ-и-Гонзалецъ (проф. эстетики въ Мадридѣ), La idea de lo bello. Naturaleza, fantasia y arte, 1873. Къ той же школѣ принадлежатъ Бенитецъ де Луго, Гуидобро, Арица и Альварецъ Корралесъ.

Наибольшаго философскаго вліянія въ Испаніи достигъ Юліанъ Санцъ дель Pio, первый испанскій философъ, учившійся въ Германіи (Гейдельбергъ и Прага, 1844—50). Онъ попалъ подъ вліяніе нѣсколькихъ сторонниковъ Краузе (Редера и Леонарди), увлекся его философіею и съ большимъ успѣхомъ старался

распространить ее въ Испаніи. Онъ занималъ каѳедру исторіи философіи въ Мадридѣ до своей смерти 1869. Свою библіотеку и имущество онъ завѣщалъ мадридскому университету съ тѣмъ, чтобы въ немъ была основана новая каѳедра систематической философіи; она теперь занята Хозе де Казо. Главныя его сочиненія: Discurso inaugural de la universidad, 1857; Sistema de la filosofía, Analisis 1860; El ideal de la humanidad para la vida, 1860, 1871 (въ подражаніе Urbild der Menschheit Краузе); Docrtinal de Lógica, 1863. Lecciones sobre el sistema de la filosofía, 1868. Кромѣ того, онъ перевелъ на испанскій языкъ всеобщую исторію Вебера (1853—56), сдѣлавъ много дополненій по исторіи философіи и философіи исторіи. Послѣ его смерти были изданы: Análisis del pensamiento racional, 1877. Cartas inéditas (письма, изд. Revilla). Оставшіяся рукописи Санцъ дель Pio сохраняются въ библіотекѣ Рюицъ де Квеведо.

Его ученики очень многочисленны; многіе изъ нихъ работали въ другихъ областяхъ, кромѣ философіи, особенно, какъ юристы, политики, публицисты, напр. Alvaro Zafra, Rafael Joaquin de Lara, Ruperto Navarro Zamorano, Manuel Ruiz de Quevedo, Fernando de Castro, Manuel de la Revilla и др. Изъ учениковъ Санцъ дель Pio, какъ философы, извѣстны: Ф. Каналейасъ, Del estado actual de la filosofía en las naciones latinas, 1860. Estudios criticos de filosofía, politica y literatura, Madrid 1872. Introduccion al estudio de la filosofía platónica, 1875. Н. Сальмеронъ (бывшій президентъ испанской республики, теперь профессоръ метафизики въ мадридскомъ университетѣ, депутатъ и адвокатъ) мало писалъ, но сильно вліяетъ своими лекціями и рѣчами. Подъ вліяніемъ французской философіи онъ постепенно удалился отъ ученія Краузе и приблизился къ позитивизму, который онъ называетъ монизмомъ. Онъ написалъ: Las leyes de la historia, 1864; Concepto de la metafísica, 1870; Principios analiticos de la idea del tiempo, 1873. Урбано Гонзалецъ Серрано—ученикъ Сальмерона: Estudios sobre los principios de la moral con relacion a la doctrina positivista, 1871; Estudios de moral y de filosofía, 1875; La psicologia contemporánea, 1880; Ensayos de crítica y filosofía, 1881; Manual de psicologia, lógica y ética, 1883; Cuestiones contemporáneas, 1883; La psicologia fisiológica, 1886; Crítica y filosofía, 1888; Estudios psicológicos, 1892; En pro y en contra, 1894; Cartas pedagógicas, 1895.

Направленіе Санцъ дель Pio вѣрнѣе всего сохраняетъ его ученикъ Федерико де Кастро (проф. въ Севильѣ): El progreso interno de la razon, Madrid 1861; Resumen de las principales cuestiones de metafísica, Sevilla 1866; Cervantes y la filosofía española, 1876; Ensayo de un programa razonado de metafísica, Sev. 1879; Metafísica, 2 тт., Sev. 1888 — 93; La filosofía en Andalucía и много др. статей объ испанской философіи. У него много учениковъ, между прочимъ, Томасъ Ромеро де Кастилья, Nuestro concepto de la razon y la doctrina de S. Tomas, Badajoz 1883; El Krausismo y la fé catolica, 1883; Elementos de logica, 1886; Etica; Psicologia fisiológica. Joaquin Sama y Vinagre: Indicaciones de filosofía y de pedagogia, 1893. Jose de Castro: Psicologia de la célula, Sev. 1889; Resumen de Metafísica, Sev. 1892.

Рядомъ съ де Кастро, самымъ замѣчательнымъ и вліятельнымъ ученикомъ Санцъ дель Pio слѣдуетъ считать талантливаго педагога Ф. Джинеръ де лосъ Піосъ, который содѣйствовалъ распространенію истинно философскаго образованія въ Испаніи не столько своими сочиненіями, сколько своимъ преподаваніемъ въ мадридскомъ университетѣ и въ руководимомъ имъ Institucion libre de enseñanza. Онъ пользуется рѣдкимъ уваженіемъ со стороны своихъ многочисленныхъ учениковъ. Онъ написалъ: Filosofía del derecho, 1871; Programa de las lecciones de doctrina general de la ciencia, 1873; Principios de derecho natural (написано совмѣстно съ ученикомъ Кальдерономъ), 1873; Lecciones de Psicologia (съ учениками Солеромъ и Кальдерономъ), 1873 (1877); Estudios filosóficos, 1876; Resumen de filosofía de derecho (съ Кальдерономъ), 1886 сс.

Къ школѣ Санцъ дель Pio причисляются, кромѣ того, слѣдующіе философы: Томасъ Тапіа, Ensayo sobre la filosofía fundamental de Balmes; А. Г. де Линаресъ, Ensayo de una introduccion al estudio de la historia natural, 1874, и другія естественнонаучныя сочиненія съ философскими тенденціями. Мануель Салесъ-и-Ферре, Filosofía de la muerte, Sev. 1877; Tratado de sociologia, 3 тт. 1889 — 95 (въ духѣ позитивизма), Маріано Аресъ, Sobre la legitimidad y caracter de la metafísica, Salamanca 1880. Гумерсиндо де Аскарате, Estudios filosóficos y politicos, 1877. Joaquin Arnau é Ibañez, Ensayo de filosofía fundamental, Valencia 1889. Р. Альварецъ Эспино, Sumario de psicologia, 1886. Герменегильдо Джинеръ, Filosofía y Arte, 1878; Elementos de filosofía moral (по Тибергьену); Biologia y ética (отчасти по Тибергьену).

Къ спиритизму склонны Vizconde de Torre Solanot, Cristianismo antes de Christo, и Antonio Navarrette, Fé del siglo XX.

О двухъ испанскихъ философахъ на островѣ Кубѣ, Ф. Варела и Хозе де ла Луцъ-и-Кабаллеро сообщаетъ I. M. Гуардіа въ Rev. philosophique 33, 1892, стр. 56—66, 164—183. Первый род. 1788 въ Гаваннѣ, былъ сперва эклектикомъ, затѣмъ становился все болѣе и болѣе сенсуалистомъ и сталъ отрицать, всякую чистую метафизику. Онъ написалъ рядъ сочиненій, между прочимъ учебникъ философіи, выдержавшій пять изданій. Второй род. 1800 въ Гаваннѣ, ум. тамъ же 1862, не написалъ никакихъ выдающихся сочиненій, но вліялъ своими лекціями. Онъ также былъ врагомъ метафизики, считалъ понятіе Бога относительнымъ и второстепеннымъ и полагалъ, что психологія невозможна безъ физіологіи и патологіи.

Португалія не дала никакихъ выдающихся трудовъ. Сторонникомъ сенсуализма былъ въ ней С. П. Феррейра (1769 — 1846), см. о немъ J. J. L. de Magelhaes, S. P. Ferreira, sein Leben und seine Philosophie mit einer Einleitung über die wichtigsten portug. Philosophen vor ihm, дис., Боннъ 1881. Ср., кромѣ того, сочиненіе Lopez Praça о португальской философіи, которая была большею частію схоластическою, Historia da philosophia em Port., Коимбра 1868. Въ 1878 году въ Оппорто основанъ журналъ O Positivismo, Revista de philosophia, подъ редакціею Брага и де Маттоса.

Изъ новогреческихъ сочиненій заслуживаютъ упоминанія: *Θεωρητικῆς καὶ πρακτικῆς φιλοσοφίας στοιχεῖα, ὑπὸ Βραΐλα Ἀρμένη*, препод. философіи въ іонійскомъ университетѣ (въ то время былъ госуд. секретаремъ Іоническихъ острововъ), Корфу 1863, и *Ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, ὑπὸ N. Κοτζία*, Аѳины 1870—78. Авторъ послѣдняго сочиненія примыкаетъ къ Шеллингу. Къ сторонникамъ философіи Гербарта принадлежитъ Хрестосъ Пападопулосъ, профессоръ философіи и педагогики въ Аѳинахъ, написавшій логику, 2. изд., Аѳины 1896. Психологію Линднера перевелъ Олимпіосъ. Сочиненія по исторіи древней философіи, напр., Реніериса, Эвангелидиса, Олимпіоса, Бареласа, см. „Очеркъ“ I.

§ 99 *). Какъ только стала вновь расцвѣтать чешская литература, тамъ и сямъ явились попытки ввести въ кругъ литературной производительности и область философіи. Конечно, здѣсь не мѣсто излагать, какимъ образомъ чешскому народу оказалось возможнымъ вступить въ качествѣ своеобразной и самосознательной индивидуальности на арену политическаго и духовнаго созиданія. Однако, нельзя не упомянуть про духовную отсталость, предшествовавшую этой эпохѣ. Этимъ только и можно объяснить, почему чехи не приняли какого-нибудь участія въ философской работѣ въ теченіе такого продолжительнаго періода, выдающагося своимъ умозрѣніемъ. Въ самомъ дѣлѣ, не говоря уже о Щитномъ и Гусѣ, есть болѣе близкія къ намъ доказательства, что мышленіе у чеховъ развивалось и въ философскомъ направленіи. Такъ въ 17. вѣкѣ замѣтно серьезное философское оживленіе въ лицѣ Марка Марци (1595—1676) и Амоса Коменскаго (1592—1671). Съ этихъ поръ до выступленія Палацкаго наступаетъ перерывъ почти въ 150 лѣтъ. Естественное объясненіе этому перерыву можно найти въ тягостныхъ событіяхъ того времени. Зло, принесенное ими, стало понемногу исчезать только съ воцареніемъ высокопросвѣщеннаго монарха Іосифа II (1780) и, конечно, не могло быть искоренено сразу. Вслѣдствіе тридцатилѣтней войны и подъ давленіемъ господства іезуитовъ, усилившихся тѣмъ временемъ въ своей борьбѣ противъ реформаціи, измельчаніе духовной жизни было такимъ обыденнымъ явле-

*) Предлагаемый очеркъ философіи у чеховъ принадлежитъ д-ру Густаву Забѣ и составленъ имъ для русскаго изданія. Дополненія сдѣланы по очерку того же автора, написанному имъ для 8-го нѣмецкаго изданія книги Ибервега-Гейнце.

ніемъ въ Чехіи, что даже нѣмцы не занимались тамъ философіей. Вотъ почему, когда проф. Зейбтъ, родомъ нѣмецъ, открылъ 1763 свои лекціи въ пражскомъ университетѣ, онъ читалъ объ „изящныхъ и свѣтскихъ наукахъ“ (нравственность, педагогика, стилистика, исторія литературы). Конечно, это звучитъ черезчуръ скромно, если принять въ разсчетъ задачи, предлагаемыя философіи. Однако, уже вслѣдствіе этого приходится отмѣтить большой успѣхъ сравнительно съ обычными пріемами обученія философіи въ пражской іезуитской коллегіи. Разъ начавшись, это эстетическое направленіе держалось долгое время частію потому, что оно примыкало къ вольфовскому направленію, распространенному тогда повсюду въ Германіи,—частію потому, что оно оказывало существенную службу интересамъ языка въ его поэтической и художественной формѣ. Если это можно сказать про нѣмецкій языкъ, то при попыткахъ возрожденія тѣмъ болѣе нуждался въ такой опорѣ для литературныхъ цѣлей чешскій языкъ. Оттого вниманіе самыхъ видныхъ борцовъ этого времени было обращено на эстетику: Палацкій, Юнгманъ и Шафарикъ, принимаясь съ умѣньемъ за дѣло, во многомъ имѣли удачу. Такъ, даровитый Палацкій задумалъ смѣлый планъ написать общую эстетику, но его могъ выполнить только спустя болѣе 50 лѣтъ І. Дурдикъ.

Одновременно и вслѣдъ за ними выступилъ цѣлый рядъ людей, которые хотя собственно и не посвящали себя философіи, однако занимались обработкой прочихъ философскихъ дисциплинъ (этики и метафизики). Это они дѣлали частію по случаю, хотя и не безъ дарованія, но все-таки какъ дилетанты, частію въ видахъ языка (Кляцель, Марекъ), а именно, чтобы приспособить языкъ къ отвлеченному образу мышленія. Все это попытки, заслуги которыхъ можно оцѣнить скорѣе въ исторіи литературы. Однако, хотя онѣ и не отличались достаточно глубокимъ умозрѣніемъ, да ихъ было и немного, чтобы оказать плодотворное вліяніе, все-таки за ними есть столько значенія, что онѣ напрашиваются на то, чтобы ихъ разсматривать и обсуждать, какъ явленія исторіи философіи. Для чеховъ эти попытки имѣютъ еще и ту особенную важность, что съ ихъ помощью понемногу пробуждалось пониманіе подобнаго рода предметовъ, и что мало-по-малу привыкали думать почешски, какъ только думали о философіи. Если первоначально для формъ художественнаго языка заимствовали отъ эстетики ея проясняющую и направляющую силу, то при постепенномъ развитіи литературы философская абстракція должна дать критерій, доразвился-ли языкъ въ своихъ пріемахъ выраженія до самыхъ отвлеченныхъ понятій. Замѣтно тѣсное отношеніе между языкомъ и философіей, между словомъ и понятіемъ: съ этихъ поръ философія является цѣлью для духа языка.

Вся дѣятельность до этого времени была подъ вліяніемъ нѣмецкаго идеализма и его философіи природы. Истинно научныхъ

представителей она нашла себѣ въ лицѣ премонстратскаго священника Августина Сметаны (1814—1851), человѣка съ выдающимся дарованіемъ, и проф. Игн. Гануша. Сметана писалъ хотя и не по-чешски, однако о немъ надо здѣсь упомянуть съ честью, такъ какъ его мышленіе ясно развилось въ направленіи философіи Шеллинга, и такъ какъ онъ живо сознавалъ свое славянское происхожденіе (см. предисловіе къ его сочиненію: die Katastrophe und der Ausgang der Geschichte der Philosophie 1850). Къ этому же направленію принадлежитъ также и І. Пуркинье (1787—1869). Впрочемъ, метафизическія идеи не вліяли на его точныя и основательныя работы по физіологіи чувствъ.

Между тѣмъ усиливалось гербартовское направленіе со своими ясно очерченными понятіями и критическимъ стремленіемъ. Оно пустило прочные корни и въ чешской литературѣ, и ростъ относящихся сюда сочиненій представляетъ отрадное зрѣлище систематически обдуманной, проведенной до мелочей работы, такъ что съ полнымъ правомъ можно говорить о чешской гербартовской школѣ *), которая теперь едва-ли не исключительно преобладаетъ на полѣ литературы, оставшемся, можно сказать, почти совсѣмъ открытымъ.

Первый, кто дѣйствовалъ въ такомъ смыслѣ, былъ Іос. Дастихъ, человѣкъ съ серьезнымъ философскимъ дарованіемъ; преждевременная смерть его положила конецъ его многообѣщавшей дѣятельности.

Затѣмъ талантливымъ представителемъ гербартовскаго направленія въ современной литературѣ является І. Дурдикъ, давшій ему на долгое время опредѣленный отпечатокъ. Этого онъ достигъ прежде всего своимъ умѣньемъ ясно и изящно писать, отличающимъ его многочисленныя сочиненія и дѣлающимъ его настоящимъ основателемъ новѣйшей философской прозы, а затѣмъ и изложеніемъ философіи, какъ здравой теоретической дисциплины. Въ качествѣ математика и естествоиспытателя онъ умѣетъ сохранять строгую научность и въ философскомъ умозрѣніи. Умозрѣніе обусловлено эмпирическими факторами. У Дурдика это видно слишкомъ ясно, чтобы положительныя науки могли опасаться съуженія своихъ правъ, какъ это бываетъ въ идеалистическихъ системахъ. Напротивъ, скорѣе результаты другихъ наукъ даютъ философіи желанный случай столковаться съ ними. Прежде всего къ философіи предъявляется требованіе научности. Съ этой цѣлью должно согласо-

*) Нельзя, конечно, упускать изъ виду, какъ много помогли пониманію Гербарта нѣмецкіе ученые (Экснеръ, Фолькманъ, Циммерманъ) своими сочиненіями и непосредственною дѣятельностью въ качествѣ профессоровъ пражскаго университета. Но и другія направленія также всегда имѣли здѣсь своихъ представителей, такъ что выборъ былъ вполнѣ свободенъ. Если же чешская интеллигенція склонилась къ критическо-реалистической сторонѣ, то это является доказательствомъ того, что чешскому народу свойственна трезвость въ понятіяхъ и постоянная склонность къ индивидуалистическимъ мыслямъ.

ваться и построеніе ея основъ. Отсюда получается опредѣленіе: философія—наука, которая на основѣ результатовъ прочихъ наукъ стремится построить цѣльное міровоззрѣніе. Но такъ какъ въ числѣ наукъ, обусловливающихъ философію, заключается и теорія познанія, то смыслъ опредѣленія углубляется по отношенію къ метафизикѣ, и его предѣлы переходятъ кругъ обыкновеннаго эмпиризма. Все-таки это опредѣленіе позволяетъ переработать результаты наукъ въ систему. Отсюда объясняется отношеніе Дурдика къ контолитреевскому позитивизму *).

И къ дарвинизму Дурдикъ первый среди чешскихъ ученыхъ сталъ въ опредѣленное положеніе съ философской точки зрѣнія. Онъ призналъ за нимъ полную силу, какъ за слѣдствіемъ механическаго объясненія природы. Тѣмъ не менѣе онъ не перенесъ его вліянія на эстетическо-этическую область, такъ какъ здѣсь оцѣнка остается совершенно независимой отъ какихъ бы то ни было теоретическихъ пріобрѣтеній и отграничиваетъ отъ другихъ совершенно самостоятельную науку (въ лекціяхъ о Кантѣ и Дарвинѣ)

Въ качествѣ музыкальнаго эстетика больше всего извѣстенъ Отокаръ Гостинскій, примыкающій также къ гербартовскому направленію.

Отъ гербартовскаго направленія надо отдѣлять Ѳ. Масарика, который склоненъ къ французско-англійскому позитивизму. Основными мыслями его онъ пробуетъ воспользоваться для конкретной логики. Какъ на вкладъ въ философскую исторію славянской культуры, онъ хочетъ смотрѣть на свой этюдъ о Кирѣевскомъ.

Римско-католическая философія имѣетъ представителей въ сочиненіяхъ томистическаго направленія—В. Главатаго, Іос. Поспишиля, Евг. Кадерьавека.

Статьи по философіи востока дали Фр. Чупръ и Р. Дворьакъ, по философіи права—Іос. Тракаль.

Итакъ, вся дѣятельность съ выступленія Палацкаго по настоящую пору распадается на два отдѣла: Первый отдѣлъ обнимаетъ время, когда философствовали, чтобы создать новую отрасль литературы, когда то выступали, то исчезали обособленныя попытки. Второй отдѣлъ обнимаетъ періодъ философской дѣятельности, обоснованной на ясныхъ философскихъ принципахъ и направляемой ими къ систематическимъ формамъ. Представителя подготовительнаго періода слѣдуетъ видѣть въ лицѣ Палацкаго, представителя критически-научнаго—въ лицѣ І. Дурдика.

Сочиненія перваго періода:

Фр. Палацкій, впослѣдствіи знаменитый историографъ и политическій вожакъ чешскаго народа (род. въ Годславицѣ въ Моравіи 1798, ум. въ Прагѣ

*) Его участіе въ философскомъ умозрѣніи правильно оцѣнено въ Dějiny filosofie nějnovější, ч. 2, стр. 311—363, и еще ранѣе въ журналѣ Чешскаго музея, подъ заглавіемъ: Architektonika věd, 1874.

1876). Его эстетическія статьи вышли наконецъ въ сборникѣ Radhost, ч. 1, Прага 1871, подъ заглавіемъ: Spisy z oboru krasovědy.

1. Přehled dějin krasovědy a její literatury, ст. 286 — 332. Это изложеніе исторіи науки о прекрасномъ было вообще первымъ опытомъ въ своемъ родѣ. Оно свидѣтельствуетъ о серьезной мысли и оригинальности Палацкаго, особенно если принять во вниманіе обстоятельства, при которыхъ онъ взялся за эту работу, и его юношескій возрастъ. Написано 1821. Въ качествѣ образца его богатыхъ философскихъ задатковъ здѣсь можно отмѣтить, какъ онъ опредѣляетъ задачу историка эстетики. Историку эстетики надо разрѣшить проблему, какъ идея прекраснаго понималась въ теченіи времени разными народами и мыслителями, въ чемъ предполагали найти съ точки зрѣнія спекуляціи ея суть, какъ закономѣрность этой идеи росла въ знаніи и распространеніи, пока эти истины не соединились въ научную систему. Однако, излагая закономѣрность прекраснаго, понятую такъ вѣрно, Палацкій подпадаетъ вліянію идеалистическихъ системъ, царившихъ тогда повсюду. Поэтому свой взглядъ онъ развиваетъ такимъ образомъ, что постулированная закономѣрность прекраснаго ставится въ зависимость отъ его совпаденія съ идеями трансцендентальнаго значенія. Отъ этого, конечно, самостоятельная цѣнность прекраснаго признается ничтожной, да и требуемое доказательство подвергается безконечнымъ метафизическимъ трудностямъ. Это основная мысль слѣдующаго сочиненія:

2. Krasověda, čili o kárse a umění, knihy patery, стр. 333—425. Осталось неоконченнымъ отчасти вслѣдствіе другихъ историческихъ работъ, отчасти потому, что философскій языкъ не былъ доступенъ тогдашнему кругу читателей. Написано 1821 — 22. Вступленіе (кн. I, глава 1) написано въ критическомъ духѣ, болѣе того—оно проникнуто скептическими недоумѣніями. Затѣмъ оно переходитъ въ идеологическія утвержденія (глава 3), тѣсно граничащія съ теософіей. Состояніе богоподобія для человѣческой жизни заключается въ томъ, что осуществляются духовныя конечныя цѣли. Мы сознаемъ ихъ путемъ идей правды, красоты и добра, совокупностью которыхъ является Богъ. А какъ это надо осуществлять,— учитъ философія, которая является „наукой объ идеяхъ или направленіемъ человѣческой жизни къ богоподобію“ (глава 5). Относительно идеи красоты это дѣлаетъ эстетика. Такимъ образомъ этотъ взглядъ ставитъ эстетику на метафизическій принципъ и долженъ послужить для его разъясненія, хотя онъ собственно и выводится изъ него.

3. Posudek tragoedie Angelina od Turinského; 1821. Тутъ Палацкій противъ возникшаго тогда мнѣнія, будто эта драма является трагедіей, гдѣ царитъ рокъ.

4. Přídavek: dvě písně Ossianovy dle Macphersona, 1817. Обѣ статьи — стр. 434—447.

Іосифъ Юнгманъ (1773—1842), Slovesnost, Прага 1820, 2. изд. 1845.

Павелъ Шафарикъ, Počátkové českého básnictví, obzvlšátě prosodie, Пресбургъ и Прага 1818 (вмѣстѣ съ Палацкимъ).

Антонъ Марекъ (1785 — 1877, свѣтскій священникъ), Logika neb umnice, Прага 1820. Во второй разъ вышло вмѣстѣ съ учебникомъ по метафизикѣ подъ заглавіемъ: Základní Filosofie, Logika, Metafysika, Прага 1844. Это очерки, составленные по нѣмецкимъ учебникамъ, не столько для того, чтобы удовлетворить философской потребности, сколько для того, чтобы выработать чешскую терминологію въ философскихъ видахъ. Самостоятельное изслѣдованіе здѣсь не было цѣлью, а слѣдовательно, и недостатокъ его не служитъ упрекомъ. См. объ этомъ предисловіе Юнгмана, предпосланное 2. изданію. Оно откровенно сознается въ истинномъ состояніи тогдашней философской литературы, какъ только что упомянуто, и въ другихъ отношеніяхъ полезно для того, чтобы оріентироваться въ научномъ стремленіи Чешскаго музея.

Фр. Кляцель (1808—1882, августинецъ въ Брюннѣ, затѣмъ журналистъ въ Америкѣ), Mostek, Брюннъ. (Мостикъ, нѣчто въ родѣ философской пропедевтики).

Dobrověda, Прага 1847. Это—ученіе о нравственности и объ обязанности, выполненное на теистической основѣ, собственно безъ помощи философскаго умозрѣнія.

Průprava k ladovědě. Осталось ненапечатаннымъ и передано для обнародованія Моравской матицѣ.

Игн. Ив. Ганушъ (род. 1812, профессоръ философіи въ пражскомъ университетѣ, затѣмъ библіотекарь въ этомъ же университетѣ) съ замѣтною гегелевской тенденціей. Рядомъ съ множествомъ сочиненій и статей по славянской миѳологіи, написанныхъ почешски, онъ обнародовалъ почешски:

Nástin duševědy, Брюннъ 1849.

Nástin logiky na zaklade metafysickém, Прага 1850. Отличается метафизической подкладкой, см. § 48.

Rozbor filosofie Tómy ze Štítného, Прага 1852.

Ив. Пуркинье (1787—1869) по экспериментальной психологіи на-ряду съ множествомъ латинскихъ и нѣмецкихъ статей почешски написалъ:

O ideálnosti prostoru zrakového, Časop. Česk. Musea 1836.

Fysiologie snu, Časop. Česk. Musea 1857.

Сочиненія второго періода:

А. Гербартовское направленіе.

К. Ф. Гина, Dušesloví zkušebné, Прага 1845.

Фр. Чуприъ, Učení staroindické, Прага 1876—1881 (къ исторіи развитія религій).

Фр. Квѣтъ, Nauka prostonárodní o vychování, Прага 1849. Aestetický rozbor rukopisu Kralodvorského, Прага 1861.

Іос. Дастихъ (1834—1870, профессоръ философіи въ пражскомъ университетѣ): Rozbor filosofických náhledů Tómy ze Štítného o pojmu krásy a poměru víry k rozumu, Прага 1862. Základové practické filosofie ve smyslu všeob. ethiky, Прага 1863. Filosofická propaedeutika. I. Formálná logika, Прага 1867. II. Empirická psychologie. Въ приложеніи: Введеніе въ изученіе философіи, Прага 1867. Въ ученіи объ ощущеніяхъ приняты особенно въ разсчетъ работы Гельмгольца и Фика. Logika pro vyšší gymnasia, Прага 1889. Вмѣстѣ съ Яндечкой.

Іос. Дурдикъ (род. 1837, съ 1874 профессоръ пражскаго университета). По эстетикѣ: O poesii a povaze lorda Byrona, Прага 1870, 2. изд. 1890. Kallilogie čili o výslovnosti, Прага 1872 (къ эстетикѣ устной рѣчи). Kritika, Прага 1874. Выбранные отзывы о литературныхъ произведеніяхъ. Všeobecná Aesthetika, Прага 1875 (книга I: o pojmu krásna, кн. II: druhové rásna, кн. III: krása ve skutečnosti). Poetika jakožto aesthetika umění básnického, ч. I, Прага 1881. Эти два сочиненія самыя большія произведенія Дурдика и, благодаря своей понятности, имѣли громкій успѣхъ и дѣйствовали освѣжающе на критику. Къ философіи нравственности: Karakter, 3. изд., Прага 1889. O pokroku mravnosti, Прага 1884. По исторіи философіи и метафизикѣ: Dějepisný nástin filosofie novověké, съ Декарта по Канта, ч. I, Прага 1870. Dějiny filosofie nejnovější, Прага 1887 (съ Канта по настоящее время). Мастерское сочиненіе по изложенію и терминологіи. Rozpravy filosofické, Прага 1876 (сборникъ статей). O významu nauky Herbartovy. Прага 1876. Tóma ze Štítného, Прага 1879. O filosofii a činnosti B. Bolzana, Прага 1881. O methodičnosti ve studii filosofie, Прага 1882. O Kantove Kritice čistého rozumu, Прага 1882. O modní filosofii naši doby, Прага 1883. Leibnitzova Monadologie, Прага 1884 (переводъ и введеніе съ примѣчаніями). По психологіи: Psychologie pro školu, 3. изд., Прага 1882 (отличный учебникъ). O letorách, 2. изд., Прага 1880. Отступая отъ физіологическаго объясненія, Дурдикъ пытается здѣсь объяснить темпераментъ изъ комбинаціи психическихъ элементовъ. Для популяризаціи естественныхъ наукъ: O pokroku přírodních věd, Прага 1874 (сборникъ статей и рѣчей).

Отокаръ Гостинскій (проф. пражскаго университета): Šest rozprav z oboru krasovědy, Прага 1877. O významu praktických idei Herbartových pro všeobecnou aesthetiku, Прага 1881.

Ив. Славикъ, Zkušebné dušesloví, Кенигрецъ 1878.

Эмиліанъ Шульцъ, Základové psychologie a paedagogiky, Брюннъ 1877. Základové logiky a didaktiky, Брюннъ 1877.

І. Капрасъ, O základných zákonech psychofysických, Брюннъ 1879. Počátky duševního života, Ольмюцъ 1883. Zkušebná duševěda pro střední školy, Прага 1884. Spiritismus, kulturní a psychická rozprava, Чешскій Бродъ.

Фр. Шимекъ, Logika pro vzdělané učitelstvo a přátele věd, Прага 1880.

Густ. Заба, Pyrrhonismus. rozprava o pochybovaní filosofickém, Прага 1890.

Представителями гербартовскаго направленія въ педагогикѣ являются:

Г. Линднеръ (1828—1887, профессоръ пражскаго университета), Psychologie, пер. К. Штейниха, Прага 1881. Všeobecné vychovatelství a vyučovatelství, Вѣна 1878. Počítání v obrazích, 1875. Kniha maličkých, 1881. О дѣятельности Линднера см. статью П. Дурдика въ Krok 1888.

Петръ Дурдикъ (доцентъ университета), Paedagogika pro střední školy, Прага 1882. Естественная этика, 1892.

В. Къ позитивистическому направленію:

Θ. Г. Масарикъ (род. 1850, профессоръ пражскаго университета), der Selbstmord als sociale Massenerscheinung, 1881. Základové konkretní logiky, Прага 1885. O hypnotismu (magnetismu zvířecím), Прага 1881. Blaise Pascal, Прага 1883. Theorie dějin dle Bucklea, Прага 1884. Počet pravdě podobnosti a Humeova skepse, Прага 1883. Slovanské studie. Slavjanofilstvi Jv. Vasiljeviče Kirjejevského, въ Athenaeum 1889, а также и отдѣльно, ч. I, Прага 1889. Это философскій этюдъ по славянскому вопросу. Здѣсь критикуются идеи Кирѣевскаго о развитіи человѣчества и въ частности Россіи и о сущности философіи.

С. Къ томизму относятся:

Ioc. Поспишиль. Filosofie podle zásad sv. Tomaše Akvinského, Брюннъ 1883 (матеріальная логика и всеобщая метафизика).

В. Главатый, Rozbor filosofie sv. Tomáše Akvinského, 2 чч., Прага 1885.

Евг. Кадерьавекъ, O duši lidské o sobě uvažované, Ольмюцъ 1882. Filosofie křestanská, porovnána s některými filosofiemi nového věku, Ольмюцъ 1885. Logica formálná, Прага 1887. Психологія, 1894.

П. Выходиль, Доказательства бытія Божія и ихъ исторія, 1889. Христіанская апологія, I, 1893.

Къ философіи востока:

Фр. Чупръ, Učení staroindické, Прага 1879—1881.

Руд. Дворьакъ, Čínana Konfucia život a nauka, Прага 1889.

Къ философіи права:

Ioc. Тракаль, Hlavnější směry novější a právní filosofie státní, Прага 1885.

Изъ переводовъ можно привести:

П. І. Выходиль, Aristotelova kniha o básnictvi, Брюннъ 1884. Aristotelovy knihy o duši, Брюннъ 1885. Aristotelova ethika Nikomachova, Брюннъ 1888.

Гутъ, Renata Descartesa rozprava o methodách, Прага 1882 (съ введеніемъ и біографіей).

Примусъ Соботка, Duševní život zvířat, сочиненіе Роменса, Прага 1886.

П. І. Вотка и В. Воячекъ, Obytí a bytnosti Tomáše Akvinského, výklad J. Pecciho, z vlaštiny, Прага 1887.

Также выходятъ Соціологія Конта въ переводѣ Брейхи и Психологія Селли въ переводѣ Шкоды.

Вмѣстѣ съ тѣмъ въ разныхъ періодическихъ изданіяхъ разсѣяно много статей различныхъ авторовъ. Съ каждымъ годомъ увеличивается и философская литература программъ. Объ ней см. Athenaeum 1889, статья К. Штейнгаузера: Новѣйшая философская литература чеховъ съ особенно обстоятельнымъ обзоромъ программныхъ работъ. Первый связный обзоръ философской литературы чеховъ принадлежитъ І. Дурдику и находится въ Zeitschrift für exacte Philosophie за 1883 (О распространеніи гербартовской философіи въ Чехіи).

Въ настоящее время разсадниками философіи на чешскомъ языкѣ являются:

1. Университетъ Карла Фердинанда, гдѣ ведется преподаваніе на чешскомъ языкѣ (существуетъ самостоятельно съ 1882); преподаватели философіи—Ioc. Дурдикъ и Ѳ. Г. Масарикъ, общей эстетики, эстетики и исторіи музыки—О. Гостинскій, педагогики—П. Дурдикъ.

2. Высшія гимназіи, гдѣ въ двухъ высшихъ классахъ преподается такъ называемая философская пропедевтика по 2 часа въ недѣлю. Седьмой классъ: логика по руководству Дастиха-Яндечки; восьмой классъ: психологія по руководствамъ І. Дурдика и І. Капраса.

3. Педагогіи (учительскіе институты)—изъ психологіи и логики самое необходимое въ дидактическихъ и педагогическихъ цѣляхъ.

4. Философскій отдѣлъ Королевскаго Чешскаго Общества Наукъ (почешски и понѣмецки). — Jednota filosofická v Praze подъ предсѣдательствомъ проф. Гостинскаго.

§ 100. *) Польша во все время своего самостоятельнаго политическаго существованія, какъ и послѣ своего паденія, принимала участіе въ культурной жизни западной Европы. Но это участіе высказалось активно главнымъ образомъ въ области общественной и политической жизни, затѣмъ, особенно въ позднѣйшія времена,—въ поэзіи и искусствѣ. Умственно-научная жизнь польскаго народа была болѣе пассивною. Поляки, особенно въ эпоху возрожденія наукъ и искусствъ, охотно и успѣшно усвояли себѣ результаты философской и научной жизни европейскаго запада. По высотѣ и распространенію гуманитарнаго образованія, которое проникло въ высшіе и средніе слои общества, поляки, особенно въ XVI в., стояли наравнѣ со всѣми другими европейскими народами. Но не такъ

*) Настоящій очеркъ философіи въ Польшѣ принадлежитъ г. М. Массоніусу и сдѣланъ имъ спеціально для русскаго изданія.

было въ области самостоятельной научной дѣятельности; поляки учились, но до XIX в. не работали надъ наукой самостоятельно и не пытались рѣшать вопросовъ, волновавшихъ западно-европейскій научный міръ. Коперникъ—явленіе не только единичное, но и совершенно изолированное, такъ что онъ не занимаетъ мѣста въ исторіи польской науки.

Причины такой пассивности умственно-научной жизни польскаго народа многочисленны и многосложны, и мы не можемъ въ этомъ краткомъ очеркѣ ни разбирать, ни даже перечислять ихъ. Замѣтимъ только, что эта, такъ сказать, непривычка къ научному мышленію оказала сильное и вредное вліяніе на характеръ польской философіи и тогда, когда среди польскаго общества появились люди, посвятившіе себя болѣе или менѣе самостоятельнымъ философскимъ изслѣдованіямъ. Эта непривычка, въ совокупности съ независящими отъ народа политическими обстоятельствами, сообщила польской философіи характеръ извѣстной тенденціозности. Рядомъ съ единственнымъ законнымъ стремленіемъ философскаго изслѣдованія, съ стремленіемъ къ познанію истины, появилось, иногда преобладая надъ нимъ, другое, болѣе практическое стремленіе, несомнѣнно весьма благородное и прекрасное въ нравственномъ отношеніи, но ненаучное.

Исторія польской философіи коротка, и польская философская литература не богата. Отсюда понятна скудость литературы по исторіи польской философіи. Отдѣльныхъ сочиненій, посвященныхъ ей, совсѣмъ нѣтъ. Намъ извѣстны слѣдующія сочиненія и статьи, могущія служить пособіями и источниками для изученія исторіи польской философіи:

Ф. Крупинскій, переводъ исторіи философіи Швеглера (Historya filozofii w zarysie, Варшава 1862); къ переводу прибавлено довольно пространное приложеніе о польской философіи.

Г. Струве, Wykład systematyczny logiki, томъ I (единственный), Варшава 1871. На стр. 132—282 изложена подъ названіемъ исторіи логики исторія теоретической философіи въ Польшѣ *).

Л. Совинскій, Rys dziejów literatury polskiej, podług notat Aleksandra Zdanowicza oraz innych źródeł, 5 томовъ, Вильно 1877—8.—Мѣста, относящіяся къ исторіи философіи: томъ I, стр. 113—128; 498—508; томъ II, стр. 327—342; т. V стр. 1—119.

П. Хмелёвскій, Zarys literatury polskiej z ostatnich lat dwudziestu (1865—85), Варшава 1886, стр. 62—93; 321—325.

Бентковскій, Historya literatury polskiej w spisie dzieł drukiem ogłoszonych, Варшава и Вильна 1814; томъ II, стр. 1—67.

М. Вишневскій, Historya literatury polskiej, т. III, стр. 141—271; томъ IX, стр. 452—476.

Солтыковичъ, O stanie akademji krakowskiej, Краковъ 1810.

А. Тышинскій, Rozbiory i krytyki, Спб. 1854, т. I.

Кромѣ того, на нѣмецкомъ языкѣ:

Г. Струве, die philosophische Litteratur der Polen, въ Philosophische Monatshefte, т. 10 (1874), стр. 222—231 и 298—325 (содержаніе этого очерка передано вкратцѣ Юргенъ Бона Мейеромъ въ изданномъ имъ System der Logik Ибервега, Боннъ 1882).

К. Ганкевичъ, Grundzüge der slavischen Philosophie, Ржешовъ 1873; о польской философіи, стр. 25—45.

---

*) Порусски отсюда есть только одна глава въ переводѣ проф. Яковлева, подъ заглавіемъ: Логика въ Польшѣ, Варш. губ. вѣд. 1877, №№ 39—44.

1. Въ средніе вѣка въ Польшѣ въ школахъ, состоявшихъ при монастыряхъ, преподавались trivium и quadrivium. Но не только не было и рѣчи о сколько-нибудь самостоятельной разработкѣ философскихъ вопросовъ, но даже до насъ не дошло ни одной компиляціи, сдѣланной польскимъ авторомъ, или обработки трудовъ заграничныхъ ученыхъ. Въ 1364 г. королемъ Казиміромъ Великимъ основано въ Краковѣ юридическое училище на правахъ университетскаго факультета. Въ 1400 г., въ царствованіе Владислава Ягеллы, прибавлены остальные три факультета, и такимъ образомъ училище преобразовано въ университетъ, который во второй половинѣ XV-го и въ XVI-мъ столѣтіяхъ достигъ высшей степени развитія. Однимъ изъ профессоровъ этого университета (по каѳедрѣ классической филологіи) былъ Григорій изъ Санока (1403—1477), не оставившій послѣ себя никакихъ сочиненій, но оказавшій сильное и благотворное вліяніе на направленіе зарождавшагося умственнаго движенія. Онъ былъ гуманистомъ и противникомъ схоластицизма. Онъ долго путешествовалъ за границею и, по всей вѣроятности, читалъ лекціи въ нѣсколькихъ заграничныхъ университетахъ. Біографію его составилъ проживавшій при польскомъ дворѣ итальянецъ Филиппъ Буонакорси (извѣстный подъ именемъ Каллимаха), высоко цѣнившій способности и заслуги польскаго ученаго. По словамъ Каллимаха, Григорій изъ Санока называлъ схоластическіе споры и диспуты vigilantium somnia.

Іоаннъ изъ Глогова (1430—1507), богословъ, математикъ и философъ; его сочиненія, относящіяся къ философіи: Exercitium novae logicae, seu librorum priorum et elenchorum pro junioribus recollectum, Краковъ 1499; Liber posteriorum analyticorum, Лейпцигъ 1499 (оба эти сочиненія составляютъ, какъ видно по заглавіямъ, школьную обработку частей аристотелева „Органа“); Quaestiones librorum de anima, Метцъ 1501, съ рисунками черепа, изображающими расположеніе умственныхъ способностей; Aegidii Romani in libros Aristotelis interpretatio, Краковъ 1504; Exercitium veteris artis super praedicabilia Porphyrii, kathegorias et periarmenias Aristotelis, Краковъ 1504; Exercitium super omnes tractatus parvorum logicalium Petri Hispani, Лейпцигъ 1500 (авторъ полемизируетъ здѣсь противъ Петра Испанца, особенно по вопросу о замѣнѣ неопредѣленнаго понятія существительнымъ). Іоаннъ изъ Глогова былъ послѣдователемъ Ѳомы Аквинскаго (томистомъ). Въ его сочиненіяхъ видны усилія преодолѣть схоластицизмъ и стать на высшую точку зрѣнія. Но надо замѣтить, что усилія эти остались по большей части безплодными.

Яковъ Гурскій (1525—1585). Его главное философское сочиненіе: Commentariorum artis dialecticae libri decem, Лейпцигъ 1563, гдѣ онъ стремится построить діалектику на началахъ, почерпнутыхъ изъ Аристотеля и Цицерона, и пытается примирить разногласія между этими двумя мыслителями. Этимъ сочиненіемъ пользовался къ качествѣ учебника краковскій университетъ еще въ 1662 г. Остальныя его сочиненія относятся къ богословію, риторикѣ и другимъ отраслямъ знанія.

Адамъ Бурскій (род. 1550, ум. послѣ 1604), Dialectica Ciceronis, quae disperse in scriptis reliquit, maxime ex stoicorum sententia, cum commentariis, quibus ea partim supplentur, partim illustrantur, Замосьць 1604. Книга составлена въ формѣ діалога. Каждая глава начинается изреченіемъ Цицерона, о которомъ ведутъ споръ стоикъ, академикъ и перипатетикъ. Авторъ говоритъ устами стоика: онъ говоритъ довольно много о научномъ методѣ и выражаетъ мнѣніе о необходимости начинать съ частныхъ фактовъ и отъ нихъ переходить къ общимъ законамъ. Онъ имѣетъ довольно правильное понятіе объ индукціи.

Севастіанъ Петрицій (1574—1626), переводчикъ и комментаторъ сочиненій Аристотеля, относящихся къ практической философіи, Polityki Arystotelesa, t. j. rządu rzeczypospolitej, z dodatkiem ksiąg ośmioro, Краковъ 1605. Ekonomiki arystotelesowej, t. j. rządu domowego, z dokładem księgi dwie, Краковъ 1610. Etyki Arystotelesowej, t. j. jak się każdy ma na świecie rządzić, z dodaniem ksiąg dziewięcioro, Краковъ 1618 (вышло только пять книгъ). Переводы отличаются прекраснымъ языкомъ, а примѣчанія, прибавленныя къ нимъ, обнаруживаютъ правильное пони-

маніе греческаго философа и основательное знакомство съ затронутыми имъ вопросами.

Въ этотъ же періодъ сочиненія, относящіяся къ философіи, писали: Михаилъ изъ Бреславля (род. около 1450, ум. 1533), Михаилъ изъ Быстржикова (около 1450, время смерти неизвѣстно), Іоаннъ изъ Стобницы (род. около 1450, ум. послѣ 1519)—оба были послѣдователями Дунса Скотта и Оккама; Іоаннъ Недзвецкій (Ursinus), Николай Мосцицкій, Адамъ Тобольскій.

Въ концѣ XVI-го в. въ польскомъ научномъ движеніи наступила реакція, составлявшая часть общей реакціи, охватившей въ то время, главнымъ образомъ подъ вліяніемъ іезуитизма, всю умственную, нравственную и политическую жизнь польскаго народа. Изгнанный на время гуманистами, схоластицизмъ возвратился; но онъ былъ во всѣхъ своихъ проявленіяхъ мельче и дюжиннѣе средневѣковаго схоластицизма, такъ какъ почти совсѣмъ не имѣлъ научнаго стремленія, во всякомъ случаѣ присущаго средневѣковой схоластикѣ, а обратился въ совершенно праздную и вдобавокъ безвкусную риторику. Болѣе извѣстными въ то время (въ XVII и первой половинѣ XVIII-го вѣка) преподавателями и авторами были: Мартинъ Смиглецкій (1572—1619), Logica selectis disputationibus et quaestionibus illustrata, 1618.—Войцехъ Тыльковскій (1629—1695), Philosophia curiosa, seu quaestiones et conclusiones curiosae, ex universa Aristotelis philosophia ad genium et ingenium hujus saeculi formatae et propositae, Краковъ 1669. То же въ сокращенномъ видѣ вышло попольски: Uczone rozmowy, wszystkę w sobie prawie zawierające filozofię, Варшава 1692.—Ѳома Млодзиновскій (умеръ въ 1686), Praelectiones philosophicae, Лешно 1671.—Іоаннъ Моравскій (1631– 1700), Totius philosophiae principia per quaestiones de ente in communi, Познань 1666.—Стефанъ Щанецкій (1657—1737), Fragmenta philosophiae universae, Калишъ 1694.—Самуилъ изъ Люблина (умеръ въ 1635), in universam Aristotelis logicam quaestiones scholasticae, Кёльнъ 1620; Tractatus summularum, omnibus tyrunculis, veram philosophiam amantibus, perutiles, jucundi et necessarii, in tres libros digesti, Кёльнъ 1627; это сочиненіе вышло въ сокращенномъ видѣ и попольски.—Маркъ Корона авторъ первой логики на польскомъ языкѣ (Краковъ 1644).—Симеонъ Станиславъ Маковскій, Cursus philosophicus juxta veram Aristotelis philosophorum principis doctrinam, Краковъ 1679—Фердинандъ Омъ, иначе Янушовскій, Summa philosophica in tres partes divisa, logicam, physicam, metaphysicam, Краковъ 1692.—Адріанъ Мясковскій (умеръ въ 1737), Introductio in universam Aristotelis philosophiam, seu dialectica, Сандомиръ 1720.—Александръ Подлесецкій, Connotata antonomastica ab aliquibus consumatissimis provinciae nostrae philosophis privatis ad calamum lucubrationibus assertive proposita, Сандомиръ 1731.—Андрей Рудзкій, Aristotelica philosophia, quaestionibus eruditis ac notis sententiarum illustrata, Люблинъ 1750.—Бенедиктъ Добшевичъ, Praelectiones logicae ex probatis veterum recentiorumque placitis conscriptae in usum philosophiae auditorum, Вильна 1761; единственное сочиненіе того времени, въ которомъ приняты во вниманіе труды западно-европейскихъ философовъ XVII-го в.

2. Съ половины XVII-го в. въ Польшѣ начинается умственное, нравственное и политическое возрожденіе. Началомъ его можно считать школьную реформу, главнымъ иниціаторомъ которой былъ священникъ піарскаго ордена Станиславъ Конарскій, и замѣну іезуитскихъ училищъ піарскими, а также появленіе книги того же Конарскаго O skuteczuym rad sposobie *). Движеніе умовъ, начавшееся во Франціи,

*) Конарскій (1700—1773) собственно философіею не занимался, но два изъ его сочиненій: de emendandis vitiis eloquentiae, Варшава 1741, и de arte bene cogitandi, ad artem dicendi bene necessaria, Варшава 1767 (особенно второе), затрогиваютъ логическіе вопросы. Своимъ антисхоластическимъ направленіемъ они возбудили злобу и ненависть у іезуитовъ, а ясностью мыслей и изложенія произвели переворотъ въ исторіи польской мысли.

стало оказывать вліяніе на польскую интеллигенцію въ лицѣ ея лучшихъ представителей. Поляки стремятся догнать Европу, отъ которой они отстали въ теченіе минувшаго полутора столѣтія, и усвоить себѣ результаты умственной работы, совершенной тамъ за это время. Стремленіе это обнаруживается, согласно выработанному вѣками національному характеру, прежде всего въ области политической и общественной жизни. Въ сферѣ собственно умственной повторяется то же, что имѣло мѣсто въ XV-мъ и XVI-мъ столѣтіяхъ: польскіе ученые не подвигаютъ науки впередъ, но даютъ своимъ соотечественникамъ результаты, добытые усиліями иностранныхъ изслѣдователей. Преобладающимъ является при этомъ эмпирическое и сенсуалистическое направленіе, свойственное французской и англійской наукѣ.

Лаврентій Мицлеръ де Коллофъ извѣстенъ болѣе не какъ ученый, но какъ просвѣщенный издатель и ревнитель дѣла просвѣщенія. Имъ изданъ переводъ сочиненія Готшеда: Jana Krzysztofa Gotszeda pierwsze prawdy całej filozofji i. t. d., część pierwsza, theoryczna, albo uważająca, Варшава 1760. Переводъ сдѣланъ анонимнымъ авторомъ. Въ предисловіи издатель поясняетъ, что онъ желаетъ познакомить польскую публику съ „новою философіею“, о которой до сихъ поръ на польскомъ языкѣ вовсе не писали, и про которую знало только небольшое число лицъ высшаго класса. Подъ „новою философіею“ онъ, очевидно, подразумѣваетъ раціонализмъ и то, что въ Германіи принято называть философіей просвѣщенія.

Вновь учрежденная такъ называемая „эдукаціонная комиссія“, завѣдывавшая народнымъ просвѣщеніемъ, сдѣлала однимъ изъ первыхъ предметовъ своихъ работъ снабженіе преобразованныхъ школъ учебниками, соотвѣтствующими новымъ условіямъ. Она обратилась къ Кондильяку съ порученіемъ составить учебникъ логики для польскихъ училищъ. Учебникъ этотъ (La logique, ou les premiers développements de l'art de penser, Парижъ 1780) былъ употребляемъ въ большинствѣ польскихъ школъ до самаго паденія Рѣчи Посполитой и нѣкоторое время послѣ этого паденія; но его переводъ изданъ только въ 1802 г. въ Вильнѣ; переводчикомъ былъ Іоаннъ Зноско (1771—1833), впослѣдствіи профессоръ философіи въ виленскомъ университетѣ, оставившій, впрочемъ, кромѣ этого перевода, только сочиненія экономическаго содержанія.

Казиміръ Нарбуттъ (1738—1807), по призванію математикъ, Logika, czyli rozważania i rozsądzania rzeczy nauka, Вильна 1766; 3. изд. Вильна 1791. (Біографіи Нарбутта въ журналахъ: Rocznik Towarzystwa naukowego krakowskiego, 1843 г., т. II, и въ виленскомъ Athenaeum, отдѣлъ II, томъ IV). Андрей Ціянкевичъ, Logika, czyli myśli z Lokka o rozumie ludzkim wyjęte, Краковъ 1789; переводъ избранныхъ мѣстъ изъ сочиненія Локка „Опытъ о человѣческомъ разумѣніи“.—Мартинъ Никута (1741—1812), Zasady nauki moralnej, przepis sposobu do życia w towarzystwie ludzkiem, Варшава 1796; Przyzwoity i stosowny do szczęśliwego życia i myślenia sposób, Варшава 1796; Teinture de la morale, Варшава 1796; Récueil des idées élémentaires pour servir de principes aux sciences morales, Варшава 1797; Sciographie de l'art de penser, Варшава 1798.

Не лишено философскаго характера одно изъ сочиненій Гугона Коллонтая (1750—1812), прославившагося на политическомъ поприщѣ,—Porząded fizyozmoralny, Краковъ 1810. Это сочиненіе должно, по желанію автора, служить теоретическимъ основаніемъ для его идей о государственныхъ и общественныхъ реформахъ. Коллонтай, по политическимъ убѣжденіямъ республиканецъ и поклонникъ французской революціи, оказывается здѣсь ученикомъ энциклопедистовъ. Нравственное существо человѣка и нравственный порядокъ въ обществѣ онъ ставитъ въ тѣсную связь съ физическими условіями.

О самомъ замѣчательномъ мыслителѣ этого направленія, Іоаннѣ Снядецкомъ, мы скажемъ ниже, а теперь обратимся къ приверженцамъ нѣмецкой философіи.

Іосифъ Шанявскій (1764—1843). По профессіи юристъ, онъ получилъ образованіе въ кенигсбергскомъ университетѣ и былъ слушателемъ Канта. Содѣйствовалъ основанію Варшавскаго Общества любителей наукъ. Co jest filozofia, nie-

które miśli, służyć mogące do porozumienia się względem odpowiedzi na to pytanie, Варшава 1802. Авторъ проводитъ здѣсь одну изъ основныхъ мыслей Канта, что философія должна быть наукою вполнѣ апріорной, и что она должна начинать разграниченіемъ того, что присуще разуму по его существу, отъ того, что пріобрѣтено путемъ опыта; но она не должна, по его мнѣнію, ограничиваться критикою, а обязана стремиться къ построенію міросозерцанія, основаннаго на очищенныхъ ею понятіяхъ. Затѣмъ онъ старается доказать возможность такого апріорнаго міросозерцанія и является здѣсь послѣдователемъ Шеллинга. Rady przyjacielskie młodemu czcicielowi nauk i filozofii. Шанявскій излагаетъ здѣсь въ формѣ письма къ молодому человѣку, просящему наставленія и совѣта, свой взглядъ на методъ изученія философіи и самостоятельнаго философскаго изслѣдованія. Надо умѣть отличать настоящую философію отъ ея суррогатовъ. Характерныя черты настоящей философіи—во-первыхъ, ея апріорность, во-вторыхъ, то, что она исходитъ изъ самаго простого, общаго и очевиднаго начала. Изучать надо прежде всего формальную логику, затѣмъ критику общихъ началъ и исторію философскихъ ученій. При самостоятельномъ изслѣдованіи философъ долженъ углубиться въ самого себя. Спеціальныя науки должны быть ему знакомы для контроля, но онъ не долженъ на нихъ основываться въ своихъ выводахъ. O znamienitych systemach moralnych starożytności, Варшава 1803. System chrystyanizmu, krótko wyłożony, Варшава 1803. Здѣсь замѣтно вліяніе кантовой „Религіи въ предѣлахъ одного разума“, а также теоріи нравственности и религіи Фихте. Шанявскій понимаетъ христіанство прежде всего какъ систему чистой нравственности. Все, что не имѣетъ непосредственнаго этическаго значенія, онъ считаетъ разумнымъ и, по даннымъ обстоятельствамъ, нужнымъ, но не существеннымъ. Rzut oka na dzieje filozofii od czazów jej upadku u Greków i Rzymian aż do epoki odrodzenia nauk, służący za przejście od wystawionych systemów moralnych starożytności do wykładu nowoczesnych; przydana rzecz o skeptykach moralnych i o szkodliwem dążeniu filozofii XVIII-go wieku, Варшава 1804. Весьма сжатое и довольно одностороннее изложеніе главныхъ философскихъ ученій среднихъ вѣковъ; въ приложеніи „о нравственныхъ скептикахъ и т. д.“ авторъ представляетъ—тоже односторонне и не совсѣмъ вѣрно—французскую и англійскую философію XVIII-го столѣтія и обвиняетъ ее въ безнравственной тенденціи. Ученіе о происхожденіи нравственныхъ законовъ отъ разумнаго эгоизма или отъ чувствъ симпатіи онъ понимаетъ въ смыслѣ отрицанія нравственности.—Шанявскій первый пытался—впрочемъ, довольно безуспѣшно—создать польскую философскую терминологію.

Феликсъ Яронскій, профессоръ въ краковскомъ университетѣ по каѳедрѣ логики и спекулятивной философіи (эти предметы были вычеркнуты изъ программы эдукаціонною комиссіею и возстановлены австрійскимъ правительствомъ). Jakiej filozofii polacy potrzebują, Краковъ 1810. Авторъ опредѣляетъ философію, какъ изложеніе всѣхъ свѣдѣній, общихъ отдѣльнымъ наукамъ и собранныхъ для того, чтобы сдѣлать человѣка лучшимъ и болѣе счастливымъ. Она подраздѣляется на теоретическую (логика, метафизика природы, исторія философіи) и практическую (метафизика нравовъ, философія права и „упражненіе въ житейской мудрости“, wprawa roztropności). Яронскій говоритъ о необходимости ознакомленія съ Кантомъ и нѣмецкой философіею и даже отдаетъ ей явное предпочтеніе передъ другими, но въ томъ, что излагаетъ отъ себя, придерживается, повидимому, понятій, выработанныхъ подъ вліяніемъ французскихъ воззрѣній. O filozofii, Краковъ 1815. Собственно введеніе въ философію и логика, представляющія обработку изданнаго въ 1809 г. сочиненія Венцеля Elementa philosophiae. Въ видѣ приложенія прибавлено разсужденіе O władzach duszy.

Войцехъ Хойнацкій, Psychologia empiryczna i loika, z dzieła o filozofii professora Snell wyjęte i na język polski przełożone, Варшава 1818. Сочиненіе Снелля, по которому составлена эта книга, озаглавлено: Erste Grundlinien der Logik, 1804. Іосифъ Эммануилъ Янковскій (профессоръ философіи въ краковскомъ университетѣ, умеръ въ 1847 г.), Krótki rys logiki wraz jej historyą,

Краковъ 1822. Цѣль этого сочиненія, по словамъ автора, „соединить два рода логики, т. е. Аристотеля и стоиковъ, и прибавить замѣчанія новѣйшихъ философовъ". Эти новѣйшіе философы—главнымъ образомъ Венцель и Кизеветтеръ, а слѣдовательно, косвенно и Кантъ.—Ѳеодосій Сероцинскій (1789—1857), Logika podług Kizewettera, Варшава 1842.—Ангелъ Довгирдъ (1776—1835; священникъ и профессоръ философіи въ виленскомъ университетѣ), o loice, metafizyce i filozofii moralnej, 1821; Wykład przyrodzonych myślenia prawideł, czyli logika teoretyczna i praktyczna, Полоцкъ 1828. Напечатана только первая часть; вторая и третья остались въ рукописи. Въ обоихъ этихъ взаимно дополняющихся сочиненіяхъ исходною точкою служитъ для автора „Критика чистаго разума" Канта; но онъ не согласенъ съ логическимъ формализмомъ нѣмецкаго философа и требуетъ, чтобы въ логикѣ объ руку съ изложеніемъ формальной истины шло и изложеніе истины реальной. Онъ также не согласенъ съ Кантомъ по вопросу о пространствѣ и времени; нашимъ представленіямъ о нихъ, по его мнѣнію, соотвѣтствуетъ какая-то (ближе неизвѣстная) реальность.

Сюда слѣдовало бы отнести и раннія (опубликованныя въ 1816—22 гг.) сочиненія Іосифа Голуховскаго, но, въ виду его главнаго труда, намъ придется о немъ говорить впослѣдствіи.

Іосифъ Владиславъ Вѣховецъ (1778—1845), офицеръ польскихъ легіоновъ въ службѣ французской республики, затѣмъ слушалъ лекціи въ геттингенскомъ и кенигсбергскомъ университетахъ; во времена Варшавскаго герцогства опять въ военной службѣ, съ 1814 г. снова въ отставкѣ. Перевелъ изъ Канта: Wyobrażenie do historyi powszechnej we względzie kosmopolitycznym (невѣрно переведено „wyobrażenie" вмѣсто „pomysł" и „we względzie" вмѣсто „w zamiarze"); do pokoju wiecznego и Spór filozofii z teologią, prawoznawstwem i medycyną. Изъ Гердера: Pomysły do filozofii dziejów rodu ludzkiego, Вильна 1838. Самостоятельно написалъ: Słówko o filozofii, Варшава 1818.

Положительнымъ противникомъ нѣмецкой философіи является самый замѣчательный польскій мыслитель того времени, знаменитый математикъ и астрономъ Іоаннъ Снядецкій (1756—1830). Окончивъ краковскій университетъ, онъ путешествовалъ довольно долго за границею, слушая лекціи въ иностранныхъ университетахъ и работая въ обсерваторіяхъ; нѣкоторое время онъ провелъ въ Англіи, и, вѣроятно, это обстоятельство содѣйствовало его приверженности къ англійской и особенно шотландской философіи. Возвратившись еще сравнительно въ очень молодыхъ лѣтахъ въ отечество, онъ преподавалъ математику въ краковскомъ университетѣ, и къ этому времени относится его сочиненіе Zasady algebry. Онъ принималъ дѣятельное участіе въ трудахъ эдукаціонной комиссіи и состоялъ въ близкихъ отношеніяхъ съ Г. Коллонтаемъ (впослѣдствіи онъ написалъ прекрасную біографію его). Послѣ реформы виленскаго университета въ 1803 г., онъ сталъ ректоромъ его и въ то же время читалъ лекціи по математикѣ и былъ директоромъ астрономической обсерваторіи. Въ 1814 г. онъ сложилъ съ себя ректорство, а въ 1825 г. вышелъ въ полную отставку и поселился въ деревнѣ Яшунахъ, неподалеку отъ Вильны, у своего зятя М. Балинскаго, гдѣ и умеръ.

Снядецкій былъ человѣкъ весьма многосторонній. Свою спеціальность онъ изучилъ глубоко и основательно и, кромѣ вышеупомянутыхъ „Основъ алгебры", написалъ по этому предмету два болѣе крупныхъ сочиненія: Trygonometrya kulista и Geografia, czyli opisanie matematyczne i fizyczne ziemi, а также значительное количество статей и диссертацій. Затѣмъ, онъ авторъ прекраснаго сочиненія „О Коперникѣ" и упомянутой уже біографіи Коллонтая. Онъ вообще дѣятельно интересовался всѣми проявленіями духовной жизни своего народа и писалъ о всѣхъ болѣе важныхъ теоретическихъ вопросахъ того времени; между прочимъ, онъ принималъ участіе и въ борьбѣ классицизма съ возникавшимъ тогда романтизмомъ, становясь на сторону перваго.

Всѣ сочиненія І. Снядецкаго, кромѣ спеціально математическихъ и астрономическихъ, изданы М. Балинскимъ въ 7 томахъ, Варшава и Вильна 1837—39. Первый томъ составляетъ прекрасно написанная Балинскимъ біографія Снядецкаго. Обширную монографію о Снядецкомъ написалъ проф. М. Страшевскій: Jan Śniadecki, jego stanowisko w dziejach oświaty i filozofii w Polsce, Краковъ 1875.

Философскія сочиненія Снядецкаго слѣдующія: O metafizyce, сочиненія, т. III, стр. 211—229; O logice i retoryce, т. IV, стр. 115—127; O rozumowaniu rachunkowem, т. IV, стр. 226—252; O filozofii, т. V, стр. 25—112; Filozofija umysłu ludzkiego, т. V, стр. 113—324.

Въ короткой статьѣ о метафизикѣ уже ясно обозначается исходная точка и философское направленіе Снядецкаго. Онъ выставляетъ на видъ необходимость строго отличать настоящую, научную метафизику отъ „метафизическихъ романовъ“. Научная метафизика не одна, а каждая отрасль знанія имѣетъ свою метафизику. Метафизика каждой науки есть логическая разработка общихъ принциповъ, лежащихъ въ ея основаніи, но отнюдь не ихъ критика. Критику основныхъ началъ Снядецкій считаетъ невозможною и сильно возмущается противъ „мечтательныхъ“ попытокъ такой критики. Метафизика возможна, не какъ прелиминарная дисциплина и введеніе въ спеціальныя науки, а только какъ ихъ результатъ; она должна основываться на точномъ знакомствѣ съ ихъ фактическимъ и теоретическимъ содержаніемъ. Платонъ и другіе греческіе философы были провосходными мыслителями, но, не зная въ надлежащей степени внѣшняго міра и его законовъ и стараясь вывести философскую систему изъ своего внутренняго міра, они по необходимости оперировали надъ призраками. Тутъ же Снядецкій обращается противъ нѣмецкой философіи и въ особенности противъ Канта, противъ котораго онъ впослѣдствіи ожесточенно полемизировалъ. „Изъ греческихъ мечтаній выработались европейскія (средневѣковыя) странности и умственныя аберраціи, которыя, будучи осмѣяны и подавлены науками о реальныхъ предметахъ, возобновились въ концѣ прошлаго и въ началѣ текущаго столѣтій въ сѣверной Германіи и начали распространять въ области человѣческаго знанія опустошительную заразу, отвлекая человѣческій умъ отъ реальныхъ предметовъ къ призракамъ, задерживая прогрессъ наукъ и погружая ихъ въ непроницаемую тьму“ (т. III, стр. 219). Противъ Канта Снядецкій въ этой статьѣ по существу дѣла почти не возражаетъ, а нападаетъ главнымъ образомъ на спутанность и неясность изложенія, говоря, что все, что ясно задумано, можетъ быть ясно высказано, а кто говоритъ неясно, тотъ не понимаетъ самого себя. Впрочемъ, наука есть область ясныхъ и точныхъ познаній, и въ ней нѣтъ мѣста чему-нибудь темному. „Всякая неясная наука или подозрительна, или ложна“ (т. III, стр. 221). Формальной логики въ кантовскомъ смыслѣ Снядецкій не признаетъ; онъ говоритъ: „ее (науку о формахъ мышленія) изобрѣлъ Аристотель, для того чтобы побороть греческихъ софистовъ; ее воскресилъ и обработалъ Кантъ, для того чтобы наполнить ученый міръ софистами“ (III, стр. 222). Въ этой же статьѣ обнаруживается и другая характеристическая черта, выступающая наружу и во всѣхъ послѣдующихъ философскихъ сочиненіяхъ Снядецкаго. Онъ прекрасно понималъ настоящую задачу науки, понималъ, что наука—теорія, и что другихъ цѣлей, кромѣ теоретическихъ, она не преслѣдуетъ. Но его собственныя философскія сочиненія не были чисто научными, и онъ не старался ихъ сдѣлать такими; ихъ цѣлью было не рѣшать спорные вопросы науки и такимъ образомъ подвинуть ее впередъ, а скорѣе выработать среди своего народа научный образъ мышленія, преградить ему путь къ занятіямъ „призраками“ и обратить его на путь методическаго изслѣдованія реальныхъ предметовъ. Онъ, такъ сказать, не самъ дѣлаетъ науку, а старается только подготовить къ ней свое общество, и такимъ образомъ его главная задача не столько теоретическая, сколько педагогическая. Въ началѣ своего разсужденія о метафизикѣ онъ приводитъ мнѣніе, выраженное имъ въ біографіи Коллонтая: „метафизика—наука въ извѣстномъ отношеніи весьма важная для небольшого количества головъ, уже основательно ученыхъ и одаренныхъ силою обширнаго пониманія; но она крайне опасна для страны, которая только начинаетъ систематически учиться“.

Статья о логикѣ и риторикѣ (IV, стр. 115—127) еще короче статьи о метафизикѣ. Ея главный предметъ—критика логики Кондильяка, составленной для польскихъ школъ. Снядецкій называетъ ее не логикою, а „неяснымъ и запутаннымъ физіологическимъ трактатомъ о способностяхъ души“. По его мнѣнію, „хорошая логика должна заключать въ себѣ ученіе о возникновеніи и классификаціи представленій, объ умственныхъ силахъ, о путяхъ и способахъ ихъ проявленія, о признакахъ истины, о вѣроятности и объ источникахъ заблужденій“. Здѣсь же впервые опредѣленно высказывается приверженность Снядецкаго къ шотландской философіи (Дегальдъ Стюартъ, Ридъ и др.).

Въ статьѣ о математическомъ разсужденіи (IV, стр. 226—252) Снядецкій излагаетъ нѣкоторые свои взгляды на методъ математическихъ наукъ, не пытаясь, впрочемъ, дать систематическую методологію математики. Онъ ограничивается разъясненіемъ разницы между алгебраическимъ и геометрическимъ разсужденіемъ и перечисленіемъ условій, необходимыхъ для того, чтобы понимать языкъ цифръ и умѣть читать всѣ тѣ отвѣты, которые результаты математической выкладки даютъ на предлагаемый вопросъ. Это умѣніе и отличаетъ настоящаго математика отъ простого счетчика.

Статья о философіи (V, стр. 25—112) написана первоначально въ небольшихъ размѣрахъ, около 30 страницъ. Вслѣдствіе появившейся въ одномъ изъ львовскихъ журналовъ пространной рецензіи Снядецкій написалъ къ ней „приложеніе“, слишкомъ въ два раза превышающее по объему самую статью и заключающее въ себѣ, кромѣ отвѣтовъ на возраженія рецензента, еще дополненія и развитіе нѣкоторыхъ мыслей, высказанныхъ авторомъ.

Главное содержаніе статьи вмѣстѣ съ приложеніемъ—полемика противъ Канта. Объявивъ въ самомъ началѣ „первымъ правиломъ здравой фялософіи—не искать того, что по природѣ недоступно нашему уму и должно для него остаться вѣчною тайною“ (V, стр. 29), онъ сейчасъ обращается противъ Канта и сводитъ свои возраженія противъ него къ слѣдующимъ четыремъ: 1) излишнее недовѣріе къ показаніямъ чувствъ; 2) операціи надъ невозможнымъ понятіемъ мыслящаго существа, которое лишено чувствъ; 3) недоказанность главныхъ принциповъ, на которыхъ построено ученіе Канта; 4) неясное изложеніе и запутанная терминологія. Первое возраженіе вытекаетъ у Снядецкаго изъ его „перваго правила здравой философіи“. Если она не въ правѣ стремиться къ познанію трансцендентнаго, то она должна до извѣстной степени довѣрять чувствамъ. Это не исключаетъ, впрочемъ, необходимости повѣрки доставленнаго ими матеріала. Показанія одного чувства мы провѣряемъ посредствомъ другихъ чувствъ, показанія всѣхъ—посредствомъ логическаго анализа и сопоставленія добытаго такимъ образомъ матеріала съ извѣстными заранѣе законами логики и положительной науки (ср. ниже: философія человѣческаго ума). Такимъ образомъ мы можемъ придти къ убѣжденію (Локка), что цвѣтъ, запахъ, теплота и т. п. не свойственны тѣламъ самимъ по себѣ; но мы не въ правѣ предполагать въ наукѣ, что, напр., тѣла вовсе не существуютъ, какъ нѣчто, имѣющее само по себѣ извѣстное протяженіе, такъ какъ провѣрка такого предположенія лежитъ внѣ всякой возможности; это—трансцендентальный и, слѣдовательно, чуждый наукѣ вопросъ. Такъ слѣдуетъ понимать возраженіе Снядецкаго противъ излишняго недовѣрія Канта къ показаніямъ чувствъ.

Что касается второго возраженія, то Снядецкій принимаетъ за доказанную и неоспоримую истину основное положеніе Локка и его послѣдователей: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu. Этого положенія онъ самъ не доказываетъ, такъ какъ считаетъ доказательства, приведенныя англійскими и французскими сенсуалистами, достаточными и неопровержимыми. Поэтому лишенное чувствъ, но мыслящее существо онъ считаетъ призракомъ.

По третьему пункту Снядецкій тоже ограничивается замѣчаніемъ, что Кантъ не доказалъ основныхъ положеній своего ученія, не опровергая того, что Кантъ считаетъ ихъ доказательствомъ. Основою кантовской философіи онъ считаетъ не

трансцендентальную эстетику, а ученіе о категоріяхъ. Впрочемъ, по его мнѣнію, Кантъ ложно выдаетъ таблицу категорій за свою собственность; она—не что иное, какъ испорченная и спутанная таблица категорій Аристотеля. Трансцендентальную идеальность пространства и времени Снядецкій отрицаетъ только посредственно, возставая непосредственно противъ апріорности ихъ созерцаній. Но и здѣсь онъ не доказываетъ своего воззрѣнія, а довольствуется замѣчаніемъ, что фактъ присутствія въ насъ этихъ созерцаній можетъ быть объясненъ, какъ результатъ опыта. Объ аргументѣ Канта, что, если бы созерцанія пространства и времени не были апріорными, то теоремы чистой геометріи и чистой механики не могли бы быть аподиктическими сужденіями, Снядецкій говоритъ только, что Кантъ не понималъ и, повидимому, не зналъ математики.

Четвертое возраженіе, относительно неясности изложенія и спутанности терминологіи, есть только развитіе того, что сказано по этому поводу въ разсужденіи о метафизикѣ (см. выше).

Свое философское направленіе Снядецкій характеризуетъ слѣдующими словами: „я реалистъ, т.-е. въ словахъ я ищу не звука и вѣтра, а реальнаго предмета“ (т. V, стр. 52). Эти слова получаютъ особое значеніе, въ виду того, что Кантъ дѣйствительно поступалъ съ нѣкоторыми понятіями такъ, какъ будто имъ не соотвѣтствовало никакого реальнаго содержанія (напр., съ понятіемъ прямой линіи въ ученіи объ аналитическихъ и синтетическихъ сужденіяхъ).

Самое обширное философское сочиненіе Снядецкаго—„Философія человѣческаго ума“ (т. V, стр. 115—324). Свою исходную точку онъ опредѣляетъ въ самомъ началѣ словами: „въ матеріальномъ, какъ и въ умственномъ мірѣ, единственный предметъ человѣческихъ занятій и человѣческой науки составляютъ явленія“ (т. V, стр. 124). „Всѣ наши усилія относительно познанія самихъ себя и предметовъ должны стремиться къ тому, чтобы отъ хорошо понятыхъ и вѣрныхъ фактовъ, или частныхъ явленій перейти къ познанію явленій общихъ, изъ которыхъ они истекаютъ. То, что мы называемъ *причиною* извѣстнаго результата, или закономъ, правиломъ, по которому этотъ результатъ происходитъ и проявляется, есть тоже главное и болѣе общее *явленіе*“ (тамъ же). Все сочиненіе имѣетъ опять-таки болѣе педагогическій, чѣмъ теоретическій характеръ. Оно задумано и написано весьма ясно, точно и симметрически, но представляетъ тѣмъ не менѣе компиляцію того, что сказано по этому предмету Локкомъ, Юмомъ, Дегальдомъ Стюартомъ и др. Но при всемъ своемъ сенсуализмѣ, Снядецкій сильнѣе своихъ англійскихъ образцовъ подчеркиваетъ свою *феноменалистическую* точку зрѣнія; его увѣренность въ существованіи предметовъ внѣ насъ нигдѣ не переходитъ въ трансцендентальную доктрину. Правда, онъ говоритъ нѣсколько разъ, что внѣшній предметъ и воспринимающій субъектъ—два одинаково необходимыя условія возникновенія представленія о внѣшнемъ предметѣ; но такой тезисъ никогда не обозначаетъ у него догматическаго положенія о существованіи и свойствахъ трансцендентныхъ предметовъ, а всегда только методическую необходимость—*принимать* въ наукѣ за истину ихъ существованіе и нѣкоторыя свойства; это у него—первая и самая общая гипотеза, которой при томъ свойственна громадная степень вѣроятности; по отношенію къ вопросу о вѣроятности Снядецкій приводитъ (т. V, стр. 146 сс.) цѣлый рядъ общихъ положеній (въ ихъ числѣ и положеніе о причинной связи всѣхъ явленій), которыхъ мы не въ состояніи доказать, но которыя мы, въ виду ихъ полезности въ наукѣ съ одной стороны и большой вѣроятности съ другой, принимаемъ, такъ сказать, на вѣру и пользуемся ими постоянно въ наукѣ, какъ руководящими максимами. Предметы, разсматриваемые Снядецкимъ въ первой части (первоначальныя и несложныя способности ума), суть: чувство (въ этой же главѣ идетъ рѣчь и о представленіи, которое Снядецкій подводитъ подъ категорію сложныхъ чувствъ), вниманіе, абстракція, память, слова, какъ выраженіе понятій, языкъ, какъ орудіе мысли, и ассоціація идей. Способности къ абстракціи онъ приписываетъ возникновеніе всѣхъ отвлеченныхъ и общихъ понятій. Ассоціацію идей онъ понимаетъ весьма обширно и чуть-ли

не отожествляетъ ассоціаціонной дѣятельности образованнаго и сильнаго ума съ его систематическимъ мышленіемъ. Вторая часть (о высшихъ и болѣе сложныхъ способностяхъ) разсматриваетъ умъ, воображеніе и волю; глава объ умѣ заключаетъ въ себѣ логику и методологію съ поясненіями и примѣрами изъ области математическихъ и естественныхъ наукъ. Самые общіе методологическіе принципы изложены по Декарту. Въ приложеніи изложено ученіе Аристотеля и древнихъ діалектиковъ о силлогизмѣ.

Разсматривая всю философскую дѣятельность Снядецкаго, надо придти къ убѣжденію, что его значеніе заключается собственно не въ томъ, что онъ сдѣлалъ въ наукѣ, а больше въ томъ, что онъ сдѣлалъ *для* (польской) науки, для развитія научной мысли въ своемъ народѣ. Самъ онъ философствовалъ довольно поверхностно. Онъ исходилъ изъ вполнѣ вѣрнаго по существу положенія, что предметомъ науки можетъ быть только то, что поддается логическому анализу, что можетъ быть разработано точно и ясно; но онъ утрировалъ въ примѣненіи этого положенія; онъ упустилъ изъ виду, что въ числѣ основныхъ элементовъ человѣческаго знанія есть такіе, которые поддаются логическому анализу трудно, но все-таки поддаются; о нихъ можно говорить точно и строго логически, но нельзя сдѣлать изложенія доступнымъ и легко понятнымъ. Снядецкій, примѣняя сюда свою догму: „всякая неясная наука или подозрительна, или ложна“, исключилъ изъ науки не только все дѣйствительно трансцендентное, но заодно и многое, что составляетъ ея вполнѣ законную задачу, и изслѣдованіе чего необходимо для ея дальнѣйшихъ успѣховъ. Положенія сенсуалистовъ Снядецкій принималъ слишкомъ безусловно, не провѣряя ихъ доказательствъ, и вообще относился къ первымъ основамъ знанія некритически,—мало того, считалъ ихъ критику „метафизическимъ романомъ“ (т. V, стр. 31). Канта, противъ котораго онъ такъ упорно полемизировалъ, онъ въ частностяхъ не понималъ; но въ общемъ онъ понялъ его совершенно вѣрно; онъ понялъ, что Кантъ перешагнулъ границы возможнаго научнаго изслѣдованія, и что вся „Критика чистаго разума“ составляетъ одну громадную petitio principii. Вообще Снядецкій былъ мало способенъ къ самостоятельному научному изслѣдованію, но прекрасно понималъ существо и задачу науки; онъ былъ одаренъ умомъ неглубокимъ, но обширнымъ, яснымъ и точнымъ; у него былъ, употребляя выраженіе Гельмгольца, тотъ свойственный многимъ математикамъ „математическій тактъ“, который предостерегалъ его всякій разъ, какъ онъ приближался къ той границѣ, гдѣ оканчивается наука; правда, этотъ тактъ или инстинктъ иногда начиналъ въ немъ говорить слишкомъ рано и слишкомъ далеко отъ этой границы. Но этотъ же тактъ сдѣлалъ и то, что воззрѣнія Снядецкаго на науку часто такъ близки по конечнымъ результатамъ къ тѣмъ, которые окончательно формулировалъ Дюбуа-Реймонъ въ своихъ лекціяхъ „О границахъ познанія природы“ и „Семь міровыхъ загадокъ“, и которые въ настоящее время приняты почти повсемѣстно.

Снядецкій былъ именно такимъ человѣкомъ, какой былъ нуженъ зарождающейся польской наукѣ. Наука эта была, если можно сдѣлать такое сравненіе, ребенкомъ очень маленькимъ, но рожденнымъ правильно и вполнѣ здоровымъ. Она находилась на пути правильнаго развитія, яркимъ доказательствомъ чего можетъ служить относящееся къ тому времени прекрасное сочиненіе Андрея Снядецкаго (младшаго брата Іоанна) Teorya jestestw organicznych. Главный методологическій принципъ Снядецкаго: не принимать въ основаніе науки ничего, что не доказано вполнѣ точно, и лучше отказываться отъ рѣшенія вопроса, чѣмъ рѣшать его не на основаніи несомнѣнныхъ данныхъ (что, очевидно, не исключаетъ законности гипотезъ). Принципъ этотъ, если бы онъ успѣлъ укорениться въ умахъ польскихъ философовъ, предохранилъ бы, вѣроятно, философію отъ многихъ уклоненій и неправильностей; польская наука подвигалась бы,—нельзя угадать, на сколько скоро—но правильно и по вѣрному пути. Подоспѣвшія къ этому времени политическія обстоятельства были несомнѣнно одною изъ важныхъ причинъ того, что молодая польская наука сбилась съ пути и, увлекшись спекуляціями Гегеля, вскорѣ далеко

превзошла его по рискованности и фантастичности въ построеніи метафизическихъ системъ.

3. Однимъ изъ результатовъ кровавыхъ событій 1831 года было закрытіе виленскаго и варшавскаго университетовъ. Лучшія умственныя и нравственныя силы польскаго народа ушли за границу. Вопросъ о причинахъ потери политической независимости и о средствахъ къ освобожденію, вопросы объ исторической роли Польши, о мѣстѣ, которое польскій народъ долженъ занять среди европейскихъ, о политической программѣ, которой полякамъ слѣдуетъ придерживаться, и т. п. сдѣлались центромъ и фокусомъ всѣхъ стремленій и помысловъ лучшихъ польскихъ людей. Вскорѣ появились идеи объ особой исторической миссіи польскаго народа, о томъ, что цѣль его исторической жизни—разрѣшить всѣ вопросы, волнующіе человѣчество, и водворить царствіе добра, истины и справедливости. Эти идеи нашли самое полное выраженіе въ такъ называемомъ мессіанизмѣ, основателемъ котораго былъ Андрей Товянскій, а самымъ крупнымъ представителемъ—Адамъ Мицкевичъ. Отечество и его трагическая судьба сдѣлались исключительнымъ предметомъ мышленія всѣхъ болѣе замѣчательныхъ поляковъ того времени. Къ этому предмету направлялись всѣ мысли, какъ бы далеко отъ него онѣ ни начинались; сюда же стремилась и философія этого періода (1831—1863). Вотъ въ чемъ заключается тотъ характеръ тенденціозности, о которомъ мы упомянули въ началѣ настоящаго очерка.

Характерная черта разсматриваемаго періода та, что польскіе мыслители задались цѣлью создать національную философію. Несомнѣнно, каждый философствующій народъ вырабатываетъ себѣ свою философію. Существуютъ философіи греческая, нѣмецкая, англійская, и каждая изъ нихъ имѣетъ извѣстныя черты, общія большинству принадлежащихъ къ данной народности мыслителей, характерныя и отличающія ее отъ философій другихъ народовъ. Но это происходитъ независимо отъ намѣреній и желаній отдѣльныхъ философовъ: ни Бекон, ни Локкъ, ни Беркли, ни Спенсеръ не стремились къ тому, чтобы выработать англійскую, а къ тому, чтобы выработать истинную философію. Только историкъ философіи подмѣчаетъ въ нихъ общія черты, которыя и служатъ основаніемъ для приведенія ихъ всѣхъ къ общему знаменателю. Польскіе же философы настоящаго періода приступили къ философской работѣ съ заранѣе намѣченною цѣлью создать польскую философію. Это въ значительной степени отняло у ихъ изслѣдованія научный характеръ.

Писавшіе до сихъ поръ объ исторіи польской философіи (Крупинскій, Струве, Совинскій) считали этотъ періодъ самымъ значительнымъ и блестящимъ и посвящали ему болѣе всего мѣста. Съ нашей точки зрѣнія принадлежащіе къ нему мыслители представляютъ весьма незначительный философскій интересъ, хотя они и создавали обширныя философскія системы. Гораздо большее научное значеніе представляетъ на нашъ взглядъ предыдущій періодъ и въ особенности Іоаннъ Снядецкій. Поэтому о философахъ настоящаго періода мы намѣрены говорить сравнительно немного.

Разсматриваемый періодъ можетъ быть названъ періодомъ польскаго гегельянства. За немногими исключеніями (Голуховскій, Тышинскій), польскіе философы были послѣдователями и приверженцами Гегеля, хотя, впрочемъ, ни одинъ изъ нихъ не былъ его простымъ комментаторомъ или продолжателемъ его системы. Общая съ Гегелемъ у всѣхъ ихъ была только діалектическая точка зрѣнія. Что касается реальнаго содержанія системъ, то польскіе мыслители удалялись отъ Гегеля иногда весьма значительно.

Нельзя не упомянуть о несомнѣнной связи, въ которой польское умозрѣніе находилось съ романтизмомъ, одержавшимъ къ тому времени полную побѣду въ поэзіи. Гегелевская идея о единствѣ предметовъ философіи и искусства укоренилась въ головахъ почти всѣхъ польскихъ философовъ и многихъ поэтовъ. Поэты и философы ищутъ на разныхъ, но не слишкомъ отдаленныхъ другъ отъ друга, путяхъ чего-то таинственнаго и сокровеннаго, что должно объяснить суть всего и разрѣшить всѣ недоумѣнія, ищутъ „словъ“, какъ любили тогда выражаться („слово“ польской исторіи у Короновича, „слово“ французской революціи и т. д., наконецъ

всемірное „слово“). Поэты много и охотно философствуютъ, а у философовъ въ изобиліи встрѣчаются мѣста, которыхъ нельзя иначе назвать, какъ стихотвореніями въ прозѣ.

Іосифъ Кремеръ (1806—1875) родился въ Краковѣ; университетское образованіе получилъ въ своемъ родномъ городѣ (по юридическому факультету), а затѣмъ въ Берлинѣ, Гейдельбергѣ и Парижѣ (по философіи). Въ Берлинѣ онъ былъ слушателемъ Гегеля. Съ 1847 г. до конца жизни онъ читалъ лекціи по разнымъ отраслямъ философіи въ краковскомъ университетѣ, а также по эстетикѣ и исторіи искусства въ школѣ художествъ.

Въ первыхъ своихъ философскихъ трудахъ (Zasada logiki въ краковскомъ журналѣ Kwartalnik Naukowy, 1835, и Zasada filozofii natury, тамъ же 1836) Кремеръ является безусловнымъ гегельянцемъ и ставитъ своею задачею только изложеніе и нѣкоторую разработку ученія Гегеля. То же можно сказать и о сочиненіи: Rys fenomenologji ducha (Kwartalnik Naukowy, 1836; отдѣльнымъ изданіемъ, Краковъ 1837). Но онъ существенно уклоняется отъ гегеліанства въ своемъ капитальномъ сочиненіи: Wykład systematyczny filozofii, obejmujący wszystkie jej części w zarysie (томъ I, заключающій феноменологію и логику, Краковъ 1849; томъ II, философія природы и философія духа, Вильна 1852). Остальныя сочиненія Кремера: Listy z Krakowa, 1-й т. Краковъ 1843, 2-й и 3-й т., Вильна 1855; 2-е изд., Вильна 1871 (теорія искусства); Podróż do Włoch, 6 тт., Вильна 1859—64 (изъясненіе и развитіе его теоріи искусства на памятникахъ древняго и новаго искусства, находящихся въ Италіи); небольшой этюдъ O tryptyku, Вильна 1860 (о готической архитектурѣ и скульптурѣ); Grecya starożytna, jej sztuki, zwłaszcza roeoba, Краковъ 1868, лекціи по исторіи греческаго искусства, читанныя въ школѣ художествъ; Początki logiki dla szkół średnich, Краковъ 1876 (посмертное изданіе). Изъ его довольно многочисленныхъ журнальныхъ статей слѣдуетъ отмѣтить: Najcelniejsze filozoficzne nauki przed sądem krytycznym obecnej nam filozofji (Bibljoteka Warszawska, 1867), гдѣ авторъ прямо полемизируетъ противъ Гегеля и становится на точку зрѣнія, весьма близкую къ младшему Фихте.

О Кремерѣ, кромѣ указанныхъ въ началѣ нашего очерка сочиненій по исторіи польской философіи, см. Г. Струве, Józef Kremer i Karol Libelt (Kłosy, 1875, №№ 525—528) и его же Życie i prace Józefa Kremera, какъ прибавленіе къ полному изданію его сочиненій (Варшава 1877—81, 13 тт.).

Даже и въ своемъ главномъ сочиненіи „Систематическое изложеніе философіи“ Кремеръ, несмотря на многочисленныя различія, сохраняетъ гегелевскую исходную точку и его діалектическій методъ. По его мнѣнію, вселенная есть мысль, „развернутая въ своихъ все высшихъ и высшихъ звеньяхъ“, такъ что человѣкъ, погружаясь въ себя и давая себѣ отчетъ въ логическомъ процессѣ мышленія, eo ipso познаетъ суть вселенной. Кремеръ слѣдуетъ Гегелю и въ принятіи трехъ основныхъ моментовъ мышленія: тезиса, антитезиса и синтезиса и называетъ—скорѣе образно, чѣмъ точно—всю жизнь отдѣльнаго человѣка, такъ же какъ и цѣлыхъ народовъ и всего человѣчества,—такимъ діалектическимъ процессомъ. Основа этого процесса—сознаніе, движимое непреодолимо извнутри отъ явленія къ явленію, пока оно не достигнетъ своей конечной цѣли—абсолютной истины. Феноменологія, вступительная философская дисциплина, и есть наука объ этомъ пути сознанія, т.-е. о явленіяхъ. Конечный результатъ діалектическаго процесса—понятіе абсолютнаго разума. Разсматривая этотъ разумъ самъ по себѣ, какъ форму и, такъ сказать, модель всего сущаго, какъ чистую мысль, мы получаемъ логику. Изслѣдованіе разума, проявляющагося въ предметахъ, не одаренныхъ самосознаніемъ, есть философія природы. Синтезисъ первой и второй есть философія человѣческаго духа, наука объ абсолютной мысли, присущей реальному существу, человѣческому духу.

До сихъ поръ Кремеръ согласенъ съ Гегелемъ. Съ этого мѣста начинаются разногласія. Абсолютный разумъ, разсуждаетъ Кремеръ, существуетъ въ человѣкѣ не только какъ идея, но и какъ нѣчто реальное и одаренное самосознаніемъ. Изслѣдованіе этого способа существованія разума приводитъ насъ къ понятію абсолютной личности. Наука о такой абсолютной личности (о Богѣ) есть теософія, философская дисциплина, не встрѣчающаяся у Гегеля. Эта абсолютная личность необходима діалектически (или метафизически). Духъ, познающій абсолютную идею, то видитъ себя въ единствѣ съ нею, то имѣетъ ее своимъ объектомъ. Нужна

ступень, на которой бы это противорѣчіе примирялось, нуженъ абсолютный духъ, производящій изъ себя абсолютную идею. Эта абсолютная личность мыслитъ во всемъ мыслящемъ, какъ она нераздѣльна со всѣмъ сущимъ. Она отличаетъ себя отъ всякой объективности, а вмѣстѣ съ тѣмъ находится съ нею въ верховномъ единствѣ, такъ какъ ея мысль становится объектомъ. Затѣмъ эта абсолютная личность необходима этически: она дѣлаетъ возможнымъ синтезисъ ума съ сердцемъ. Абсолютная идея, безличная и безсознательная, не удовлетворяетъ не только логически дѣйствующей мысли, но и сердца, проникнутаго истинами христіанства. Философія, которая не идетъ далѣе предѣла абсолютной идеи, не есть замкнутая въ себѣ система, а недостроенное зданіе, которому недостаетъ купола, луча свыше. Требованія, постулаты нравственнаго существа человѣка законны и должны быть удовлетворены наукою. Эту послѣднюю мысль Кремеръ только высказываетъ, не пытаясь ее ни доказать, ни даже оправдать.

Эстетическія воззрѣнія Кремера заключаются въ I. томѣ его „Писемъ изъ Кракова“. Искусство есть выраженіе присущаго человѣку абсолютнаго и безконечнаго начала въ доступной для чувствъ формѣ. Предметъ искусства тотъ же, что и предметъ философіи. Но пути къ этой общей имъ цѣли различны, не только потому, что художникъ представляетъ въ конкретной формѣ то, что философъ преподаетъ въ видѣ ряда абстрактныхъ мыслей, но и потому, что художникъ познаетъ иначе, чѣмъ философъ—не дискурсивно, діалектически, а интуитивно, непосредственно. Искусство и есть по Кремеру тотъ синтезисъ ума съ сердцемъ, котораго необходимость онъ отмѣтилъ въ своемъ „Систематическомъ изложеніи“. Въ глубинѣ человѣческой души, говоритъ Кремеръ, находится двойственная сила, указывающая, какъ магнитная игла, на двѣ противоположныя стороны,—одною на „холодный сѣверъ обязанностей и истинъ“, другою на „югъ сердечныхъ чувствъ“. Примиреніе и объединеніе этой внутренней раздвоенности составляетъ суть какъ всякаго процесса духовнаго развитія вообще, такъ и исторіи искусства въ особенности. Природное дарованіе, талантъ и неразрывно соединенный съ нимъ порывъ къ творчеству есть одинъ элементъ искусства. Но этотъ порывъ есть въ то же время и причина внутренняго разлада, такъ какъ онъ не можетъ быть удовлетворенъ силою одного таланта. Умѣніе творить, „мудрость тысячелѣтій“, которую художникъ долженъ себѣ усвоить, умственное богатство—составляютъ другой элементъ; настоящее искусство возможно только при ихъ соединеніи.

Самая характерная черта Кремера, общая ему со всѣми другими польскими мыслителями за исключеніемъ Трентовскаго, это—стремленіе къ „ограниченію самовластія абстрактнаго разума“ и къ отведенію болѣе виднаго мѣста требованіямъ сердца. У Кремера это осталось pium desiderium. Кромѣ указанія на то, что было бы желательно создать такую философскую систему, которая удовлетворила бы этимъ требованіямъ, онъ сдѣлалъ только весьма неудачную попытку построенія теоріи абсолютной личности. Но можетъ быть именно поэтому его философія менѣе произвольна и фантастична, чѣмъ системы, созданныя его современниками.

Эдуардъ Дембовскій (убитъ въ 1846 г.), гегельянецъ, писалъ журнальныя статьи, изъ которыхъ слѣдуетъ отмѣтить: Rys rozwinięcia się pojęć filozoficznych w Niemczech (Варшавскій Przegląd Naukowy, 1843).—Іоаннъ Маіоркевичъ (1820—1847) извѣстенъ тоже только по журнальнымъ статьямъ: Słówko o uprawie filozofii w Polsce; Rzut oka na filozofią Polaków (Przegląd Naukowy, 1843).

Карлъ Либельтъ (1807—1875) родился въ Познани; 1826—1830 слушалъ въ берлинскомъ университетѣ лекціи по философіи и математикѣ; получилъ въ 1828 золотую медаль за диссертацію о Спинозѣ, а въ 1830 степень доктора философіи за диссертацію de pantheismo in philosophia. Во время возстанія 1831 г. служилъ простымъ солдатомъ въ польской артиллеріи и въ концѣ кампаніи произведенъ въ подпоручики и награжденъ орденомъ „virtuti militari“. Заключенный пруссаками въ тюрьму, онъ послѣ своего освобожденія поселился въ деревнѣ и прожилъ тамъ до 1840, помѣщая свои литературные труды въ журналѣ Tygodnik Literacki. Съ 1840 онъ жилъ въ Познани и писалъ въ различные польскіе журналы очень много статей научнаго, литературнаго и публицистическаго со-

держанія. Въ 1846 за свое участіе въ тогдашнемъ патріотическомъ движеніи опять подвергся тюремному заключенію, отъ котораго освобожденъ только въ 1848 г. Отъ предложенной ему въ это время каѳедры въ краковскомъ университетѣ онъ отказался, посвящая себя всецѣло патріотической дѣятельности въ Познанскомъ княжествѣ. Въ 1849 г. онъ былъ предсѣдателемъ польскаго отдѣленія на славянскомъ конгрессѣ въ Прагѣ. Съ 1854 г. опять жилъ въ деревнѣ, принимая, впрочемъ, дѣятельное участіе въ общественныхъ дѣлахъ. До конца жизни онъ былъ депутатомъ въ парламентѣ и предсѣдателемъ познанскаго Общества Любителей Наукъ.

Сочиненія Либельта: Wykład matematyki dla szkół gimnazyalnych, Познань 1844. Zbiór pism pomniejszych (журнальныя статьи), 6 тт., Познань 1849—51. (Изъ нихъ заслуживаютъ вниманія: „Filozofia, filologia i matematyka“; двѣ рецензіи нѣмецкихъ сочиненій Трентовскаго; „O wychowaniu ludów“; „O posłannictwie dziejowem narodów“; „Myśl, słowo i czyn, rzecz filozoficzna o urzeczywistnianiu się ducha“; „Rozbiór prelekcyj Adama Mickiewicza w Kollegium Francuzkiem“). Filozofia i krytyka, 1 т. (родъ критическаго введенія въ философію), Познань 1845. Dziewica Orleańska; ustęp z dziejów Francyi, Познань 1847. Estetyka, czyli umnictwo piękne, 1. т., Познань 1849, 2-ой и 3-ій, Петербургъ 1854. System umnictwa, czyli filozofii umysłowej, 2 тома, Познань 1850, 2-ое изд. тамъ же 1857. Humor i prawda (собраніе эскизовъ и очерковъ), Петербургъ 1852. Dwaj bracia Sniadeccy (публичная лекція), Познань 1866. Наконецъ нѣсколько статей экономическаго, педагогическаго и астрономическаго содержанія.

О Либельтѣ см.: упомянутая уже статья Г. Струве, Libelt i Kremer (Kłosy, 1875, №№ 525—528). А. Молицкій, Stanowisko w filozofii Karola Libelta i stosunek jego do innych spółczesnych filozofów polskich, Львовъ 1875.

Въ своихъ первыхъ сочиненіяхъ Либельтъ вполнѣ раздѣлялъ воззрѣнія Гегеля. Но уже въ читанныхъ въ 1840—42 въ Познани лекціяхъ о нѣмецкой литературѣ обнаруживается нѣкоторое разногласіе съ Гегелемъ, поворотъ противъ самовластія разума, и сказывается неясное убѣжденіе о будущей и уже близкой славянской философіи, которая должна примирить противорѣчія.

Все это уже опредѣленно обнаруживается въ первомъ томѣ „Философіи и критики“, изданномъ въ 1845 г. Основное положеніе этого сочиненія—несостоятельность разума въ рѣшеніи самыхъ важныхъ для человѣка вопросовъ о личности Бога и безсмертіи души. Разумъ не составляетъ одинъ полнаго содержанія человѣческаго духа. Идеализмъ, основанный исключительно на разумѣ, во всѣхъ системахъ, съ Декарта до Гегеля, привелъ къ порыву основъ религіи и національности. Та же судьба предстоитъ и политикѣ, основанной исключительно на разумѣ. Между тѣмъ реальный міръ есть живое и неразрывное цѣлое, которое можетъ быть усвоено только съ помощью воображенія, содѣйствующаго разуму, такъ какъ онъ—продуктъ именно той образующей способности духа, которую мы называемъ воображеніемъ. Разумъ—сила исключительно аналитическая, а анализа мало для полнаго философскаго познанія истины; разумъ—разлагающая и мертвящая сила, если онъ дѣйствуетъ одинъ. Крайне необходима новая, основанная на совершенно новомъ принципѣ философія. Она можетъ возникнуть только среди новыхъ условій умственной жизни, а слѣдовательно—только у новаго народа. Такимъ образомъ здѣсь впервые опредѣленно выступаетъ идея національной и племенной философіи. Это—философія образовъ и дѣйствій, въ отличіе отъ устарѣвшей философіи разума и абстрактной мысли. Такой новой философіи соотвѣтствуютъ свойственные славянскому племени простота, естественность и „пластическій“ взглядъ на міръ. Понять элементы славянскаго духа и проникнуться ими—первое условіе для того, чтобы быть философомъ этой новой школы.

Либельтъ начинаетъ съ того, что подъ названіемъ „десяти заповѣдей славянской философіи“ опредѣляетъ конечные результаты, къ которымъ она должна привести. Содержаніе этихъ „десяти заповѣдей“ слѣдующее: 1) Славянская философія кладетъ въ основу единство видимаго міра съ невидимымъ. 2) Она отвергаетъ самовластіе разума и признаетъ возможность познанія истины силою непосредственной связи съ предвѣчнымъ духомъ. 3) Всѣ проявленія духа должны быть воображаемы; духъ слѣдуетъ понимать какъ оформленный индивидуумъ, какъ личность.

4) Существо духа есть дѣйствіе, жизнь, реальность. 5) Не допускается никакого дуализма; зло исчезаетъ передъ добромъ, мракъ передъ свѣтомъ; человѣческій родъ достигаетъ счастія посредствомъ реализаціи красоты, истины и добра. 6) Всякое матеріальное добро происходитъ не отъ людей, а отъ Бога; этимъ положеніемъ матерія облагораживается, а частная собственность становится добромъ, отданнымъ Богомъ человѣку въ ленное владѣніе. 7) Всѣ принадлежащіе къ одному народу равны и братья въ силу единства божественной мысли, представителемъ которой служитъ народъ; но это не исключаетъ общественной іерархіи, основанной на разности заслугъ по реализаціи этой идеи. 8) Власть есть божественная мысль, олицетворенная для того, чтобы она могла реализоваться. 9) Славянская религія есть религія Христа; но въ то же время это религія прогресса, отличная отъ настоящаго окаменѣлаго католицизма. 10) Наука вообще и философія въ частности изъ школьной, какою она была до сихъ поръ, должна стать популярною, т.-е. народною и, единясь съ присущею народу божественною мыслью, развивать эту мысль посредствомъ дѣйствія.

Такимъ образомъ Либельтъ—конечно, на основаніи болѣе предчувствій и желаній, чѣмъ изслѣдованія—предрѣшилъ всѣ существенные вопросы и сдѣлалъ вслѣдствіе этого свою философію болѣе школьною, чѣмъ всякая другая, такъ какъ она потеряла характеръ изслѣдованія, исканія истины и превратилась въ рядъ—впрочемъ, довольно неудачныхъ—діалектическихъ фокусовъ, имѣющихъ цѣлью доказать заданныя впередъ (и, очевидно, недоказуемыя) теоремы.

Остальную часть 1. тома своей „Философіи и критики“ Либельтъ посвящаетъ критическому обзору ученій современныхъ ему польскихъ философовъ и философствующихъ поэтовъ, а также разбору вопроса о значеніи мистицизма въ философіи. Мистицизму онъ приписываетъ значительную роль, хотя и не соглашается съ крайними выводами Товянскаго и Мицкевича.

„System umnictwa, czyli filozofii umysłowej“ составляетъ 2. и 3. томы „Философіи и критики“. Авторъ разсматриваетъ сначала душевныя способности. Воображеніе, понимаемое не какъ способность человѣка, а болѣе обширно, какъ сила духа вообще, онъ называетъ умомъ (отсюда его названіе для философіи: umnictwo) Умъ, соединяясь съ мыслью, составляющею суть разума, образуетъ umysł (мнѣ неизвѣстно русское выраженіе, соотвѣтствующее этому слову, которое само почти отвѣчаетъ нѣмецкому Gemüth въ кантовскомъ смыслѣ). Мысль и разумъ составляютъ содержаніе духа, воображеніе и умъ его форму; „umysł“ обнимаетъ то и другое. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ представляетъ возможность, потенціальное состояніе всего сущаго. Если къ нему присоединяется воля, то онъ становится духомъ, мыслящею, воображающею и дѣйствующею реальностью. Отсюда проистекаетъ подраздѣленіе философіи, какъ науки о реальности, на философію мысли и разума, философію воображенія и ума и философію воли и дѣйствія. Либельтъ ставитъ своею задачею разработать только вторую изъ нихъ. Онъ пытается вывести весь міръ изъ слова „воображаю“. (Надо замѣтить, что онъ хотѣлъ замѣнить своею системою ученіе Трентовскаго, о которомъ мы будемъ говорить впослѣдствіи, и вывести изъ слова „воображаю“, по крайней мѣрѣ по сущности, все то, что тотъ выводилъ изъ слова „есмь“). Изъ этого слова Либельтъ выводитъ: 1) воображающій абсолютный субъектъ, абсолютную „умную“ творческую (?!) силу, Бога; 2) воображенную и постоянно воображаемую объективность, отраженіе воображающаго субъекта, символъ всѣхъ его мыслей, „чудную ризу его премудрости“, міръ неограниченныхъ ни пространствомъ, ни временемъ (?!) явленій; 3) воображаемую и въ то же время воображающую субъективную объективность, т.-е. человѣка. Существуетъ три основныхъ умственныхъ силы: 1) образженіе (obrażnia), абсолютная сила „ума“ въ Богѣ; 2) воображеніе (wyobrażnia), относительная сила „ума“ въ человѣкѣ; 3) преображеніе (przeobrażnia), объективная сила „ума“, какъ перемѣна формъ во вселенной. Созданіямъ образженія свойственна вѣчность; созданіямъ воображенія—продолжительность (trwa-

łość); созданіямъ преображенія—перемѣнчивость. Отсюда три основныхъ вида формъ: первоначальныя, происходящія и преходящія. Каждая изъ этихъ формъ должна (?) проявляться въ каждомъ изъ трехъ основныхъ видовъ существованія, въ Богѣ, человѣкѣ и природѣ. Напр., первоначальныя силы проявляются въ Богѣ, какъ всемогущество, безсмертіе и время, въ человѣкѣ—какъ идеалы, законы и дѣйствія, въ природѣ—какъ силы, роды и виды и индивидуальныя формы. Эти проявленія, въ соединеніи съ болѣе многочисленными проявленіями формъ происходящихъ и преходящихъ, даютъ довольно запутанную систему категорій реальности.

Дальнѣйшимъ развитіемъ системы „ума“ служитъ эстетика (umnictvo piękne, философія прекраснаго, томы 4-й, 5-й и 6-й „Философіи и критики“). Искусство есть проявленіе божественной мысли, выливающейся въ слова, въ звуки, въ краски, въ камень. Красота есть единство формы и содержанія, соотвѣтственность символа его значенію. Истиннымъ содержаніемъ могутъ быть только божественныя мысли или идеи, открывающіяся человѣку, какъ идеалы, и „составляющія для человѣка то же, что физическіе законы для природы“. Прекрасное (изящное) искусство есть изліяніе наружу идеала или божественной мысли. Слѣдуетъ перечисленіе и разборъ эстетическихъ способностей души. Это—эстетическія чувства, эстетическое воображеніе и эстетическій umysł (приблизительно то же, что способность и умѣніе выразить идеалъ къ конкретной формѣ).

При классификаціи искусствъ оказывается, что Либельтъ—повидимому, отчасти въ интересахъ симметріи и архитектонической правильности своей системы—причисляетъ къ искусствамъ чуть-ли не всѣ проявленія духовной жизни человѣчества. Искусства подраздѣляются на формальныя, идеальныя и общественныя (?!). Каждая изъ этихъ категорій должна заключать въ себѣ три искусства, изъ которыхъ первое осуществляетъ идеалъ красоты, второе—идеалъ истины и третье—идеалъ добра. Къ формальнымъ принадлежатъ: архитектура (красота), скульптура (истина) и живопись (добро). Къ идеальнымъ: музыка (красота), поэзія (истина) и риторика (добро). Къ общественнымъ: идеализація природы (красота)—устройство садовъ, одежда, художественная промышленность; эстетическое воспитаніе человѣка (истина)—обученіе гимнастикѣ и танцамъ, обученіе эстетикѣ, драматургія (?!) или эстетическое устройство жизни; идеализація общества (добро)—религія, политика, національность.

Вторая часть эстетики посвящена изслѣдованію красоты природы, въ которой Либельтъ находитъ тѣ же девять искусствъ.

Въ общемъ философія Либельта представляетъ не систему, основанную на какихъ бы то ни было, хотя бы и самыхъ ложныхъ, теоретическихъ соображеніяхъ, но выражаетъ стремленіе къ осуществленію извѣстныхъ весьма благородныхъ и заслуживающихъ уваженія желаній. Поэтому она имѣетъ крайне мало научнаго интереса. Независимо отъ этого Либельтъ, подобно Кремеру, будетъ всегда занимать въ исторіи польской *литературы* видное мѣсто. Оба благотворно повліяли на облагороженіе національныхъ стремленій и на повышеніе нравственнаго уровня въ проявленіяхъ духовной жизни польскаго народа. Безспорны и заслуги обоихъ по эстетическому воспитанію народа, не потому, чтобы они подвинули впередъ теорію эстетики, но, во-первыхъ, потому, что въ ихъ сочиненіяхъ встрѣчается много вѣрныхъ и даже глубокихъ отдѣльныхъ критическихъ мыслей и замѣчаній, во-вторыхъ, потому, что они—въ особенности Кремеръ—впервые основательно познакомили польскую публику съ иностранными великими произведеніями образующихъ искусствъ и, такъ сказать, ввели европейскую эстетическую жизнь въ Польшу и польскую—въ Европу. Въ этомъ отношеніи они были достойными продолжателями работы, начатой въ теоріи Бродзинскимъ и въ практикѣ Мицкевичемъ.

Бронславъ Трентовскій (1807—1869) образованіе получилъ въ варшавскомъ университетѣ, по окончаніи котораго былъ преподавателемъ латинскаго языка, исторіи и литературы въ Щучинѣ. Событія 1831 принудили его къ эмиграціи. Онъ слушалъ лекціи въ Кёнигсбергѣ, Іенѣ, Гейдельбергѣ и Фрейбургѣ, гдѣ

1836 получилъ степень доктора философіи, а 1838 сдѣланъ приватъ-доцентомъ. Въ сороковыхъ годахъ онъ переселился въ Парижъ, гдѣ 1845—47 редактировалъ журналъ Teraźniejszość i przyszołość и дѣятельно интересовался политическими вопросами. Умеръ во Фрейбургѣ.

Сочиненія Трентовскаго: Eufonia jako zasada języka polskiego, въ журналѣ Pamiętnik Warszawski, 1830. Grundlage der universellen Philosophie, Фрейбургъ 1837. De vita hominis aeterna (pro venia legendi), Фрейбургъ 1838. Vorstudien zur Wissenschaft der Natur oder Uebergang vom Gott zur Schöpfung, 2 тт., Лейпцигъ 1839—40. Rzecz o małżeństwie czyli aforyzmy, dotyczące się ogólnego czy też naturalnego przeznaczenia człowieka, въ познанскомъ журналѣ Orędownik Naukowy, 1841. Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej, 2 тт., Познань 1842; 2-е изд. 1846. Stosunek filozofii do teologii, въ познанскомъ журналѣ Rok, 1843. Myślini, czyli całokształt logiki narodowej, 2 тт., Познань 1844. Demonomania, czyli nauka nadziemskiej mądrości w najnowszej postaci, Orędownik Naukowy, 1844, отд. изд. Познань, 1844; 2-е изд. 1854. Ułomek z teozofii, Rok 1845 (часть оставшагося въ рукописи большого сочиненія Teozofia wszystkich ludów). Stosunek filozofii do cybernetyki, czyli sztuki rządzenia narodem, Познань 1843. Urywki polityczne, Парижъ 1845. Przedburza polityczna, Фрейбургъ 1849. Wizerunki duszy przez ojczyźniaka, Парижъ 1847. Trzy skazówki dążeń i usiłowań moich w Paryżu, Парижъ 1866. Księgi zasadnicze rodu ludzkiego, Парижъ 1866. Hegel i Kremer (посмертное сочиненіе въ коллективномъ изданіи Na dziś, Краковъ 1871). Panteon wiedzy ludzkiej, lub pantologia, encyklopedya wszech nauk i umiojotności, propedeutyka powszechna i wielki system filozofii, томы 1-й и 2-й вышли подъ редакціею Либельта, Познань 1873; томъ 3-й остался въ рукописи. Die Freimaurerei in ihrem Wesen und Unwesen, Лейпцигъ 1873.

Направленіе философіи Трентовскаго сказывается уже въ его „Основаніи универсальной философіи“ и развивается въ логикѣ. Настоящей философіи до сихъ поръ совсѣмъ еще не было. Всѣ системы были или реалистическія, или идеалистическія, т.-е. односторонніе абстракціи. Къ познанію истины не ведутъ ни разсудокъ реалистовъ, ни разумъ идеалистовъ, а mysl, нѣчто, составляющее совокупность и возведеніе въ высшую степень того и другого. Предметъ „мысла“ не есть тѣло или душа, но „священное трансцендентное единеніе“ обоихъ, т.-е. язнь (существительное, произведенное отъ мѣстоименія я). Богъ тоже язнь, только абсолютная. Разсудокъ видитъ во всемъ относительность и относительныя различія, разумъ—абсолютность и абсолютное единство, „мыслъ“ — философское разно-единство (różnojednia). Цивилизованное человѣчество распадается на три группы: романскую, стремящуюся къ реализму, къ матеріализму и къ наслажденію и представляющую собою утвержденіе (?!); германскую, стремящуюся къ идеализму и спекуляціи и представляющую отрицаніе (?!); наконецъ славянскую, предназначенную Провидѣніемъ для примиренія противорѣчій и обрѣтенія истинной философіи, а съ нею и божественнаго міра.

Трентовскій ставитъ, въ гораздо менѣе доступной и понятной, чѣмъ Гегель, формѣ, его принципъ, что всякое утвержденіе (тезисъ) ведетъ къ отрицанію (антитезисъ) и требуетъ чего-то новаго, примиряющаго (синтезиса). По его мнѣнію, истина есть утвержденіе, знаніе (наука)—отрицаніе (чего? неужели истины?), а познаніе (философія)—верховное единство обоихъ. Эта трихотомія соотвѣтствуетъ основному дѣленію на тезисъ, антитезисъ и синтезисъ, по Трентовскому—на реальность, идеальность и дѣйствительность (rzeczywistość). Согласно этому принципу философія подраздѣляется на существенную, формальную и существенно-формальную. Существенная философія есть изслѣдованіе онтологическаго элемента истины (утвержденія). Она въ свою очередь подраздѣляется (по тому же принципу) на философію природы, философію духа и философію явленій. Формальная философія есть изслѣдованіе эстетическаго, формальнаго элемента истины (отрицанія) и подраздѣляется на философію рѣчи или всеобщую грамматику, философію мысли, или логику и философію единства слова и мысли, или математику и эстетику (?!). Существенно-формальная философія есть изслѣдованіе божественнаго (богословскаго) элемента истины, единства существа и формы. Это—феноменологія истины, теософія, антропософія и вообще софія. Она подраздѣляется на философію эмпирической жизни (критика опыта), философію

метафизической жизни (критика разума) и философію цѣлаго, живого, дѣйствительнаго сознанія. Эта послѣдняя есть вѣнецъ философскаго зданія и можетъ появиться только тогда, когда двѣ предыдущія существенно-формальныя философіи сыграютъ свою роль.

Логика, которую Трентовскій обработалъ въ отдѣльномъ сочиненіи, подраздѣляется на аналитику, діалектику и систематику. Въ аналитикѣ Трентовскій, примѣняя свой трихотомическій принципъ, строитъ сложную систему категорій и ихъ подраздѣленій. Онъ избираетъ для нихъ названія, которыхъ авторъ настоящаго очерка не въ состояніи перевести ни на какой языкъ. Число всѣхъ такихъ категорій послѣдняго разряда (umiejętniki) достигаетъ, по всѣмъ отраслямъ философіи и всѣмъ способностямъ души, солидной цифры 219,024. Первыя изъ этихъ категорій суть: 1) существованіе, 2) ничтожество, 3) żywo-stan (состояніе жизни) и bożo-stan (божественное состояніе). Основнымъ положеніемъ, изъ котораго выводится вся многосложная философская система, служитъ слово „есмь“. Аналитика изслѣдуетъ истину, знаніе и познаніе и соотвѣтствуетъ приблизительно тому, что въ нѣкоторыхъ нѣмецкихъ системахъ принято называть онтологіею.

Діалектика есть формальная логика и имѣетъ своими предметами понятіе, сужденіе и умозаключеніе. Каждая изъ этихъ „формъ духа“ можетъ быть проявленіемъ разсудка, разума или „мысла“.

Систематика есть наука о научной и философской системѣ и соотвѣтствуетъ болѣе или менѣе методологіи.

Я не вижу надобности подробно передавать содержаніе логики. Она не представляетъ интереса ни научнаго, ни даже по своей оригинальности. Вопреки торжественному заявленію Трентовскаго, что онъ приноситъ совершенно новую философію, которая все объясняетъ и все рѣшаетъ, въ его логикѣ только и есть новаго, что странная и затрудняющая пониманіе дѣла терминологія. Въ отношеніи содержанія она—не болѣе какъ логика Гегеля, испорченная и приноровленная къ идеѣ славянской философіи. Непостижимая странность заключается въ заглавіи, въ которомъ сочиненіе названо системою національной логики.

Второе сочиненіе большихъ размѣровъ Трентовскаго—его „Система національной педагогики“. Вышла въ свѣтъ только ея первая часть (2 большихъ тома), озаглавленная „Nepiodyka“ или наука о воспитанникѣ. Въ рукописи остались дидактика и наука о школѣ и ея исторіи, по Трентовскому—Эпика. Отрывки дидактики были напечатаны въ журналѣ Teka Wileńska, 1858.

Во введеніи авторъ разсматриваетъ вопросъ о томъ, что такое добро и зло? Добро есть пребывающее въ насъ божество; зло—его отрицаніе. „Зло не такъ относится къ добру, какъ, напр., идеальность къ реальности, или обратно, но какъ, напр., тѣмнота къ свѣту, холодъ къ теплу. Отсюда слѣдуетъ, что, хотя и существуетъ безусловное Добро, или Богъ, но нѣтъ и не можетъ быть безусловнаго зла, или настоящаго діавола“. Настоящее добро не есть ни добро эмпирическое, т.-е. польза, ни добро метафизическое, т.-е. благородство, а единеніе обоихъ. Основное педагогическое правило: воспитывать ребенка не для одной пользы и не для одного благородства, а для исполненія долга, сознаваемаго совѣстью. Въ ребенкѣ должны быть равномѣрно развиваемы его реальная и идеальная стороны. Реальную составляютъ чувства, воображеніе, память и разсудокъ; идеальную—душа (?!), разумъ и „мыслъ“. Главное же вниманіе должно быть обращено на „язнь“, которая соотвѣтствуетъ нѣмецкому не „das Ich“, а „der Grund der Persönlichkeit“ и составляетъ божественное въ человѣкѣ. „Язнь“ можетъ быть „познающею“, „тлѣющею“ и „дѣйствующею“. Подготовленіе ея для дѣйствія есть конечная цѣль воспитанія.

Остается еще сказать нѣсколько словъ о теософическихъ воззрѣніяхъ, разсѣянныхъ по всѣмъ сочиненіямъ Трентовскаго. Основное положеніе: Богъ есть безусловная цѣлость, вселенная—просто цѣлость, а человѣкъ—условная цѣлость. Богъ, какъ сказано выше, есть тоже „язнь“, но абсолютная. „Твоя язнь и Богъ—обращается Трентовскій къ читателю—суть какъ бы двѣ конечныя точки магнитной

иглы трансцендентнаго міра, на которыхъ сила сознанія собирается и блеститъ; а общая сумма божественностей („ogół boskości"—значитъ собраніе всего безсознательнаго и мало-сознательнаго, всего, что не Богъ и не человѣкъ) есть какъ бы самая игла, далеко и широко распростертая отъ одного полюса до другого". Богъ есть живая, самосознательная личность; онъ тріединъ и вообще—христіанскій, хотя и не церковный Богъ. Моменты Бога—матерія, духъ и „язнь", но все въ трансцендентальномъ (ближе авторомъ не разъясненномъ) значеніи. Познаніе Бога возможно только черезъ единеніе съ Нимъ и чрезъ сліяніе своей „язни" съ Его „язнью". Познать Бога легче, чѣмъ природу, такъ какъ Онъ—не коллективное существо, а, подобно человѣку, единица. Христіанство—самая совершенная религіозная форма. Будучи понято надлежащимъ образомъ, оно оказывается тождественнымъ съ философіею Трентовскаго. Человѣкъ состоитъ изъ тѣла, души и „язни". Тѣло происходитъ отъ общей матеріи и сольется съ нею послѣ смерти, душа отъ общаго духа и сольется съ нимъ. „Язнь" есть собственный продуктъ (?!) человѣка (какого? не имѣющаго „язни"?) и безсмертна.

Трентовскій, имѣвшій громадныя притязанія и считавшій себя преобразователемъ не только философіи, но и вообще всей духовной жизни человѣчества, стоитъ значительно ниже Кремера и Либельта. Онъ мыслитъ слабо и безпорядочно, исходитъ изъ совершенно произвольныхъ положеній, которыя иногда называетъ „очевидными", и впадаетъ въ вопіющія противорѣчія. Скудость и бѣдность содержанія своихъ громадныхъ сочиненій онъ прикрываетъ утомительнымъ многословіемъ и постоянными отступленіями отъ предмета изложенія. Ни прямо, ни косвенно (какъ Кремеръ и Либельтъ) онъ не содѣйствовалъ прогрессу польской мысли. Между тѣмъ, какъ Кремеръ и Либельтъ разработывали, а впослѣдствіи опровергали Гегеля, Трентовскій только коверкалъ его, утверждая къ тому же, что даетъ нѣчто совершенно новое.

Августъ Цѣшковскій (род. 1814) образованіе получилъ въ берлинскомъ университетѣ. Кромѣ философіи, дѣятельно занимался экономическими вопросами, и ему принадлежитъ нѣсколько дѣльныхъ сочиненій по этой отрасли знанія. Былъ долго депутатомъ въ прусскомъ парламентѣ и нѣкоторое время предсѣдателемъ познанскаго Общества Любителей Наукъ. Онъ былъ интимнымъ другомъ Сигизмунда Красинскаго.

Философскія сочиненія Цѣшковскаго: Prolegomena zur Historiosophie, Берлинъ 1838. Rzecz o filozofii Jońskiej, jako wstęp do historyi filozofii, въ журналѣ Biblioteka Warszawska, 1841. Gott und Palingenesie, erster, kritischer Theil, Берлинъ 1842. O romansie nowoczesnym, въ журналѣ Biblioteka Warszawska, 1846. Ojcze Nasz, 1-й томъ, Парижъ 1848. O drogach ducha, Roczniki Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 1863; отд. изд. Познань 1869.

О Цѣшковскомъ, кромѣ общихъ сочиненій по исторіи польской философіи, см. Мицкевичъ, Лекціи о славянской литературѣ, годъ 3-й, лекція XXII.

Въ сочиненіи „Богъ и палингенезія" Цѣшковскій старается доказать личность Бога и индивидуальное безсмертіе. Сочиненіе это написано по поводу лекцій берлинскаго профессора Мишле по этому предмету. Личность, приписываемая Богу Мишле, не индивидуальная, а коллективная, доходящая до самосознанія въ отдѣльныхъ людяхъ, не есть вовсе личность. Самъ же Цѣшковскій разсуждаетъ онтологически: „Богъ есть собраніе всѣхъ реальностей, а такъ какъ индивидуальность—тоже реальность, то Богу свойственна индивидуальность". Точно также и безсмертіе души, какъ его понимаютъ послѣдователи Гегеля вообще и Мишле въ особенности, не имѣетъ для человѣка никакой цѣны. По Цѣшковскому человѣкъ можетъ разсчитывать на безсмертіе не какъ индивидуальность—въ этомъ качествѣ онъ только обособленный духъ—и не какъ субъективность—въ этомъ качествѣ онъ только обобщенный духъ,—но какъ цѣлая личность. Всякая умственная и нравственная работа, совершенная человѣкомъ, становится частью его нравственнаго существа и не пропадаетъ ни со смертью его, ни со смертью тѣхъ, на которыхъ онъ подѣйствовалъ, но остается въ его духѣ. Это самостоятельное произведеніе духа и есть существо нашей безсмертной личности. Конечный аргументъ Цѣшковскаго

имѣетъ совершенно субъективный характеръ: кто дошелъ до извѣстной ступени умственнаго и нравственнаго развитія, тотъ не можетъ сомнѣваться въ безсмертіи своей личности, какъ тотъ, кто ходитъ, не можетъ сомнѣваться въ своей способности двигать ногами.

Историософскія воззрѣнія Цѣшковскаго изложены въ „Пролегоменахъ къ исторіософіи“ и въ „Отче нашъ“, а также отчасти въ сочиненіи „О путяхъ духа“.

Исторія есть разумное органическое цѣлое. Судьбами человѣчества и народовъ управляетъ Провидѣніе. Факты, кажущіеся непонятными, случайными и безсмысленными въ минуту, когда они совершаются, получаютъ смыслъ и оказываются необходимыми въ глазахъ позднѣйшаго изслѣдователя. Гегель былъ правъ, разсматривая исторію какъ цѣлое, но не правъ, считая настоящую христіанско-германскую эпоху послѣднею. По Цѣшковскому первая эпоха исторіи человѣчества продолжается отъ начала до Христа. Христосъ начинаетъ собою вторую эпоху, которая теперь на исходѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ настоящее время есть разсвѣтъ третьей эпохи. Первую эпоху авторъ называетъ тетическою. Ее характеризуютъ внѣшность и непосредственная объективность, обнаруживающаяся въ абстрактномъ законѣ. Вторая эпоха—антитетическая. Она отличается преобладаніемъ внутренняго міра, рефлексіею, субъективностью. Законъ превращается въ нравственность. Христосъ—центръ міра и исторіи; все, что было до Него, относится къ Нему, все, что было и будетъ послѣ Него, происходитъ отъ Него. Третья ожидаемая и уже близкая эпоха есть эпоха синтетическая. Она будетъ настоящею жизнью духа. Откроетъ ее „третій Адамъ“, обѣщанный Христомъ Утѣшитель. Ея зарожденію будетъ способствовать философія дѣйствія, которая должна смѣнить спекулятивную философію, соотвѣтствующую эпохѣ субъективизма. Новая эпоха поведетъ къ осуществленію словъ молитвы господней: „да пріидетъ царствіе Твое“ (поэтому сочиненіе озаглавлено „Отче нашъ“). Эту философію предчувствовали и предсказывали поэты и пророки. Это зарождающаяся славянская философія.

Въ сочиненіи „О путяхъ духа“ авторъ разсматриваетъ искусства, науки и политическую жизнь, какъ средства къ осуществленію предвѣчныхъ цѣлей. Въ историческомъ процессѣ развитіе наукъ и искусствъ временно повело къ разъединенію и раздору между первыми и вторыми. Но это—явленіе преходящее. Въ будущемъ они должны опять примириться и сообща содѣйствовать духовному прогрессу человѣчества. Объединить всѣ органы духа для концентрированнаго преслѣдованія священныхъ конечныхъ цѣлей суждено славянскому міру.

О Цѣшковскомъ и его значеніи для исторіи польской мысли можно вообще сказать то же, что о Кремерѣ и Либельтѣ. Но онъ стоитъ выше ихъ по индивидуальнымъ качествамъ своего обширнаго, глубокаго и проницательнаго ума. Подобно всѣмъ своимъ современникамъ, онъ разсуждаетъ съ совсѣмъ ненаучной точки зрѣнія. Но, разъ ставъ на эту точку, ему нельзя отказать ни въ глубокомъ пониманіи и всестороннемъ изученіи разсматриваемыхъ имъ вопросовъ, ни въ ихъ прекрасномъ изложеніи, свидѣтельствующемъ объ основательномъ усвоеніи предмета, ни въ глубинѣ, силѣ и послѣдовательности мышленія.

Іосифъ Голуховскій (1797—1858) воспитывался въ вѣнскомъ терезіанскомъ училищѣ и на юридическомъ факультетѣ варшавскаго университета, по окончаніи котораго читалъ въ варшавскомъ лицеѣ лекціи по философіи права. Въ 1821 г. уѣхалъ въ Эрлангенъ, гдѣ слушалъ Шеллинга, съ которымъ вошелъ въ близкія дружественныя отношенія. 1823—24 былъ профессоромъ философіи въ виленскомъ университетѣ, но долженъ былъ оставить каѳедру по волѣ правительства. Послѣ 1831 г. жилъ въ деревнѣ, гдѣ работалъ надъ крестьянскимъ вопросомъ и надъ составленіемъ своего главнаго сочиненія, вышедшаго въ свѣтъ только послѣ его смерти.

Философскія сочиненія Голуховскаго: Ueber den Einfluss der Mathematik auf die Bildung des Menschen, Вѣна 1816 (переведено на польскій языкъ М. Мохнацкимъ въ журналѣ Dziennik Warszawski, 1825). Ueber die Moralphilosophie. Ueber Plato's Republik (докторская диссертація въ гейдельбергскомъ университетѣ). Zasady logiki, metafizyki i filozofii moralnej, 1821 (не напечатано; виленс-

скимъ университетомъ награждено премію). Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen, Эрлангенъ 1822 *). Dumania nad najwyższemi zagadnieniami człowieka poprzedzone historycznem rozwinięciem głównych systematów filozoficznych od Kanta do najnowszych czasów, 2 тт., Вильна 1861 (посмертное сочиненіе).

Голуховскій былъ послѣдователемъ Шеллинга, и именно его ученій изъ послѣдней мистической эпохи. Главная задача его капитальнаго сочиненія—та же, что и у всѣхъ польскихъ философовъ того времени—защита личности Бога и безсмертія души.

Весь первый томъ „Размышленій надъ высшими вопросами“ посвященъ критикѣ нѣмецкой послѣкантовской философіи. Подобно Либельту, только болѣе рѣшительно и страстно, Голуховскій развиваетъ идею о несостоятельности разума для рѣшенія самыхъ важныхъ и насущныхъ вопросовъ. Во второмъ томѣ Голуховскій строитъ собственную философскую систему и начинаетъ съ того, что признаетъ верховнымъ органомъ познанія не интеллектъ, а чувство, именно любовь, которая у него и занимаетъ то мѣсто, которое занимаетъ, напримѣръ, „мыслъ“ у Трентовскаго или „умыслъ“ у Либельта. Любознательность, которой всѣ науки обязаны своимъ возникновеніемъ, есть выраженіе тоски человѣчества, ищущаго Бога. Отдѣльныя науки стремятся къ познанію частныхъ истинъ посредствомъ разума. Задача философіи—созерцаніе всѣхъ истинъ въ Богѣ. Это можетъ быть достигнуто только силою и напряженностью любви къ Нему. Поэтому философію нельзя ни выучить, ни передать другому посредствомъ изложенія; она—„внутренній глазъ, видящій величайшія чудеса жизни во мракѣ природы, гдѣ другіе обыкновенно видятъ смерть“.

Очевидно, воззрѣнія Голуховскаго не нуждаются въ критикѣ. Это просто—отрицаніе философіи.

Другіе представители польскаго философскаго мистицизма: Іосифъ Гёне-Вронскій (1777—1852), авторъ „универсальной“ математической формулы, долженствовавшей давать посредствомъ подстановки отвѣты на всѣ философскіе и вообще всѣ міровые вопросы. Свою математическо-философско-политическую систему онъ называлъ мессіанизмомъ (не смѣшивать съ „мессіанизмомъ“ Товянскаго). Считалъ также славянство—и въ особенности Польшу—предназначенною къ рѣшенію послѣднихъ вопросовъ и доведенію человѣчества до его конечныхъ цѣлей. Философскія сочиненія: La critique de la raison pure, Марсель 1800. La philosophie des mathématiques, Парижъ 1811. La solution générale des équations, Парижъ 1812. Problème fondamental de la politique moderne, Парижъ 1829. Prospectus du messianisme, Парижъ 1829. Prodrome du messianisme, и Métapolitique messianique, 1-й и 2-й томы задуманнаго Вронскимъ „пятикнижія“ новой науки. Philosophie critique découverte par Kant, fondée sur le dernier principe de savoir, Марсель 1803. Programme de philosophie transcendentale, Парижъ 1811. Philosophie de l'infini, Парижъ 1814. Prolégomènes du messianisme, ou le destin de la France, de l'Allemagne et de la Russie, Парижъ 1843. Adresse aux nations slaves sur les destinées du monde, 1847. Cent pages décisives, 1849. Epitre à sa Majesté l'Empereur de Russie pour completer les cent pages, Мецъ 1851. Philosophie absolue de l'histoire, 2 тт., Мецъ 1852.—О Вронскомъ см.: Landur, Exposition abrégée de la philosophie de Hoene-Wronski, 1857. А. Букаты, Hoene-Wronski i jego udział w rozwinięciu wiedzy ludzkiej, Парижъ 1844. С. Дикштейнъ, статьи въ журналахъ: Biblioteka Warszawska, 1881 (апрѣль). Pamiętnik wydziału matematyczno-przyrodniczego Krakowskiej Akademji umiejętności, 1886, 1888. Ateneum, 1887 (сентябрь), Kłosy, 1887. Prace matematyczno-fizyczne, 1888, 1890. Rozprawy i sprawozdania z posiedzeń wydz. mat.-przyr. Krak. Akad. um., 1889.

Карлъ Людвигъ Круликовскій (1807—1871), тоже мистикъ, авторъ сочиненія Polska chrystusowa, 2 тт., Парижъ 1842—46. См. Мицкевичъ, Лекціи о славянской литературѣ, годъ III, лекція XXIV. — Флоріанъ Бохвицъ, Obraz myśli mojej o celach istnienia człowieka, Вильна 1841; 2-е изд. подъ заглавіемъ: Zasady myśli i uczuć moich, Вильна 1842. Pomysły o wychowaniu człowieka, Вильна 1847.

*) І. Голуховскій, Философія, относящаяся къ жизни цѣлыхъ народовъ и каждаго человѣка, пер. Велланскій, Спб. 1834.

Въ видѣ реакціи противъ гегельянства и мистицизма, не подчиняющагося церковному авторитету, выработалась ортодоксальная, строго-католическая философія. Починъ принадлежитъ женщинѣ Леонорѣ Земенцкой, урожденной Гагаткевичъ (1819—1869). 1841—46 она издавала въ этомъ духѣ ежемѣсячный журналъ Pielgrzym. Ея собственныя философскія сочиненія: O filozofii (Biblioteka Warszawska, 1841). Zarysy filozofii katolickiej, Бреславль 1857. Studya, Вильна 1860 (главная статья: „О нравственномъ законѣ или объ отношеніи естественнаго закона къ откровенному"). О ней см. статью Казиміра Кашевскаго (Tygodnik Illustrowany, 1869). Другіе философы того же направленія: Александръ Тышинскій (1811—1882), болѣе извѣстный какъ литературный критикъ. Rozbiory i krytyki, 3 тт., Петербургъ 1854 (1-й томъ посвященъ философскимъ вопросамъ, 2-й и 3-й—беллетристикѣ). Zasady krytyki powszechnej, 1870.—Феликсъ Козловскій (ум. 1872), священникъ. Początki filozofii chrześciańskiej włącznie z krytyką filozofii B. F. Trentowskiego, 2 тт., Познань 1845. Uwag krytyczne nad chowanną, Познань 1844. Stosunek wiary umysłowej do wiary objawionej, Познань.—Станиславъ Холоневскій (1794—1846), священникъ. Dwa wieczory u pani starościny Olbromskiej, Вильна 1843. Sen w Podhorcach, Вильна 1847. Odpowiedź na dwa pytania, Вильна 1847.—Максимиліанъ Якубовичъ (1785—1853), по профессіи филологъ. Filozofia chrześciańskiego życia w porównaniu z filozofią naszego wieku panteistyczną, Вильна 1853.

Совершенно въ сторонѣ отъ господствовавшихъ въ то время въ Польшѣ философскихъ направленій стоитъ Михаилъ Вишневскій (1794—1865), знаменитый историкъ литературы. Вишневскій не принадлежалъ ни къ какой философской школѣ. Въ обширномъ предисловіи къ своему переводу (вѣрнѣе обработкѣ) Novum Organon Бекона (Bakona metoda tłómaczenia natury, Краковъ 1834) онъ излагаетъ свои взгляды на теорію познанія. По вопросамъ о врожденныхъ идеяхъ и о границахъ знанія онъ придерживается Канта. Другія его философскія сочиненія: Charaktery rozumów ludzkich, прекрасно задуманные и исполненные психологическіе этюды, предметомъ которыхъ служатъ: глупость; пороки и недостатки ума; разсудокъ; остроуміе; умъ; пылкая и легко воспламеняющаяся голова; геній. O rozumie ludzkim, jego siłach, przymiotach i sposobach kształcenia, Варшава 1848. Myśli o uksztalceniu samego siebie, Варшава 1873 (посмертное сочиненіе). Сдержанностью и осторожностью сужденій, строго-научнымъ методомъ и послѣдовательностью Вишневскій весьма выгодно отличается отъ своихъ современниковъ.

4. Въ 1863 г. наступилъ новый поворотъ въ жизни польскаго народа. Неудачное возстаніе и рядъ бѣдствій, обрушившихся вслѣдъ за нимъ на народъ, были причиною многихъ разочарованій. Все чаще и чаще стали раздаваться голоса, отрицавшіе подъ общимъ именемъ „романтизма" весь тотъ образъ мыслей, который былъ господствующимъ въ предыдущей эпохѣ. Въ области политической жизни наступилъ поворотъ къ такъ называемому „органическому труду", т.-е. къ сосредоточенію силъ на разрѣшеніи экономическихъ и соціальныхъ задачъ, въ области искусства—къ реализму, въ области науки—къ позитивизму.

Поворотъ этотъ—мы говоримъ только о научномъ, другіе насъ не касаются—надо считать весьма утѣшительнымъ событіемъ въ исторіи польской умственной жизни. Независимо отъ достоинствъ и недостатковъ философской системы Огюста Конта, онъ былъ шагомъ впередъ, и даже громаднымъ шагомъ, тѣмъ болѣе, что подъ именемъ позитивистовъ прослыли въ Польшѣ не только (весьма, впрочемъ, немногочисленные) послѣдователи Конта, но вообще люди, считавшіе философію наукою въ ряду другихъ наукъ, отрицавшіе законность ненаучной спекуляціи, стремящейся къ разрѣшенію лежащихъ внѣ науки вопросовъ, и требовавшіе, чтобы философы знакомились и соображались съ результатами спеціальныхъ наукъ. Какъ ни малы положительные результаты, доставленные до сихъ поръ этимъ направленіемъ, но несомнѣнно то, что, благодаря „позитивистамъ", польская философія стала на научную почву. По крайней мѣрѣ, что касается общаго взгляда на существо и задачи науки, она, послѣ продолжительныхъ блужданій, очутилась на той же точкѣ, на которой стоялъ Іоаннъ Снядецкій.

Исторію времени съ 1863 г. нельзя писать, такъ какъ оно и есть настоящее время, которое польское общество теперь переживаетъ. Мы ограничимся поэтому самыми краткими указаніями на литературную дѣятельность и философское напра-

вленіе современныхъ польскихъ философовъ. Замѣтимъ еще только, что въ тѣсной связи съ „позитивизмомъ“ стоитъ поворотъ къ совершенно заброшеннымъ въ предъидущій періодъ естественнымъ наукамъ и къ ихъ популяризаціи.

Юліанъ Охоровичъ (род. 1850), одинъ изъ первыхъ провозвѣстниковъ позитивизма въ Польшѣ, воспитывался въ варшавской Главной школѣ и затѣмъ получилъ въ лейпцигскомъ университетѣ степень доктора философіи за диссертацію: Ueber die Bedingungen des Bewusstwerdens. Его остальныя сочиненія: Psychologiczne pytania XIX-go wieku, Część I: jak należy badać duszę? czyli o metodzie badań psychologicznych, Варшава 1869 Miłość, zbrodnia wiara i moralność. Kilka studyów z psychologii kryminalnej (II-я часть „Психологическихъ вопросовъ“), Варшава 1870. O wolności woli (III-я часть „Психолог. вопросовъ“), Варшава 1871. Duch i mózg, studyum psychofizyologiczne, Варшава 1872. Wstęp i ogólny pogląd na filozofiję pozytywną, Варш. 1872. O kształceniu własnego charakteru, Варш. 1873d O zasadniczych sprzecznościach, na których się wspiera cała nasza wiedza o wszechświecie, Варш. 1874. Z dziennika psychologa; wrażenia, spostrzeżenia i uwagi w ciągu dziesięciu lat spisane, Варш. 1876. O twórczości poetyckiej ze stanowiska psychologii, Львовъ 1877. Pogadanki i postrzeżenia z dziedziny fizyologii, psychologii, pedagogiki i nauk przyrodniczych, Варш. 1879. Въ послѣднее время онъ посвятилъ себя изслѣдованію вопросовъ о гипнотизмѣ и внушеніи, результатомъ чего появилось сочиненіе: De la suggestion mentale; avec une préface de M. Charles Richet, Парижъ 1887. Охоровичъ утверждаетъ, что внушеніе, даже какъ передача мысли на разстояніе, возможно безъ всякаго сознательнаго участія субъекта, которому дѣлается внушеніе, и что, напримѣръ, нѣкоторые люди въ состояніи, встрѣтивъ на улицѣ совершенно незнакомаго человѣка, однимъ актомъ воли заставить его перейти съ одного тротуара на другой. Охоровичъ приводитъ много фактовъ, но, къ сожалѣнію, его опыты были производимы при такихъ условіяхъ, что возбуждаютъ сильныя сомнѣнія. Для объясненія передачи мыслей на разстояніе онъ строитъ слѣдующую гипотезу: всякому психическому состоянію соотвѣтствуетъ опредѣленное движеніе частицъ мозга; движеніе это черезъ кости черепа, кожу и т. п. передается окружающей средѣ; если на пути этого движенія находится человѣкъ достаточно впечатлительный или, еще лучше, находящійся съ дающимъ внушеніе „въ связи“, то движеніе это сообщается его мозгу и вызываетъ въ немъ соотвѣтствующее психическое состояніе.—Несостоятельность этой гипотезы очевидна.

Францъ Крупинскій (род. 1836) былъ прежде гегельянцемъ, впослѣдствіи перешелъ къ позитивистамъ. Въ своемъ первомъ періодѣ перевелъ на польскій языкъ исторію философіи Швеглера, къ которой присоединилъ упомянутое въ началѣ настоящаго очерка прибавленіе объ исторіи польской философіи. Сочиненія: Przyszłość filozofii, Варшава 1864. Szkoła pozytywna, Варшава 1868. Wczasy Warszawskie, Варшава 1872, и много болѣе или менѣе обширныхъ критическихъ статей въ журналахъ Biblioteka Warszawska, Tygodnik illustrowany, Wieniec, Ateneum.

Александръ Свентоховскій (род. 1849), O powstawaniu praw moralnych (дополненное польское изданіе его написанной понѣмецки докторской диссертаціи), Варшава 1876. O epikureizmie, Варшава 1882.

Феликсъ Богацкій, O istocie zjawisk psychicznych, Варшава 1881.

Владиславъ Козловскій писалъ до сихъ поръ только журнальныя статьи, изъ которыхъ укажемъ рядъ критическихъ этюдовъ о Г. Спенсерѣ (Ateneum 1878—83) и Stanowisko filozofii doświadczalnej wobec intuicyjnej (Ateneum, 1888).

Адольфъ Дыгасинскій, Psychologia wychowawcza. Obraz psychicznych zjawisk w organizmie ludzkim, Варшава 1885.

І. Вл. Давидъ, O zarazie moralnej, Варшава 1886. Szkice psychologiczne, Варшава 1890.

Адамъ Марбургъ, Teoryją celowości ze stanowiska naukowego, Краковъ 1888. Марбургъ стоитъ на строго-научной точкѣ зрѣнія. Не рѣшая по существу вопроса о цѣлесообразности и безцѣльности отдѣльныхъ явленій и всего міра, онъ только доказываетъ, что научнымъ будетъ только объясненіе явленій посредствомъ причинъ, а не посредствомъ цѣлей; понятіе цѣли лежитъ внѣ науки, и поэтому она не можетъ имъ пользоваться для рѣшенія предстоящихъ ей вопросовъ. Изъ журнальныхъ статей (Kraj) слѣдуетъ отмѣтить: Myśl i ruch (по поводу соч. Дыгасинскаго „Воспитательная психологія“); Logika spółczesna (по поводу перевода на польскій языкъ логики Стэнли Джевонса); Geniusz i obłąkanie (по поводу перевода соч. Ломброзо „Геній и сумасшествіе“).

Антонъ Косиба, O namiętnościach, studyum psychologiczne, Тарнополь 1884. O uczuciach sympatycznych, 1887.

Пріобрѣвшій громкую извѣстность, какъ врачъ, Шокальскій издалъ: Początki i rozwój umysłowości w przyrodzie, 1885.

Людвигъ Натансонъ, Teorya jestestw idyodynamicznych, 1883.

Генрихъ Струве (род. 1840), профессоръ философіи въ варшавскомъ университетѣ, zur Entstehung der Seele (докторская диссертація), Тюбингенъ 1862. Wywód pojęcia filozofii (вступительная лекція въ варшавской Главной школѣ), Варшава 1863. O psychologicznej zasadzie teoryi poznania, Варш. 1864. O temperamentach, Варш. 1864. O istnieniu duszy i jej udziale w chorobach umysłowych, Варш. 1867. O pięknie i jego objawach, Варш. 1865. Wykład systematyczny logiki, т. I, Część wstępna, Варшава 1870 (заключаетъ историческій очеркъ логическихъ ученій и упомянутую въ началѣ исторію теоретической философіи въ Польшѣ). Самостоятельное начало душевныхъ явленій, психо-физіологическое изслѣдованіе, Москва 1870 (диссертація на русскую степень доктора философіи). Отличительныя черты философіи и ихъ значеніе въ сравненіи съ другими науками, Варшава 1872 (университетская рѣчь). Hamlet, eine Charakterstudie, Веймаръ 1876. Synteza dwóch swiatów, Варшава 1876 (сочиненіе, заключающее въ себѣ изложеніе проводимой авторомъ философской системы). Элементарная логика, руководство для преподаванія и самообученія, Варшава 1874, и много изданій. O nieśmiertelności duszy, Варшава 1884. Estetyka barw, Варшава 1886. Введеніе въ философію, разборъ основныхъ началъ философіи вообще (=Энциклопедія философскихъ наукъ, ч. I), Варшава 1890. Изъ многочисленныхъ журнальныхъ статей назовемъ: Psychologisch-metaphysische Analyse des Begriffs der Nothwendigkeit (Philosophische Monatshefte, 1874); Psychologisch-metaphysische Analyse des Begriffs der Freiheit (Philosophische Monatshefte, 1874); Psychologisch-metaphysische Analyse der Grundgesetze des tDenkens (Philosophische Monatshefte, 1876); O początku mowy. Z powodu dzieła Steinhala (Ateneum, 1877); Искусство и позитивизмъ (Русскій Вѣстникъ, 1875); Prawda i ideał w sztuce (Świt, 1884). Способности и развитіе философствующаго ума, Вопр. филос. и психол. 1897, кн. 38 и 39.

Противникомъ позитивизма является Струве, который пытается построить и провести цѣльную философскую систему идеальнаго реализма, примыкая къ ученіямъ главнымъ образомъ младшаго Фихте и Ульрици, отчасти Лоце, Фехнера и др. Оставляя почти совсѣмъ въ сторонѣ вопросъ о критикѣ элементовъ познанія, Струве считаетъ духъ и матерію не двумя реально различными существами, а двумя раздѣленными абстракціею понятіями о двухъ сторонахъ цѣлаго и реально нераздѣленнаго явленія. Съ этой точки зрѣнія онъ называетъ Бога душею міра и міръ тѣломъ Бога. Какъ нѣтъ противорѣчія между понятіями духа и матеріи, Бога и міра, такъ нѣтъ его и между понятіями свободы и необходимости. Необходимость есть выраженіе непремѣнности и порядка, которыя въ свою очередь суть результаты свободной воли верховнаго существа. Вообще въ мірѣ нѣтъ противорѣчій и разногласій; все составляетъ вѣчную, ненарушимую гармонію. Только человѣкъ находится въ раздорѣ съ окружающимъ его міромъ; но это—явленіе преходящее, результатъ умственной и нравственной незрѣлости человѣчества, небольшой отрывокъ его неизмѣримаго историческаго движенія. Вообще, идеальный реализмъ, называемый авторомъ также синтетическою философіею, стремится примирить противорѣчія между духомъ и матеріею, свободою и необходимостью, индукціею и дедукціею, искусствомъ и наукою, церковью и государствомъ и т. д.

Несмотря на коренныя различія (особенно въ методѣ: психологическій анализъ, вмѣсто діалектическаго построенія), нельзя не признать, что Струве принадлежитъ къ той же категоріи философовъ, что Кремеръ и Либельтъ. Основныя положенія его философіи суть тоже скорѣе предметъ доказательства, чѣмъ результатъ изслѣдованія.

Другіе противники позитивизма: Владиславъ Дембицкій, страстный и совершенно некритическій поборникъ индивидуальнаго безсмертія. Главное сочиненіе: Nieśmiertelność duszy, jako postulat filozoficzny przyrodoznawstwa, Варшава 1885; 2-е изд. 1887; 3-е изд. 1889. Другія философскія сочиненія: Myśl i słowo, logika i gramatyka, Варшава 1876; 2-е изд. 1887. O zasadniczych różnicach psychicznych między człowiekiem a źwierzęciem, Варшава 1876; 2-е изд. 1887.—Ѳаддей Жилинскій, Wiara i wiedza, Краковъ 1876.—Войцѣхъ Дзѣдушицкій, Studya estetyczne, 2 тт., Львовъ 1877—81. Wykłady pierwszej filozofii (публичныя лекціи), Варшава 1880. Cnota i występek (Biblioteka Warszawska, 1879—80). Sceptycy, stoicy, epikurejczycy, 1883.

Представители католической философіи: Степанъ Павлицкій, священникъ, профессоръ на богословскомъ факультетѣ краковскаго университета, Abelard i Heloiza, Варшава 1867. Szkoła Eleatów, Варш. 1867. Materyalizm wobec nauki, Краковъ 1870. Mózg i dusza, Краковъ 1874. Studya nad Darwinizmem, Краковъ 1875. Giordano Bruno (Przegląd polski, 1888). Маріанъ Моравскій, священникъ. Filozofia i jej zadanie, Львовъ 1877. Celowość w naturze, Краковъ 1887. Игнатій Скроховскій, O wiedzy ludzkiej, Краковъ 1880.

Философы безъ опредѣленнаго направленія: Маврикій Страшевскій, профессоръ философіи въ краковскомъ университетѣ, Jan Sniadecki, jego stanowisko w dziejach oświaty i filozofiiw Polsce, Краковъ 1875. O zadaniach i stanowisku filozofii wobec dzisiejszej umiejętnej wiedzy, Краковъ 1877. Filozofia Spinozy i dzisiejszy panteizm (Biblioteka Warszawska, 1877). Uwagi nad filozofią Stuarta Milla w jej ostatecznych wynikach i nad współczesnym empiryzmem angielskim (Rozprawy i sprawozdania wydz. hist. filoz. Krakows. Akad. Umiej., 1877). Powstanie i rozwój pesymizmu w Indyach, Краковъ 1884. Начаты печатаніемъ и выходятъ выпусками: Dzieje filozofii w zarysie, Краковъ 1887. — Ѳеофилъ Земба, доцентъ въ краковскомъ университетѣ, Locke und seine Werke, Львовъ 1869. Jan Śniadecki na polu filozofii, Краковъ 1872. Pozytywizm i jego wyznawcy we Francyi, Краковъ 1872. Psychologia, Краковъ 1877. Estetyka poezyi, Краковъ 1882. Александръ Рациборскій, доцентъ львовскаго университета, Etyka Spinozy, krytycznie rozebrana i z dzisiejszym materyalizmem zestawiona, Львовъ 1883. Podstawy teoryi poznania w systemie logiki dedukcyjnej i indukcyjnej J. S. Milla, 2 тт., Львовъ 1886. O przyrodniczych podstawach naszych sądów estetycznych (Львовскій Kosmos, 1888). Przedmiot i podział filozofii (вступительная лекція), Львовъ 1885.— Генрихъ Гольдбергъ, Filozofia zasady bezwiednej, Варшава 1873. O psychologicznem źródle moralności (Niwa, 1874); Filozofia i wiedza (Ateneum, 1877).—Северинъ Смоликовскій, Filozofia wyzwolenia (Biblioteka Warszawska, 1878). Ученіе Огюста Конта объ обществѣ, Варшава 1881. Rozbiór krytyczny podstaw zasadniczych filozofii Schopenhauera, Варшава 1881. Изложеніе началъ позитивной философіи и соціологіи Конта, Варшава 1886. Studya krytyczne (о законѣ цивилизаціи, о греческихъ и современныхъ софистахъ, о новѣйшей исторіософіи, объ эмпирической психологіи), Варшава 1886. Климентъ Ганкевичъ, O życiu i pismach Trentowskiego, Станиславовъ 1871, и упомянутые въ началѣ Grundzüge der slavischen Philosophie.

„Систему“ философіи пытался дать А. Молицкій, прозвавшій ее тагмонологіею или тагматологіею. Wykład systematyczny tagmatologii, t. j. nauki o porządku istności, część fundamentalna. Metodologia, Краковъ 1879. Его же: Stanowisko w filosofii Karola Libelta, Львовъ 1875.

Вопросами исторіософіи въ спекулятивномъ духѣ занимаются: Юлій Нерычъ, Badania filozoficzne tajemnicy życia, Warszawa 1869—70. Filozofia historyi narodu polskiego, Краковъ 1888.—Ѳаддей Хржановскій, Badania z history ozofii, część I: Prawo rządzące dziejami ludzkości, Warszawa 1888.