ФИЛОСОФІЯ

XVII И XVIII ВѢКОВЪ

ВЪ СРАВНЕНІИ СЪ ФИЛОСОФІЕЮ XIX ВѢКА

и отношеніе той и другой къ образованію.

(Изъ лекцій по исторіи философіи).

12974

МДА

С. С. Гогоцкаго,

профессора Университета Св. Владиміра.

ВЫПУСКЪ ПЕРВЫЙ.

КІЕВЪ.
Въ университетской типографіи
1878.

Оттискъ изъ Университетскихъ Извѣстій 1878 г.
Печатано по опредѣленію Совѣта Университета Св. Владиміра.

Философія XVII и XVIII вѣка въ сравненіи съ философіею XIX вѣка и отношеніе той и другой къ образованію.

(Изъ лекцій по исторіи философіи).

Философія XIX вѣка, по своему духу и направленію, существенно отличается отъ предшедствовавшаго ей періода философіи новыхъ временъ, то есть, отъ философіи XVII и XVIII вѣка. Уже и само по себѣ это различіе между направленіемъ философіи нашего времени и предшедствовавшаго періода новыхъ временъ заслуживаетъ вниманія; потому что въ философіи почти всегда сосредоточивается весь складъ высшихъ убѣжденій извѣстной эпохи. Но оно тѣмъ болѣе достойно вниманія, что явственно выразилось почти во всѣхъ отрасляхъ образованія, въ литературѣ и въ самой жизни; а пониманіе главныхъ направленій умственной жизни и существенныхъ свойствъ ихъ за послѣднее время само по себѣ служитъ существеннымъ пособіемъ и для сознательной правильности дальнѣйшаго историческаго движенія.

И однако же, не смотря на всю важность несходства въ направленіи двухъ періодовъ философіи новаго времени, на него почти не обращаютъ вниманія въ исторіи философіи, полагая, что дѣло ея ограничивается только изложеніемъ философскихъ доктринъ, что самыя доктрины эти совершенно безразличны для интересовъ жизни. Слѣдствіемъ подобнаго односторонняго ознакомленія съ исторіею философіи было то, что не только не была достаточно сознана связь между философіею и разными отраслями образованія, но что огромное большинство ограничивалось поверхностнымъ и вреднымъ представленіемъ, будто

между ними и нѣтъ никакой связи; а между тѣмъ, она не подлежитъ никакому сомнѣнію, и сознаніе смысла общихъ философскихъ началъ теоретическихъ и практическихъ всегда можетъ принести пользу другимъ наукамъ, въ особенности нравственнымъ, со стороны ихъ формы и духа или содержанія. Да и помимо опредѣленнаго, иногда и безъотчетно устанавливающагося примѣненія, изученіе всякаго научнаго вопроса и само по себѣ важно; оно разширяетъ и углубляетъ наше самосознаніе, и всегда приведетъ къ плодотворнымъ практическимъ результатамъ, хотя бы заранѣе мы и не могли опредѣлить съ точностію, въ чемъ именно будетъ состоять это примѣненіе. Таково отношеніе теоретической науки къ практической жизни не только въ сферѣ нравственныхъ наукъ, но и въ области физикоматематической науки. Знали-ль заранѣе труженики науки, что изученіе законовъ свѣта приведетъ къ произведеніямъ фотографіи, что изученіе электричества создастъ телеграфы и такъ далѣе?.... Не беремъ на себя смѣлости подробнаго разсмотрѣнія духа философіи вышеупомянутыхъ эпохъ во всей его широтѣ и глубинѣ, и ограничимся только самымъ краткимъ выполненіемъ избранной задачи, а эта задача сама собою распадается на двѣ части. Сперва мы разсмотримъ философію XVII и XVIII вѣка въ самыхъ общихъ существенныхъ ея чертахъ, по отношенію къ нашему вопросу, и въ слѣдъ затѣмъ, результаты ея въ главныхъ отрасляхъ современнаго ей образованія. Ясное же понятіе объ этомъ двухъ вѣковомъ періодѣ философіи и образованія, само собою пособитъ намъ лучше выразумѣть духъ и главныя направленія философіи XIX вѣка, также выразившіяся въ духѣ и направленіи современнаго ей образованія, или по крайней мѣрѣ, главныхъ сторонъ его.

Итакъ, въ чемъ же состояла философія XVII и XVIII вѣка, какъ она поставила свои задачи, каковъ историческій ходъ ея и какъ она отразилась въ современномъ ей образованіи?

I.

Существенный типъ философіи XVII и XVIII в., сразу рельефно выразился въ самой постановкѣ главныхъ вопросовъ и въ способѣ рѣшенія ихъ, а затѣмъ и въ дальнѣйшемъ историческомъ ея ходѣ, почти до самаго конца XVIII вѣка Не смотря на нѣкоторыя частныя стремленія къ преобразованіямъ, эта философія, въ цѣломъ постоянно

удерживала свои отличительныя черты, которыя мало-по-малу изгладились только въ XIX вѣкѣ.

Обыкновенно философію новыхъ временъ начинаютъ съ Декарта (1596—1650 во Франціи), и отличительную черту ея въ сравненіи съ прежнею, средневѣковою философіею, точнѣе со схоластикою, полагаютъ въ томъ, что главные представители ея сразу поставили себѣ задачею — сообщить философской наукѣ самостоятельное содержаніе, независимо отъ тѣхъ многообразныхъ пассивныхъ заимствованій, которыми отличалась средневѣковая философія. Но указаніемъ на одну самостоятельность содержанія, далеко еще не объяснялся бы самый духъ философіи новаго времени, зависѣвшій отъ преимущественнаго вниманія къ нѣкоторымъ вопросамъ и отъ способа, какъ постановки, такъ и рѣшенія ихъ, а эти черты ея, начиная съ Декарта, именно и выдѣлили ее рѣшительно отъ философіи не только средневѣковой, но и отъ философіи переходнаго періода, называемаго обыкновенно періодомъ броженія. Уже и Кардань († 1576), и Кампанелла († 1639), и въ особенности Джіордано Бруно († 1600) отрѣшались отъ прежняго содержанія схоластической философіи и ставили свои отвѣты на философскіе вопросы, ни сколько не стѣсняясь схоластикою: Джіордано Бруно даже заплатилъ жизнію за непривычную въ это дикое время самостоятельность убѣжденій. Бэконъ (1561—1626) сдѣлалъ даже больше: онъ указалъ на необходимость самостоятельнаго изученія природы, вмѣсто прежняго комментированія аристотелевской апріорной физики, и обратилъ вниманіе на экспериментальный, индуктивный методъ этого изученія. И однако же, не только вышеупомянутые мыслители переходнаго періода, но и Бэконъ не могутъ сравниться съ Декартомъ по тому цѣльному вліянію, какое онъ оказалъ на весь составъ философіи того времени. У Кардана, Кампанеллы, Дж. Бруно, нѣтъ никакого метода въ постановкѣ основныхъ задачъ философіи, перемѣшаны вопросы главные съ второстепенными и слишкомъ много дано простора произвольнымъ созерцаніямъ. Что касается Бэкона, то его вниманіе къ природѣ и къ индуктивному методу, не смотря на огромную практическую пользу его, не оказало въ скоромъ времени большаго вліянія на новую, самостоятельную формацію главныхъ вопросовъ, изъ которыхъ слагается система философской науки новыхъ временъ. Въ своемъ начертаніи системы наукъ и въ частности философіи, Бэконъ даже удержалъ много схоластики прежнихъ временъ. Мысли его о

методѣ были важны преимущественно потому, что содѣйствовали успѣхамъ естественныхъ наукъ и перемѣнѣ въ самыхъ пріемахъ естествознанія, а эта перемѣна только въ послѣдствіи оказала вліяніе и на философію, сообщивши хотя нѣкоторой долѣ ея содержанія болѣе жизненности. Но, повторяемъ, Бэконъ непосредственно не произвелъ широкаго вліянія на всю систему философской науки.

Несравненно прямѣе, шире и глубже было вліяніе Декарта на философію, не потому только, что онъ отрѣшился отъ прежней схоластики и ставилъ содержаніе философіи на основаніи естественной полноты сознанія; главная причина важнаго значенія его въ исторіи философіи, заключается въ томъ, что онъ сразу обратилъ вниманіе на главные и самые существенные, хотя бы и немногіе, вопросы философіи и сдѣлалъ опытъ самостоятельнаго и довольно оригинальнаго ихъ вывода; а выводъ его сразу давалъ опредѣленное, хотя бы еще и неудовлетворительное направленіе всѣмъ понятіямъ о наукѣ, объ искусствѣ и, о главныхъ сферахъ жизни. Въ послѣдствіи времени, преимущественно въ девятнадцатомъ вѣкѣ, эти вопросы получили самое широкое развѣтвленіе, произошла существенная перемѣна въ общихъ формулахъ и въ рѣшеніи вопросовъ, самый выводъ ихъ часто существенно измѣнялся; но заслуга Декарта, какъ родоначальника философіи новыхъ временъ, неоспорима: его самостоятельный выводъ главныхъ вопросовъ философіи, вовсе не сходный съ постановкою ихъ не только у схоластиковъ, но и у Бэкона, былъ главнымъ толчкомъ главнѣйшихъ направленій философіи и надолго отразился въ самомъ духѣ образованія. Какъ бы мы ни расширяли, или съуживали задачу философіи, какъ бы мы ни умаляли, или возвышали ея значеніе, дѣло въ томъ, что ея задача касается самыхъ общихъ основаній и формъ познанія и жизни; а подобное изслѣдованіе всегда будетъ имѣть дѣло съ двумя сторонами ихъ — субъектомъ познающимъ и дѣйствующимъ и объектомъ, отъ котораго субъектъ получаетъ вліяніе и на который онъ воздѣйствуетъ. Объясненіе соотношенія между этими двумя сторонами жизни и знанія, общихъ началъ и основаній его, и составляетъ коренную задачу и зерно всякой философіи. Его-то, именно, какъ мы сказали, Декартъ въ первый разъ выставилъ рельефно и оригинально. Припомнимъ теперь въ немногихъ словахъ его выводъ и постановку вопросовъ философіи и затѣмъ, главнѣйшія измѣненія, большею частію не существенныя, происходившія въ философіи почти до конца XVIII вѣка; тогда намъ понятны будутъ и результаты этой философіи.

а)

По смыслу декартовской философіи, основной носитель и органъ всякаго знанія, есть наше мыслящее сознаніе: безъ сознанія не возможно и знаніе; знаніемъ же предполагаются, кромѣ субъекта мыслящаго, и протяженныя внѣ насъ существующія вещи. И такъ, нужно было объяснить, что̀ именно мы можемъ найти въ нашемъ мыслящемъ сознаніи для рѣшенія вопроса о знаніи и соотношеніи двухъ сторонъ, изъ которыхъ слагается не только знаніе, но и самая жизнь. Но такъ-какъ наше сознаніе наполнено множествомъ отъ преданія заимствованныхъ представленій, понятій, убѣжденій, то прежде всего нужно отрѣшиться отъ всего, безъотчетно привзошедшаго къ нему, т. е. во всемъ усомниться и отвергнуть все, что̀ только мы признавали до сихъ поръ, какъ истинное, и потомъ наблюдать, что̀ именно останется въ нашемъ сознаніи неустранимаго, что̀ и какъ, въ слѣдъ за этимъ первымъ несокрушимымъ предметомъ мыслящаго сознанія, будетъ выдвигаться одно за другимъ, а затѣмъ, какое окажется соотношеніе между этими самостоятельно добытыми терминами философскаго знанія—субъектомъ или духомъ и объектомъ или вещнымъ, вещественнымъ міромъ. Въ выводѣ и опредѣленіи этихъ терминовъ и ихъ соотношенія и содержится нервъ декартовской философіи.

Устранивши все, чѣмъ только наполняется безъ всякаго разбора наше мыслящее сознаніе, мы тотъ-часъ найдемъ, что рѣшительно не возможно устранить въ насъ нашего собственнаго самосознанія, нашего собственнаго мышленія о себѣ, значитъ и собственнаго сознательнаго бытія; потому что въ самомъ сознаніи и въ мышленіи о себѣ, какъ существенномъ свойствѣ сознающаго начала, уже содержится и бытіе: *cogito, ergo sum* (я мыслю, слѣдовательно существую). Таковъ *первый*, добытый Декартомъ, несомнѣнный терминъ философскаго самостоятельнаго знанія. Это бытіе нашей души, или душевной субстанціи: существенное свойство ея, въ отличіе отъ противостающаго ей протяженнаго міра, есть мышленіе, чуждое протяженія.

Поставивши этотъ первый предметъ или терминъ несомнѣннаго знанія, необходимо разсмотрѣть, какіе дальше окажутся также несомнѣнные его термины. Кромѣ сознанія нашего собственнаго бытія, мы имѣемъ множество представленій, понятій и идей о чемъ-то другомъ, или о другихъ существахъ и о мірѣ вещественномъ, насъ окружа-

ющемъ. И такъ, нужно разсмотрѣть, какія изъ этихъ идей о другихъ существахъ, не могутъ быть произведеніемъ нашего безъотчетнаго, а потому, нерѣдко и ошибочнаго представленія и воображенія. Та идея, которую мы найдемъ какъ несомнѣнную, не зависящую отъ нашего произвольнаго творчества, и будетъ вторымъ несомнѣннымъ терминомъ философскаго знанія. Пересматривая всѣ наши идеи, находимъ одну между ними, дѣйствительность которой не можетъ подлежать никакому сомнѣнію, потому что мы сами не могли бы ее изобрѣсть, и она существуетъ въ нашей душѣ совершенно самостоятельно. Это идея безконечнаго и всесовершеннаго существа или Бога. Наша мысль, какъ ограниченная, не могла создать идею безконечнаго существа; значитъ, и существованіе ея въ нашемъ умѣ, предполагаетъ и бытіе ея самостоятельной причины, или субстанціи безконечной и всесовершенной. Всѣ прочія идеи, которыми обладаетъ наша мыслящая субстанція, частію выражаютъ не что-либо конкретное, но только формы и законы бытія, таковы, наприм. различныя аксіомы; частію же могли бы быть и нами созданы, таковы, напримѣръ, идеи различныхъ матеріальныхъ предметовъ и даже ангеловъ. И такъ, *второй* несомнѣнный терминъ нашего мыслящаго сознанія, есть бытіе безконечной и всесовершенной субстанціи, какъ высшаго начала всякой жизни, всякаго знанія и всякой истины.

Теперь только, когда найденъ второй терминъ нашего знанія, а именно, идея всесовершенной субстанціи, можетъ быть рѣшенъ вопросъ и о противостоящемъ намъ мірѣ вещественномъ, о его бытіи и существенномъ свойствѣ. Способъ вывода этого *третьяго* термина нашего сознанія у Декарта, слѣдующій: признаніе дѣйствительности предъидущихъ двухъ идей, имѣло для насъ понудительную силу, потому, что онѣ отличались такою ясностію и отчетливостію, что отказаться отъ нихъ, значило-бы тоже самое, что отказаться отъ своей собственной жизни и отъ своего сознанія. И идея вещественнаго, или по терминологіи Декарта, протяженнаго міра также намъ кажется ясною и очевидною, и при всемъ томъ, не убѣдительна потому, что существенная черта внѣшняго міра—протяженіе абсолютно противоположна существенной чертѣ духовной субстанціи—мышленію, какъ сосредоточенію, исключающему всякое протяженіе; а потому не находя въ своемъ сознаніи или въ своей душѣ, какъ простой и непротяженной субстанціи, никакихъ поводовъ происхожденію совершенно противоположной идеи,

т. е., идеи протяженнаго міра, предполагая самую невозможность общенія души съ вещественнымъ или протяженнымъ міромъ, мы никакъ не можемъ окончательно убѣдиться что эта протяженная субстанція, дѣйствительно существуетъ внѣ нашей мыслящей субстанціи, что она не есть химерическое созданіе нашего воображенія. Но когда добыта, какъ несомнѣнная, идея всесовершеннаго существа, то у насъ есть уже возможность незыблемо утвердить и идею протяженной субстанціи, хотя бы она и не имѣла никакой внутренней связи съ нашею мыслящею субстанціею; потому что всесовершенное существо, по самому существу своего безконечнаго совершенства, есть источникъ истины. Если такъ, то нельзя предполагать, чтобы наши ясныя и отчетливыя идеи о протяженномъ мірѣ и о его законахъ, были обманчивы и призрачны. Такъ-какъ эта ясность и отчетливость нашихъ понятій о протяженномъ мірѣ, его формахъ и законахъ, существуетъ, какъ результатъ, какъ произведеніе творческой дѣятельности всесовершеннаго существа, то допустить, что эта ясность и отчетливость есть обманъ, значило бы допустить, что всесовершенное существо есть источникъ самыхъ противорѣчивыхъ иллюзій; а это не возможно. И такъ, и внѣшній, окружающій насъ міръ существуетъ; существенное свойство его—протяженіе,—и этотъ протяженный міръ, абсолютно противоположенъ нашей мыслящей субстанціи и не имѣетъ съ нею ничего общаго, никакой внутренней связи. Отсюда происходили у Декарта и дальнѣйшіе выводы, очень важные по своимъ результатамъ въ частнѣйшихъ примѣненіяхъ: что существо нашей души состоитъ въ мышленіи или въ мыслящемъ сознаніи, а міръ вещественный слѣдуетъ только законамъ механическимъ, и что такъ-какъ между ними нѣтъ внутренней связи, то связь и единство между ними утверждается только всемогуществомъ Божіимъ.

Такъ ставилъ Декартъ сразу содержаніе и задачи философской науки: это бытіе нашей сознающей себя и мыслящей собстанціи, бытіе вещественной или протяженной субстанціи, бытіе всесовершенной или божественной субстанціи, и та форма ихъ внѣшняго соотношенія, которая у Декарта довольно своеобразно объясняетъ жизнь со всѣми ея видоизмѣненіями, и такъ-же своеобразно ставитъ самое понятіе знанія. Ниже намъ объяснится смыслъ этихъ главныхъ положеній Декарта; а здѣсь мы замѣтимъ, что какъ бы ни было еще недостаточно его понятіе о значеніи и взаимномъ отношеніи этихъ трехъ терминовъ, какъ бы ни страдало оно еще механическимъ характеромъ; но въ

нихъ онъ разомъ обнялъ главные вопросы философіи, какъ науки о высшихъ началахъ знанія и жизни. Въ этомъ его заслуга: въ способѣ вывода и постановки главныхъ задачъ философіи, около которыхъ приблизительно она всегда вращается, былъ первый сильный стимулъ ея дальнѣйшаго историческаго движенія; а это дальнѣйшее движеніе было необходимо уже и потому, что въ декартовской философіи, вовсе не видно еще было ни того, какъ и что̀ именно въ мірѣ физическомъ (по Декарту, въ протяженномъ, т. е., и въ нашемъ тѣлесномъ организмѣ), есть аналогическаго субстанціи мыслящей и связующаго ихъ, и на оборотъ, не видно было, что̀ именно есть и въ мыслящей субстанціи, въ ея познаніи и жизни, сближающаго ее съ субстанціею протяженною. Сказавши, что, за исключеніемъ человѣческаго духа, какъ мыслящей субстанціи, вся природа подчинена только законамъ механическимъ, законамъ дѣйствія одного внѣшняго, вещественнаго пункта на другой также внѣшній и вещественный, что вся природа не имѣетъ въ себѣ ничего, связующаго ее съ жизнію душевною, Декартъ своею философіею не могъ предупредить матеріалистической крайности, непрерывно-усиливавшейся до конца XVIII вѣка. Пользуясь началами Декарта, нельзя было ни внести что-либо изъ жизни душевной въ природу, ни въ природѣ нельзя было ничего найти объясняющаго душевную жизнь.

Въ чемъ же состояло это дальнѣйшее, непосредственно послѣ Декарта, историческое движеніе философіи? По нашему мнѣнію, существенная, въ положительномъ смыслѣ, перемѣна направленія въ рѣшеніи основныхъ, поставленныхъ Декартомъ *) вопросовъ философіи, произошла только подъ конецъ XVIII-го, а затѣмъ въ XIX вѣкѣ. До того времени, хотя и были опыты исправленія декартовской философіи и даже замѣны ея новыми началами, однако же они не произвели радикальной перемѣны въ состояніи философіи. Въ особенности, школьная философія оставалась почти два вѣка въ одномъ положеніи. Не только послѣдователи Декарта—Гейлинксъ, Мальбраншъ, Спиноза, но и противники его—разныхъ цвѣтовъ реалисты, не давали собственно новыхъ положительныхъ началъ для пониманія цѣльной системы знанія и для цѣльнаго пониманія жизни. Что касается позднѣйшаго вольфіанства, то, какъ увидимъ ниже, оно, по своему общему духу въ рѣшеніи вы-

*) Главн. философ сочиненія Декарта: Meditationes de prima philosophia; Principia philosophiae; De methodo; De passionibus. См. Opera omnia, Amst, 1692—1701.

шеупомянутыхъ вопросовъ, существенно ничего новаго не давало въ сравненіи съ картезіанствомъ. Даже Лейбницъ, уже дѣйствительно таившій въ себѣ радикально новое направленіе философіи, такъ мало и сжато высказался, что не могъ, по крайней мѣрѣ скоро, возбудить дальнѣйшей подробной разработки вопросовъ философіи въ духѣ своихъ началъ. Перескажемъ въ немногихъ словахъ то, что̀ высказано было существеннаго дальнѣйшими представителями философіи XVII и XVIII в., какъ послѣдователями Декарта прямыми и отдаленными, такъ и его противниками.

Изъ послѣдователей Декарта наиболѣе извѣстны: Гейлинксъ, Мальбраншъ и особенно Спиноза.

Гейлинксъ (1625—1664 или 1669; въ Голландіи) *) воспользовался идеями Декарта только въ примѣненіи къ психологическому вопросу объ отношеніи между душою и тѣломъ, и только яснѣе поставилъ его положеніе, что между душою и тѣломъ нѣтъ никакой внутренней связи. Дѣло въ томъ, что когда мы воспринимаемъ перцепціи въ слѣдствіе внѣшнихъ или внутреннихъ раздраженій, или когда импульсъ нашей воли производитъ соотвѣтственныя движенія посредствомъ членовъ тѣлеснаго организма, то въ томъ и другомъ случаѣ наша мыслящая субстанція или душа вовсе не знаетъ, какъ именно происходятъ движенія соотвѣтственныя перцепціямъ тѣлеснаго организма, и наоборотъ не знаемъ, какъ соотвѣтственно помысламъ души совершаются перемѣны въ тѣлесномъ организмѣ—въ нервахъ и въ мускульной системѣ: между душевною жизнію съ одной стороны, и тѣлеснымъ организмомъ съ другой, нѣтъ собственно причинной связи; есть только послѣдованіе однихъ явленій за другими. Но если между ними причинной связи нѣтъ, а между тѣмъ, соотвѣтствіе существуетъ, то значитъ, причина его должна быть не въ душевной жизни, и не въ нашемъ тѣлесномъ существѣ, но во всемогуществѣ Божіемъ. Движенія же въ душѣ и тѣлѣ, служатъ только *поводами* (occasio, окказіонализмъ) къ тому, что въ каждомъ данномъ случаѣ обнаруживается какъ-бы дѣйствительное вліяніе души на тѣло и тѣла на душу, при посредствѣ божескаго всемогущества. Тутъ первое начало такъ называемаго *окказіонализма*, къ которому довольно близокъ и Лёце въ XIX вѣкѣ. Въ эти отдаленныя времена еще не задавались вопросомъ, точно ли душевная жизнь ограничивается только сферою ея сознательности?

*) Γνῶθι σεαυτον s. Ethica, Amst. 1665.

Декартовской философіи слѣдуетъ и Мальбраншъ*) (1638—1715; Франція); онъ беретъ ея начала и дѣлаетъ имъ дальнѣйшее развитіе и дополненіе въ высшемъ и болѣе широкомъ смыслѣ, нежели Гейлинксъ. Мы уже знаемъ, что, по смыслу декартовской философіи, между субстанціями мыслящею и протяженною нѣтъ внутренней связи. И такъ, раждался вопросъ: какъ же изъ нихъ слагается одно царство жизни? Какъ возможно мыслящей субстанціи, поставленной внѣ всякаго внутренняго соотношенія къ протяженной субстанціи, имѣть идею протяженія? Откуда и какъ она происходитъ въ существѣ, не имѣющемъ протяженія? Мальбраншъ понялъ всю глубокость вопроса къ которому препровождалъ декартовскій крайній дуализмъ и думалъ загладить его метафизическимъ способомъ. Сущность его отвѣта на поставленный вопросъ была такова: идея протяженія, равно и идея вещей, внѣ насъ существующихъ, не могутъ происходить въ душѣ, ни изъ нашей душевной субстанціи, ни отвнѣ отъ самыхъ вещей, и это положеніе свое Мальбраншъ доказываетъ тѣмъ, что ни вещи въ насъ не входятъ, ни мы не выходимъ своею душою къ видимымъ вещамъ, напр. къ солнцу. Если такъ, если оба эти источника идей протяженныхъ вещей въ насъ невозможны, то значитъ, что эти идеи наша душа созерцаетъ не въ себѣ самой, не чрезъ себя и не въ самыхъ вещахъ, т. е., не перенесеніемъ себя къ вещамъ, или вещей къ себѣ, но въ третьемъ существѣ и при посредствѣ этого третьяго, всеобъемлющаго, т. е. божественнаго существа. По видимому, Мальбраншъ какъ бы буквально еще слѣдуетъ Декарту; но дальнѣйшее его поясненіе показываетъ, что онъ проводитъ мысль Декарта несравненно глубже; стоило только Мальбраншу подробнѣе выяснить свою мысль и провести ее по всѣмъ частнымъ примѣненіямъ, и изъ нея выросло бы совершенно новое направленіе философіи и цѣлаго міросозерцанія; но Мальбраншъ остановился на полдорогѣ. И Декартъ утверждалъ, что только въ идеѣ Бога, какъ источникѣ истины, а не обмана, мы получаемъ удостовѣреніе въ томъ, что нашимъ яснымъ и отчетливымъ идеямъ протяженнаго міра, соотвѣтствуетъ дѣйствительность; но онъ оставляетъ въ сторонѣ болѣе глубокій вопросъ касательно самаго перваго начала или генесиса какъ протяженнаго міра и пространства, такъ и нашей идеи пространства; тогда какъ Мальбраншъ, относя начало идеи пространства и протяженныхъ вещей къ

*) De la recherche de la vérité, Paris, 1712.

третьему или божественному существу, указываетъ въ этомъ третьемъ существѣ внутреннее, реальное основаніе не нашей только идеи пространства, но самаго пространства; онъ указываетъ неразрывность пространства съ самымъ свойствомъ этого существа. Божественная субстанція, какъ всетворящая, сама собою, по Мальбраншу, творитъ и даетъ себѣ безконечное пространство; она все собою проникаетъ, и составляетъ, какъ выражается Мальбраншъ, вмѣстилище и всѣхъ сотворенныхъ духовъ; а потому, и наша душа, только по сродству съ божественною субстанціею, какъ носимая и проникаемая ею, имѣетъ внутреннюю возможность—созерцать идею пространства и протяженныхъ вещей. Отсюда объясняется и смыслъ словъ Мальбранша: „мы все (т. е. видимое, внѣшнее) видимъ въ Богѣ.“ Какъ глазъ нашъ видитъ вещи только подъ условіемъ свѣта, разлитаго по всему мірозданію, такъ и душа наша можетъ созерцать идею пространства и протяженныхъ вещей только потому, что ее носитъ и проникаетъ всетворящая и всепроникающая божественная сила. Въ этомъ выводѣ пространства изъ самой божественной субстанціи и въ признаніи этой субстанціи вмѣстилищемъ духовъ, Мальбраншъ довольно явственно обнаружилъ сознаніе крайностей декартовскаго дуализма и усиліе внести нѣкоторую связь въ разрозненныя Декартомъ составныя стихіи или термины знанія и жизни.

Еще далѣе и рѣшительнѣе на этомъ поворотѣ къ устраненію декартовскаго дуализма и къ слiянію всѣхъ разрозненныхъ сторонъ декартовскаго міросозерцанія идетъ Спиноза *) (1632—1677; Голландія); но и его усилія не измѣнили господствующаго направленія философіи и не достигли цѣли, такъ-какъ для нея не были готовы еще многія условія.

Не смотря на то, что Спиноза пролагалъ путь направленію монистическому, прямо противоположному дуалистической доктринѣ Декарта, онъ воспользовался для своего пантеистическаго монизма мыслями самаго же Декарта. Ставя самостоятельно три главные термина своего философскаго міросозерцанія, одинъ за другимъ, начиная съ нашей мыслящей субстанціи, Декартъ очень хорошо понималъ, что это только

---

*) Renati des-Cartes principiorum philosophiae pars I et II (см. Hamb. 1663). Tractatus theologico-politicus... Hamb. 1670; Ethica more geometrico demonstrata (см. Opera posthuma, Amst. 1677).

методологическій пріемъ или нашъ познавательный процессъ, помощію котораго мы отчетливо и послѣдовательно выдвигаемъ, одинъ за другимъ, термины философскаго знанія, начиная съ нашей мыслящей субстанціи; но что это еще не есть философская система. Потому-то онъ высказывался мимоходомъ, что въ построеніи философской системы, какъ копіи дѣйствительнаго бытія, необходимо измѣнить предъидущій порядокъ терминовъ, и исходнымъ началомъ положить не наше сознающее Я, но идею всесовершенной субстанціи, такъ какъ въ ней начало всякаго бытія и знанія. Быть можетъ, Декартъ и не предвидѣлъ, какая, отъ подобной перестановки, произойдетъ важная перемѣна въ духѣ его философіи. Но тѣмъ не менѣе, Спиноза исполнилъ взглядъ Декарта на построеніе философской системы, и изъ рукъ его послѣдователя вышла система, которая, по своему монистическому и пантеистическому характеру, была уже существенно несходна съ декартовскимъ дуализмомъ и теизмомъ.

Мы уже знаемъ, что система Спинозы очень проста. Декартъ начиналъ свою философскую доктрину съ нашего Я (cogito, ergo sum); а Спиноза начинаетъ прямо съ идеи всесовершенной субстанціи, какъ такого существа, которое и существуетъ, и мыслится только само чрезъ себя, т. е., не нуждаясь въ точкѣ опоры и въ посредствѣ со стороны какого-нибудь другаго существа. По самому свойству этой субстанціи, какъ единой, обѣ стороны бытія, мыслящая въ насъ и протяженная внѣ насъ, имѣвшія еще у Декарта названія субстанцій, превратились у Спинозы только въ аттрибуты; индивидуальныя же проявленія аттрибутовъ—только въ модусы (modus) или въ преходящія, конкретныя видоизмѣненія ихъ. Отъ понятія субстанціи, какъ единицы, существующей и мыслимой только чрезъ себя, собственно нѣтъ перехода къ аттрибутамъ; тѣмъ не менѣе Спиноза говоритъ, что субстанція представляется намъ, какъ мыслящая, когда нашъ разсудокъ разсматриваетъ ее подъ аттрибутомъ мышленія, и какъ протяженная, когда разсудокъ понимаетъ ее подъ аттрибутомъ протяженія, т. е., иначе говоря, это тоже самое, какъ еслибы мы сказали, что субстанція всесовершенная существуетъ и мыслится только чрезъ себя, и однако же она мыслится посредствомъ насъ, посредствомъ нашего разсудка. Не распространяемся о томъ довольно поверхностномъ примѣчаніи Спинозы, что хотя мы знаемъ только два аттрибута всесовершенной субстанціи, но ихъ должно быть въ ней безчисленное множество. Сущность

дѣла не въ томъ. Два ли аттрибута, или ихъ безчисленное множество, но коль скоро допущено ихъ абсолютное тождество, то идею такого же тождества Спиноза долженъ былъ примѣнить и къ отождествленію всѣхъ формъ и степеней жизни и утверждать, что *res extensa* (протяженное существо) тоже самое, что и *res cogitans* (мыслящее существо), что тѣло и душа въ насъ одно и тоже, и что это двойство происходитъ отъ того, что нѣчто одно въ насъ мы понимаемъ то подъ аттрибутомъ мышленія, то подъ аттрибутомъ протяженія. Эту же самую идею отвлеченнаго и неподвижнаго тождества Спиноза примѣняетъ потомъ къ отождествленію аффектовъ низшихъ или животныхъ и человѣческихъ или нравственныхъ и къ сліянію права съ животною силою. Нѣсколько удачнѣе иѳическія понятія у Спинозы и объясненіе естественнаго генесиса чистой нравственной жизни. Но и тутъ для возможности нравственной жизни, онъ долженъ былъ отличить аффекты дѣятельные или какъ-бы высшіе, отъ аффектовъ страдательныхъ или какъ-бы низшихъ и изъ первыхъ выводить чистое нравственное направленіе воли, а изъ вторыхъ—низшее и грубое, хотя вовсе не видно, откуда же берется двойство аффектовъ—высшихъ и низшихъ, когда разъ было признано единство субстанціи и тождество ея аттрибутовъ. Не входимъ и въ разборъ построенія системы Спинозы. Достаточно замѣтить, что Спиноза всегда вполнѣ вѣренъ своему духу и направленію; и однако же нѣтъ философской системы, которая бы страдала большею безсвязностію въ переходахъ отъ однихъ главныхъ положеній къ другимъ. Каково же было ея значеніе и вліяніе въ сферѣ философскихъ наукъ? Казалось бы, что Спиноза устраняя, своимъ пантеистическимъ монизмомъ, крайній дуализмъ декартовской школы, сошедшій наконецъ со сцены въ XIX вѣкѣ, долженъ былъ оказать быстрое и широкое вліяніе на аналогическую реформу всѣхъ частей философіи. И однако же, и его система не оказала вліянія ни соотвѣтственную разработку философіи по крайней мѣрѣ до конца XVIII вѣка. Даже и потомъ, когда въ сферѣ философіи стало обнаруживаться направленіе (у Шеллинга, Гегеля), отчасти сходное съ началами Спинозы, то оно совершалось не изъ подражанія Спинозѣ, но подъ вліяніемъ другихъ историческихъ обстоятельствъ философіи. Мы ни сколько не игнорируемъ того, что система философіи Спинозы возбудила вниманіе современниковъ; но это вниманіе къ его системѣ и уваженіе къ его личности ни къ чему не повело въ самомъ состояніи философіи, которая продолжала свой ростъ,

пока къ концу XVIII в. вполнѣ исчерпалось зерно, брошенное въ началѣ новыхъ временъ. Причина такой долговременной безплодности спинозиной доктрины заключается въ томъ, что утверждая отвлеченное, неподвижное, какъ-бы статическое тождество всѣхъ сферъ и степеней жизни, она не давала никакого отвѣта для уразумѣнія процессовъ жизни, производящихъ какъ главныя различія въ ея проявленіяхъ, такъ и тѣ соотношенія, которыя объединяютъ ихъ въ одно царство бытія и жизни. Вотъ почему и въ самомъ важномъ и основномъ вопросѣ философіи и вообще образованія—въ вопросѣ, касающемся живаго, процессирующаго соотношенія между идеальною или душевною жизнію и матеріальными орудіями ея проявленія, духъ философіи Спинозы надолго остался непроизводительнымъ. Ибо слишкомъ мало, да оно и не трудно—сказать, что идеальный или душевный агентъ и вещественный органъ его—одно и тоже; потому что не можетъ же быть двухъ абсолютно-противоположныхъ и взаимно себя исключающихъ началъ. Здоровое наблюденіе никакъ не согласится съ положеніемъ, что глина и прекрасная душа, или минералъ, растертый въ краску и помыслъ имъ выраженный, — одно и тоже. И такъ, если мы ограничимся только утвержденіемъ ихъ тождества, то мы не дадимъ еще никакихъ началъ для правильнаго пониманія соотношенія между ними, въ которомъ господствуетъ не мертвое тождество, но какой-то живой процессъ, производящій между ними различіе и связующій ихъ въ самомъ различіи. Вотъ почему, повторяемъ, Спиноза, не смотря на рѣзкое отступленіе отъ направленія, даннаго философіи Декартомъ, не оказалъ непосредственнаго вліянія на современное и ближайшее послѣ него состояніе философіи, и намъ остается только припомнить развитіе этого зерна, брошеннаго въ началѣ новыхъ временъ, до конца XVIII вѣка, чтобы потомъ понятно было, какъ обнаружилось его качество въ состояніи всѣхъ частей философіи и въ духѣ самого образованія.

Послѣ Декарта и его ближайшихъ послѣдователей, два было главныхъ направленія философіи до конца XVIII вѣка: одно можно назвать реалистическимъ, другое—идеалистическимъ, или точнѣе, метафизическимъ и догматическимъ идеализмомъ. Но оба эти направленія, не смотря на все различіе между ними и не смотря на многія видоизмѣненія того и другаго, также не оказали радикальной перемѣны ни въ состояніи философіи, ни въ состояніи образованія. Дѣло въ томъ, что какими бы частными вопросами ни занимались мыслители, но въ

цѣломъ, для полной перемѣны направленія, которая могла бы имѣть широкое вліяніе, мыслителямъ послѣ Декарта предстояло обратить вниманіе на исправленіе его одностороннихъ понятій о духѣ и о веществѣ, о формѣ и матеріалѣ знанія, такъ-какъ отъ лучшаго понятія объ этихъ основныхъ вопросахъ зависѣло правильное рѣшеніе множества другихъ производныхъ и болѣе отдаленныхъ вопросовъ. Но на эти-то цѣльные вопросы мало обращали вниманія, или по крайней мѣрѣ, еще не замѣчали всей важности ихъ значенія и широкости примѣненій; нѣкоторымъ исключеніемъ можно признать только Лейбница. Были, конечно, нѣкоторые второстепенные мыслители, которые еще въ XVII вѣкѣ угадывали, гдѣ заключается слабая сторона философіи Декарта; таковы были *Гланвиль* (р. 1636—1680), *Гирнгаймъ* († 1679), *Гюэ* (р. 1630—1721), *Бэль* (1647—1706), *Пуаре* (1646—1719), *Кудвортъ* (1617—1688). Всѣ они, хотя и не съ одинаковою ясностію, высказывали однако, что нужно измѣнить понятіе Декарта объ отношеніи между мыслящею и протяженною субстанціею. Въ особенности, два послѣдніе довольно опредѣленно возражали декартовской школѣ, что мышленіе, само по себѣ, еще не составляетъ самой сущности духа, что ему свойственно и другое, болѣе глубокое отправленіе; съ другой стороны,—что и противостоящему намъ вещественному міру свойственно не одно протяженіе и не одни законы чисто-механическаго движенія, а потому, и обѣ стороны—духъ и вещество далеко не составляютъ такихъ взаимно-исключающихъ себя противоположностей, какими представлялъ ихъ Декартъ. Но мысли ихъ, высказанныя отрывочно, безъ систематическаго развитія, безъ достаточныхъ изслѣдованій психологическихъ и естествознательныхъ, не могли оказать сильнаго вліянія, и долго не могли привести ни къ какимъ примѣненіямъ. Всѣ, по крайней мѣрѣ игравшіе замѣтную роль (за исключеніемъ, какъ мы сказали, отчасти одного Лейбница) въ исторіи философіи послѣ Декарта, почти до конца XVIII вѣка, заняты были или частными изслѣдованіями, или исправленіями, а не новыми данными, которыя были бы именно направлены къ новому цѣлостному пониманію знанія и жизни, въ сравненіи съ декартовскимъ.

Начнемъ съ представителей такъ называемаго реализма. Онъ имѣетъ три послѣдовательно развивавшіяся формаціи, это—эмпиризмъ (Локкъ 1632—1704), сенсуализмъ (Кондильякъ 1715—1780) и матеріализмъ (Гольбахъ († 1789), Гельвеціи (1715—1771), Ламетри (1709—

1751) и другіе). Общій послѣдовательный ходъ этого реализма XVII и XVIII вѣка состоялъ въ томъ, что начался онъ разсмотрѣніемъ въ своемъ вкусѣ преимущественно вопроса о происхожденіи идей или какъ-бы такъ называемою теоріею познанія (въ сферѣ эмпиризма и сенсуализма), а потомъ завершился своего рода метафизикою (у матеріалистовъ), сказавшею, что существуетъ только вещество. Всѣ они, конечно, были направлены частію противъ крайностей декартовскаго дуализма, а частію вообще противъ всякаго дуализма и спиритуализма. Первые два исправляли этотъ декартовскій дуализмъ, отвергая всякую врожденность идей и производя ихъ или изъ опыта (Локкъ), или изъ ощущенія (Кондильякъ). Поводомъ къ этой новой теоріи происхожденія идей была мысль Декарта, впрочемъ только мимоходомъ имъ высказанная о врожденности идей, и въ особенности идеи протяженія. Трансцендентальность этой послѣдней преимущественно сильно и рельефно выставилъ Мальбраншъ, опираясь опять на томъ положеніи Декарта, что мыслящая субстанція, какъ мыслящая, не имѣетъ ничего общаго съ протяженною и находится внѣ всякой связи съ нею, а потому, естественно рождался вопросъ, какимъ же образомъ, субстанція, только мыслящая, сама въ себѣ сосредоточенная, можетъ имѣть идею пространства. Но удовлетворительнаго отвѣта на вопросъ о взаимномъ втеченіи двухъ полюсовъ умственнаго созерцанія не представили ни Локкъ, ни Кондильякъ. Вся заслуга ихъ только въ томъ, что они обратили вниманіе на психологическій и при томъ довольно поверхностный генесисъ идей. Еще менѣе могли что-либо сдѣлать на этомъ поприщѣ, представители матеріализма XVIII вѣка; потому что отсѣчь одинъ полюсъ знанія и жизни, оставивши только другой, еще вовсе не значитъ представить лучшее объясненіе дуализма и замѣнить его болѣе жизненнымъ пониманіемъ его полюсовъ. Въ этой-то односторонности и поверхностности доктринъ реализма XVII и XVIII вѣка, была причина, что и онѣ не могли произвести существенной перемѣны ни въ построеніи цѣлой системы философскихъ наукъ, ни въ общемъ направленіи другихъ наукъ. Цѣль нашего труда состоитъ не въ изложеніи философскихъ доктринъ новыхъ временъ, а потому, мы ограничимся только самымъ сжатымъ повтореніемъ ихъ основныхъ положеній.

Ограничиваясь преимущественно вопросомъ о происхожденіи идей, Локкъ и его послѣдователи не обращали вниманія на основной вопросъ декартовской философіи, а именно, на способъ соотношенія между

субстанціею мыслящею и протяженною, между жизнію душевною и тѣлеснымъ организмомъ. Изложивши свое опроверженіе врожденности идей, въ такомъ впрочемъ видѣ, въ какомъ никто теперь и не признаетъ ихъ врожденности, Локкъ ставитъ свое положеніе, что идеи разсудокъ пріобрѣтаетъ изъ опыта (from experience). Но опытъ, говоритъ онъ, бываетъ двоякаго рода; онъ возникаетъ либо посредствомъ наблюденія внѣшнихъ предметовъ,—тогда идеи къ которымъ приводитъ опытъ, происходятъ отъ чувства, самый же источникъ идей называемъ *ощущеніемъ* (sensation); либо опытъ состоитъ въ наблюденіи дѣятельности нашего разсудка, самое же это наблюденіе сходно съ ощущеніемъ, и можетъ быть названо *внутреннимъ ощущеніемъ* или *чувствомъ* (internal sense); но, прибавляетъ Локкъ, лучше назвать этотъ второй источникъ идей *рефлексіею* (reflexion), такъ-какъ ей свойственно, по Локку, наблюдать всѣ отправленія разсудка, въ обширномъ смыслѣ слова. Послѣ этого указанія на двойственный источникъ идей—опытъ внѣшній и внутренній, Локкъ переходитъ потомъ къ пересмотру самыхъ идей. Не входя въ разборъ ни этого двойственнаго начала идей, ни перечисленія и классификаціи ихъ, мы вправѣ были бы, даже съ точки зрѣнія локковской, ожидать, что самый анализъ идей откроетъ въ ихъ составѣ эти двойственныя стихіи ихъ начала или источника,—это требованіе самое рациональное;—но ничего подобнаго у Локка нѣтъ. Онъ даже прямо противорѣчитъ *) выше поставленному двойственному началу идей, когда говоритъ, что душа подобна зеркалу, что въ разсудкѣ отпечатлѣваются образы вещей и его собственныя состоянія какъ въ зеркалѣ **) и, нисколько даже не подозрѣвая абсурда, чтобы идеи могли происходить въ душѣ какъ образы въ зеркалѣ, или чертежи на доскѣ, онъ прямо продолжаетъ, что идеи бываютъ простыя и сложныя. Первыя т. е. простыя идеи это—тѣ которыя, по Локку происходятъ въ нашей

---

*) Самъ же Локкъ говоритъ: and the mind furnishes the understanding with ideas at its operations, B. 2, Chp. 1, § 8).

**) Иногда говорятъ, что Локкъ, не понималъ такъ грубо своего положенія,—что душа подобна чистой доскѣ; но довольно странно ставить такое младенческое положеніе объ основномъ вопросѣ теоріи познанія, о вопросѣ, который долженъ дать тонъ и смыслъ всѣмъ дальнѣйшимъ понятіямъ, касающимся частныхъ идей и формъ, и предоставлять лучшее понятіе его только догадливости самаго читателя.

душѣ или въ разсудкѣ то отъ ощущенія (какъ будто идеи можно ощущать—осязать, видѣть, обонять и т. д.), то отъ рефлексіи къ своимъ собственнымъ состояніямъ или операціямъ; а *сложныя* идеи образуются изъ простыхъ, которыя служатъ для нихъ матеріаломъ. Кромѣ того, первыя идеи образуются въ нашемъ разсудкѣ какъ-бы сами собою пассивно (passive), а сложныя разсудокъ составляетъ изъ простыхъ самодѣятельно. Перечисливши и распредѣливши эти простыя идеи по ихъ содержанію и по роду ихъ источника или начала, Локкъ разсматриваетъ потомъ сложныя и, сказавши, что ихъ безчисленное множество, прибавляетъ, что главныхъ между ними три, это идея *видоизмѣненія*, *субстанціи* и *отношенія*. Въ этомъ перечисленіи и описаніи идей замѣчательно то, что Локкъ постоянно самъ себѣ противорѣчитъ: говоря, напримѣръ, объ идеѣ силы (power), онъ замѣчаетъ, что вещи не могутъ сообщить намъ этой идеи, такъ-какъ вещамъ несвойственно не только мышленіе (какъ дѣятельная сила), но и движеніе, что эта идея можетъ возникнуть только изъ сознанія въ насъ способности начинать дѣйствіе; въ вещахъ онъ находитъ только *движимость* (mobility), но не *движеніе* (motivity). Подобное же противорѣчіе и смѣшенность у него и въ понятіи о другихъ сложныхъ идеяхъ, напримѣръ, о субстанціи, когда однажды онъ говоритъ, что до сознанія ея мы доходимъ посредствомъ привычки (accoustoming), а между тѣмъ, признаетъ, что эта идея имѣетъ свой архетипъ, независящій отъ нашего представленія, или о понятіи тождества и различія, когда онъ однажды производитъ его изъ наблюденія различныхъ состояній одного и того же предмета въ разныя времена, а между тѣмъ, тождество нашей личности выводитъ не изъ тождества нашего тѣлеснаго организма, но изъ тождества нашего сознанія. Такія же неопредѣленности и сбивчивости у Локка въ его понятіяхъ о происхожденіи и образованіи человѣческаго слова, о познаніи, о свободѣ воли, нравственности и ея основномъ началѣ. Слово у него есть какъ бы намѣренное произведеніе человѣческое, устроенное для сообщенія другимъ нашихъ мыслей; познаніе касается только соединимости или несоединимости понятій, выраженныхъ словами; въ нравственной жизни высоко цѣнитъ свободу по крайней мѣрѣ въ конкретной жизни, и въ тоже время полагаетъ высшимъ началомъ нравственности только идею благополучія или счастія, какъ будто есть какая-нибудь возможность отстоять жизнь отъ ея и явныхъ и тайныхъ безобразій, опираясь на одной идеѣ счастія или благополучія, хотя бы оно

и имѣло свое неистребимое значеніе и повелительную силу въ жизни. Таково въ немногихъ словахъ содержаніе локковской философіи. Нисколько не отрицаемъ, что Локкъ оказалъ нѣкоторую услугу, обративши вниманіе, послѣ Декарта, Мальбранша и другихъ мыслителей, страдавшихъ еще значительною долею метафизическаго догматизма, на психологическій генесисъ идей; но своимъ опытомъ о человѣческомъ разумѣ онъ нисколько не вносилъ какого-нибудь новаго, живительнаго смысла въ общій, поставленный Декартомъ, вопросъ объ отношеніи между мыслящею и протяженною субстанціею, а между тѣмъ, только общимъ измѣненіемъ этого цѣльнаго вопроса можно было произвести существенное измѣненіе какъ въ понятіяхъ о знаніи и главныхъ отрасляхъ его, такъ и въ понятіяхъ о жизни. Когда Локкъ однажды говоритъ,— что душа есть чистая доска, на которой кѣмъ-то начертываются готовыя идеи, а потомъ, что есть два источника идей, что нѣкоторыя идеи имѣютъ свое начало въ тождествѣ нашего сознанія и въ нашей душевной самодѣятельности или способности начинать новый рядъ дѣйствій, то отсюда вовсе невидно было—въ чемъ же именно состоитъ лучшее отношеніе между тѣми двумя субстанціями—мыслящею и протяженною, которыя были совершенно разобщены у Декарта. Признаемъ ли мы, что идеи намъ врождены, или что онѣ начертываются въ душѣ, какъ въ зеркалѣ, отъ этого нисколько не измѣняется безсвязность тѣхъ двухъ сторонъ, внутреннее отношеніе которыхъ и должно быть выяснено для того, чтобы могла произойти радикальная и широкая перемѣна въ понятіяхъ о знаніи и жизни.

Тоже самое должно сказать и о Кондильякѣ. Его сенсуализмъ, слѣдовавшій за локковскимъ эмпиризмомъ, былъ только болѣе опредѣленнымъ выраженіемъ тѣхъ слѣдствій, которыя скрывались уже въ основныхъ положеніяхъ локковскаго эмпиризма. Когда эмпиризмъ, не смотря на первое положеніе, что источникомъ идей служатъ ощущеніе и рефлексія, утверждалъ потомъ, что душа подобна зеркалу, что идеи напечатлѣваются въ нашей душѣ ощущеніями, когда вовсе не объяснено было, что же именно рефлексія или душевный агентъ вноситъ въ цѣлый послѣдовательный процессъ образованія идей; то сенсуализму оставалось только досказать то, что не было досказано эмпиризмомъ, для сообщенія большей однохарактерности взгляду на происхожденіе идей. Это и было досказано Кондильякомъ. По смыслу его сенсуализма, всѣ высшія такъ называемыя способности души суть только преобразова-

нія ощущенія. Поставивши это основное положеніе, Кондильякъ потомъ описываетъ послѣдовательный порядокъ всѣхъ душевныхъ проявленій—познавательныхъ и желательныхъ. Разсматривая первыя, онъ сперва въ строгомъ порядкѣ—снизу вверхъ, описываетъ образованіе единичныхъ идей, а потомъ, сочетанія ихъ; такъ-какъ у Кондильяка, сходно съ Локкомъ, сужденіе или познаваніе, съ утвержденіемъ или отрицаніемъ, есть сочетаніе или раздѣленіе единичныхъ идей, добытыхъ прежде и выраженныхъ словомъ. Короче, но также послѣдовательно онъ описываетъ порядокъ нравственныхъ проявленій, начиная отъ чувства чего-либо пріятнаго и непріятнаго, и за тѣмъ, происхожденіе идеи добраго и прекраснаго. Важная заслуга Кондильяка состоитъ въ томъ, что онъ въ первый разъ обратилъ вниманіе на послѣдокательный, генетическій порядокъ душевныхъ проявленій, и весьма ясно и просто описалъ ихъ различіе и постепенно возрастающее психическое значеніе. Въ сравненіи съ прежнимъ довольно неопредѣленнымъ предположеніемъ такъ-называемыхъ способностей души, его описаніе было гораздо ближе къ истинѣ и лучше выразило именно какъ-бы возрастаніе и развитіе душевной жизни, обнаруживающееся въ послѣдовательности ея проявленій. Но и этотъ психологико-гносеологическій опытъ Кондильяка не могъ оказать никакого существеннаго содѣйствія лучшему и болѣе глубокому, рѣшенію вопроса, поставленнаго Декартомъ о взаимномъ отношеніи мыслящей и протяженной субстанціи, или иначе говоря, душевной жизни и тѣлеснаго организма, духа и вещества; этотъ вопросъ Кондильякъ оставилъ какъ-бы на произволъ личнаго убѣжденія, а между тѣмъ, именно только новый взглядъ на это соотношеніе могъ существенно измѣнить цѣльное направленіе философіи, а за тѣмъ, повести къ существеннымъ перемѣнамъ и въ направленіи главныхъ сторонъ образованія. Что Кондильякъ дѣйствительно уклонялся отъ рѣшенія общаго вопроса философіи новыхъ временъ, это доказывается не только цѣлымъ его *опытомъ* о человѣческомъ разумѣ, но и самымъ первымъ исходнымъ его понятіемъ объ ощущеніи. Сказавши, что наши идеи происходятъ не изъ двухъ началъ, а изъ одного, а именно, изъ ощущенія и что во всѣхъ дальнѣйшихъ отправленіяхъ души содержится только преобразованіе ощущенія, Кондильякъ потомъ прибавляетъ, что происхожденіе всѣхъ душевныхъ отправленій изъ ощущеній еще незначитъ, чтобы ощущеніе было возможно безъ души: чувства, говоритъ онъ, составляютъ только случайную (occasionell, въ духѣ декартовской

школы) причину ощущенія; дѣйствительная же причина его—въ душѣ. Еще съ большимъ правомъ мы должны, по его словамъ, отнести къ душѣ первую причину мышленія. Но оправданіе этого ограниченія, указаніе признаковъ присутствія душевнаго агента въ самомъ ощущеніи онъ оставляетъ совершенно въ сторонѣ на томъ основаніи, что существо души не можетъ быть предметомъ философскаго изслѣдованія; хотя вопросъ тутъ касается вовсе не существа души, а различенія, на основаніи самаго наблюденія, такихъ свойствъ ощущенія, которыхъ объяснить нельзя помощію однихъ нервныхъ раздраженій. Это показываетъ, что не смотря на свой сенсуализмъ, онъ въ общемъ основномъ философскомъ вопросѣ нисколько не идетъ дальше и глубже декартовскаго догматическаго дуализма; ему чуждо еще сознаніе, что въ самыхъ проявленіяхъ душевной жизни, и въ самомъ первомъ изъ нихъ ощущеніи, уже обнаруживается не это декартовское взаимное исключеніе двухъ сторонъ нашего существа, но присутствіе душевнаго агента въ данныхъ ему физическихъ и физіологическихъ матеріяхъ и силахъ, что именно самыми проявленіями нашей душевно-тѣлесной жизни уже пролагается путь иному взгляду и на общее онтологическое понятіе о соотношеніи между духомъ и веществомъ, между нравственною и физическою природою, между душою и тѣлеснымъ организмомъ.

Послѣднимъ, самымъ крайнимъ и широкимъ результатомъ эмпирико-сенсуалистическаго направленія былъ матеріализмъ, создавшій своего рода метафизику или онтологію, соотвѣтствовавшую эмпирико-сенсуалистическимъ понятіямъ о происхожденіи идей и о познаніи. Коль скоро безъ дальнихъ соображеній, успокоились на голословномъ утвержденіи, какъ непреложной истинѣ, что составъ идей происходитъ только изъ ощущенія, коль скоро не только въ самомъ ощущеніи, но и въ дальнѣйшихъ проявленіяхъ душевной жизни не умѣли еще отличить неопровержимое участіе со стороны душевнаго агента, и думали, что понятіе о немъ должно отнести только къ метафизическимъ предположеніямъ, то послѣдователи матеріализма считали себя вправѣ сказать, что ничего собственно и нѣтъ, кромѣ вещества, не думая много и о томъ, что̀ такое вещество. Таково и было послѣднее слово матеріализма XVIII вѣка, систематически высказанное въ сочиненіи *система природы* (Systeme de la nature, 1770). *) Вся вселенная не представляетъ

*) Это сочиненіе составлено было, какъ говорятъ, обществомъ лицъ, посѣщавшихъ домъ Гольбаха († 1789).

въ себѣ ничего болѣе, кромѣ вещества и движенія; а движеніе происходитъ въ слѣдствіе толчка, отъ котораго всякое тѣло измѣняетъ свое положеніе. Нѣтъ различія между движеніемъ внѣшнимъ и внутреннимъ; потому что то и другое состоитъ только въ перемѣнѣ мѣста тѣлами; но во внѣшнемъ движеніи цѣлыя массы замѣтно перемѣняютъ мѣсто, а въ движеніи, кажущемся внутреннимъ, перемѣна мѣста производится недоступными зрѣнію и другимъ чувствамъ частицами или молекюлами. Тоже самое должно сказать, по ученію этихъ матеріалистовъ, и о нашей душевной жизни: вся наша душевная жизнь, совсѣми ея проявленіямн, есть только результатъ движенія тѣлесныхъ частицъ; ни чѣмъ не отличаются отъ него и всѣ наши дѣятельныя проявленія, происходящія по видимому по импульсамъ рефлектирующей воли. А потому, какъ въ нашемъ тѣлесно-душевномъ существѣ нѣтъ никакого внутренняго начала движеній, несходнаго съ механическимъ движеніемъ, такъ нѣтъ и никакой высшей причины движенія и жизни въ цѣломъ мірѣ. Таковы главныя положенія матеріализма XVIII вѣка, завершившаго послѣдовательное развитіе реализма, рельефно начатаго Локкомъ. Въ наше время могли бы еще спросить, какое въ этой системѣ природы разумѣется вещество—феноменальное или метэмпирическое, могли бы не торопиться въ смѣшеніи цѣлой системы движеній въ организмахъ съ движеніемъ механическимъ, наконецъ, въ самыхъ проявленіяхъ душевной жизни, въ ихъ составѣ, могли бы указать на несомнѣнное присутствіе душевнаго агента, сообщающаго имъ, и даже самому низшему изъ нихъ, ощущенію, тотъ психическій характеръ, котораго рѣшительно нельзя объяснить однимъ движеніемъ частицъ вещества. Но въ восемнадцатомъ вѣкѣ матеріализмъ былъ дѣломъ моды; да и въ наукѣ еще далеко не были выработаны такія данныя, которыя могли бы послужить точкою опоры для другаго, лучшаго и болѣе близкаго къ истинѣ рѣшенія основныхъ вопросовъ не только философіи, но и біологіи. Не удивительно, послѣ того, что въ XVIII вѣкѣ считалось признакомъ героизма и философіи—цинически относиться къ самымъ кореннымъ убѣжденіямъ человѣчества и къ внутреннему смыслу человѣческой жизни: смертію только оканчивается разыгрываемый нами фарсъ: *la farce est joué* — вотъ слова Ляметри, сказанныя имъ отъ лица всѣхъ ему подобныхъ.

Не входимъ здѣсь въ объясненіе скептическихъ положеній Юма (1711—1776), высказанныхъ имъ параллельно развивавшемуся въ

XVIII вѣкѣ философскому реализму: эти положенія, въ томъ видѣ, какъ ихъ высказалъ Юмъ, были прямымъ, отрицательнымъ результатомъ крайностей реализма. Соотвѣтственно тому, что выработалъ для теоріи познанія эмпиризмъ и въ особенности сенсуализмъ, Юмъ полагалъ, что содержаніемъ нашего познанія бываютъ либо соотношенія между идеями (тоже, что и у Локка), либо факты или данныя для наблюденія. Отношенія между идеями составляютъ предметъ математическаго познанія и имѣютъ несомнѣнную достовѣрность, хотя бы мы и не видѣли на дѣлѣ такихъ вещей, къ которымъ они примѣняются. Связь одного термина сужденія съ другимъ утверждается здѣсь на законѣ ихъ тождества, напримѣръ, въ сужденіи $3\angle = 2R$. Но знаніе соотношенія или непремѣнной внутренней связи между фактами достовѣрности не имѣетъ; потому что эта связь могла бы быть только *причинная*, т. е., когда одно явленіе служитъ причиною, а другое его дѣйствіемъ; но причинной связи между явленіями мы не можемъ знать: мы знаемъ только то, что одно явленіе слѣдуетъ за другимъ или ихъ преемственную послѣдовательность. Что касается признанія одной вещи за причину а другой за дѣйствіе, то оно зависитъ единственно отъ навыка, отъ привычки (custom or habit). Это же значеніе привычки примѣнилъ потомъ Юмъ и къ исторіи, полагая, что въ основаніи преемственно-идущихъ перемѣнъ или проявленій исторической жизни какого либо парода нѣтъ собственно никакого закона ихъ послѣдовательности, который бы утверждался на законахъ развитія нашей внутренней природы. Непрерывное сцѣпленіе явленій жизни одного поколѣнія и за тѣмъ другаго, третьяго и т. д. зависитъ единственно отъ того, что позднѣйшее поколѣніе, принимая плоды трудовъ предудущаго, свыкается съ ними, прибавляетъ произведенія свои, и передаетъ ихъ поколѣнію другому и т. д.; словомъ, что и все историческое сцѣпленіе явленій жизни основывается только на привычкѣ. Этотъ своеобразный скептицизмъ былъ прямымъ результатомъ крайностей сенсуализма. Дѣло въ томъ, что коль скоро ощущеніе признано не только за предшествующее другимъ, дальнѣйшимъ проявленіямъ познавательной дѣятельности, но и за единственное начало ихъ, то въ концѣ концовъ не могло быть серьёзной рѣчи о какомъ-нибудь отчетливомъ значеніи причинной связи, и естественно, что не только это понятіе причинной связи, но и всѣ вообще руководительныя, общія начала знанія нужно было признать только дѣломъ безотчетнаго, механическаго навыка. Ибо, дѣйствительная опора знанія

не въ ощущеніи, а въ соотносящей дѣятельности мысли; соотносящая же дѣятельность мысли опирается на сознательномъ и самостоятельномъ свойствѣ мыслящаго въ насъ начала.

Матеріализмомъ XVIII вѣка и скептицизмомъ закончилось въ этомъ періодѣ послѣдовательное развитіе реализма. Теперь спрашивается: что собственно цѣлымъ рядомъ представителей этого направленія сдѣлано было существеннаго и положительнаго для лучшаго пониманія вопросовъ, поставленныхъ Декартомъ, во всей ихъ широтѣ. А смыслъ дальнѣйшихъ требованій, по отношенію къ этимъ вопросамъ, совершенно понятенъ: рано, или поздно предстояла задача—объяснить внутреннее соотношеніе между всецѣло-разъобщенными у Декарта субстанціями—протяженною и мыслящею. Какъ-бы ни была теперь странна терминологія Декарта въ обозначеніи двухъ полюсовъ или сторонъ знанія и жизни, но только отъ лучшаго рѣшенія этого важнаго вопроса могло широко и радикально измѣниться все направленіе философіи, а за тѣмъ, повліять и на существенныя перемѣны въ образованіи и въ понятіяхъ о жизни. Имѣя въ виду этотъ именно широкій смыслъ вопроса, возникавшаго изъ декартовской философіи, можно сказать, что послѣ Декарта главными представителями разсмотрѣннаго нами реализма почти ничего не было сдѣлано. Заслуга ихъ только частная—только въ томъ вниманіи, которое они обратили на послѣдовательный порядокъ идей или общихъ понятій и формъ познанія въ слѣдъ за ощущеніемъ; они приготовляли только нѣкоторый матеріалъ для лучшаго рѣшенія цѣльной задачи философской науки; но по самому существу общаго всѣмъ имъ взгляда, не могли представить такого новаго рѣшенія основнаго вопроса философіи, которое преобразовало бы всю систему философской науки и всѣ ея части. Быть можетъ, нѣкоторые задатки крайностей этого односторонняго реализма XVIII вѣка были отчасти въ доктринѣ самаго Декарта, хотя онъ и далекъ былъ отъ него по своимъ усиліямъ и убѣжденіямъ. Мы дѣлаемъ такое заключеніе на томъ основаніи, что у Декарта одному изъ двухъ полюсовъ знанія и жизни—вещественному, подчиненному механическимъ законамъ, въ сущности дано слишкомъ много перевѣса, или по крайней мѣрѣ шансовъ на перевѣсъ надъ духовнымъ, нравственнымъ или идеальнымъ: весь экстенсивно-громадный міръ, насъ окружающій, подчиненъ у него только законамъ механическимъ; мало того, у него даже жизнь растительная, животная и въ насъ—ощущеніе и всѣ чувственныя движенія также притянуты къ этому

полюсу механизма; оставалась на другомъ полюсѣ только мыслящая субстанція, и при томъ, доступная только умственному созерцанію, или умозаключенію, но не очевидному наблюденію и опыту, какъ міръ чувственный. Мало того; самое признаніе этой мыслящей субстанціи высшею было—голословное; потому что, по смыслу декартовской школы, она не имѣетъ никакой дѣйствительной силы, которая высказывалась бы въ формированіи всего строя природы и нашего психофизическаго существа; она стоитъ одиноко и бездѣятельно въ самой этой массѣ жизни насъ окружающей, какъ произведенія однихъ механическихъ силъ и законовъ. Не удивительно послѣ того, что въ періодъ XVIII вѣка, особенно во вторую половину его, когда философская наука, не только у матеріалистовъ, но и у декартовскихъ спиритуалистовъ, находила въ устройствѣ природы только механизмы, когда и въ послѣдовательномъ порядкѣ ея царствъ отказывались видѣть дѣятельное присутствіе высшаго творящаго начала, многіе представляли чувство и даже чувствительность *), какъ единственную опору и спасеніе метафизическихъ или метемпирическихъ истинъ. Le sentiment est plus que la raison,—говорилъ Ж. Ж. Руссо.

Но и другое направленіе философіи, по своему спиритуалистическому направленію, противоположное предъидущему, бывшее въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ продолженіемъ декартовской философіи, также не создало новаго взгляда на соотношеніе между двумя сторонами бытія и жизни въ сравненіи со взглядомъ Декарта. Оно существовало и продолжалось, современно предъидущему, не менѣе ста лѣтъ, преимущественно въ Германіи по окончаніи тридцатилѣтней войны; но изъ уровня декартовской философіи оно не выступило. Одинъ только Лейбницъ (1646—1716), съ котораго начинается рядъ представителей этого направленія, высказывалъ уже задатки дѣйствительно новаго направленія въ рѣшеніи основныхъ вопросовъ философіи, но въ такихъ общихъ чертахъ, что мысли его весьма не скоро были оцѣнены по достоинству и примѣнены къ перестройкѣ всего зданія философской науки.

Главными и замѣчательными представителями этого направленія философіи можно признать только Лейбница и Вольфа (1679—1754).

---

*) Подобное понятіе о значеніи чувствительности отразилось и въ нашей литературѣ конца XVIII и начала XIX вѣка.

Оно существовало, какъ мы сказали, въ Германіи, почти одновременно съ предъидущимъ направленіемъ философіи въ Англіи и Франціи, и во многихъ отношеніяхъ было ему противоположно Но, говоря объ этомъ направленіи, необходимо упомянуть и о популярной (германской) такъ называемой школѣ просвѣщенія; такъ-такъ въ произведеніяхъ этой школы общій духъ вольфіанства высказался не только въ философіи, но и въ примѣнен[illegible] къ нѣкоторымъ вопросамъ образованія.

Лейбницъ *) выступилъ съ началами своей философіи, когда уже высказались не только Декартъ, но и Спиноза и Локкъ. Противъ этихъ-то трехъ довольно несходныхъ ученій разомъ была направлена философія Лейбница, или, по крайней мѣрѣ, мысли, высказанныя имъ въ монадологіи. Противъ Спинозы направлено у него признаніе бытія монадъ, а не одной міровой субстанціи; противъ Декарта—антидуалистическое представленіе монадъ, которыя состоятъ не изъ двухъ абсолютно-противоположныхъ субстанцій—души и тѣла, но изъ двухъ полюсовъ, дѣятельнаго или экспансивнаго и ограничивающаго или пассивнаго; противъ Локка—независимость апріорныхъ стихій познанія отъ внѣшнихъ впечатлѣній. Но, какъ мы сказали, не смотря на всю важность новыхъ мыслей Лейбница, онъ не могъ пересоздать господствовавшаго направленія философіи въ Германіи, уже и потому, что не писалъ систематическихъ сочиненій подобно Вольфу, и ограничивался только общими взглядами, обыкновенно требующими еще особаго труда для примѣненія ихъ къ дѣлу.

Существенное содержаніе лейбницевой философіи можно передать въ слѣдующихъ немногихъ положеніяхъ: оно заключается, во-первыхъ, въ общихъ, онтологическихъ положеніяхъ; во-вторыхъ, въ приспособленныхъ къ нимъ понятіяхъ объ отношеніи между душевною жизнію и тѣлеснымъ организмомъ, а равно, и о мірѣ физическомъ и нравственномъ, наконецъ, о дѣятельности познавательной или теоретической и о нравственной или практической.

У Декарта, какъ мы знаемъ, протяженная субстанція слѣдуетъ только механическимъ законамъ, и обнаруживаетъ движеніе, только какъ данное ей по толчку; другая субстанція, какъ мыслящая, абсо-

---

*) Лейбницъ писалъ очень много. Для насъ имѣетъ преимущественное значеніе его *Monadologia* и отчасти Nouveaux essay sur l'entendement humain, Lpz., 1754.

лютно ей противоположна и не имѣетъ съ нею внутренней связи. Ихъ соединяетъ только внѣшне, но не по самому понятію, перво-субстанція или субстанція божественная (такъ не только у Декарта, но и у Спинозы). Лейбницъ начинаетъ съ того, что не признаетъ такого расторженія между мыслящею субстанціею и протяженною; а для соединенія ихъ онъ указываетъ въ нихъ, кромѣ мышленія и протяженія, еще и другія свойства, которыя ихъ взаимно сближаютъ, и, по самому понятію, приводятъ ихъ въ необходимую, внутреннюю связь. По смыслу лейбницевой монадологіи, веществу свойственно не одно протяженіе, но и движеніе, а движеніемъ предполагается сила. Далѣе, міръ состоитъ не изъ одного сплошнаго вещества и не изъ одной сплошной силы, но изъ безчисленнаго множества монадъ или центровъ силъ; значитъ, каждый такой центръ силы есть нѣчто дѣятельное или душа монады; но такъ-какъ онъ ограниченъ, индивидуаленъ и противостоитъ другому центру, то онъ имѣетъ свой предѣлъ, и этотъ предѣлъ составляетъ его идеальное тѣло. Душа и тѣло, это не противоположныя субстанціи, но полюсы въ существѣ каждой монады. Что касается нашего тѣлеснаго организма или тѣла, то оно—только феноменъ, только кажущееся, временное тѣло; оно состоитъ въ томъ, что слабѣйшія монады или молекюлы притянуты сильнѣйшими и до времени образуютъ съ ними одинъ тѣлесный составъ. По этому, и въ томъ мірѣ, который у Декарта былъ только механизмомъ, каждая вещь одушевлена, и все исполнено жизни.

Отсюда уже прямо выходило новое понятіе о душѣ, о тѣлесномъ организмѣ и о взаимномъ отношеніи между ними; и оно имѣетъ смыслъ не только антропологическій или психологическій, но и универсальный, космическій или метафизическій; потому что и весь, окружающій насъ міръ у Лейбница состоитъ изъ живыхъ существъ или одушевленныхъ центровъ силъ. Общее свойство отношенія между душою и тѣломъ состоитъ у него въ томъ, что обѣ стороны составляютъ нераздѣльное цѣлое и одно естественное единство. Внутренній способъ этого единства между ними слѣдующій: душевная монада, имѣющая идеальное тѣло въ своемъ предѣлѣ, составляетъ центръ нашего индивидуальнаго существа; тѣло же феноменальное состоитъ изъ монадъ слабѣйшихъ въ сравненіи съ первою или изъ молекюлъ, притягиваемыхъ сильнѣйшею, центральною или душевною монадою. Первой, какъ душевной, свойственно имѣть внутреннюю цѣль своихъ проявленій; въ сочетаніи же молекюлъ тѣлесныхъ преобладаетъ соотношеніе механическое; но не

смотря на это раздѣленіе между цѣлесообразнымъ единствомъ проявленій душевной монады и механическимъ сочетаніемъ молекюлъ въ феноменальномъ тѣлѣ, между ними есть связь не внѣшняя, декартовская, но внутренняя; потому что душа, по отношенію къ тѣлу, есть вмѣстѣ и присущая ему цѣль и движущая его причина или толчокъ; тѣло же по отношенію къ душѣ есть его орудіе, но не внѣшнее или отвнѣ взятое и отдѣльное подобно оружію, но внутреннее, съ нею соединенное: въ одушевленномъ существѣ орудіе есть не иное что, какъ самое осуществленіе цѣли, а цѣль, какъ осуществляющаяся, въ процессѣ своего осуществленія, есть свое же собственное средство. Между душою и тѣломъ нѣтъ ни матеріалистической слитности, ни декартовскаго расторженія двухъ сторонъ, сближаемыхъ только всемогуществомъ Божіимъ.

Подобное же отношеніе существуетъ и осуществляется, у Лейбница, между міромъ физическимъ и нравственнымъ. Какъ въ живомъ существѣ человѣка, то, что содержитъ въ себѣ и сообщаетъ ему безъотчетное побужденіе или толчокъ къ его проявленіямъ, становится для него потомъ сознательно-выработанною и облагороженною цѣлію жизни; такъ и въ цѣломъ мірѣ царство душъ, съ ихъ сознательно-цѣлесообразною дѣятельностію, составляетъ самую цѣль міра, задаточно данную уже въ самыхъ безъотчетныхъ побужденіяхъ, свойственныхъ живымъ существамъ: все же вещественное съ его механическими законами, служитъ для нихъ только орудіемъ или средствомъ. Оно имѣетъ только кажущееся значеніе самостоятельнаго и отдѣльнаго механизма; но въ сущности, въ цѣломъ составѣ міра, его механическіе законы, представляющіеся намъ отдѣльными и самостоятельными, служатъ только приготовительнымъ процессомъ міру же присущей разумной цѣли жизни. Таковъ дѣйствительный смыслъ *предустановленной гармоніи*, у Лейбница *) между душою и тѣломъ, между физическимъ міромъ и нравственнымъ, или, иначе, между телеологическою, цѣлесообразною и причинною связью явленій міра.

Изъ предъидущаго понятны уже и многія другія, болѣе частныя положенія лейбницевой монадологіи. Весь міръ, по Лейбницу, состоитъ изъ монадъ или центровъ силъ, и всѣмъ имъ поэтому свойственна дѣятельность представленія, только не въ одинаковой степени; а потому, вся естественная исторія есть какъ-бы исторія (объективнаго) про-

*) Очень слабо понятый Льюисомъ въ его исторіи философіи.

свѣщенія *). Такъ-какъ и въ нашемъ существѣ изъ данныхъ же ему побужденій сознательно выработывается присущая ему цѣль жизни, то какъ въ предъидущей послѣдовательности царствъ природы, такъ и въ послѣдовательномъ развитіи нашей сознательной жизни изъ свойственныхъ ей безъотчетныхъ побужденій, было уже руководительное начало для пониманія смысла исторіи и идеи прогресса или развитія (чего не было еще у Декарта, у Юма, и у всѣхъ представителей эмпиризма, сенсуализма и матеріализма). Въ примѣненіи къ познавательнымъ проявленіямъ нашей души у Лейбница вытекало то слѣдствіе, что душевная жизнь не исчерпывается сферою сознательною, но что и въ ея безъотчетныхъ инстинктахъ уже содержатся задатки того, что послѣ получитъ ясный и отчетливый характеръ. Отсюда происходило важное слѣдствіе, что между побужденіемъ и разумомъ есть внутренняя связь и что знаніе опирается не на одной логической ясности понятій, но и на внутреннемъ чувствѣ или чутьѣ; а это соотношеніе между двумя сферами душевной жизни вызвало потомъ, спустя около столѣтія, вниманіе психологовъ (Шубертъ и др.) къ темной сторонѣ душевной жизни **). Аналогическое слѣдствіе выходило у Лейбница и въ примѣненіи къ нравственной жизни. Подобно Спинозѣ, и Лейбницъ полагаетъ нравственную жизнь и возможность ея въ свойственномъ человѣку послѣдовательномъ развитіи отъ инстинктовъ низшихъ къ высшимъ, всеобщимъ (des instincts generales); но разница въ томъ, что у Лейбница возможны были не только существа съ одними низшими инстинктами, но и съ высшими, такъ-какъ у него и въ свойствѣ монадъ—безконечная послѣдовательность, по различію въ совершенствѣ свойственнаго всѣмъ имъ представленія; а Спиноза, сразу допустивши, что аттрибуты мышленія и протяженія, душа и тѣло — одно и тоже, уже не имѣлъ никакого основанія вводить различіе между низшими или чисто животными и за тѣмъ, высшими или гуманными инстинктами, но, соблюдая послѣдовательность, долженъ былъ бы сказать, что животная и самая высокая гуманная жизнь—одно и тоже.

Таковы были новыя начала, которыми лейбницево міросозерцаніе существенно отличалось отъ міросозерцанія предъидущихъ мыслителей новыхъ временъ; въ нихъ уже было отдаленное предвѣстіе философіи

*) Такъ называетъ самъ Лейбницъ естественную исторію.

**) Nachtseite d. Seele.

XIX вѣка, по крайней мѣрѣ въ предѣлахъ идеализма. Но въ теченіи XVIII вѣка они не получили примѣненія къ полному и систематическому построенію философіи, не оказали замѣтнаго вліянія и на обработку другихъ наукъ. Каковы бы ни были причины этой медленности вліянія новыхъ философскихъ началъ, дѣло въ томъ, что философія и въ школѣ, и въ литературѣ, въ общихъ чертахъ, въ общемъ духѣ по прежнему осталась близкою къ декартовскому метафизическому идеализму и къ вульгарному дуализму.

Ближайшимъ послѣ Лейбница представителемъ философіи въ Германіи, и отчасти послѣдователемъ его, былъ Христіанъ Вольфъ (1679—1754); а въ слѣдъ за нимъ, появляется такъ-называемая германская школа просвѣщенія (der Aufklärung). Первый, вмѣстѣ съ своими послѣдователями, содѣйствовалъ преимущественно созданію учебной или школьной философіи; школа просвѣщенія дѣйствовала больше путемъ литературнымъ.

Вольфъ считалъ себя и другіе считали его ученикомъ и послѣдователемъ Лейбница; и однако же онъ отказался отъ лейбницевой монадологіи. Вмѣстѣ съ монадологіею у него испарились и нѣкоторыя, самыя существенныя черты міросозерцанія Лейбницева, высказанныя преимущественно въ теоріи монадъ, не смотря на то, что эти черты или основные взгляды могли бы, какъ мы выше сказали, удержаться и помимо теоріи монадъ. Онъ извѣстенъ громадною ученостію и первымъ полнымъ систематическимъ изложеніемъ всѣхъ частей философіи въ духѣ принятыхъ имъ началъ *). Но для нашей цѣли, нѣтъ нужды излагать здѣсь полный очеркъ системы Вольфа; для характеристи философіи XVIII вѣка въ Германіи достаточно только указать, какъ рѣшались у него тѣ главные вопросы философіи, которые намѣчены были еще Декартомъ; такъ-какъ въ способѣ рѣшенія этихъ вопросовъ заключается сущность дѣла.

---

*) Вольфъ отличался обширнѣйшею ученостію и написалъ очень много. Для насъ преимущественное значеніе имѣетъ его курсъ философіи, состоящій изъ эмпирической психологіи, логики, метафизики (онтологія, космологія, раціональная психологія, богословіе), практической философіи и естественнаго права (jus naturae).

Нужно присовокупить, что Вольфъ издалъ и полный сокращенный курсъ физико-математическихъ наукъ.

Отличительный характеръ вольфіанской философіи состоитъ въ томъ, что въ ней подробно и систематически былъ развитъ метафизическій или догматическій идеализмъ, по своему духу весьма близкій къ декартовскому, и отсюда на долго утвердилась та школьная философія и въ частности метафизика, которая въ XIX вѣкѣ была причиною общаго невниманія и къ метафизическимъ стихіямъ знанія вообще.

Этотъ метафизической идеализмъ, со свойственнымъ ему вульгарнымъ дуализмомъ, своеобразно выразился въ рѣшеніи всѣхъ главныхъ вопросовъ философіи. У Лейбница, вопреки Декарту, было усиліе—разсматривать тѣлесный организмъ, какъ необходимое проявленіе ограниченной силы душевнаго агента, изъ него же выростающее; а Вольфъ опять дѣлаетъ поворотъ къ декартовской школѣ, и снова разсматриваетъ душу и тѣло, какъ двѣ противоположныя и только приспособленныя другъ къ другу субстанціи, и все вниманіе у него было направлено преимущественно къ различенію ихъ: вопросъ объ органической зависимости тѣлесныхъ проявленій отъ свойства внутреннихъ движеній и о символическомъ, тѣлесномъ ихъ выраженіи, объ аналогіи ихъ отправленій, о взаимномъ втеченіи другъ въ друга, былъ выпущенъ изъ виду. У Лейбница, хотя знаніе и выражается преимущественно въ отчетливыхъ понятіяхъ, но разумъ имѣетъ для себя основаніе въ самомъ первоначальномъ побужденіи душевной жизни; у Вольфа связь познавательной дѣятельности съ содержаніемъ и складомъ побужденій вовсе непонята. Отсюда, слѣдствіемъ подобнаго взгляда у Вольфа и въ его школѣ были двѣ психологіи—*раціональная* (rationalis) и *эмпирическая* (empirica): когда признано было, что душа есть субстанція, противоположная тѣлу, а тѣлесный организмъ есть только механизмъ, приспособленный къ душевной дѣятельности, то нельзя уже было разсматривать душевную жизнь и дѣятельность, какъ единую, цѣльную и послѣдовательно обнаруживающуюся въ тѣлесномъ органѣ, отъ низшихъ до самыхъ высшихъ ея проявленій,—и вышли двѣ психологіи съ двумя несходными и безсвязными задачами: эмпирическая описываетъ то, на что въ душевной жизни и въ ея проявленіяхъ указываетъ *опытъ* *); а раціональная излагаетъ то, что *возможно* въ нашей душѣ **). Тотъ же духъ разобщенія

*) Psychologia empirica est scientia... per experientiam... eorum, quae in anima humana *fiunt*. Psychol. empirica Francof. et Lps., MDCCXXXVIII, p. 1.

**) Psychologia rationalis est scientia eorum, quae per animam humanam *possibilia* sunt. Psychol. ration., ibidem, MDCCXXXIV, p. 1.

двухъ сторонъ нашего существа выразился и въ нравоучительной философіи. Разъединивши ихъ, Вольфъ уже не могъ разсматривать нашу нравственную жизнь, какъ постепенно выростающую изъ естественныхъ данныхъ намъ природою побужденій до степени ясно сознанныхъ началъ дѣятельности: нравоучительная философія имѣетъ у него характеръ не изложенія законовъ человѣческой жизни, развивающихся подъ вліяніемъ незамѣтно присущаго намъ человѣческаго самосознанія, но доктрины, состоящей изъ сборника отвлеченныхъ правилъ жизни. Таковъ же характеръ и его естественнаго права *).

Но особенно рѣзко выразился духъ вольфіанства въ содержаніи и задачахъ его метафизики. Какъ-бы ни было само по себѣ возвышенно содержаніе метафизики, ей, для сохраненія своей силы и значенія, предстоитъ сдѣлать указаніе не только на отвлеченные доводы высшихъ началъ бытія, въ ихъ изолированномъ, трансцендентномъ видѣ, но и на присутствіе ихъ въ сферѣ наблюдаемой нами жизни, кромѣ тѣхъ силъ и законовъ, на которые въ частности указываетъ каждая экспериментальная наука. Отсюда само собою слѣдуетъ, что прочно поставить метафизическія истины можно не одними силлогизмами, работающими надъ отвлеченными понятіями метафизическими, но и такимъ обозрѣніемъ итоговъ естествознанія, которое само собою, своею внутреннею діалектикою, препровождало бы и подводило къ этимъ истинамъ. Тогда только сфера явленій физической и нравственной жизни съ проникающими ихъ высшими или метафизическими началами составитъ одно живое цѣлое, и то, что̀ мы называемъ метафизическимъ, будетъ необходимымъ, объективнымъ требованіемъ дѣйствительной жизни, безъ чего самая эта жизнь была бы чѣмъ-то неполнымъ, не законченнымъ. Между тѣмъ, у Вольфа метафизика ограничивается только общими, формальными опредѣленіями понятій или терминовъ—бытія и явленія, причины и дѣйствія, необходимаго и случайнаго и т. д. (Онтологія); потомъ, опредѣленіемъ сущности міра и его аттрибутовъ, совершенства міра, понятій естественнаго и сверхъестественнаго и т. д. (Космологія); общими понятіями души, ея простоты, неразрушаемости и т. д. (раціональная психологія), и наконецъ, понятіями о Богѣ, его бытіи и свойствахъ (раціональная теологія) **); тогда какъ эмпирическая психологія и физика остаются

*) Philosophia practica, I, II. Ius naturae, libr. VII. Ibidem.

**) См. Ontologia, Cosmologia, Psychologia ration., Theologia naturalis, autore Wolfio, Franc. et Lps., 1734—7.

тутъ же, какъ что-то совершенно отдѣльное, только рядомъ существующее: онѣ, подобно орудію, только внѣшно приспособлены къ внутренней жизни, но своими процессами нисколько съ нею не связаны *) и не подводятъ къ высшимъ или метафизическимъ началамъ. И вышли, съ одной стороны, опредѣленіе общихъ терминовъ, безъ всякой связи заключающихся въ нихъ понятій съ законами и процессами наблюдаемаго нами космоса, съ другой—сумма экспериментальныхъ знаній, нисколько незавершаемая тѣми высшими началами, которыми занимается метафизика. Эта-то именно метафизика вызвала, еще въ концѣ XVIII вѣка, критическія замѣчанія Канта, а потомъ, совершенно новое понятіе о значеніи метафизики со стороны послѣдователей абсолютнаго идеализма и другихъ школъ германской философіи XIX вѣка. Въ той формаціи, какую получила метафизика подъ вліяніемъ вольфіанской философіи и отчасти удерживала ее еще и въ XIX вѣкѣ заключается главная причина и общаго равнодушія къ ней, хотя метафизическія истины всегда сохранятъ за собою подобающее имъ значеніе. Для того требовалось только новое построеніе ея задачи, которое конечно несравненно труднѣе прежняго. На этотъ-то новый способъ построенія метафизическихъ истинъ уже обратили вниманіе многіе лучшіе мыслители нашего времени, какъ-то, Жане, Ульрици, Вашро, Фихте мн. и друг.

На школу германскаго просвѣщенія XVIII вѣка можно смотрѣть какъ на практическое и литературное продолженіе началъ вольфіанской философіи; по крайней мѣрѣ, оно вполнѣ соотвѣтствуетъ ея духу и началамъ. Это, какъ мы уже знаемъ, былъ въ Германіи своего рода либерализмъ XVIII вѣка, значительно несходный съ современнымъ ему французскимъ либерализмомъ, не смотря на нѣкоторыя общія имъ черты. Выросшая подъ вліяніемъ вольфіанства, эта школа въ лицѣ своихъ представителей (Николаи, Мендельсонъ, Реймаръ) удерживаетъ основныя метафизическія истины, но именно въ томъ видѣ, въ томъ способѣ ихъ построенія, какіе онѣ получили въ доктринѣ Вольфа. Признавая идею Бога, эта школа останавливается только на логическихъ, умозаключительныхъ доказательствахъ его бытія. Въ понятіяхъ о душѣ, она только доказываетъ ея бытіе, отличіе отъ тѣла и безсмертіе (Мендельсонъ). Она не раздѣляла понятія французскаго матеріализма о

*) Подобно тому, какъ ружье или перо въ рукѣ нисколько не связаны съ нею органически.

строеніи міра, признавала въ немъ и цѣлесообразное устройство, но не могла понять и разработать лейбницева взгляда: по Реймару, цѣлесообразность произведеній природы состоитъ въ приспособленности и пригодности ихъ во взаимныхъ отношеніяхъ, а равно и въ отношеніи къ различнымъ потребностямъ нашей жизни. Отъ свойства общихъ началъ вольфіанства происходили (какъ увидимъ ниже) и деистическія понятія этой школы о религіи и откровеніи. Послѣдователи этой школы далеки были отъ атеизма; они сохраняли уваженіе къ религіи и откровенію: но разсматривали то и другое, какъ дѣло рефлексіи, какъ дѣло благоразумнаго учрежденія для практическихъ цѣлей, а не какъ необходимый, внутренній результатъ самаго существа и развитія душевной жизни, какъ органа высшаго, міротворящаго Начала.

Таковъ былъ отличительный характеръ вольфіанской и вообще германской философіи, когда выступилъ Кантъ; она господствовала во многихъ школахъ и у насъ, даже еще въ началѣ XIX вѣка. Подъ конецъ своего существованія, особенно подъ вліяніемъ критической философіи Канта, это направленіе получило названіе догматизма, на томъ основаніи, что ему свойственно только ставить и логически доказывать свои метафизическія истины, хотя по новому духу времени требовались уже другіе пріемы для сохраненія и развитія ихъ силы.

Къ этому общему обозрѣнію историческаго хода философіи предъидущихъ двухъ вѣковъ, мы должны еще присовокупить, что у насъ дѣло идетъ о первостепенныхъ дѣятеляхъ, оказывавшихъ замѣтное вліяніе на континентѣ Европы, и что мы не касались дѣятелей второстепенныхъ, какъ напримѣръ Беркли, (1684—1754), который не имѣлъ особеннаго значенія даже и въ Англіи, а тѣмъ болѣе на континентѣ Европы. Что касается Рида (1704—1796) и другихъ представителей (Гютчезона, Освальда, Бетти, Фергюсона) шотландской философіи, то они хотя и жили большею частію въ XVIII вѣкѣ, но по своему направленію, то болѣе, то менѣе несогласному съ философскимъ реализмомъ XVIII вѣка, относятся къ отдаленному и еще слабому началу той философской реакціи въ области философіи, которая сдѣлалась преобладающею въ XIX вѣкѣ. Но и эта реакція, съ опредѣленными и широкими результатами, совершилась собственно гакже на континентѣ, Европы; а потому, умолчаніе о нихъ ничего не отниметъ у насъ для составленія понятія, какъ о философіи двухъ предшествовавшихъ вѣковъ,

такъ и о новой широкой реакціи, которая совершилась въ философіи, въ особенности въ Германіи, начиная съ конца прошлаго столѣтія.

Сведемъ теперь къ общему, сжатому итогу все, что сдѣлано и высказано было различными философскими доктринами XVII и XVIII вѣка, послѣ той задачи, которую высказалъ Декартъ основными положеніями своей философіи; а его положенія намъ уже извѣстны: весь окружающій насъ міръ, со всѣми царствами природы, есть субстанція (по терминологіи Декарта) протяженная, не заключающая въ себѣ ничего, превышающаго механическіе законы бытія; кромѣ этой протяженной субстанціи, есть субстанція непротяженная или духъ, съ существеннымъ свойствомъ его—мышленіемъ; между обѣими субстанціями нѣтъ никакой внутренней или причинной связи; ихъ соединяетъ и приспособляетъ другъ къ другу только всемогущая субстанція божественная. Что же, спрашивается, высказано дальнѣйшими мыслителями XVII и XVIII вѣка, по поводу возбужденнаго Декартомъ важнѣйшаго вопроса объ отношеніи идеальнаго начала къ даннымъ ему физическимъ матеріямъ и силамъ? А къ этому вопросу собственно и сводятся въ концѣ концовъ всѣ вопросы знанія и жизни. Безъ преувеличенія можно сказать, что, за исключеніемъ новыхъ и непосредственно не оказавшихъ вліянія попытокъ Спинозы и Лейбница (въ особенности послѣдняго), не было выработано такого новаго направленія философіи, которое обняло бы всю широту декартовскихъ положеній и дало бы имъ новое и болѣе плодотворное рѣшеніе. За предѣлы декартовскихъ началъ и выше ихъ философія, преобладавшая въ XVII и XVIII вѣкѣ, собственно говоря, не развилась; своими измѣненіями она дошла только до явственнаго обнаруженія своихъ несообразностей и пробудила сознаніе необходимости радикальной перемѣны. Такъ, въ историческомъ развитіи реализма, одни (Локкъ, Кондильякъ) занимались преимущественно вопросомъ о происхожденіи идей, склоняясь все болѣе и болѣе (вопреки Декарту) къ той мысли, что онѣ происходятъ только отъ чувственныхъ впечатлѣній. Но подобное рѣшеніе вопроса еще не устраняло (что прямо и высказалъ Кондильякъ) бытія другой, отдѣльной и совершенно отличной отъ тѣла душевной субстанціи; она только была оставлена,—совершенно въ духѣ философіи Декарта—внѣ всякой мыслимой связи съ субстанціею вещественною. Другіе, болѣе рѣшительные поборники реализма совершенно отвергали отдѣльное бытіе мыслящей субстанціи и признавали только бытіе вещества или суб-

станціи протяженной; но и это направленіе не только не рѣшало поставленнаго въ началѣ новыхъ временъ вопроса, но своею крайнею односторонностію только рѣзче обнаружило потомъ потребность другихъ началъ къ одолѣнію декартовскаго дуализма. Каково же было послѣднее слово представителей метафизическаго идеализма или догматизма? Въ общихъ чертахъ, и эта школа не выступила за предѣлы, намѣченные Декартомъ. Оставаясь вѣрною духу декартовской философіи, она твердо признавала, кромѣ физической природы, бытіе мыслящей субстанціи или духа; но за тоже (опять согласно съ декартовскимъ направленіемъ) ограничивалась только доказательствами его отвлеченнаго бытія, и не могла еще сознавать, что сила вопроса о духѣ заключается не въ однихъ доказательствахъ его бытія и отличія отъ всего вещественнаго, но и въ указаніи его дѣятельнаго присутствія въ данныхъ ему, какъ его органѣ и символѣ, вещественныхъ матеріяхъ и силахъ и зиждительной мощи надъ ними. Только этою видимостію дѣятельнаго присутствія духовнаго начала въ многообразныхъ проявленіяхъ жизни могло бы твердо установиться истинное доказательство его бытія, соотвѣтствующее его натурѣ, какъ зиждущей и образующей, а не отдѣльно пребывающей, какъ-бы по другую сторону міра явленій. На эти-то недостатки обоихъ направленій философіи XVII и XVIII вѣка, во всей ихъ широтѣ, обратилъ вниманіе Кантъ. Самъ онъ, конечно, еще не представилъ такого новаго начертанія философіи, которое соотвѣтствовало бы духу и чаяніямъ XIX вѣка; но въ его всеобъемлющей философской критикѣ былъ рычагъ, поворотившій философію къ другому направленію, существенно, въ цѣломъ, а не въ однихъ частностяхъ несходному съ направленіемъ двухъ предъидущихъ вѣковъ. Частію критическимъ разборомъ основныхъ недостатковъ обоихъ предшествовавшихъ направленій философіи, а частію, и собственными положительными *) взглядами, Кантъ достаточно выяснилъ, что именно было бы желательно для лучшаго и болѣе удовлетворительнаго рѣшенія философскихъ вопросовъ, поставленныхъ въ самомъ началѣ новыхъ временъ.

На первый, поверхностный взглядъ, отличительный характеръ разсмотрѣнныхъ нами двухъ главныхъ направленій философіи XVII и XVIII вѣка не представляется особенно важнымъ, ни по своему вліянію на систематическое построеніе философіи и смыслъ ея частей, ни

*) Преимущественно—въ *критикѣ способности сужденія.*

по созвучію съ духомъ современнаго ей образованія; и однако же то и другое довольно явственно выразилось не только въ формѣ философіи, но отчасти и въ общей сферѣ образованія, и довольно типически оттѣнило вѣкъ XVII и XVIII-й отъ девятнадцатаго.

Остановимся сначала на первомъ—на общемъ состояніи философіи, какъ системы, и ея частей.

б)

Первая, самая общая отличительная черта философіи XVII и XVIII вѣка выразилась въ цѣломъ ея составѣ и въ способѣ ея построенія вообще; въ этомъ отношеніи она высказалась крайнимъ недостаткомъ органическаго вывода основныхъ задачъ философіи, а за тѣмъ, и ея составныхъ частей: въ ней не было такого вывода, который опредѣлялся бы самою сущностію или содержаніемъ ея основной задачи. Можно даже сказать, что долго, въ новыя времена, философія даже не существовала, какъ цѣльная, систематическая наука; были только по преданію, по преемству отъ прежнихъ временъ, почти безъотчетно принятыя части философіи, напримѣръ, діалектика или логика, космологія, теологія, практика или етика и т. д.; но онѣ вовсе еще не были осмыслены единствомъ опредѣленной задачи, выпадающей на долю философской науки и не имѣли даже опредѣленнаго названія не смотря на то, что въ философіи понятіе о цѣломъ существенно важно; въ немъ—*conditio, sine qua non;* потому что отъ понятія о цѣломъ и отъ способа вывода ея вопросовъ зависитъ смыслъ каждой ея части. Такъ, напримѣръ, о мірѣ, о человѣкѣ, о правѣ могутъ говорить и другія науки, кромѣ философіи; но ихъ задача будетъ иная въ сравненіи съ философіею, и опредѣлить то, что̀ привнесетъ новаго философія къ каждому трактату, сходному по общему предмету съ другою наукою, не иначе можно, какъ первоначальнымъ выводомъ ея общей задачи. Безъ этого условія, всѣ части философіи были бы только сборниками, безъ единства мысли и цѣли.—Въ обиліи существовали только частные, и всегда почти въ одномъ духѣ, философскіе трактаты, которые почему-либо считались особенно важными въ данное время. Любимою темою такихъ трактатовъ въ концѣ XVII-го и въ XVIII-въ вѣкѣ были *опыты о человѣческомъ разумѣ* и *о происхожденіи идей.* Она усилилась особенно у послѣдователей философскаго реализма, какъ частичная и

довольно мелкая реакція декартовской школѣ, полагавшей, что идеи о протяженномъ мірѣ возможны только подъ вліяніемъ самаго виновника души и міра, зиждущаго пространство и время.—Можно сказать, что Вольфъ въ первый разъ сдѣлалъ опытъ систематическаго изложенія всѣхъ частей философіи. Онъ извѣстенъ всеобъемлющею и основательною ученостію; и однакоже тѣмъ поучительнѣе, что именно въ свойствѣ философской системы Вольфа какъ нельзя лучше выразилось внутреннее состояніе философіи предъидущаго періода и существенное несходство ея съ новыми стремленіями мыслителей въ XIX вѣкѣ и съ ихъ понятіями о задачѣ и построеніи философіи. Можно даже сказать, что въ способѣ систематики или общаго взгляда, которымъ Вольфъ объединялъ свои громадныя свѣдѣнія, рельефно выразилось различіе между дарованіями его и Лейбница. Въ философской системѣ Вольфа какъ общее опредѣленіе философіи, такъ и дальнѣйшія опредѣленія или поставлены безъ всякаго предварительнаго вывода, или просто вербальны; а потому, единство частей, требуемое системой, въ ней большею частію только внѣшнее: онѣ поставлены по заимствованію или изъ установившагося преданія, или просто изъ вульгарнаго представленія, но не выходятъ изъ общаго процесса знанія и жизни, опредѣляемаго или начертываемаго философіею. Не имѣя никакого органическаго истока, его опредѣленія большею частію не имѣютъ потомъ внутренней связи съ такъ-называемыми частями какъ цѣлой философской системы, такъ и ея главныхъ отдѣловъ: у Вольфа всѣ части философіи дѣйствительно—части, но не органическія развѣтвленія живаго процесса мысли и познанія. Вольфъ, напримѣръ, прямо опредѣляетъ философію или такъ, что это наука *о возможностяхъ, по скольку они возможны* *), или что философія есть наука *о существѣ вообще, поколику оно есть существо* **), и въ слѣдъ затѣмъ прямо ставитъ раздѣленіе философіи на части, то на двѣ—теоретическую и практическую, то на три, такъ-какъ три есть рода существъ: Богъ, міръ и человѣкъ. Но въ этомъ

---

*) Philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt. *Philos. rationalis*, Franc. et Lp, MDCCXXXX, Edit. tertia emendatior, pag. 13.

**) Philosophia prima est scientia entis in genere, scil. quatenus ens est. *Philos. prima*, ibidem, MDCCXXXVI, pag. 1. Должно присовокупить, что Вольфъ выбрется и въ опредѣленіи, и въ раздѣленіи философіи на части.

опредѣленіи философіи вовсе не показано главное, а именно, самый способъ ихъ мыслимости, который давалъ бы имъ внутреннюю умѣстность на основаніи самаго процесса познающей мысли. Отъ этого существеннаго недостатка, въ опредѣленіяхъ и раздѣленіяхъ его философіи, не могло уже быть никакого указанія и на тѣ высшія обобщенныя формы жизни, въ понятіи о которыхъ должны отражаться и суммироваться ея дѣйствительныя развѣтвленія и быть двигательными, руководительными началами для нашей жизни. Какимъ образомъ и откуда,—изъ какого общаго познавательнаго процесса извѣстно, что философія должна быть наукою о возможностяхъ, или о существѣ, и потомъ, что она должна раздѣлиться или на двѣ части—теоретическую и практическую, или на три—ученіе о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ *). Вся философія, какъ наука, имѣетъ характеръ теоретическій, и потому основою ея общаго развѣтвленія на части долженъ быть самый составъ

---

*) Приведемъ здѣсь для большей ясности схему построенія всей философской системы Вольфа изъ его *Philosophia rationalis*. Философія, какъ наука о возможномъ, раздѣляется на три части: на естественное ученіе о Богѣ (Theologia naturalis), ученіе о человѣческой душѣ (psychologia) и ученіе о тѣлахъ или вещахъ матеріальныхъ (physica; de corporibus aut de rebus materialibus (§§ 55—59). Такъ-какъ душа имѣетъ двѣ способности познавательную и желательную (cognoscitivam et appetitivam) и каждое изъ нихъ можетъ погрѣшать (§ 60—61), то для предохраненія отъ ошибокъ, существуютъ двѣ науки—*логика* и *практическая философія*. Послѣдняя можетъ разсматривать человѣческую жизнь или въ естественномъ состояніи (in statu naturali), или въ гражданскомъ общежитіи (in societate civili). Въ первомъ случаѣ происходитъ *этика*, во второмъ—*политика* и *экономика* (§ 62—67). Но такъ-какъ для того, чтобы стремиться къ добру и избѣгать зла, нужно знать, въ чемъ состоитъ то и другое, то происходитъ *естественное право* (jus naturale). Но должны быть еще нѣкоторыя общія начала, отъ которыхъ зависитъ теорія и практика (theoria et praxis) практической философіи. Ими занимается общая практическая философія (§§ 68—70).—Но возможна еще (possibilis quoque est) философія искусствъ (artium); ее можно назвать *технологіею* (Technica s. Technologia).—Далѣе, можно еще составить философію изящныхъ искусствъ (artium liberalium), къ которой относятся—*грамматика*, *риторика*, *піитика* и т. д. (et ita porro, §§ 71, 72).—Есть кромѣ того (sunt etiam, § 73) свойства, общія всѣмъ существамъ; объ нихъ говоритъ *Онтологія* или *philosophia prima*. Такъ-какъ существа бываютъ или тѣлесныя, или

знанія, слагающійся изъ познающей мысли и познаваемой жизни; нравственная же природа есть только высшая степень или сфера жизни. Далѣе, это раздѣленіе философіи на теоретическую и практическую вовсе не имѣетъ объективнаго характера; оно—чисто психологическое и при томъ въ духѣ психологіи XVIII вѣка, когда къ понятію простой душевной субстанціи прикладывали, не имѣвшія никакой внутренней связи съ понятіемъ ея простоты, способности, обобщенныя въ двухъ главныхъ—мышленіи и волѣ. Между тѣмъ, психологическій, конкретный субъектъ, своимъ внутреннимъ ростомъ и развитіемъ, приготовляется только въ органы мысли и знанія, и можетъ быть только предметомъ и органомъ, но не процессомъ, не суммою, не составомъ мыслящаго знанія. Подобнымъ недостаткомъ страдаетъ и раздѣленіе философіи (въ philosophia prima) на ученіе о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ. Въ немъ содержится только перечисленіе предметовъ философіи, которыми можетъ заниматься и всякая другая наука; а задача философіи—объяснить, какъ именно, на основаніи своей задачи или на основаніи самой натуры мыслящаго сознанія подходитъ къ нимъ и въ какомъ отношеніи разсматриваетъ ихъ наука, занимающаяся самыми общими началами знанія и жизни? У Вольфа же они взяты непосредственно по сложившемуся преданію и въ самомъ неопредѣленномъ видѣ, дающемъ ему возможность разсматривать ихъ—какъ угодно.—Но мы не имѣемъ здѣсь въ виду критическаго разбора вольфіанской философіи: мы указываемъ только на свойство философской систематики у ученѣйшаго человѣка своего времени, какъ результатъ господствовавшаго въ то время взгляда на задачу философіи и на соотношеніе основныхъ ея терминовъ. А существенный характеръ ея тотъ, что она только раздѣляетъ и разграничиваетъ мыслящую субстанцію и окружающую насъ природу, душу и тѣлесный организмъ, механическое и цѣлесообразное теченіе явленій и, за тѣмъ, сразу отнимаетъ возможность внутренняго, искомаго философіею, соотношенія обѣихъ сторонъ, безъ чего, конечно,

---

духовныя, то о первыхъ говоритъ *физика общая* (съ метеорологіею, орикто-логіею, гидрологіею, фитологіею, физіологіею и патологіею) и *космологія* (§ 75—78, 80—4). Но возможна еще часть физики безъ имени; ее можно назвать *телеологіею* (§ 85). Духовныя существа разсматриваются въ двухъ особыхъ частяхъ философіи—въ *пневматикѣ* и *теологіи* (§ 80). *Онтологія, космологія общая* и *пневматика* называются *метафизикою* (§ 79).

невозможно уже связное и содержательное понятіе ни о знаніи, ни о жизни. Причина этой невозможности очень простая: коль скоро міръ протяженный или міръ явленій, существующій въ пространствѣ и времени, представляющій въ этихъ формахъ свои непрерывныя измѣненія, составляетъ нѣчто отдѣльное и внутренно изолированное отъ субстанціи мыслящей, и обѣ стороны только внѣшно приспособлены другъ къ другу, то уже невозможенъ переходъ къ неразрывности съ ея жизнію, какъ мыслящей субстанціи, послѣдовательнаго процесса ея проявленій въ пространствѣ и времени, т. е., къ неразрывности ея съ развитіемъ: она представляется только какъ простая, покойная и неизмѣнно—готовая. Когда же допущено было это первое и основное распаденіе трехъ терминовъ бытія и знанія; то такое же распаденіе на части, при внѣшнемъ подборѣ ихъ для составленія цѣлаго, должно было повториться и въ дальнѣйшихъ дѣленіяхъ науки. И это состояніе вольфіанской философіи, очень похожей на сборникъ трактатовъ *), безъ внутренней органической связи между собою и съ общею идеею философіи, зависѣло главнымъ образомъ именно отъ самаго направленія ея, на которое мы указали выше. Оно тѣмъ болѣе заслуживаетъ вниманія, что Декартъ, хотя только слегка и неясно, указалъ уже, что органическою точкою опоры, для вывода главныхъ терминовъ познанія и опредѣленія ихъ смысла, должно быть мыслящее сознаніе. Но сознаніе съ его значеніемъ еще не было предметомъ внимательнаго обсужденія въ XVIII вѣкѣ, и, въ этомъ отношеніи философія XVIII вѣка весьма сходна еще съ древнею философіею **) и составляетъ какъ-бы ея продолженіе. И у древнихъ мыслителей, какъ и у Вольфа, есть уже ученіе о мірѣ, о душѣ, о Богѣ, есть логика, физика (въ смыслѣ философіи природы), нравоучительная философія, политика; но нигдѣ, и по тойже причинѣ, не встрѣчаемъ у нихъ органическаго построенія философской науки. Только XIX вѣкъ дѣлаетъ значительный въ этомъ отношеніи шагъ впередъ и рѣзко выдѣляется отъ философіи предшествовавшихъ вѣковъ глубокимъ анализомъ центральнаго значенія сознанія или точнѣе мыслящаго сознанія въ дѣлѣ философіи или знанія вообще.

---

*) Оно достаточно видно изъ вышеприведеннаго перечня всѣхъ частей философской системы Вольфа, наприм., хотя бы въ сопоставленіи въ объемѣ философіи экспериментальной физики и теологіи.

**) Особенно съ аристотелевскою.

Нѣтъ нужды распространяться о томъ, что для грубаго эмпиризма, и особенно для сенсуализма и матеріализма и невозможно было создать лучшаго систематическаго организма философской науки; потому что съ отрицаніемъ организующаго вліянія внутренняго агента на данное чувствами содержаніе—содержаніе единичное и случайное, нѣтъ дѣятельнаго начала, которое было бы выше одного пространственнаго сосуществованія явленій и ихъ послѣдованія во времени и могло бы, подъ вліяніемъ ихъ, создать органическое развитіе понятій о знаніи и жизни. Какъ бы ни были необходимы и цѣнны экспериментальныя свѣдѣнія о явленіяхъ природы; но рѣшительный и грубый философскій реализмъ не можетъ въ нихъ искать себѣ опоры; безспорное значеніе ихъ касается только своихъ отдѣльныхъ сферъ, или пособія однихъ изъ нихъ другимъ; цѣльное же понятіе о знаніи, о жизни и смыслѣ ея возможно только въ игнорируемомъ подобнымъ реализмомъ самосознательномъ ея центрѣ, хотя бы этотъ центръ и не имѣлъ абсолютнаго и творческаго значенія.

Отъ вышеупомянутаго недостатка вольфіанской философіи, не чуждаго и другимъ направленіямъ современной ей философіи, происходило то, что систематика ея могла быть только формальная, требующая соблюденія логическихъ формальныхъ правилъ при распредѣленіи частей какой-бы то ни было науки. Она требуетъ, напримѣръ, чтобы цѣлое не сопоставлялось со своею частію, чтобы части цѣлаго были равновѣсны, чтобы въ началѣ (principium) не предполагалась скрытно ссылка на это же самое начало (petitio principii) и такъ далѣе; но каково самое содержаніе этого цѣлаго состава философіи, какъ и почему, такъ или иначе, распадается самое знаніе съ своимъ содержаніемъ на частные, составные вопросы, изъ которыхъ слагается цѣлое, философія вольфіанская, или вообще предъидущаго періода, еще не только не могла дать плодотворнаго отвѣта, но, можно сказать, и не сознавала ихъ. Для удовлетворительнаго отвѣта на эти вопросы, нужно было не расторженіе и не одно разграниченіе духа и природы, мысли и матеріала знанія, но и вниманіе къ живому соотношенію между ними. Но подобнаго понятія объ условіяхъ философской систематики метафизическій идеализмъ или догматизмъ XVII и XVIII вѣка еще не имѣлъ, а грубый философскій реализмъ—и не могъ имѣть. Не смотря на нѣкоторыя частныя несходства между вольфіанствомъ и декартовскимъ направленіемъ, по общему духу они довольно сходны

между собою, одинаково не сходны съ направленіемъ философіи XIX вѣка, и одинаково вызывали къ послѣдовавшей въ XIX вѣкѣ перестройкѣ всего зданія философіи.

Но формализмъ этой философіи, какъ-бы по какому-то закону тяжести, пошелъ еще далѣе и исчерпалъ себя до конца, примѣнивши къ философіи математическій или геометрическій методъ. Опытъ построенія философіи помощію геометрическаго метода мы находимъ преимущественно у Спинозы и Вольфа, сдѣлавшихъ примѣненіе этого метода къ философіи въ полномъ убѣжденіи, что оно не только возможно въ философіи, но и наилучше риемируетъ съ самымъ развитіемъ ея содержанія и сообщаетъ ему неодолимую крѣпость. И однакоже, не смотря на всю пользу и даже необходимость для философіи основныхъ физикоматематическихъ наукъ, въ ихъ убѣжденіи касательно примѣненія геометрическаго метода къ философіи, была глубокая ошибка: этотъ методъ не только не сообщалъ ихъ системѣ большей крѣпости, а напротивъ, подрывалъ содержательность и силу философской науки въ самомъ корнѣ. Въ математикѣ этотъ методъ необходимъ и имѣетъ полную, неодолимую силу; потому что въ немъ выражается самое свойство ея содержанія, далеко несходное съ содержаніемъ и задачею философіи, и не только философіи, но и другихъ нравственныхъ наукъ, и отчасти даже съ содержаніемъ естествознанія. Математика имѣетъ дѣло только съ формами чувственнаго созерцанія, т. е., съ формами пространства и времени, а не съ качествами жизни внѣшней и внутренней. Тамъ, въ области математики умственно-созерцаемыя пространственныя измѣренія и количественныя соотношенія, какъ формы, не только тождественны съ фактическими, но и превышаютъ ихъ точностію; оттого математика и не имѣетъ нужды въ какихъ-нибудь другихъ пріемахъ, кромѣ умственнаго измѣренія и вычисленія: всѣ ея умозаключенія имѣютъ аналитическій характеръ, опираются на законѣ тождества и движутся въ формѣ уравненія. Но въ философіи, отчасти сходно съ другими науками, даже экспериментальными, какъ правильное начало (initium) или начинаніе, такъ и все дальнѣйшее, послѣдовательное теченіе понятій получаетъ силу только подъ тѣмъ условіемъ, когда и то, и другое опирается на сознанныхъ нами самыхъ качествахъ жизни внѣшней, или внутренней; и такъ-какъ въ самыхъ качествахъ есть послѣдовательная неодинаковость, то философія, отчасти сходно съ другими науками, должна руководиться еще и идеею развитія, гдѣ уже

одинъ законъ тождества, совсѣмъ не выразитъ дѣла. Какъ только въ этихъ наукахъ нѣтъ внутренней связи формы или методическаго хода понятій съ ихъ качественнымъ содержаніемъ, самая форма построенія и изложенія—безполезна́ и безжизненна, подобно тѣлесной массѣ безъ души. Таково отношеніе формы къ содержанію въ каждой наукѣ, коль скоро предметомъ ея бываетъ качественная сторона бытія и жизни.—Но въ философіи еще глубже эта зависимость формы отъ качественнаго содержанія, нежели въ другихъ наукахъ; потому что въ ней требуется, кромѣ указаній эксперимента на свойство жизни, еще и выраженіе самаго процесса мыслимости его въ общемъ развитіи знанія и мыслящаго самосознанія. Когда, напримѣръ, геометръ переходитъ отъ одной теоремы къ другой, или когда онъ посредствомъ уравненія опредѣляетъ форму или направленіе кривой (линіи), то ему нѣтъ дѣла до вопроса, какъ можно понимать самую мыслимость формъ пространства и времени, а за тѣмъ, и законовъ математическихъ. Въ философской же наукѣ требуется именно самый выводъ или способъ мыслимости формъ пространства и времени, и отъ способа этого вывода или мыслимости ихъ будетъ зависѣть и устанавливаться самая форма или послѣдовательность понятій о пространствѣ и времени. Но, какъ мы сказали, подобная, внутренняя зависимость формы и содержанія еще не была сознана мыслителями предшествовавшаго періода. Даже Кантъ, не смотря на свою оппозицію предшествовавшей философіи, въ этомъ отношеніи былъ на одномъ съ нею уровнѣ: и у него всѣ раздѣленія и порядокъ трактатовъ его критической философіи не имѣютъ внутренней связи съ развитіемъ, свойственнымъ самому содержанію. Только позднѣйшіе мыслители, послѣ Канта, обратили вниманіе на этотъ недостатокъ прежней философіи, хотя, быть можетъ, и довели свою оппозицію до крайности (Фихте стар., Гегель). Отсюда-то, въ философіи XVII и XVIII вѣка, и особенно въ школѣ вольфіанской постоянно преобладалъ сухой и безжизненный формализмъ: форма ея философіи нисколько не затрогивала существенныхъ изгибовъ жизни и жизнь своимъ складомъ не просвѣчивала въ формѣ.

Мы сочли нужнымъ остановиться на этомъ общемъ характерѣ вольфіанской философіи, какъ системы, сильно преобладавшей въ XVIII и даже въ началѣ XIX вѣка; потому что имъ лучше объясняется состояніе и свойство каждой части ея, результаты ея въ примѣненіи къ нѣкоторымъ, по крайней мѣрѣ главнѣйшимъ, современнымъ ей сто-

ронамъ культурной жизни, а за тѣмъ, и существенная перемѣна въ направленіи философіи, происшедшая въ XIX вѣкѣ. И въ каждой изъ главныхъ частей вольфіанской философіи мы найдемъ явственный отпечатокъ того же общаго раздвоенія, которое допущено было Декартомъ, и потомъ поддержано Вольфомъ—между субстанціею мыслящею и протяженною. Это-то основное раздвоеніе, высказанное на языкѣ прежняго времени, и нужно имѣть въ виду, чтобы основательно выразумѣть состояніе и смыслъ въ прежнія времена—антропологіи, психологіи, метафизики, нравоучительной философіи и исторіи философіи.— Итакъ, переходимъ къ разсмотрѣнію содержанія и задачи главныхъ частей вольфіанской философіи, бывшей, можно сказать, законченнымъ цвѣтомъ и сосредоточеннымъ, самымъ широкимъ выраженіемъ цѣлаго декарто-вольфіанскаго періода. Считаемъ только нужнымъ присовокупить, что по самому свойству вольфіанской системы, не выражающей генетическаго соотношенія между своими частями, для насъ почти безразлично, съ какой бы части мы ни начали наше обозрѣніе. Начнемъ съ психологіи; такъ-какъ въ психологіи, отличающейся большею конкретностію въ сравненіи съ другими частями философіи, явственнѣе будутъ недостатки основныхъ началъ декарто-вольфіанскаго періода и пособятъ намъ выразумѣть аналогическіе недостатки и другихъ ея частей.

Выше мы уже сказали, что Вольфъ не выступилъ въ психологіи за предѣлы декартовскаго дуализма, и остановился въ ней только на вульгарномъ, довольно неопредѣленномъ смыслѣ этого дуализма, обыкновенно только противопоставляющемъ простую душевную субстанцію тѣлесному организму, какъ субстанціи сложной. Отсюда произошло у него двѣ психологіи—*раціональная* (rationalis), или какъ-бы умозрительная и *эмпирическая* (empirica). Но почему именно съ существомъ его дуализма было связано это расторженіе психологіи на раціональную и эмпирическую и какими дальнѣйшими результатами обнаружился этотъ дуализмъ въ психологической наукѣ?

Связь раздѣленія психологіи у Вольфа на двѣ—раціональную и эмпирическую съ его дуалистическими началами довольно проста и явственна. И Вольфъ, подобно Декарту, опредѣляетъ душу, какъ простое и неразрушаемое существо, а тѣлесный организмъ, какъ субстанцію сложную и разрушаемую. Естественно, что съ понятіемъ простоты и неразрушаемости душевнаго существа не имѣютъ внутренней связи

многообразныя проявленія душевной жизни или душевности въ тѣлесномъ организмѣ и посредствомъ тѣлеснаго организма; онѣ вовсе не слѣдуютъ изъ одного понятія простоты, такъ-какъ это душевное простое существо постоянно дано—какъ-бы готовое. Потому-то Вольфъ и разсматриваетъ тѣлесный организмъ, со всѣми проявленіями въ немъ жизни, только какъ орудіе *), приспособленное къ простому, метафизическому существу души. Коль скоро такъ, то не было уже нужды, не было и возможности говорить тутъ же рядомъ и о проявленіяхъ душевной жизни, помощію тѣлеснаго организма, какъ слѣдствіи и произведеніи простаго существа. Метафизическая доктрина о душѣ въ ея существѣ должна была отдѣлиться отъ эмпирическаго разсмотрѣнія ея проявленій, какъ и душа признана только отличною отъ тѣла и противоположною ему. Отсюда произошла безжизненность декарто-вольфіанской психологіи и малополезность ея для объявленія различныхъ сферъ душевной жизни и ея развитія: она только перечисляетъ пребывающія свойства души, но не объясняетъ самаго пульса и процесса ея жизни въ проявленіяхъ.

Всѣ дальнѣйшія отличительныя черты этой психологіи и ея невыгодныя послѣдствія были только результатомъ предпосланныхъ началъ. Ихъ можно раздѣлить главнымъ образомъ на два разряда: однѣ выразились мертвымъ ученіемъ о способностяхъ души, другія—понятіемъ объ отношеніи между душою и тѣломъ. Въ нихъ довольно рѣзко обозначилось несходство XVIII вѣка въ сравненіи съ XIX-мъ.

Сущность ученія декарто-вольфіанской психологіи о способностяхъ, общаго впрочемъ и другимъ школамъ прежнихъ временъ, говоря какъ можно проще, состоитъ въ томъ, что въ ней сперва ставится понятіе души какъ простаго, непротяженнаго существа, и за тѣмъ, этому простому существу приписываются способности—ощущенія, воображенія, памяти **) и т. д. Рождается вопросъ: какая же связь этихъ способно-

*) Орудіе не то, что—органъ. Орудіе, напримѣръ, перо или мечь, не имѣетъ внутренней связи съ пользующеюся имъ рукою, и остается неизмѣннымъ, будетъ ли оно въ рукѣ, или внѣ руки; тогда какъ органъ имѣетъ внутренніе процессы, которые составляютъ только продолженіе процессовъ цѣлаго организма, и по отдѣленіи отъ организма теряетъ свое прежнее качество и превращается въ неорганическое вещество, истлѣваетъ.

**) См. Psychologia rationalis, Wolfii, ibid., p. 681; Psychologia empirica, ibid. p. 921.

стей съ понятіемъ простаго и неразрушаемаго существа? Вытекаетъ ли одно изъ другаго? Почему этихъ способностей столько-то, а не больше и не меньше?—Потому что насчитаемъ ли мы ихъ пять, шесть, или двадцать, это все равно; мы только внѣшно прикладываемъ ихъ къ понятію простаго существа. Далѣе, неизбѣженъ и другой вопросъ —какова связь, каково соотношеніе между самыми этими спобностями? Состоитъ ли эта связь только въ параллельномъ ихъ соприсутствіи, или въ прсемственномъ слѣдованіи одной за другою? Если между ними—соотношеніе первое, то оно совершенно безплодно и вовсе не выражаетъ постепеннаго развитія душевной жизни; если второе, то въ нихъ долженъ выражаться какой-нибудь процессъ, какая-нибудь послѣдовательность отправленій или функцій душевной жизни, а эти функціи, какъ дѣло одной душевной жизни, должны выражать какую-то одну, общую функцію. Какимъ же образомъ, это многоразличіе способностей образуетъ одну цѣлостную и въ единствѣ сознанія сосредоточивающуюся жизнь душевную? На эти вопросы декарто-вольфіанская психологія не давала никакого отвѣта; потому что перечисленіемъ и описаніемъ способностей, приписанныхъ простому существу, вовсе не объясняется смыслъ каждой способности и цѣлаго ряда ихъ, взятыхъ вмѣстѣ. А этотъ недостатокъ очень важенъ; отъ него происходило крайне поверхностное и просто фальшивое понятіе объ отношеніи чувственнаго и представляющаго сознанія къ мыслящему, а за тѣмъ, невозможность правильнаго понятія о различныхъ сферахъ душевной дѣятельности, напримѣръ, художественнаго созерцанія и мышленія, искусства и науки и т. д. Совсѣмъ иначе, сразу, будетъ отвѣчать на вопросъ о способностямъ души XIX вѣкъ.

Подобный же недостатокъ, и отъ тѣхъ же основныхъ причинъ, происходилъ и въ отвѣтѣ этой психологіи на другой психологическій вопросъ, который обыкновенно обозначаютъ довольно неопредѣленнымъ понятіемъ связи между душою и тѣломъ. Быть можетъ этотъ вопросъ еще долго, быть можетъ и навсегда, будетъ темнымъ и неразгаданнымъ, не смотря на всю похвальбу нѣкоторыхъ психологовъ, слишкомъ скорыхъ на отвѣты. Мы и не дѣлаемъ притязаній, почему такая-то психологическая школа не рѣшила этого вопроса. У насъ дѣло только въ томъ, какія изъ поставленныхъ началъ лучше объясняютъ отношеніе душевнаго агента къ тѣлесному организму или къ тѣмъ проявленіямъ помощію тѣлеснаго организма, на которыя указываетъ намъ наблюденіе

и самонаблюденіе. Но и въ отношеніи къ этому вопросу декарто-вольфіанская философія не только не давала никакихъ плодотворныхъ началъ, а напротивъ, своими основными положеніями только вела потомъ къ самымъ ошибочнымъ примѣненіямъ въ рѣшеніи частныхъ вопросовъ, на которые развѣтвляется этотъ вопросъ общій, какъ напримѣръ, о происхожденіи человѣческаго слова, о происхожденіи звуковыхъ и образныхъ знаковъ для выраженія помысловъ, о взаимномъ отношеніи въ немъ двухъ сторонъ—внутренней и внѣшней и т. д. Иного слѣдствія и не могло быть. Наблюденіе и самонаблюденіе показываетъ, что тѣлесный организмъ, какимъ-то образомъ, служитъ не орудіемъ, взятымъ какъ-бы по произволу отвнѣ, но органомъ душевной жизни, совмѣстно съ нею развивающимся; далѣе, что онъ служитъ еще и непосредственнымъ, безъотчетнымъ выраженіемъ и символомъ ея внутренняго содержанія, словомъ, что между ними есть внутреннѣйшій, и притомъ непосредственный, безъотчетный обмѣнъ взаимнаго вліянія; а по началамъ декарто-вольфіанской философіи выходило, что это—два существа, двѣ субстанціи, абсолютно противоположныя и только приспособляемыя другъ къ другу третьимъ по отношенію къ нимъ могуществомъ. Дѣлая постоянно акцентъ на понятіи о душѣ, только какъ о существѣ, т. е., какъ о чемъ то только покойно, готово и отдѣльно отъ тѣла пребывающемъ, декарто-вольфіанская, да и вообще прежняя психологія, совершенно заслоняла лучшій и жизненный взглядъ на соотношеніе между душою и тѣломъ. Ихъ ученіемъ еще вовсе не заправляетъ то понятіе, что, какъ-бы ни было намъ мало-доступно метафизическое существо души, ей свойственно проявляться, какъ агенту или дѣятельному началу и что, какъ такому, ей свойственно на что-либо дѣйствовать, что-либо формировать и въ этомъ формированіи постепенно и выражать свою жизнь, живой процессъ своего развитія. Мы не можемъ входить здѣсь въ обстоятельное разъясненіе огромнаго различія между однимъ и другимъ направленіемъ психологіи; оно объяснится намъ ниже, гдѣ мы будемъ касаться прикладныхъ выводовъ этой доктрины. Здѣсь мы укажемъ только на одинъ примѣръ, поясняющій это различіе: по смыслу декарто-вольфіанскихъ началъ, ставившей по одну сторону мыслящую субстанцію, а по другую—протяженную, выходило, что художественное произведеніе состоитъ изъ логически-выработаннаго понятія, для котораго потомъ пріискивается чувственная форма; тогда какъ наблюденіе во-очію показываетъ, что въ немъ какимъ-то обра-

зомъ совмѣстно и современно зараждается и выработывается и понятіе (конечно, не въ логическихъ отвлеченіяхъ), и конкретная звуковая или пластическая форма. Иначе, сразу, и на этотъ вопросъ будетъ отвѣчать психологія XIX вѣка.

Не лучше были послѣдствія для психологіи и отъ реализма двухъ предъидущихъ вѣковъ, значительно несходнаго съ психологическимъ реализмомъ XIX вѣка. И психологическій реализмъ прежнихъ временъ также далекъ еще былъ отъ мысли о послѣдовательномъ развитіи душевныхъ отправленій, отъ вниманія къ самому генесису высшихъ проявленій изъ низшихъ и отъ точнаго анализа его физическихъ и физіологическихъ условій. Таковъ характеръ психологическихъ трактатовъ у послѣдователей и эмпиризма, и сенсуализма, и матеріализма. Локкъ, представитель эмпирическаго направленія, не занимался психологіею; но въ его опытѣ о разумѣ *), имѣющемъ нѣкоторое отношеніе къ психологіи, ясно видны пріемы и направленіе прежней психологіи: въ этомъ опытѣ онъ занимается собственно только перечисленіемъ, но вовсе не анализомъ происхожденія многоразличныхъ идей и категорій изъ ощущенія и рефлексіи; нити ихъ участія въ послѣдовательномъ порядкѣ идей вовсе не показаны и не обращаютъ его вниманія. Представители матеріализма также не представили какихъ-нибудь замѣчательныхъ опытовъ психологической науки, и въ своихъ идеяхъ о способностяхъ души стоятъ совершенно на старой точкѣ зрѣнія, прибавивши къ ней только одною нелѣпостію больше, что вся душевная дѣятельность есть произведеніе вещества. Одинъ только Кондильякъ въ своемъ опытѣ о человѣческомъ разумѣ въ первый разъ задумалъ представить послѣдовательный порядокъ такъ-называемыхъ способностей души — познавательныхъ и желательныхъ. Но въ выполненіи этой дѣйствительно—новой мысли Кондильяка остались неизгладимыми всѣ слѣды прежняго состоянія психологіи: онъ только описываетъ по порядку снизу вверхъ принятыя названія способностей души, но нисколько не анаризируетъ условій и законовъ ихъ отправленій. Но описаніе внѣшнихъ и внутреннихъ проявленій далеко не то, что объясненіе ихъ условій и законовъ. Можно очень картинно описывать молнію, ея мгновенный блескъ, ея стрѣлы, сопровождающій ее громъ, и т. д.; но это описаніе нисколько не будетъ тождественно съ объяс-

*) An essay concerning human understading in four books, Lond. 1690.

неніемъ молніи законами электричества. Точно также и Кондильяковъ опытъ о человѣческомъ разумѣ есть только описаніе послѣдовательнаго порядка душевныхъ проявленій; но нисколько не содержитъ въ себѣ объясненія ихъ—ни причиннаго, ни телеологическаго. Мало того, Кондильякъ стоитъ прямо на уровнѣ декарто-вольфіанской философіи и только по видимому отсталъ отъ нея: сказавши, что всѣ способности души, снизу вверхъ, развиваются изъ ощущеній, онъ дѣлаетъ дополненіе, что въ основѣ возможности самаго ощущенія лежитъ существо души; но оставляетъ его въ сторонѣ и описываетъ ощущеніе и слѣдующія за нимъ проявленія душевной жизни такъ, какъ-бы они были совершенно понятны и объяснимы безъ душевнаго агента. Что же тутъ отличнаго отъ декартовской доктрины? Вѣдь и Декартъ говорилъ, что душа есть существо простое и мыслящее; но что все прочее, даже животные организмы можно признать произведеніемъ чисто механическихъ законовъ, т. е., самое ощущеніе и тѣлодвиженія, свойственныя животнымъ, можно объяснить изъ однихъ механическихъ силъ и законовъ, не прибѣгая къ дѣятельному душевному агенту. Словомъ, и Кондильякъ не выступилъ изъ заколдованнаго круга прежней психологіи.

Рядомъ съ психологіею, и антропологія не имѣла еще въ XVIII вѣкѣ того опредѣленнаго значенія, которое она получила, по крайней мѣрѣ у нѣкоторыхъ мыслителей XIX вѣка, хотя конечно это зависѣло не только отъ состоянія психологіи прежнихъ временъ, но и отъ общаго понятія объ организмѣ наукъ, и въ частности объ организмѣ философской науки. Долгое время философская наука или ея полная систематика, которая должна бы проливать свѣтъ и на органическій составъ науки вообще, имѣла, какъ мы уже знаемъ, характеръ собирательный, а не органическій: она группировала всю массу своего огромнаго матеріала не по самому процессу знанія и жизни, но по готовымъ группамъ или отдѣламъ бытія, даннымъ нашему непосредственному сознанію *). Припомнимъ еще, что аналогическимъ недостаткомъ страдало

*) Таково, напримѣръ, и вольфіанскоское опредѣленіе и раздѣленіе философіи: Philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt, или philosophia prima est scientia de ente. Entia (vero) quae cognoscimus, sunt Deus, animae humanae ac corpora seu res materiales. Tres hinc enascuntur philosophiae partes—de Deo, anima humana et de corporibus. Еще очевиднѣе у Вольфа чисто-внѣшнее сопоставленіе въ философіи совершенно несродныхъ частей, когда

и распредѣленіе всей системы наукъ у Бэкона и Далямбера, основанное у нихъ на различныхъ способностяхъ души. Понятно, что при такомъ состояніи философіи не было никакихъ началъ, которыя пособили бы намѣтить для антропологіи не одни конкретные матеріалы изслѣдованія, но и предѣлы или инстанціи ея изслѣдованій въ цѣлой лѣствицѣ, въ цѣломъ процессѣ знанія вообще и философской науки въ частности. А между тѣмъ, только при такомъ условіи, обозначился бы и самый удѣлъ ея матеріала не по вербальному смыслу понятія человѣка (ἄνθρωπος), но по общему понятію о всѣхъ звѣньяхъ знанія и доступной намъ жизни. Примѣняясь къ вербальному понятію человѣка, понимали подъ антропологіею эмпирическую науку о человѣкѣ, состоящую изъ двухъ главныхъ частей — соматологіи (σῶμα тѣло) и психологіи *). Но это значило бы, что стоитъ соединить двѣ книги (соматологію и психологію) въ одну, и выйдетъ новая наука—антропологія, съ чѣмъ конечно не согласятся и опредѣляющіе такъ задачу антропологіи. И имъ конечно извѣстно, что антропологія не все же беретъ изъ анатоміи и физіологіи, занимающихся тѣлоустройствомъ человѣка; не все беретъ и изъ психологіи, какъ науки о душевной жизни. Антропологія заимствуетъ изъ этихъ наукъ только подходящій для нея матеріалъ. И такъ, вся сила дѣла въ томъ, что нужно знать, какой же матеріалъ изъ этихъ двухъ наукъ будетъ соотвѣтствовать, антропологіи? Чтобы выполнить это требованіе и сдѣлать правильный выборъ антропологическаго матеріала, нельзя уже руководствоваться однимъ механическимъ подборомъ и сшивкою его, но нужно опредѣленное качественное начало, которое притягивало бы сродныя ему частицы матеріала, какъ и растеніе, не потому растеніе, что сложено

онъ соединяетъ экспериментальную физику, со всѣми ея частями, и телеологію. Philosophia rationalis, autore Wolfio, pag. 28; 38; Ontologia, pag. 1.

*) Anthropologie ist die Wissenschaft vom Menschen als einem Erfahrungsgegenstande, weshalb sie auch die *empirische Menschenkunde* heisst. Die Hauptheile dieser Wissenschaft sind die *Somatologie*, welche vom menschlichen Körper, die *Psychologie*, welche von der menschlichen Seele, und die *Anthropologie* im *engern Sinne*, welche v. ganzen Menschen nach seiner erfahrungsmässigen Beschaffenheit handelt. Krug's encyclopädisch-philosophisches Lexicon, Lpz., 1832, 1 B, 166—7. Такъ, по видимому, понимаетъ антропологію и г. Ушинскій, въ своей педагогической Антропологіи.

изъ земли, воды, воздуха, но потому, что оно притягиваетъ и ассимилируетъ нужныя ему стихіи. Но этого-то именно начала и не было; ибо не было органическаго понятія о психофизической жизни человѣка, не какъ о сложеніи изъ двухъ субстанцій, но какъ о послѣдовательномъ разнообразіи отношеній психическаго агента къ тѣлоустройству и къ своимъ собственнымъ проявленіямъ. И вотъ какъ важенъ недостатокъ руководительнаго начала для точнаго опредѣленія задачи науки. Отъ него происходятъ не частныя ошибки и неточности, но недостатки основные и радикальные. Мы не отрицаемъ, что и въ XVIII вѣкѣ уже были полезные труды по антропологіи, какъ, напримѣръ, Платнера, Тетенса, Тидманна, Канта; но во всѣхъ этихъ трудахъ еще не видно правильнаго начертанія задачи и предѣловъ антропологическихъ изслѣдованій: ихъ не могъ дать ни реализмъ того времени, ни метафизическій идеализмъ. Не могъ ихъ дать реализмъ, потому что только при цѣльномъ понятіи о послѣдовательномъ порядкѣ проявленій душевно-тѣлесной жизни человѣка могло бы выдѣлиться опредѣленное звѣно, занимаемое антропологіею. Между тѣмъ, реализмъ у однихъ (Локкъ, Кондильякъ) ограничивался больше частными вопросами — о происхожденіи идей и о человѣческомъ разумѣ; у другихъ, а именно у поборниковъ матеріализма, и не могло быть никакихъ началъ для разграниченія степеней въ проявленіяхъ душевнаго агента помощію тѣлеснаго организма, такъ-какъ онъ отождествляетъ обѣ стороны нашего существа. Не могъ дать ихъ и метафизическій идеализмъ, признавая только отвлеченное, отдѣльное бытіе души, со свойственнымъ ей мышленіемъ, а внѣ ея сферы—преобладаніе однихъ механическихъ законовъ, только приспособленныхъ, какъ внѣшнее орудіе, къ душевной субстанціи. На основаніи его общаго взгляда, не извѣстно было, какъ понимать и гдѣ органически помѣстить въ составѣ философіи свѣдѣнія о тѣлоустройствѣ, какъ выраженіи душевныхъ особенностей, о племенныхъ свойствахъ человѣка, о темпераментахъ, о половыхъ различіяхъ и т. д.,—т. е., все такія свѣдѣнія, которыя достаточно указываютъ не на отдѣльность двухъ противоположныхъ субстанцій, но на какое-то непосредственное, отъ рожденія данное соединеніе психофизическихъ свойствъ человѣка. По смыслу этой философской школы, можно было или отнести эти свѣдѣнія къ эмпирической психологіи, занимающейся описаніемъ наблюдаемыхъ нами психическихъ проявленій (quae in anima fiunt), и тогда для антропологіи останется одно отдѣльное на-

званіе, а не содержаніе; или, слѣдуя вербальному понятію человѣка, сдѣлать антропологію, какъ это и дѣлали, вмѣстилищемъ всей соматологіи и психологіи, и тогда она была бы не отдѣльная наука, занимающая свое органическое мѣсто въ системѣ философской науки, а сборникъ всѣхъ свѣдѣній о человѣкѣ. Гораздо лучше и вѣрнѣе понята задача антропологіи, по крайней мѣрѣ у нѣкоторыхъ мыслителей XIX вѣка, когда отрѣшились отъ крайностей декарто-вольфіанскаго дуализма, и стали разсматривать цѣльную психофизическую жизнь, какъ непосредственно-даннаго отъ природы носителя сознательныхъ и свободныхъ проявленій души. Такимъ образомъ, на долю антропологическихъ изслѣдованій отошло не это неопредѣленное и какое-то безпредѣльное изображеніе всего тѣлоустройства и всевозможныхъ проявленій души, но разсмотрѣніе тѣхъ совмѣстныхъ психическихъ и физическихъ особенностей человѣка и цѣлыхъ племенъ, которыя неразрывно связаны между собою, непосредственно даны отъ природы и отражаются одно въ другомъ.

Наименѣе точности и однохарактерности высказалось въ реакціи XIX вѣка прежнему направленію метафизики. Ниже мы увидимъ, въ чемъ состояли общія черты этой реакціи и какія въ ней были довольно важныя видоизмѣненія; здѣсь же ограничимся только примѣчаніемъ, что нѣкоторая зыбкость метафизики, даже въ лучшемъ выполненіи наилучше-понятой задачи ея, всегда много зависитъ отъ самаго свойства этой задачи ея и содержанія. Дѣло въ томъ, что какъ бы мы ни устраняли декарто-вольфіанскій и подобный ему дуализмъ, указывая присутствіе (Immanenz) духовнаго начала и его телеологіи и въ той сторонѣ бытія, которая представляется только протяженною и слѣдующею однимъ законамъ механическимъ; но все-же никакая наука не въ состояніи такъ втянуть въ сферу доступнаго намъ міросданія начало идеальное и міротворящее, чтобы въ ней ничего не оставалось для насъ трансцендентнаго (Transcendenz) *). Даже необъятная громадность самаго разнообразнаго научнаго матеріала, нужная для выполненія новой задачи метафизики, не можетъ не вносить много несовершенства въ опыты ея построенія. Но не смотря на неизбѣжность не-

*) Въ забвеніи этой истины и состоитъ одна изъ важныхъ ошибокъ діалектической системы Гегеля.

совершенства и въ новомъ построеніи метафизики, должно сказать, что въ XIX вѣкѣ несравненно вѣрнѣе понята задача метафизики и что несовершенства ея, на которыя мы указали выше, совсѣмъ иного рода въ сравненіи съ недостатками прежней метафики. Послѣдніе зависѣли именно отъ крайностей декарто-вольфіанскаго дуализма, а при такомъ дуализмѣ, все метафизическое всегда будетъ представляться чѣмъ-то только всецѣло изолированнымъ отъ дѣйствительнаго строя окружающей насъ жизни, не имѣющимъ съ нею никакихъ питей сообщенія, и потому, какъ-бы лишнимъ.—Возвращаясь къ вольфіанству въ сферѣ метафизики, можно сказать, что ей неизбѣжно предстояло радикальное преобразованіе, по самому свойству ея направленія. Истины, составляющія содержаніе метафизики, слабѣе или сильнѣе, въ такой или иной формѣ, всегда были присущи человѣческой душевной жизни; онѣ были извѣстны въ древнія времена, были извѣстны въ средніе вѣка. Однако же метафизика съ ея истинами не могла получить твердой и опредѣленной формы. Ни слова, до нѣкоторой степени причиною ея неудовлетворительнаго и поверхностнаго состоянія, въ прежнія отдаленныя времена, могло быть, кромѣ слабаго сознанія смысла ея задачи и способа ея рѣшенія, и ничтожное состояніе естествознанія; оно не давало возможности—найти опору метафизическимъ истинамъ въ глубинахъ самаго порядка и законовъ такъ-называемой природы, безъ чего онѣ лишались цѣлой половины своей силы и должны были ограничиваться одними отвлеченностями, опирающимися только или на логическихъ доказательствахъ (какъ это и было въ метафизикѣ Вольфа), или на субъективномъ, безотчетномъ влеченіи чувства. Но прямая причина значительной слабости прежней метафизики въ школѣ декартовольфіанской заключалась въ томъ, что до девятнадцатаго вѣка не было болѣе близкаго къ истинѣ руководительнаго начала для рѣшенія вопроса—чѣмъ именно должна быть метафизика и какъ именно для достиженія большей силы и значенія, должна она относиться къ итогамъ, выработаннымъ точнымъ изученіемъ всѣхъ царствъ природы. Что дѣйствительно для большей силы метафизики, требовалась, кромѣ матеріала, сообщаемаго естествознаніемъ, перемѣна взгляда на самую задачу и способъ ея выполненія, это вполнѣ доказывается примѣромъ тѣхъ-же самыхъ, первостепенныхъ представителей прежней философіи —Декарта и Вольфа. Декартъ былъ, въ свое время, отличный знатокъ математики и физики; а Вольфъ отличался, можно сказать, даже уни-

версальнымъ знаніемъ физико-математической науки XVIII вѣка. И однако же, не смотря на все величіе ихъ знаній, метафизика, въ ихъ школахъ, не получила болѣе правильнаго построенія, по самому свойству ихъ началъ. Это и высказалось въ систематическомъ начертаніи метафизики Вольфа. Остановившись разъ только на различеніи и противоположеніи духа и природы, идеальнаго и механическаго порядка вещей, уже нельзя было ни метафизикѣ сообщить органически-связный составъ, ни ея истинамъ нельзя было придать значеніе дѣйствительной силы. Не возможно было первое; потому что по смыслу этой метафизики все метафизическое поставлено уединенно и безъ всякой связи съ ученіемъ о природѣ или о мірѣ. Для органической связности всего содержанія метафизики необходимо было выяснить, что въ тѣхъ самыхъ законахъ и процессахъ природы,—которые, по отдѣламъ и въ отдѣльномъ видѣ, изслѣдуетъ каждая точная наука,—когда мы разсматриваемъ ихъ въ связи и послѣдовательномъ порядкѣ, или по отношенію къ первому и послѣднему звѣну ихъ, необходимо признать присутствіе высшихъ началъ, дающихъ имъ первую основу и правящихъ цѣлымъ ихъ ходомъ, цѣлымъ ходомъ естественной исторіи. Только при такомъ выполненіи метафизической задачи, метафизика не была бы только сборникомъ двухъ разнородныхъ и безсвязныхъ матеріаловъ знанія; оставляя неприкосновенною сферу каждой точной науки, она вносила бы изъ нихъ въ составъ метафизики только тотъ, если можно такъ сказать, позвоночный мозгъ, который именно и составляетъ сущность метафизики. Но у Вольфа, или и во всѣхъ философскихъ школахъ прежнихъ временъ, подобная метафизика еще не существовала; потому что, какъ мы сказали, Вольфъ (какъ и всѣ прежніе мыслители), остановился только на разграниченіи бытія метафизическаго и міра явленій. Вездѣ въ его метафизикѣ проведено это полное разъобщеніе двухъ сторонъ бытія и жизни. Съ одной стороны—поставлено ученіе о Богѣ, состоящее изъ доказательствъ бытія Божія и описанія свойствъ Божескаго существа, а съ другой—ученіе о мірѣ, въ которомъ ничего нѣтъ такого, что имѣло бы смыслъ теодицеи. Въ самомъ ученіи о мірѣ, гдѣ Вольфъ обнаружилъ превосходное знаніе математики и механики, опять такое же безсвязное двойство: съ одной стороны поставлены общія понятія о мірѣ, а съ другой—взяты изъ физики экспериментальныя понятія о свойствахъ и элементахъ тѣлъ. Ученіе о существѣ души (раціональная психологія) разсматривается совершенно отдѣльно отъ про-

явленій душевной жизни; а потому, и въ нихъ вовсе не предполагается выраженіе ея существа; онѣ составляютъ совершенно отдѣльный предметъ эмпирической психологіи. Не распространяемся о другихъ болѣе частныхъ примѣрахъ безсвязности вольфіанской метафизики. Такъ,—напримѣръ, онъ ставитъ, совершенно въ духѣ обычнаго въ то время направленія философіи, по одну сторону пневматику, куда относитъ существо Божіе и существо души *), а по другую—міръ, какъ бы ни чѣмъ высшимъ неодушевленный. По видимому, у Вольфа должна бы имѣть связующее значеніе philosophia prima или *онтологія*; но и эта часть у него содержитъ собственно только словарь, въ которомъ объясняются общія понятія о бытіи или о существѣ (de ente), о существахъ простыхъ и сложныхъ, объ основныхъ логическихъ законахъ и тому подобное; въ ней ничего нѣтъ живаго, процессирующаго и въ самыхъ процессахъ указывающаго на высшія начала, проникающія міръ явленій. Даже въ томъ отдѣлѣ своей системы, гдѣ Вольфъ говоритъ о *порядкѣ міра* **), и гдѣ ему предстояло развить мысль Лейбница, что причинный порядокъ вещей самъ собою указываетъ на присутствіе въ немъ порядка телеологическаго, онъ только опредѣляетъ и объясняетъ общее понятіе и правила порядка сосуществованія и преемственнаго послѣдованія. Невозможно было и второе,—значеніе, дѣйствительной силы метафизическихъ истинъ. Потому что—въ чемъ же быть и выразиться могуществу и зиждительности метафизическихъ началъ, какъ не въ томъ, что противостоитъ имъ въ видѣ необъятной природы, или по Декарту, въ видѣ протяженной субстанціи, какъ нѣчто представляющееся отрицательнымъ и отъ нихъ независимымъ? Но этого-то положенія и развитія Вольфъ и не могъ сообщить метафизическимъ истинамъ. У него, какъ систематическаго выразителя господствовавшихъ прежде понятій о метафизическомъ бытіи, это послѣднее только существуетъ, какъ нѣчто отдѣльное; а міръ изображаемый имъ въ той же метафизикѣ, существуетъ самъ по себѣ, по законамъ, которые объясняются съ точностію физико-математическою наукою, и сами по себѣ, въ своихъ предѣлахъ, не обнаруживаютъ никакой зависимости отъ

*) Philosophia rationalis, § 79. Pneumatica per spirituum scientiam definiri solet.

**) Ordo mundi suas habet *regulas*, per quas uniuscujusque corporum coexistentium vel successivorum locus determinatur. Cosmolog. § 556.

началъ метафизическихъ. Вотъ гдѣ корень немощи метафизики прежнихъ временъ, сознанный подъ конецъ XVIII вѣка Кантомъ и вызвавшій потомъ новые пріемы въ XIX вѣкѣ—для возвращенія ей силы и значенія. Но и Кантъ, какъ увидимъ ниже, только отчасти созналъ недостатки этой метафизики, и, смѣшавши въ своей критической философіи вольфіанскую метафизику съ общимъ значеніемъ метафизическихъ началъ, не могъ избѣгнуть другаго, по совершенно-аналогическаго съ вольфіанствомъ и не менѣе рѣзкаго недостатка. Словомъ, метафизика декарто-вольфіанскаго періода, по свойству своего дуализма, только различавшаго и противополагавшаго двѣ стороны въ нашемъ существѣ и въ цѣломъ мірѣ, дошла въ произведеніи Вольфа, давшемъ ей законченное, систематическое выраженіе, только до отрицательныхъ результатовъ: она способствовала только рѣшительности убѣжденія, что прежнее понятіе и построеніе метафизики были ошибочны, и что какъ задачи ея, такъ и выполненіе этой задачи, должны быть поставлены иначе.

Разсмотрѣнныя нами начала декарто-вольфіанскаго періода философіи, высказавшіяся въ психологіи и метафизикѣ Вольфа, имѣютъ, какъ и всякія психологическія и метафизическія начала, правящее значеніе для остальныхъ частей философіи. Психологическія изслѣдованія, подобно индукціи, только подводятъ генетически изъ дознанныхъ фактовъ психофизической жизни человѣка къ общему взгляду и на всѣ факты этой жизни; а метафизика уже переработываетъ этотъ взглядъ въ универсальныя начала—для разсмотрѣнія всѣхъ главныхъ сторонъ жизни и смысла жизни вообще. Метафизика до нѣкоторой степени подобна теоріи въ сферѣ точныхъ наукъ: выростая на основаніи даже немногихъ явленій, теорія даетъ потомъ начала для разсмотрѣнія всей суммы явленій опредѣленной сферы; а метафизика преобразуетъ добытыя психологическою наукою начала, касающіяся психо-физической жизни человѣка, въ высшія и послѣднія начала для пониманія жизни вообще, гдѣ также, такъ или иначе, долженъ повториться и выразиться опредѣленный взглядъ на универсальное отношеніе духа и природы, познающей мысли и познаваемой дѣйствительности.—Значеніемъ психологіи и метафизики въ цѣлой философской системѣ уже облегчается для насъ объясненіе духа и направленія и остальныхъ частей философской системы Вольфа, въ особенности,—нравоучительной философіи, естественнаго права и исторіи философіи: въ нихъ только повторяются, въ другой формѣ, въ другихъ примѣненіяхъ, тѣ самыя начала, кото-

рыя Вольфъ поставилъ въ своей психологіи и метафизикѣ, и всѣ довольно рѣзкіе недостатки остальныхъ частей его философіи были только неизбѣжнымъ слѣдствіемъ его началъ.

И во-первыхъ, эти начала повторились въ нравоучительной философіи и въ ученіи о естественномъ правѣ. Какъ въ психологіи Вольфъ и его школа разсматриваютъ душу только какъ нѣчто существующее, простое, противопожное тѣлу, и потомъ внѣшно прикладываютъ къ ней способности, какъ метафизика у него вноситъ въ свою область ничѣмъ не связанныя двѣ противоположныя сферы бытія и знанія—пневматику (πνεῦμα—дыханіе, духъ) и физику въ прямой, экспериментальной ея формѣ; такъ потомъ, и задача нравоучительной философіи состоитъ у Вольфа только въ разсмотрѣніи *правилъ*, которыя должны руководить нашими сводободными дѣяніями—въ избраніи добра и въ избѣжаніи зла *). У Вольфа, это—не формы, не законы, не морфологія дѣятельной внутренней жизни выростающія изъ присущаго ей основнаго отправленія, какъ изъ сѣмени, а сборникъ *правилъ*, прикладываемыхъ къ простому душевному существу и не имѣющихъ съ нею никакой внутренней связи, какъ и теоретическія такъ называемыя способности души въ его психологіи не имѣли никакой внутренней связи съ тою же простотою душевной субстанціи. Откуда же эти правила (regulae) взяты? Какъ онѣ поставлены и какія дальнѣйшія положенія или слѣдствія въ силу внутренней логики были уже неизбѣжны?

Конечно, опытъ указываетъ намъ на необходимость такихъ или другихъ правилъ практической жизни, судя по свойству и конкретному назначенію какого-нибудь ея удѣла. Но опытъ, какъ опытъ, самъ по себѣ, не смотря на всю его важность, соображается только съ теченіемъ обстоятельствъ и не объясняетъ намъ ни смысла и послѣдовательнаго порядка различныхъ удѣловъ или сферъ нравственной (понимаемъ это слово въ обширномъ смыслѣ) жизни, ни свойственныхъ имъ законовъ, т. е., не объясняетъ того, что не тождественно даже съ раціонально-вытекающими изъ нихъ правилами и гораздо выше ихъ; а

---

*) *Philosophia practica* universalis est scientia affectiva practica dirigendi actiones liberas per *regulas* generalissimas. Philos. practica, pars. 1, § 3; Est *Philosophia practica* scientia dirigendi facultatem appetitivam in eligendo bono et fugiendo malo. Philosophia rationalis, § 62.

это именно и требуется философіею нравственности или нравственной жизни. Чтобы объяснить внутреннюю связь, смыслъ и послѣдовательность въ соотношеніяхъ между различными сферами и степенями нравственной жизни, необходимо найти въ нихъ прежде всего одну общую функцію, проникающую и одушевляющую всѣ ея проявленія, начиная отъ семейства и рода до возможно-высшей формы общежитія, какъ послѣдовательно—расширяющіяся выраженія и осуществленія внутренняго, присущаго имъ начала, съ его сознательно-дѣятельнымъ, а потому, и разумно-свободнымъ характетомъ. Но вольфіанская практическая философія, какъ мы сказали, во все не показываетъ никакой основной функціи, одушевляющей и осмысляющей правила нравственной жизни, и ставитъ ихъ совершенно—помимо внутренняго зерна этой жизни. Она ставитъ ихъ или совершенно произвольно, или по соображеніямъ практическимъ и житейскимъ, только не по генетической ихъ связи съ основнымъ, общимъ отправленіемъ и складомъ дѣятельнаго душевнаго начала. Въ этомъ основномъ характерѣ вольфіанской практической философіи, какъ въ каплѣ море, всецѣло выразился духъ всей его философіи и въ особенности—психологіи. Какъ въ его психологіи (съ которою были согласны въ этомъ отношеніи и всѣ психологическія направленія прежнихъ временъ), способности души не имѣли никакой связи съ основнымъ складомъ душевнаго агента и, вмѣстѣ взятыя, нисколько не выражали цѣльной и живой психофизической индивидуальности; такъ и здѣсь, во всѣхъ этихъ правилахъ практической философіи, не видно никакой связи съ нравственною натурою дѣятельнаго душевнаго начала, вовсе не видно живущей и развивающейся въ нихъ, какъ въ своемъ органѣ и символѣ, нравственной личности, нравственнаго, человѣческаго генія. Отсюда, отъ этой безсвязности правилъ практической философіи выходило много самыхъ невыгодныхъ послѣдствій, аналогическихъ съ духомъ его философіи и психологіи въ частности. Въ ней не обращено никакого вниманія на жизненный генесисъ идеическимъ началъ и законовъ жизни, связующій естественнаго человѣка съ нравственнымъ и дѣлающій этого послѣдняго возможнымъ. Далѣе, вовсе не видно, какая связь и послѣдовательность между практическою философіею, въ тѣсномъ смыслѣ слова, и естественнымъ правомъ; Вольфъ только внѣшно прибавляетъ ее къ практической философіи, такъ-какъ не показано было въ началѣ, какъ именно всѣ послѣдовательныя сферы нравственно-общественной жизни выростаютъ

изъ общаго нравственнаго зерна, присущаго человѣческой природѣ. Понятна, послѣ того, и крайняя смѣшенность у Вольфа въ опредѣленіи естественнаго права и того мѣста, которое выдѣлено ему въ практической философіи. У него и практическая философія въ частности, и естественное право, и общая практическая философія имѣютъ предметомъ—руководство къ различенію добра отъ зла и добрыхъ дѣяній отъ злыхъ, и опредѣленія всѣхъ этихъ отдѣловъ практической философіи даже буквально почти тождественны *). Такъ и видно, что у Вольфа—общій недостатокъ философіи того времени, еще не сознававшей внутренней, генетической связи основнаго склада душевной жизни съ проявленіями его теоретическими и практическими и неразрывной съ нимъ идеи развитія. Этотъ-то недостатокъ не давалъ ему никакой возможности понять въ такъ-называемомъ правѣ или, какъ иногда говорятъ, естественномъ правѣ только одну изъ инстанцій или формъ совершенствованія нашей нравственной жизни и присущаго ей стимула къ развитію разумной свободы и сознанія личности. Самое названіе нравоучительной философіи или философіи нравственности практическою, съ перемѣною понятія о ея задачѣ, оказалось бы ошибочнымъ и невыражающимъ дѣла. Подъ практическою философіею слѣдовало бы разумѣть просто искусство—достигать какихъ-нибудь цѣлей удачнымъ выполненіемъ какихъ-нибудь правилъ; задача же философіи нравственной жизни въ цѣломъ—иная. Она состоитъ въ изслѣдованіи законовъ и формъ нравственной жизни, на сколько тѣ и другіе опредѣляются послѣдовательнымъ развитіемъ присущаго душевному агенту призванія къ сознательности и разумной свободѣ. Что касается правилъ (regulae), то онѣ имѣютъ только производное значеніе и опредѣляются, съ одной стороны, соотвѣтствіемъ общимъ законамъ нравственнымъ, а съ другой—конкретной средѣ ихъ осуществленія. Но

---

*) Est *philosophia practica* scientia dirigendi facultatem appetitivam in eligendo bono et fugiendo malo. Philosophia rationalis, pag. 31, § 62. Quoniam fieri nequit, ut homo appetat bonum et aversetur malum, quod non cognovit; ea philosophiae pars, in qua docetur, quaenam actiones sint bonae, quaenam malae *jus naturae* appellatur. Definitur adeo *jus naturae* per scientiam actionum bonarum atque malarum. Ibidem, pag 22, § 68. Unde eam (т. е. philosophiam practicam generalem) definivi per scientiam affectivam practicam dirigendi actiones liberas per regulas generalissimas. Ibidem, pag. 32, § 70.

главный и существенный недостатокъ вольфіанской философіи нравственности тотъ, что въ ней какъ формы, такъ и нормы нравственной жизни получили характеръ чего-то только отвнѣ привносимаго и нисколько не выростающаго изъ основнаго, движущаго ихъ внутренняго начала. Подъ вліяніемъ подобныхъ началъ, правоучительная философія должна сдѣлаться безжизненнымъ сборникомъ чуждыхъ внутреннему содержанію и гнѣтущихъ его правилъ, точно также, какъ и вирши бываютъ безжизненны, когда въ нихъ соблюдены только правила метрики, но нѣтъ животворящей ихъ поэтической концепціи. Этотъ глубокій недостатокъ правоучительной философіи Вольфа можно назвать практическимъ формализмомъ. Но это направленіе практической философіи принадлежитъ не одному Вольфу; оно было общее и особенно въ школьной и научной сферѣ цѣлаго декарто-вольфіанскаго періода, хотя могли быть, особенно во второй половинѣ его, отдѣльные трактаты, касающіеся нашей нравственной и нравственно-общественной жизни, съ другими, лучшими стремленіями *). Изъ числа мыслителей этого періода только Спиноза и Лейбницъ обнаруживали нѣкоторые задатки другаго направленія. Въ своей иеикѣ Спиноза прямо высказываетъ ту мысль, что онъ имѣетъ цѣлію не сборникъ правилъ жизни, но изслѣдованіе законовъ постепеннаго и естественнаго перехода человѣка, даннаго отъ природы, къ самому высшему нравственно-религіозному совершенству. Но его взглядъ на задачу правоучительной философіи, уже дѣйствительно выступавшій за предѣлы господствовавшаго направленія предъидущихъ двухъ вѣковъ, не былъ и не могъ быть отчетливо разработанъ въ цѣлую систему, частію по общей неприготовленности къ нему многихъ обстоятельствъ времени, а частію потому, что самъ Спиноза совершенно портилъ свой взглядъ какою-то ослѣпленою страстію къ отождествленію какихъ-бы то ни было различій въ степеняхъ и формахъ жизни, когда наука именно и требуетъ объясненія—отъ чего и какъ происходятъ эти коренныя различія въ формахъ и степеняхъ ея. Отъ этой страсти къ отождествленію у него постоянно выходитъ Deus ex machina: онъ

*) Только при основательной сравнительной оцѣнкѣ нравоучительной философіи прежнихъ временъ с[illegible] историческими идеями XIX вѣка, можно понять крайнюю отсталость [illegible]ность сентенціи Бокля, что прогрессъ зависитъ только отъ знаній и открытій, не нуждаясь въ свойствахъ иеической природы человѣка. См. исторія цивил. въ Англіи, 1873 г. стр. 136...

ставитъ только голословное утвержденіе, что высшее нравственное настроеніе въ человѣкѣ происходитъ изъ тѣхъ же самыхъ низшихъ чувственныхъ влеченій, которыя свойственны и животнымъ, и что сознанное право, свойственное развитой человѣческой личности, тождественно съ правомъ животной силы. Лейбницъ правильнѣе понималъ это постепенное развитіе нравственной жизни изъ данныхъ намъ задатковъ отъ природы, производя его не изъ влеченій, тождественныхъ съ животными, но изъ особенныхъ, общечеловѣческихъ инстинктовъ (des instincts generales, le naturel), дѣлающихъ возможнымъ дѣятельное сознаніе и уваженіе къ общей всѣмъ и каждому человѣческой личности *). Но и его взглядъ остался только взглядомъ и зерномъ, и не выразился въ цѣлой доктринѣ съ новыми началами и новымъ направленіемъ, пока Фихте въ самомъ концѣ XVIII вѣка предсталъ съ новымъ начертаніемъ полной нравоучительной философіи (Sittenlehre).

Изъ всѣхъ частей философіи, логика обыкновенно наименѣе подвергалась измѣненіямъ, начиная отъ временъ самаго Аристотеля.

Въ общихъ и существенныхъ чертахъ и Вольфъ оставилъ эту часть въ томъ же видѣ, какой она получила еще изъ рукъ самаго Аристотеля; онъ только тщательно и довольно подробно разработалъ ее, сравнительно даже съ лучшимъ логическимъ произведеніемъ — *La Logique* (въ XVII вѣкѣ) портройяльскихъ янсенистовъ. Но за тоже Вольфъ придалъ, или по крайней мѣрѣ усилилъ въ своей логикѣ одну черту, опять соотвѣтственно общему духу своей философіи. Подобно всѣмъ своимъ предшественникамъ, и онъ подъ логикою понимаетъ такую часть философіи, которая разсматриваетъ законы и формы мышленія, т. е., имѣетъ только формальное значеніе, представляя правила, какъ пользоваться этими законами и формами, чтобы наши сужденія и умозаключенія при изслѣдованіяхъ были правильны: мы называемъ, говоритъ Вольфъ, логикою ту часть философіи, которая наставляетъ, какъ должно пользоваться познавательною способностію для достиженія истины и избѣжанія ошибокъ **). Самый способъ происхожденія и необходимости логики состоитъ, по Вольфу, въ томъ, что наша познавательная способность

*) Nouveaux Essay, liv. 1, c. 1, p. 215. См. еще Dr Kuno Fischer, Gesch. d. Phil. 2 B. 1855, стр. 382.

**) Ea pars philosophiae, quae usum facultatis cognoscitivae in cognoscenda veritate, ac vitando errore tradit, Logica dicitur. Philos. rationalis, p. 30, § 60.

такъ-же можетъ уклоняться отъ истины, какъ желательная отъ добра, и что мы можемъ принимать нѣчто ложное за истину *). Такъ понимали логику и другіе въ прежнія времена; Чирнгаузенъ даже называетъ логику medicinam mentis (врачество для мышленія). Для выполненія этой задачи, свойственной логикѣ, Вольфъ вслѣдъ за первою или теоретическою частію логики, помѣщаетъ вторую—практическую (de usu Logicae), гдѣ очень обширно (стран. 387—857) излагаетъ наставленія, какъ пользоваться правилами логики въ различныхъ случаяхъ, для избѣжанія ошибокъ и для познанія истины. Нѣтъ нужды распространяться, что Вольфъ въ логикѣ, какъ и вездѣ отличается математическою точностію и опредѣленностію въ изложеніи логическихъ правилъ. Но что въ этомъ, съ небольшими видоизмѣненіями, господствовавшемъ, а отчасти и до настоящаго времени господствующемъ понятіи логики, есть исключительно принадлежащаго прежнимъ временамъ, или, точнѣе, что именно недостающее ей отличаетъ ее отъ логическихъ идей XIX вѣка, хотя бы нѣкоторыя изъ нихъ и не были еще осуществлены? Отличительный характеръ этой логики, по крайней мѣрѣ отчасти сходенъ съ направленіемъ прежней психологіи и практической философіи. Въ психологіи обыкновенно приписывали простому существу души способности, въ практической философіи излагали правила дѣятельности, не спрашивая [illegible]омъ, въ какой связи эти способности души и правила нравственной дѣ[illegible]ьности съ основнымъ, общимъ складомъ душевной жизни и ея проявленій. Тоже самое повторяется и въ логикѣ. Представляя душу только простымъ существомъ отличнымъ отъ тѣла съ его сложностію, не приходили къ мысли, что въ душевной жизни съ ея проявленіями выражается постепенное развитіе, и что, поэтому, въ мышленіи, въ общей структурѣ его дѣятельности, должно быть нѣчто аналогическое съ низшими проявленіями сознательности, что наконецъ, между низшими проявленіями сознанія и высшимъ—въ мышленіи должна быть внутренняя связь. На нее указываетъ и психологическое наблюденіе; вездѣ, и въ чувственномъ и въ представляющемъ сознаніи, и за тѣмъ въ сознаніи мыслящемъ оно найдетъ, что познавательная дѣятельность постоянно имѣетъ дѣло съ единицами и различными ихъ сочетаніями и раздѣленіями, съ тою разницею между ними, что какъ единицы, такъ

*) Nec minus patet, utramque facultatem in suo exercitio aberrare posse, nempe, cognoscitivam a veritate, appetitivam a bono, ita ut illa errorem loco veritatis amplectatur, haec malum loco boni eligat. Ibid. § 60.

и ихъ сочетанія непрерывно преобразуются изъ низшихъ, безъотчетныхъ, чувственныхъ въ высшія, умственныя и отчетливыя. Такимъ образомъ, и логика не могла бы быть только собраніемъ правилъ, съ которыми нужно сообразоваться, какъ съ внѣшнею силою, съ внѣшнимъ критеріемъ. Ей предстояло бы изобразить внутреннюю структуру мышленія, его законы и формы, не какъ правила дѣйствующія на работу мысли отвнѣ, но какъ подобіе склада самой жизни и какъ высшій цвѣтъ, по формѣ, цѣлаго развитія познавательной дѣятельности. Какъ-бы ни были полезны правила для умственной практики; но это не есть содержаніе логики; это дѣло способа употребленія логики, а не прямой логики. По на подобное жизненное развитіе законовъ и структуры мышленія, на связь его съ цѣлымъ порядкомъ проявленій душевной жизни, въ декартовольфіанскомъ періодѣ еще не обращали вниманія: отъ нея заслоняло самое свойство основныхъ началъ, основнаго общаго взгляда. Логика всегда отличается нѣкоторою отвлеченностію и формализмомъ; но недостатокъ вниманія къ связи мышленія съ низшими проявленіями познавательной дѣятельности доводилъ эту черту прежней логики до послѣдней степени. Она походила на какой-то окаменѣвшій остовъ безъ плоти и крови, а не на живой, высшій цвѣтъ и плодъ одного послѣдовательнаго процесса душевной жизни.

Отъ свойства тѣхъ же обще[illegible] прежней философіи происходила и другая особенность логики [illegible] ихъ временъ: въ субстанціи протяженной не признавали внутренней связи съ субстаціею мыслящею, и вопросъ о единствѣ ихъ, о гармоніи въ ихъ строеніи, былъ отодвинутъ на задній планъ, а между тѣмъ, весь доступный намъ міръ представляетъ въ себѣ стройную систему въ соотношеніи всѣхъ частей, образующихъ цѣлое; мышленіе же усиливается какъ-бы возсоздать въ себѣ мысленную копію этой системы. Естественно, что уже самый позывъ мыслящаго сознанія къ преодолѣнію чуждости и раздвоенія между имъ и природою заставляетъ изслѣдовать живое соотношеніе между ними. Но логика считалась только собраніемъ однихъ формальныхъ законовъ мышленія и правилъ—какъ ими пользоваться на практикѣ; она превратилась только въ правила умственной техники, и такимъ образомъ, это было другою причиною ея безжизненности и крайняго формализма, значительно отличающихъ ее отъ логики въ XIX вѣкѣ: съ самаго начала XIX вѣка логика сразу у многихъ мыслителей значительно исправила эту крайность формализма. Гегель преувеличилъ до послѣднихъ

размѣровъ значеніе мышленія, свойственнаго человѣку, приписавши его формамъ творящую силу и самую истую дѣйствительность; но его крайности ни сколько не помѣшали разработкѣ логики въ новомъ духѣ дѣятелями самыхъ разнообразныхъ школъ и направленій, каковы напримѣръ, послѣ Гегеля—Тренделенбургъ, Куно-Фишеръ, Ульрици, Милль и др.

Но что всего важнѣе, вкоренившееся безъ всякой повѣрки положеніе о совершенной разъобщенности между душевною субстанціею, какъ мыслящею и протяженною или физическимъ міромъ, повело къ представленію первой, какъ готовой съ врожденными ей идеями; тогда какъ внутренняя связь мышленія или мыслящаго сознанія съ низшими его инстанціями и свойственная ему постепенность развитія изъ представленій и чувственныхъ перцепцій, должна бы прямо навести на поддержку и дальнѣйшее усовершенствованіе индуктивной логики (Бэконъ). Она пособила бы не одной правильности умозаключеній по даннымъ общностямъ въ большей посылкѣ, но и добытію правильныхъ общихъ понятій помощію правильной разработки чувственныхъ перцепцій и представленій. Но въ то время, до такой степени преобладало представленіе изолированнаго бытія и дѣятельности нашей мыслящей субстанціи, что только постепенная реформа цѣлаго зданія философіи могла навести на необходимость радикальныхъ исправленій и въ области логики. Это и сдѣлано послѣдователями такъ называемой индуктивной логики.

Самымъ явственнымъ образомъ выразилась несостоятельность прежнихъ началъ философіи въ понятіяхъ и трудахъ по исторіи философіи: здѣсь эти начала встрѣтились съ такою умственною дѣйствительностію, которая своимъ развитіемъ прямо указывала на необходимость новаго направленія философіи.—Чѣмъ была исторія философіи въ прежнія времена и философская критика, сопровождающая исторію философіи?

Не смотря на то, что предъидущіе два вѣка, и особенно восемнадцатый, такъ далеко уже отошли, въ дѣлѣ образованія, отъ періода средневѣковаго, однакоже плодотворнаго начала для пониманія задачи исторіи философіи совсѣмъ не было. Ученыхъ трудовъ по исторіи философіи, и притомъ довольно объемистыхъ, было уже нѣсколько, по крайней мѣрѣ въ XVIII вѣкѣ; но всѣ они отличаются только большею, или мен[illegible]ю массою матеріала, сравнительною точностію въ передачѣ философскихъ доктринъ, но ни въ одномъ изъ нихъ нѣтъ такого по-

ниманія задачи исторіи философіи, которое указывало бы на какой-нибудь законъ, правящій историческимъ преемствомъ проявленій общечеловѣческой мысли въ произведеніяхъ мыслителей. Самое лучшее изложеніе исторіи философіи могло ограничиваться только вѣрною хронологическою послѣдовательностію философскихъ ученій, точною передачею ихъ содержанія и исторической или фактической связи между ними; что же касается взгляда на опредѣленное значеніе какой-либо школы или направленія въ общей цѣпи исторіи философіи и на общій смыслъ этой исторіи, то это зависѣло отъ субъективнаго настроенія, или отъ той школы, къ которой принадлежалъ занимавшійся изложеніемъ исторіи философіи; а потому, и въ самомъ раздѣленіи философіи на періоды, на отдѣльныя группы или школы мыслителей нисколько не выражались какіе-нибудь законы, указывающіе на внутреннее логическое соотношеніе между ними, какъ послѣдовательно-развивающимися членами одного живаго цѣлаго. Мы уже сказали, что въ предъидущемъ двухвѣковомъ періодѣ исторіи философіи было нѣсколько довольно замѣчательныхъ по своему времени историко-философскихъ трудовъ, какъ-то: Стенли, въ Англіи (окол. 1650) *), Бруккера († 1770) **), Тидманна (1748—1803) ***) Теннеманна (1761—1819) ****) въ Германіи, и Дежерандо (1772—1842) *****) во Франціи. Нѣкоторыя изъ нихъ, по обширной и довольно ясной передачѣ философскихъ ученій, не безполезны даже въ настоящее время. Но при всемъ ихъ несходствѣ въ направленіи, ни одинъ изъ нихъ не выступаетъ изъ общаго уровня, свойственнаго всѣмъ философскимъ школамъ прежнихъ временъ: ни одинъ изъ нихъ не слѣдитъ за внутреннею логическою ихъ послѣдовательностію и за отношеніемъ всѣхъ ученій къ цѣлому историческому ходу философіи. Стенли, напримѣръ, разсматриваетъ исторію философіи съ теологической точки зрѣнія и изложеніе философскихъ доктринъ направляетъ къ тому, чтобы доказать, что въ новыя времена,

*) The history of philosophy, Lond. 1655.

**) Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta, Lips. 1742—4, 5 t.; Institutiones historiae philosophiae, Lips., 1747.

***) Geist der speculativen Philosophie. Marburg, 1791—1797, 6 T.

****) Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines, Paris, 1804.

*****) Geschichte der Philosophie, Leipz. 1789—1819. 11 T.

т. е., съ появленіемъ христіанства, философія уже не имѣетъ мѣста. Бруккеръ, вышедшій изъ вольфіанской школы, ограничивается только хронологическою послѣдовательностію ученій и, возможною въ то время точностію изложенія ихъ, но не представляетъ никакого ни внутренняго соотношенія между доктринами и школами или направленіями, ни отношенія ихъ къ общей идеѣ или задачѣ философіи. До какой степени слабо еще было даже общее сознаніе формы и содержанія философіи, видно изъ того, что у Бруккера древняя философія простирается до такихъ отдаленныхъ временъ, когда люди жили еще только вѣрою, чувствомъ и представленіемъ, и когда, быть можетъ, и никакихъ письменъ не было: у него древняя философія есть допотопная (antediluviana), варварская и т. д., и начинается отъ самаго начала міра (ab incunabulis mundi). Это показываетъ, что вовсе еще не поняты были законы развитія мысли и прямое начало ея дѣятельности; еще не выяснилось, что какъ въ живомъ индивидуумѣ, такъ и въ цѣлой исторіи, дѣятельности логической мысли предшествуетъ чувственное и представляющее сознаніе, которое можетъ потомъ вліять на мыслящую дѣятельность, однако же не относится къ ней, какъ и чувственное перципированіе мы не смѣшиваемъ съ мышленіемъ. Тидманнъ также далекъ еще отъ идеи исторіи философіи, слишкомъ много привноситъ къ ней сторонняго матеріала изъ политической исторіи, и на всѣ философскія доктрины смотритъ только очами германской школы просвѣщенія. Дежерандо еще менѣе доступна внутренняя сторона исторіи философіи, какъ развитія философіи. Даже Теннеманнъ нисколько не представляетъ какихъ-нибудь новыхъ началъ въ пониманіи исторіи философіи, и не смотря на то, что его дѣятельность переходитъ отчасти и въ XIX вѣкъ; онъ нисколько не выступилъ изъ предѣловъ кантовской школы, не дававшей никакихъ началъ для исторіи философіи. Подобный недостатокъ всѣхъ ученыхъ трудовъ по исторіи философіи не былъ дѣломъ случайнымъ: онъ былъ неизбѣженъ потому, что новыя начала для исторіи философіи могла бы сообщить только новая философская система; но ихъ не могла представить ни одна философская школа предъидущаго періода, не исключая и вольфіанской, не смотря на то, что Вольфъ создалъ уже громадную въ своемъ родѣ философскую систему. Намъ нѣтъ нужды входить здѣсь въ подробное объясненіе, почему именно прежняя философія не могла представить плодотворныхъ началъ для исторіи философіи; такъ-какъ общая характеристика философіи предъидущаго періода намъ уже извѣстна. Мы

уже знаемъ, что въ декарто-вольфіанской философіи, преобладавшей долгое время, особенно въ школьномъ мірѣ, господствовали понятіе о духѣ и веществѣ, какъ о двухъ существахъ, съ противоположными ихъ свойствами, и что въ этомъ направленіи философіи все вниманіе было направлено только къ разграниченію и различенію этихъ двухъ субстанцій. Но подобными односторонними понятіями не могла выработаться идея историческаго развитія. Представляя духъ нашъ только какъ простое существо, прикладывая къ нему внѣшно различныя способности, эта школа выдвигала только понятіе пребыванія; между тѣмъ, понятіемъ развитія, которое и должно лечь въ основу исторіи философіи, предполагается дѣятельный агентъ, постепенно осуществляющій присущій ему запасъ силъ въ своихъ проявленіяхъ—въ пространствѣ и времени. Тѣмъ менѣе могла что-нибудь сдѣлать школа реалистическая для составленія лучшаго руководительнаго понятія исторіи философіи; потому что одни послѣдователи реализма не выступали за предѣлы декарто-вольфіанскихъ воззрѣній, а другіе,—игнорируя самое бытіе душевнаго агента, должны были рѣшительно предоставить пониманіе исторіи философіи только личному вкусу и усмотрѣнію.—Въ первый разъ поставлена была исторія философіи на началахъ совершенно-новыхъ только подъ вліяніемъ философской системы Гегеля, когда онъ высказалъ и значительно выяснилъ ту мысль, что исторія философіи выражаетъ фактически, въ послѣдовательномъ появленіи философскихъ ученій въ данномъ мѣстѣ и времени, туже послѣдовательность началъ и направленій, какую логика находитъ и представляетъ въ ходѣ или въ порядкѣ своихъ отвлеченныхъ началъ и категорій. Какъ-бы ни была въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ несостоятельна діалектическая систе[illegible]а Гегеля, идея развитія, положенная имъ въ основаніе исторіи философіи, разомъ сообщила ей смыслъ и душу, и рѣзко выдѣлила вѣкъ XIX не только отъ XVIII-го, но и отъ всѣхъ предъидущихъ періодовъ исторіи философіи. Къ подобной важной перемѣнѣ во взглядѣ на исторію философіи препровождало уже и новое направленіе психологіи, когда на такъ-называемыя способности души стали смотрѣть какъ на послѣдовательныя отправленія, выражающія дѣятельную природу души.

Вышеупомянутый довольно важный недостатокъ исторіи философіи прежнихъ временъ выразился и въ свойствахъ философской критики, обыкновенно сопровождающей изложеніе философскихъ доктринъ. Тамъ эта критика могла быть только субъективною, или догматиче-

скою, когда излагающій исторію философіи руководствуется или началами имъ выработанными, или принятыми отвнѣ, какъ авторитетно—истинными. Такъ, напримѣръ, Стенли руководствуется вѣроученіемъ, Бруккеръ—вольфіанскою философіею, Тидманнъ—школою просвѣщенія, Теннеманнъ—вездѣ мѣрою кантовскаго полускептицизма, Дежерандо неопредѣленнымъ голосомъ здраваго смысла, и т д. Съ появленіемъ новой идеи философіи, философская критика въ исторіи философіи должна была принять характеръ объективный; она совершается самою смѣною одного направленія другимъ дальнѣйшимъ, которое вскрываетъ какую нибудь односторонность предшествовавшаго направленія, и въ свою очередь также обнаруживаетъ свои слабыя стороны съ появленіемъ новаго рѣшенія философскихъ вопросовъ.

Мы кончили наше краткое обозрѣніе философіи XVIII вѣка и ея частей, получившихъ окончательную форму въ философской системѣ Вольфа; но считаемъ нужнымъ остановиться еще на одномъ краткомъ отдѣлѣ вольфіанской системы. Разумѣемъ Вольфову *философію изящныхъ*, или (по древней терминологіи, удержанной Вольфомъ) *свободныхъ искусствъ* *). Этотъ отдѣлъ не имѣетъ органической связи съ общею идеею философіи у Вольфа; но объясненіе высказаннаго въ немъ Вольфова взгляда на изящныя или свободныя искусства не лишено интереса, тѣмъ болѣе, что Вольфъ въ этомъ отдѣлѣ повторяетъ только взглядъ, постоянно господствовавшій до начала XIX вѣка. Оно много пособляетъ разграниченію типа философіи прежнихъ временъ отъ философіи XIX вѣка.

Какимъ-же образомъ Вольфъ подходитъ къ этой философіи изящныхъ искусствъ, въ чемъ состоитъ у него ея задача, что именно она выдѣляетъ для своихъ изслѣдованій?

И краткимъ отвѣтомъ на эти вопросы окончательно и рельефно обрисуется прежнее направленіе философіи.

Какъ подходитъ Вольфъ къ своей философіи изящныхъ искусствъ? Свойство философской системы требуетъ, чтобы задачи, выпадающія на долю каждой части ея, имѣли органическую связь съ общимъ понятіемъ или съ общею задачею философіи. Но никакой внутренней связи его философія изящныхъ искусствъ не имѣетъ съ его общею идеею философіи. Мы уже сказали, что система Вольфа имѣетъ характеръ

*) Philosophia artium liberalium. Philos. rationalis, p. 33, § 72.

коллективный и часто вносить въ свой составъ трактаты, сохраняющіе свой совершенно отдѣльный характеръ, нисколько не ведущій къ оправданію какой—либо одной общей идеи философіи. Таковы, напримѣръ, его трактаты физико-математическіе, которые онъ вносить въ свою philosophia prima и въ космологію. Но этотъ трактатъ или философія изящныхъ искусствъ еще болѣе распадается съ общимъ организмомъ его системы и просто составляетъ только прибавленіе къ ней. По Вольфу, философія вообще есть *наука о возможностяхъ, поколику онѣ могутъ быть* *); а философія первая (philosophia prima) опредѣляется у него, какъ *наука о существѣ, поколику ему свойственно быть существомъ* **). Спрашивается, какимъ-же образомъ и почему наука о возможностяхъ или о существѣ должна быть наукою о свободныхъ искусствахъ? Никакой связи одного съ другимъ нѣтъ. Вольфъ пріурочиваетъ ее къ практической философіи, наравнѣ съ политикою, естественнымъ правомъ, политикою, экономикою и техникою или технологіею, и такимъ образомъ, смѣшиваетъ три совершенно различныя сферы,—нравственную, технологическую и художественную, единственно на томъ основаніи, что всѣ онѣ отличаются дѣятельнымъ, практическимъ характеромъ, хотя по качеству эти три рода дѣятельности совершенно различны. Вольфъ и самъ это сознавалъ, сказавши, что можно *также* (quoque) составить и философію свободныхъ искусствъ ***).

Но какова, по Вольфу, задача этой философіи свободныхъ искусствъ? Коль скоро она не имѣетъ внутренней связи съ общимъ понятіемъ философіи, то уже и невозможно было такъ установить ея задачу, чтобы она составляла не прибавленіе, а опредѣленное звѣно цѣлаго организма науки. Но правильное понятіе о задачѣ философіи свободныхъ искусствъ и невозможно было, по самому духу философіи декарто-вольфіанскаго періода. Поэтому, Вольфъ даже и неопредѣляетъ ее; онъ только говоритъ, что можно составить *также* и философію свободныхъ искусствъ, *если эти искусства будутъ изложены въ формѣ*

*) Philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt. Philos. ration. § 29.

**) Philosophia prima est scientia entis in genere, seu quatenus ens est. Philos. prima, § 1.

***) Philos. rationalis, § 72.

науки *). Не распространяемся о томъ, что въ этихъ словахъ явственно видно смѣшеніе науки съ искусствомъ; спрашивается только, что-же будетъ изложено въ формѣ науки? Искусства; а что-же такое искусства? Отвѣта нѣтъ По духу прежней философіи, понятіемъ системы предполаталось только соблюденіе формальныхъ логическихъ правилъ; а самое содержаніе, складъ его и удѣлъ, занимаемый имъ въ цѣлой лѣствицѣ жизни, могли устанавливаться отъ всевозможныхъ часто случайныхъ причинъ, только не процессомъ мышленія и мыслительнаго познанія жизни. Но правильный отвѣтъ на вопросъ объ искусствахъ, какъ мы сказали, и не былъ для Вольфа возможенъ. Потому что во всякомъ произведеніи искусства мы находимъ не отвлеченную работу мысли надъ даннымъ и отдѣльно-представляемымъ предметомъ, не отчетливое преслѣдованіе волею сознательной цѣли въ дѣяніяхъ, но какое-то непосредственное выраженіе внутренняго, мыслимаго, или представляемаго нами содержанія въ формахъ образныхъ и звуковыхъ. Если-бы эти формы были только орудіями мысли или представленія, то по нимъ мы не могли-бы еще сознавать содержаніе или мысль для которой они служатъ орудіями; но при созерцаніи формъ свойственныхъ произведеніямъ искусства, мы непосредственно чуемъ то, что ими выражается: сквозь эти формы, сквозь всѣ ихъ поры, сама собою какъ-бы просвѣчиваетъ намъ мысль. Словомъ, съ произведеніями искусства неразрывно какое-то непосредственное выраженіе душевнаго агента въ чувственныхъ формахъ, какъ своемъ органѣ и символѣ. Такова отличительная черта искусства; но была-ли она доступна философіи Вольфа и цѣлой декарто-вольфіанской школѣ, когда, по ея началамъ, философія останавливалась преимущественно только на разграниченіи двухъ сторонъ нашего существа, какъ двухъ противоположныхъ субстанцій, высшимъ могуществомъ только приспособленныхъ другъ къ другу? Очевидно, что правильный отвѣтъ на этотъ вопросъ былъ невозможенъ; нужно еще было XIX вѣку всецѣло пересоздать философію, чтобы могли явиться плодотворныя и вѣрныя начала для жизненнаго понятія объ искусствѣ.

Теперь намъ понятно будетъ, что именно Вольфъ выдѣляетъ для философіи искусствъ и почему онъ такъ ошибочно понялъ удѣлъ ея

*) Si nempe eaedem (т. е. artes) ad formam scientiae redigantur. Эти слова показываютъ, что въ прежнія времена еще не имѣли началъ даже для разграниченія науки и искусства. Ibidem. § 72.

изслѣдованій? Философія искусствъ слагается у него изъ *граматики, риторики и пінтики* *), т. е. иначе говоря, философія искусствъ занимается не процессами душевнаго агента, зиздущими всевозможные изгибы художественной формы, но только этими чувственными формами искусства,—не зерномъ, не изученіемъ самой дѣятельности, созидающей ему форму, но скорлупою. Иного слѣдствія и не могло быть; потому что мыслящая субстанція была понята только какъ существо, и притомъ не только отличное отъ тѣлеснаго организма, но и какъ абсолютно-противоположное ему и безъ всякаго зиждительнаго и образовательнаго вліянія на него. Ниже мы увидимъ, какъ это направленіе философіи отразилось въ состояніи эстетики XVIII вѣка.

На этомъ обозрѣніи философіи предъидущихъ двухъ вѣковъ, какъ системы съ ея частями, мы можемъ остановиться. Оно достаточно будетъ для объясненія въ современномъ этой философіи образованіи свойствъ, аналогическихъ ея духу и началамъ. Мы не можемъ, конечно, представить полное обозрѣніе всѣхъ сторонъ культурной жизни предъидущаго двухвѣковаго періода; это—спеціальное дѣло исторіи культуры. Для нашей цѣли достаточно обратить вниманіе только на главныя, и притомъ, направляющія, а не техническія стороны образованія этого періода.

в)

Намъ предстоитъ теперь въ этомъ отдѣлѣ разсмотрѣть, въ чемъ именно выразилась аналогія между философіею предшествовавшаго двухвѣковаго періода и духомъ современной ей культурной жизни. Мы уже сказали, что не предпринимаемъ здѣсь цѣлой исторіи культуры этого періода, и ограничиваемся только указаніемъ сходства между направленіемъ философіи прежняго ея періода и нѣкоторыми, главными сторонами современнаго ей образованія. Да вопросъ нашъ и нетождественъ съ культурнымъ значеніемъ и вліяніемъ философіи. Въ этомъ отношеніи философія новыхъ временъ была только сосредоточеннымъ выразителемъ и двигателемъ общаго стремленія народовъ къ просвѣщенію и свободѣ отъ средневѣковаго рабства въ разныхъ его видахъ, когда самыя естественныя внутреннія потребности человѣческой природы приходилось отстаивать неутомимою борьбою мысли и дѣла. Въ этомъ отношеніи уже Бэконъ и Декартъ, съ которыхъ и начинается новая эра образованія, были могущественными рычагами, давшими

*) Ibidem § 72.

опору самому сильному умственному повороту въ западной Европѣ, возбужденному рядомъ изобрѣтеній и открытій,—первый—вниманіемъ къ индукціи, идущей къ истинѣ путемъ анализа явленій, а не помощію силлогизма, сразу ставящаго въ основу общее положеніе, какъ истину, второй—указаніемъ на механическіе, требующіе изученія, законы природы, въ замѣнъ прежнихъ воображаемыхъ силъ и сущностей. Даже крайній философскій реализмъ, хотя и съ нѣкоторымъ несоотвѣтствіемъ своимъ началамъ, принесъ свою долю пользы, обративши вниманіе западнаго человѣка къ насущнымъ потребностямъ жизни и нерѣдко отстаивая его человѣческія права. Вопросъ нашъ составляетъ не это общее вліяніе философіи новыхъ временъ, какъ высшей двигательницы сознанія и самосознанія въ человѣкѣ, на постепенное уничтоженіе всѣхъ видовъ средневѣковаго рабства. Наша задача частнѣе: она касается только типическихъ особенностей ея направленія, отразившагося въ главныхъ сферахъ современнаго образованія и рѣзко отличающаго ее отъ философіи и духа образованія XIX вѣка. Но не смотря на свою частность, а можетъ быть именно по своей частности, нашъ вопросъ имѣетъ не менѣе, а можетъ быть и болѣе интереса, нежели первый, общій. Онъ важенъ потому, что наводитъ на единство между разнообразными проявленіями жизни, указываетъ на внутреннюю логику ихъ историческихъ измѣненій или на тѣ законы, по которымъ явленія, кажущіяся случайными, какъ данные, только въ своемъ внѣшнемъ послѣдованіи, факты, предстаютъ намъ въ связной цѣпи и осмысленными проникающимъ ихъ движеніемъ мысли, измѣряемымъ не днями и часами, а цѣлыми столѣтіями.

Что касается общей состоятельности этой связи между направленіемъ философіи и разнообразными проявленіями культуры извѣстнаго періода, то она не подлежитъ сомнѣнію; основаніе ея въ томъ, что не только въ философіи извѣстнаго періода, но и въ литературѣ, и въ практической жизни, по крайней мѣрѣ въ широкихъ размѣрахъ, въ цѣломъ, всегда выражается какое-нибудь, хотя бы и не ясно сознанное міросозерцаніе съ его идеалами; а міросозерцаніемъ предполагается какое-нибудь понятіе о внутренней жизни, о ея значеніи въ средѣ наблюдаемаго нами міра, объ отношеніи ея къ даннымъ ей физическимъ матеріямъ и силамъ. Различіе между этими обѣими сторонами—философіею и другими сторонами культурной жизни—только въ томъ, что въ этихъ послѣднихъ духъ времени и его

міросозерцанія является какъ-бы по частямъ, и часто закрытъ чувственною, образною формою факта и представленія; тогда какъ въ философіи тоже самое міросозерцаніе является сосредоточенно и въ формѣ сознательной мысли о немъ: здѣсь оно предстаетъ какъ-бы разъобличеннымъ и свободнымъ отъ прикрывавшей ее милоти явленія. Самый способъ этой связи между философіею и другими проявленіями культурной жизни можетъ быть различный: ихъ связь вообще основывается на томъ, что и философія и проявленія жизни движутся общимъ ходомъ исторіи; но не смотря на эту общую зависимость ихъ отъ хода исторіи, соотношеніе между ними не всегда бываетъ одинаково: иногда философія только уразумѣваетъ духъ времени и выражаетъ его въ отвлеченной формѣ мысли, въ системѣ; иногда она опережаетъ время и даетъ ему заранѣе цѣли дальнѣйшаго движенія; чаще бываетъ такъ, что философія совмѣщаетъ то и другое. Но какъ-бы мы ни понимали связь между философіею и различными составными сторонами жизни, взаимное соотношеніе между ними нельзя представлять только въ формѣ ихъ взаимной приспособленности другъ къ другу и полезности объясненій одной стороны другою. Связь между ними гораздо глубже: она происходитъ отъ единства духа и настроенія, проникающаго всѣ отрасли, всѣ проявленія нравственной жизни. Понимая въ такомъ смыслѣ внутреннюю связь между ними, имѣемъ право утверждать, что, съ одной стороны, для основательнаго изученія исторіи образованія и жизни цѣлыхъ періодовъ необходимо принимать во вниманіе и направленіе философскаго міросозерцанія; съ другой,—что и изученіе философіи каждаго періода бываетъ жизненнѣе и даже явственнѣе въ своихъ отвлеченныхъ положеніяхъ, если намъ видно и популярное выраженіе ихъ въ литературѣ и въ практической жизни. Только гармоническимъ сочетаніемъ обѣихъ сторонъ созидается живое и цѣльное знаніе.

Но масса явленій жизни такъ громадна и многообразна, до такой степени смѣшанна для непосредственнаго взгляда, что легко потеряться въ обозрѣніи ихъ отношенія къ направленіямъ отвлеченнаго или философскаго міросозерцанія. Для соблюденія возможной стройности въ нашемъ обзорѣ, необходимо установить ему нѣкоторый порядокъ; порядокъ же нами избираемый не можетъ быть произвольный; онъ долженъ имѣть свое основаніе. Гдѣ же это основаніе? На него указываетъ самое свойство нашей задачи. Мы желаемъ разсмотрѣть аналогію между философіею предъидущаго періода и главными проявленіями современной

ей культурной жизни. Что это значитъ? То, что мы ищемъ аналогіи между философскимъ, сжатымъ и отвлеченнымъ пониманіемъ отношенія проявленій жизни къ осмыслящей ее идеѣ, и частнымъ, какъ-бы раздробленнымъ выраженіемъ той же связи двухъ сторонъ жизни, которое дано здѣсь не отвлеченно, но въ разныхъ, по крайней мѣрѣ главныхъ, видахъ и формахъ наблюдаемой нами конкретной жизни.

Каковы же главные самые общіе виды жизни, въ которыхъ, въ различной формѣ, осуществляется и высказывается одно общее духу времени міросозерцаніе, дающее смыслъ самому образованію, самой культурѣ? Въ цѣломъ человѣчествѣ, у цѣлыхъ народовъ они тѣже, что и въ каждомъ человѣкѣ порознь и на нихъ указываетъ психологическая наука.—Есть три главныя формы отношенія нашей внутренней природы къ внѣшнему данному ей матеріалу или орудію; отъ нихъ происходятъ и три главныя сферы образованія, отражающіяся своимъ направленіемъ и въ литературѣ. Внутренняя жизнь наша или воспринимаетъ впечатлѣнія и, подъ вліяніемъ ихъ, свои собственныя проявленія, и потомъ преобразуетъ всѣ свои перцепціи въ систематическую научную форму; или наоборотъ, воздѣйствуетъ на все вліяющее на нее и направлена къ тому, чтобы по сознательной цѣли устроить окружающую насъ среду и направить ее къ достиженію этой цѣли. Первое отношеніе внутренней жизни къ окружающей насъ средѣ выражается, какъ мы сказали, въ разносторонней дѣятельности научной, или, общѣе, теоретической, второе—въ самой разнообразной дѣятельности нравственной и нравственно-общественной. Сюда же часто относятъ и всѣ виды дѣятельности технической; разница между ними въ томъ, что первая имѣетъ дѣло съ цѣлесообразнымъ устройствомъ отношеній между членами общежитія; а вторая съ цѣлесообразнымъ преобразованіемъ и устройствомъ данныхъ намъ физическихъ средствъ жизни. Потому-то эти послѣднія въ нашемъ вопросѣ остаются въ сторонѣ; они не сами по себѣ, но только по способу ихъ употребленія нравственными силами, могутъ быть показателями степени и духа образованія.

Но вышеупомянутыя формы соотношенія между нашею внутреннею природою и внѣшнимъ или объективнымъ міромъ, какъ сознательныя и намѣренныя, существуютъ только потому, что возможность ему (вопреки прежней декарто-вольфіанской школѣ) уже предпослана въ непосредственной связи силъ нравственныхъ и физическихъ, душевнаго агента и тѣлеснаго организма, или возможность непосредственнаго

выраженія одного въ другомъ. Это соотношеніе, эта непосредственная связь двухъ полюсовъ нашей цѣлостной жизни, на высшей, самой выработанной ея степени, по формѣ и по содержанію, выражается въ искусствѣ, и въ особенности, въ самомъ широкомъ видѣ, въ такъ-называемой изящной словесности.

Такъ можно разсматривать главныя стороны образованія въ отношеніи ихъ къ философіи. Ихъ три: сфера научная или теоретическая, сфера практическая или практической, нравственно-общественной жизни и сфера художественная или, частнѣе, литературная. Будемъ ли мы разсматривать ихъ послѣдовательно одну за другою, или безъ соблюденія этой послѣдовательности, во всякомъ случаѣ различеніе ихъ довольно важно для типической характеристики философіи предъидущаго періода и ея примѣненій, въ сравненіи съ философіею XIX вѣка.

Каково же было соотношеніе, какова аналогія между философіею XVII и XVIII вѣка и вышеупомянутыми тремя современными ей сферами или отраслями образованія и жизни?

Остановимся сначала на первой изъ нихъ, такъ-какъ съ объясненіемъ теоретическихъ особенностей этого періода, понятнѣе будутъ и практическія ихъ слѣдствія.

Къ первой сферѣ, какъ знаемъ уже, выражающей аналогію между философіею и духомъ культурной жизни, относится научное образованіе или, вообще, теоретическая дѣятельность. Что могла сообщить ей философія предшествовавшаго періода и чѣмъ выразилась ихъ связь и аналогія? Она выразилась и въ общемъ понятіи объ организмѣ наукъ и въ частности—въ аналогическомъ съ философіею состояніи по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ наукъ, составляющихъ достояніе общаго образованія.

И во первыхъ, въ общемъ понятіи объ организмѣ наукъ. Что могъ сдѣлать для этого вопроса философскій реализмъ предъидущаго періода? Начинаемъ съ реализма; потому что въ его сферѣ преимущественно—два раза давались на него отвѣты, въ самомъ началѣ и въ концѣ этого періода,—въ началѣ Бэкономъ, въ концѣ Далямберомъ. Отвѣты его были не только неудовлетворительны, но просто—фальшивы, и нисколько не выражали полнаго жизни и внутренней связи организма науки.

Что лежитъ, что должно лежать въ основѣ, въ возможности науки вообще, а потому и въ основѣ каждой науки, какъ науки? Только послѣ отвѣта на этотъ вопросъ, можно отвѣчать и на другой вопросъ,—въ чемъ состоитъ и отъ чего зависитъ разнообразность наукъ; потому

что въ ихъ различіи заключаются только видоизмѣненія ихъ общей одинаковой основы.

Каковы бы ни были разногласія въ частностяхъ отвѣта на первый вопросъ, въ общемъ рѣшеніе его не подлежитъ сомнѣнію. Для возможности какой бы то ни было науки требуется, во первыхъ, предметъ, объектъ или какой-нибудь удѣлъ жизни; во вторыхъ, мыслящій и познающій субъектъ; въ третьихъ, процессъ его анализирующей и синтезирующей дѣятельности, направленный къ открытію въ смѣнѣ явленій ихъ постояннаго закона, ихъ доступной намъ природы. Если таковы общія условія науки, то естественно, что разнообразность наукъ будетъ зависѣть, во первыхъ, отъ разнообразія или несходства между предметами наукъ, во вторыхъ, въ нѣкоторой степени и отъ разнообразія пріемовъ мыслящей и познающей дѣятельности. Далѣе, если вся жизнь, какъ предметъ научнаго познанія, имѣетъ не только разнообразныя группы своихъ проявленій, но и послѣдовательные удѣлы или степени, отъ чего-бы онѣ ни зависѣли, то естественно, что и въ общемъ составѣ наукъ есть не только разнообразность ихъ, но и послѣдовательность, и въ этой ихъ постепенности опредѣленная взаимная зависимость: въ этомъ только смыслѣ мы можемъ совокупность наукъ представлять не сборникомъ, но организмомъ. Весь доступный намъ міръ есть организмъ, а потому, и науки, отображающія въ себѣ ихъ законы, должны быть организмомъ. Таково самое простое, естественное и въ настоящее время уже довольно выяснившееся понятіе объ организмѣ наукъ. Но наука не одно съ искусствомъ; оно основывается на другомъ отношеніи душевнаго агента, съ его перцепціями и представленіями, къ данному намъ внѣшнему міру. Въ наукѣ господствуетъ какъ-бы центростремительная дѣятельность душевнаго агента; она воспринимаетъ и переработываетъ перцепціи и представленія въ понятія; а искусство происходитъ отъ центробѣжнаго пріема дѣятельности; оно воплощаетъ чувства и обобщившіяся представленія въ конкретные образы и звуки.

Что же отвѣчалъ и что могъ отвѣчать на вопросъ объ организмѣ наукъ реализмъ предъидущаго періода? Во все свое двухъвѣковое продолженіе онъ не выработалъ ничего прочнаго и плодотворнаго по этому вопросу; въ самомъ началѣ XVII вѣка Бэконъ сдѣлалъ общее обозрѣніе и распредѣленіе наукъ и искусствъ; а потомъ только повторилъ это распредѣленіе, съ небольшими измѣненіями, Далямберъ. На чемъ же оно основано у этихъ передовыхъ людей своего времени? На трехъ способностяхъ души—памяти, воображеніи и разумѣ. Память

даетъ основаніе исторіи, воображеніе—поэзіи а разумъ—философіи (или какъ-бы наукѣ вообще). Самую философію по тремъ ея предметамъ онъ дѣлитъ на три части—ученіе о Богѣ, о природѣ и о человѣкѣ.

Нужно ли критически разбирать подобное распредѣленіе наукъ и искусствъ, длившееся два вѣка? Въ настоящее время оно до такой степени фальшиво и поверхностно, что разборъ его совершенно излишенъ: въ немъ не понято не только основаніе науки, но и различіе между поэзіею (точнѣе, искусствомъ) и наукою. Важнѣе для насъ то, что для реализма по крайней мѣрѣ въ его послѣдней степени, и невозможно было правильное и плодотворное обозрѣніе системы наукъ и искусствъ—по самому свойству его началъ. Когда по смыслу этого реализма (въ Système de la nature) вся жизнь есть только результатъ разнообразнаго сочетанія и движенія вещественныхъ частицъ (molecules), когда игнорируется и дѣятельный внутренній агентъ, съ его внутреннею, саморазвивающеюся телеологіею,—агентъ зиждущій науку познаваніемъ природы и собственнымъ самопознаніемъ, то гдѣ-же мы возьмемъ начала для пониманія смысла науки и ея послѣдовательныхъ степеней или областей? Начала нѣтъ; оставалось только составить сборникъ и перечисленіе наукъ на какомъ попало основаніи, хотя бы и не идущемъ къ дѣлу.

Какая, въ самомъ дѣлѣ, возможность происхожденія какой-бы то ни было науки, напримѣръ, хотя бы и исторіи, науки, какъ логически связнаго сочетанія понятій, изъ памяти, только механически ассоціирующей представленія, понятія и выражающія ихъ слова? Да и почему же другимъ способностямъ души, напримѣръ, представленію, внутреннему чувству, отказано въ производствѣ какихъ-нибудь наукъ?—Всѣ вѣтви науки должны выходить изъ одного зерна, изъ одной органической клѣточки; а клѣточка ея—это отношеніе самосознательнаго и мыслящаго субъекта къ противостоящему предмету или къ дѣйствительности и непрерывное уравненіе содержанія сознанія съ содержаніемъ дѣйствительности, какъ истинной,—истинно-сущей и долженствующей быть.

Съ фальшивостію этого распредѣленія наукъ, неразрывна и другая также существенно, въ самомъ корнѣ, портившая его ошибка; это-то, что въ этомъ распредѣленіи выпущена изъ виду возможность—разграничить науки физико-математическія и нравственныя. Это разграниченіе возможно было бы только въ то время, когда понято было бы, при всемъ единствѣ жизни, различіе между природою физическою и иѳическою, какъ способною къ самопознанію и самообладанію. Отри-

цать его невозможно, какъ бы ни было важно и несомнѣнно вліяніе законовъ и силъ физическихъ на развитіе силъ иѳическихъ. Но реалистическій дилеттантизмъ предъидущаго вѣка также не имѣлъ для этого никакихъ началъ; а это была одна изъ важнѣйшихъ причинъ, что ему уже не возможно было правильно осмыслить значеніе культуры. Какъ-бы ни было громадно въ жизни преобладаніе матеріальныхъ силъ и потребностей, но плодотворное культурное развитіе возможно только у тѣхъ народовъ, гдѣ правильно поставлено и развитіе ихъ силъ иѳическихъ.

Наконецъ, должно присовокупить, что въ этомъ распредѣленіи наукъ перемѣшаны науки съ искусствами *). И это смѣшеніе опять происходило отъ крайней скудости и безсодержательности началъ бывшаго реализма. Основательное разграниченіе науки отъ искусства, а равно, и отъ нравственной жизни, тогда только возможно, когда было бы принято во вниманіе, что во всѣхъ сферахъ проявленій душевнаго агента лежитъ какое-нибудь отношеніе его, какъ дѣятельнаго къ даннымъ ему матеріямъ и орудіямъ; а въ нихъ это отношеніе неодинаково происходитъ, неодинаково и выражается, и отъ этого различія происходятъ и три главные вида его дѣятельности—научной, нравственной и художественной. Но крайній реализмъ XVIII вѣка слона не замѣтилъ; онъ игнорируетъ бездѣлицу—внутренній, дѣятельный органъ науки, игнорируетъ тотъ самый стволъ съ его корнями, на которомъ самъ же сидитъ. Ниже мы увидимъ, какія были дальнѣйшія слѣдствія этой путаницы въ понятіяхъ его представителей. Иной будетъ отвѣтъ на этотъ вопросъ въ XIX вѣкѣ даже въ предѣлахъ довольно крайняго реализма,—именно контовскаго. У Канта эта классификація основывается уже не на способностяхъ души, которыя никоимъ образомъ не могутъ созидать науки, но на возрастающей сложности ихъ, зави-

*) Въ этомъ вопросѣ XVIII вѣкъ остался неподвижно на томъ понятіи о наукахъ и искусствахъ, на какомъ были еще древніе римляне. И у нихъ слово *ars, artes* имѣло неопредѣленное значеніе то науки, то искусства. Словомъ же *artes liberales*, искусства (въ собственномъ смыслѣ) только внѣшно, по принадлежности ихъ свободно-рожденнымъ, отдѣлялись отъ работъ техническихъ, какъ дѣла рабовъ. Точно также, какъ увидимъ ниже, употребляетъ эти слова—*artes liberales* и Вольфъ, предполагая, что прилагательнымъ *liberalis* уже выдѣляется отличительная черта искусства, тогда какъ оно ровно ничего не даетъ для понятія объ искусствѣ и о различіи между искусствомъ и наукою, между искусствомъ, въ собственномъ смыслѣ слова, и техникою или мастерствомъ.

симости и производности. Это начало, какъ предметное, принимающее во вниманіе одинъ изъ полюсовъ самого знанія, уже гораздо выше предъидущаго, хотя и оно, по нашему мнѣнію, не соотвѣтствуетъ высотѣ XIX вѣка. Классифицировать весь организмъ наукъ только на относительной ихъ сложности, значило бы тоже самое, что опредѣлять различіе во внутреннихъ качествахъ нѣсколькихъ лицъ различною толстотою ихъ и неодинаковымъ разнообразіемъ употребляемой ими пищи. Значеніе иѳической природы и цѣлый послѣдовательный рядъ иѳическихъ наукъ у Канта забыты, и оттого, вышло только формальное, количественное начало классификаціи. Качественнаго начала уже и не могло быть; потому что оно зависитъ отъ разширенія и углубленія не однихъ знаній, но и самопознанія. Но тѣмъ не менѣе и контовская классификація составляетъ уже, въ предѣлахъ реализма шагъ впередъ.—Крайняя ошибочность распредѣленія цѣлаго организма по крайней мѣрѣ главныхъ наукъ не маловажна: она мѣшаетъ потомъ правильному распредѣленію отраслей образованія на практикѣ—въ школѣ и въ жизни, которое также не можетъ твориться на-обумъ, но должно соображаться и съ дѣйствительнымъ, внутреннимъ ихъ развѣтвленіемъ.

Но и въ декарто-вольфіанской философіи не было сколько-нибудь удовлетворительныхъ началъ для правильнаго понятія объ органическомъ развѣтвленіи наукъ и искусствъ. Въ средѣ этого направленія, Вольфъ первый сдѣлалъ довольно [illegible] этому времени распредѣленіе наукъ и искусствъ, по поводу систематическаго обозрѣнія всѣхъ частей философіи. Своимъ научнымъ конспектомъ онъ даже способствовалъ лучшему распредѣленію наукъ въ университетскомъ преподаваніи *). Но и у него это распредѣленіе—чисто—внѣшнее; иногда онъ, въ своей классификаціи, просто только прибавляетъ одно къ другому (частицами—etiam, quoque) **). Иначе и быть не могло. Когда міръ физическій и нравственный разсматриваются только какъ двѣ противоположныя субстанціи, внѣшнимъ могуществомъ приспособленныя другъ

*) См. Philosophia rationalis, отъ § 55 до § 85. Выше этотъ конспектъ уже приведенъ нами.

**) Такъ, напримѣръ, связь *телеологіи* съ предъидущими частями физики состоитъ у него только въ словахъ: *datur* naturalis pars, quae fines rerum explicat, nomine adhuc destituta.... Dici posset *Teleologia*. Таковъ же переходъ у него и къ философіи искусствъ: Possibilis *quoque* est *philosophia artium*. Philos. rationalis, §§ 71, 85.

къ другу, то уже не было возможности показать ни органическую связь естествознанія съ нравственными науками, ни послѣдовательную лѣствицу наукъ и искусствъ. Одно съ другимъ неразрывно; потому что внутреннее двигательное начало всѣхъ знаній есть самопознаніе.— Несравненно жизненнѣе и глубже, и въ этомъ отношеніи, былъ взглядъ Лейбница, другаго первостепеннаго знатока физико-математической науки, хотя этотъ взглядъ не былъ имъ ни разработанъ, ни примѣненъ къ классификаціи наукъ. По смыслу этого взгляда, вся природа есть естественная исторія просвѣщенія; потому что весь причинный или, въ обширномъ смыслѣ слова, механическій порядокъ вещей не составляетъ чего-нибудь самостоятельнаго, въ себѣ замкнутаго; въ немъ содержится только одно изъ орудій и самый процессъ осуществленія цѣли, положенной въ началѣ, въ самыхъ первыхъ задаткахъ жизни; цѣлію же служатъ души, происхожденіе и развитіе душъ, какъ сознательныхъ представителей цѣли *). Въ этомъ взглядѣ уже былъ зародышъ другаго, радикально-несходнаго съ декарто-вольфіанскимъ міросозерцаніемъ; но долго ему не суждено было развиться въ болѣе ясную, систематическую форму и получить примѣненіе къ перестройкѣ цѣлаго зданія философіи, а по связи съ нею, и къ общему составу науки. Вольфъ, можно сказать, задержалъ какъ этотъ взглядъ, такъ и другія, самыя оригинальныя мысли Лейбница, и подробно изложивши, почти въ противоположномъ духѣ, всѣ части своей философіи, заставилъ остановиться на ней, какъ готовой для систематическаго употребленія, еще почти на сто лѣтъ. Только въ самомъ концѣ XVIII вѣка, и особенно въ началѣ XIX-го начинаетъ развиваться радикальное отступленіе отъ вольфіанства.—Вообще, прежнее понятіе о систематическомъ соотношеніи наукъ и искусствъ не мѣшало только изолированной отдѣльной разработкѣ ихъ; но въ немъ не было ничего оживляющаго указаніемъ на внутреннюю, органическую связь между ними. А это—недостатокъ очень важный не только для образованія, но иногда и для разработки вопросовъ отдѣльныхъ наукъ.

Каково же было отношеніе философіи предъидущаго періода къ

*) См. Monadologia Leibnizii № 87, 88; Oper. philos. pag. 712. См. также K. Fisch. Geschichte d. neu. Philos. 11 B. Mannh., 1855, p. 177. Со взглядомъ Лейбница очень сходны и мысли Аристотеля, котораго можно отчасти назвать позитивистомъ древней Греціи.

разнымъ сторонамъ образованія въ частности и порознь? Въ чемъ, съ этой стороны, выразились между ними аналогія и созвучіе? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ, можно сказать, что отличительныя черты ея, очень явственно высказались по крайней мѣрѣ въ главныхъ сферахъ образованія, т. е., въ тѣхъ сферахъ, гдѣ требуется не одно внѣшнее сцѣпленіе представленій, какъ напримѣръ, въ хронологіи, или въ описаніи и измѣреніи географическихъ мѣстъ, но и связное понятіе о предметѣ, дающее опредѣленное единство и направленіе всей массѣ его матеріала.— Частное примѣчаніе касательно аналогіи между ними можно сдѣлать только то, что въ нѣкоторыхъ отрасляхъ образованія и въ нѣкоторыхъ полосахъ западной Европы больше отразились свойства французскаго реализма прошлаго вѣка, а въ другихъ—больше вольфіанизмъ и формализмъ, хотя оба эти направленія имѣютъ много общаго и стоятъ на одномъ уровнѣ въ сравненіи съ философіею XIX вѣка. Для насъ тѣмъ интереснѣе отличительныя черты этихъ двухъ направленій философіи, что слѣды ихъ довольно явственно, хотя и не такъ широко, отразились и у насъ въ образованіи, особенно школьномъ и въ литературѣ XVIII в.

Но прежде, чѣмъ перейти къ обозрѣнію частностей въ аналогіи между философіею и образованіемъ, мы должны еще разъ остановиться и объяснить нѣкоторые предѣлы связи между философіею и другими науками, какъ средствами образованія. Не смотря на то, что между всѣми науками есть внутренняя связь и нѣтъ такой рѣзкой, промежуточной грани, которая совершенно отдѣляла бы одну сферу наукъ отъ другой; можно однако же безъ натяжки различать въ ихъ составѣ двѣ сферы, которыя не смотря на взаимную зависимость, меньше имѣютъ точекъ соприкосновенія, нежели всѣ частные отдѣлы порознь въ той и другой: одну изъ нихъ образуютъ науки физико-математическія или естественныя, другую—нравственныя. Ихъ то,—этихъ двухъ научныхъ группъ—отношеніе къ философской наукѣ далеко неодинаково: одна изъ нихъ именно нравственная группа имѣетъ больше соприкосновенія съ философіею, другая—несравненно менѣе, и эта неодинаковость отношенія физико-математическихъ наукъ къ философіи въ сравненіи съ отношеніемъ къ ней нравственныхъ наукъ, заключается въ самомъ свойствѣ физико-математической науки и задачи философіи.—Задача философіи состоитъ собственно не въ отдѣльномъ изслѣдованіи матерій, силъ и законовъ физической природы, напримѣръ, электричества, теплоты, движенія, или напримѣръ, устройства органовъ какого-нибудь

организма и свойственныхъ имъ функцій, не въ этомъ отдѣльномъ, изолированномъ знаніи, но въ опредѣленіи отношенія доступной намъ совокупности явленій и произведеній природы къ человѣческому самопознанію. Опредѣленная доля физико-математическихъ знаній необходима на каждой инстанціи образованія, и чѣмъ больше сумма естествознательныхъ изслѣдованій и ихъ итоговъ, тѣмъ лучше; но не въ нихъ собственно задача не только философіи, но и всякаго полнаго и гармоническаго образованія. Скажемъ болѣе: не въ нихъ однихъ, не въ ихъ предѣлахъ исчерпывается и смыслъ науки вообще, какъ знанія, осмысленнаго человѣческимъ самопознаніемъ. Задача философіи—въ томъ, чтобы возможно лучше выяснить, какимъ отношеніемъ мыслящаго въ насъ начала къ данному ему матеріалу—ставятся процессъ и достовѣрность его знанія, а за тѣмъ далѣе, какимъ отношеніемъ самосознательнаго и волящаго въ насъ начала къ вещественной массѣ бытія ставится какъ наша внутренняя жизнь, такъ и вся жизнь со всѣми формами и степенями ея проявленій? Какъ бы ни рѣшали въ какое-нибудь время этотъ вопросъ, хотя бы даже совершенно отрицательно; внутренно и часто незамѣтно онъ всегда и неистребимо присутствуетъ въ глубинахъ знанія и образованія. Этотъ-то вопросъ и составляетъ, въ сжатой формулѣ, основную задачу философіи, и, прибавимъ мимоходомъ, глубокое и широкое пониманіе его, соединенное съ положительными свѣдѣніями, единственно и составляетъ отличительную черту высшаго образованія *).

Смыслъ этой задачи философіи, на которой мы нѣсколько остановились, самъ собою показываетъ, что физико-математическія науки, въ своихъ предѣлахъ, или не имѣютъ нужды въ пособіи со стороны философской науки, или если она и можетъ оказывать нѣкоторое вліяніе и пособіе естествознанію, то развѣ нѣкоторыми методологическими правилами, полезными и для экспериментальнаго изслѣдованія явленій природы. Таково, напримѣръ, значеніе Миллева логическаго трактата объ индукціи **).

*) Разсматривая философію съ такой точки зрѣнія, которая, по нашему мнѣнію, въ общихъ чертахъ правильна, мы не можемъ согласиться съ нѣкоторыми возраженіями г. Грота, слѣланными г. Козлову (см. Унив. Извѣстія, Кіевъ, 1877 г., августъ)

**) Въ настоящее время уже и въ логикѣ обыкновенно больше, въ сравненіи съ прежними временами, обращается вниманія на примѣненіе ея

Но замѣчаніе наше касательно ограниченаго значенія философскихъ наукъ для физико-математической науки основательно только въ то время, когда подъ естествознаніемъ мы будемъ разумѣть только экспериментальныя и математическія изслѣдованія не выступающія изъ предѣловъ чисто-эмпирическаго круга. Понимаемое въ такомъ смыслѣ естествознаніе, какъ мы сказали, почти не имѣетъ нужды въ философскихъ наукахъ. Но, быть можетъ, мы не ошибемся, если прибавимъ, что и основательное знакомство съ философіею не лишено важности для естествознанія, когда въ немъ не ограничиваются какимъ-нибудь однимъ удѣломъ природы въ его тѣсныхъ границахъ, когда оно принимаетъ болѣе широкіе размѣры, и, какъ иногда выражаются довольно неопредѣленно, переходитъ къ высшимъ обобщеніямъ и ищетъ осмысленія ихъ. Это бываетъ преимущественно въ трехъ случаяхъ: во первыхъ, когда естествознаніе подходитъ къ такимъ понятіямъ, которыя, хотя и не составляютъ еще метафизики, однако же не могутъ относиться къ однимъ формальнымъ или логическимъ законамъ и понятіямъ. Таковы, напримѣръ, понятія вещества и силы, атомовъ, пространства и времени, движенія и т. д. Далѣе, когда это изслѣдованіе подходитъ къ той высшей сферѣ естествознанія, которая граничитъ уже съ жизнію психическою; такова, напримѣръ, физіологія чувствъ; безъ надлежащаго понятія о пространствѣ и времени едва ли возможно безошибочное объясненіе процесса, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыхъ чувствъ; наконецъ, въ третьихъ, когда точная экспериментальная разработка какихъ-нибудь отдѣловъ физико-математической науки переходитъ къ объясненію отношеній между цѣлыми царствами природы. Въ подобныхъ случаяхъ, быть можетъ, было бы не безполезно, если бы на помощь естествознанію приходили и результаты критическаго изслѣдованія тѣхъ основныхъ понятій, безъ которыхъ мы не можемъ обойтись и въ примѣненіи къ вещественному міру, какъ предмету экспериментальнаго изслѣдованія, а между тѣмъ, пользуемся ими только въ самомъ тривіальномъ видѣ. Мы не можемъ входить здѣсь въ обстоятельное объясненіе этого очень

законовъ и правилъ къ разнымъ отраслямъ естествознанія, и это направленіе придаетъ логикѣ тѣмъ больше значенія. Впрочемъ, въ иностранныхъ университетахъ и коллегіяхъ, если не ошибаемся, больше обращается вниманія на логику и психологію, нежели у насъ; логика же въ нѣкоторыхъ университетахъ преподается слушателямъ всѣхъ факультетовъ.

жизненнаго вопроса, такъ-какъ цѣль нашего труда совсѣмъ иная; но позволяемъ себѣ привести только два примѣра ошибокъ, происходящихъ именно отъ невниманія къ точному умственному анализу философскихъ понятій при употребленіи ихъ въ сферѣ естествознанія. Такъ, напримѣръ, можетъ произойти грубая ошибка, въ понятіи объ отношеніи вещества и силы, если мы остановимся только на вульгарномъ представленіи этого отношенія и не подвергнемъ его строго логическому анализу. Подобную-то глубокую ошибку именно и допустилъ Бюхнеръ въ своемъ крайне поверхностномъ сочиненіи *Kraft und Stoff* *). Или, напримѣръ, при объясненіи чувства зрѣнія и доступныхъ ему пространственныхъ измѣреній, можетъ показаться, что единственный источникъ ихъ, это—раздраженіе зрительнаго нерва и движенія зрительныхъ мускуловъ, тогда какъ, при точномъ умственномъ объясненіи формъ пространства и времени, подобное объясненіе послѣдняго начала пространственныхъ измѣреній невозможно. По крайней мѣрѣ и первостепенные умы, какъ Лейбницъ, Гербартъ, Гегель, Кантъ и др., основательно знакомые съ наукою физико-математическою, нисколько не отвергали важности философскихъ началъ для лучшей оцѣнки значенія основныхъ философскихъ понятій, неизбѣжныхъ и въ естествознаніи **).—Просимъ извиненія у читателя, что мы нѣсколько распространились объ этомъ общемъ вопросѣ, который не представляетъ, по видимому, близкой связи съ нашимъ вопросомъ частнымъ, касающимся только отношенія

---

*) Для примѣра можно прочесть критическій разборъ этого сочиненія Бюхнера у Жане, или еще лучше—первую главу сочиненія Ульрици: *душа и тѣло.*

**) Полезно было бы прочитать объ этомъ же вопросѣ мысли Лейбница, который прямо говоритъ, что, хотя онъ долго и сильно занимался математикою и механикою, но въ концѣ убѣдился, что законовъ движенія нельзя окончательно объяснить помощію одной механики и математики. Leibniz., Opp. omnia. ed. Dutens, T. II. p. 1, pg. 49, pg. 236; T. V, pg. 9. См. еще: Geschich. der Naturphilosophie, v. Baco Verul. bis auf unsere Zeit, v. Dr Julius Schaller, 1 Th., 1841, Lpz., стр. 417—18. Это сочиненіе Шаллера (въ 2-хъ томахъ) можетъ съ пользою прочесть каждый, желающій основательно ознакомиться съ исторіею философіи природы, или точнѣе, съ исторіею тѣхъ отношеній философіи къ естествознанію, какія высказывались въ различныхъ философскихъ школахъ новыхъ временъ, начиная съ Бэкона.

философіи, преобладавшей въ предъидущемъ періодѣ и получившей систематическое выраженіе, къ наукѣ физико-математической. Мы сочли нужнымъ хотя нѣсколько остановиться на этомъ общемъ вопросѣ, касательно отношенія естествознанія къ философіи, въ томъ предположеніи, что общее объясненіе его облегчитъ намъ лучше выразумѣть, и нашъ частный вопросъ—касательно того положенія, какое философія предъидущаго періода, своимъ направленіемъ, принимала по отношенію къ физико-математическимъ наукамъ. На этотъ вопросъ, прежде всего можно отвѣчать, что отношеніе этой философіи къ естествознанію было очень ограниченно, несравненно ограниченнѣе нежели философіи XIX вѣка. Причина этой ограниченности заключается опять въ томъ же характерѣ ея дуализма, о которомъ мы уже говорили выше. Метафизическій идеализмъ предъидущаго періода, какъ мы уже знаемъ, проводилъ разъобщеніе между субстанціями мыслящею или духовною и протяженною. Понимая, далѣе, подъ протяженною субстанціею всю, кромѣ нашей мыслящей субстанціи, сферу жизни, относя къ ней даже организмы—растительный и животный, признавая въ цѣлой этой сферѣ господство только механическихъ законовъ, этотъ идеализмъ очевидно поддерживалъ только тотъ методъ въ естествознательныхъ изслѣдованіяхъ, который наиболѣе считается точнымъ и научнымъ, а именно, методъ механико-математическій и экспериментальный. Мало того; устраняя внутреннее соприкосновеніе науки естественной и нравственной, онъ, во первыхъ, не могъ способствовать ни одушевленію первой, ни жизненности и реальной обоснованности—второй; во вторыхъ, въ немъ рѣшительно не было началъ для внутренняго сближенія обѣихъ этихъ сферъ знанія. Такимъ образомъ, этотъ идеализмъ, положительно, не могъ содѣйствовать созданію общаго и связнаго міросозерцанія; подъ вліяніемъ его, можно было создать только двѣ суммы свѣдѣній—естествознательныхъ и нравственныхъ; потому то, собственно говоря въ предъидущемъ періодѣ еще не было такъ называемой философіи природы. Кантъ сдѣлалъ уже слабый опытъ этой философіи; но созидаются опыты настоящей философіи природы только въ XIX вѣкѣ. Вольфъ же если и вноситъ въ свою метафизику свѣдѣнія изъ физики, напримѣръ, о происхожденіи тѣлъ изъ элементовъ (de ortu corporum ex elementis), о законахъ движенія (de legibus motus), и т. д., то онъ не подводитъ ихъ подъ какіе-нибудь высшіе умозрительные законы, входящіе въ составъ цѣлой философской системы. Онъ только прилагаетъ, при-

кладываетъ ихъ къ метафизическимъ понятіямъ о мірѣ, въ томъ самомъ видѣ, въ какомъ они могли бы быть изложены и въ курсѣ физики. Тутъ, какъ намъ кажется, уже достаточно видно различіе между отношеніемъ прежней философіи и философіи XIX вѣка къ естествознанію. Тамъ только прилагались трактаты физико-математическіе къ философіи, или къ какой-нибудь ея части, какъ полезныя для объясненія общихъ раціональныхъ положеній философіи; и потому, эти прибавленія, состоящія, напримѣръ, изъ сокращенной физики, часто совсѣмъ потомъ выбрасывались изъ курса философіи, какъ неимѣвшія никакой органической связи съ развитіемъ цѣлой философской системы. Тогда какъ въ XIX вѣкѣ данныя физико-математической науки составляютъ органическое звѣно, безъ котораго невозможно основательное указаніе развитія внутренней, выразимся такъ, телеологіи жизни, какъ невозможно разыграть музыкальную симфонію безъ вещественнаго инструмента, какъ нельзя наглядно представить самаго прекраснаго помысла безъ образовъ и звуковъ.—Но за тоже прежній идеализмъ не мѣшалъ точнымъ изслѣдованіямъ физической природы. Можно даже сказать что своимъ расторженіемъ двухъ сферъ жизни, онъ только вредилъ наукѣ о духѣ; потому что отнималъ у нея реальный базисъ проявленій и превращалъ ея предметъ только въ отвлеченное существо съ различными предикатами. Это-то ограниченіе природы одними механическими законами и душевнаго начала—отвлеченнымъ бытіемъ, не имѣющимъ никакихъ слѣдовъ жизни въ реальныхъ проявленіяхъ помощію тѣлеснаго организма, и было причиною, что метафизическій идеализмъ предъидущаго періода философіи рѣшительно не могъ противодѣйствовать успѣхамъ матеріализма. Такъ поставилъ философію еще Декартъ *), хотя нѣкоторые современные ему ученые, какъ напримѣръ, Дюгаммель **) и доказывали односторонность его началъ. Вліяніе Декарта было тѣмъ обаятельнѣе, что онъ, какъ геніальный знатокъ математики, своими собственными учеными

*) См. его: *Principia*—вторую часть *de principiis rerum materialium*, третью—*de mundo adspectabili*, и четвертую—*de terra*.

**) Du Hammel, De consensu veteris et novae philosophiae libri IV, Paris., 1663. См. вышеупомянутое сочиненіе Шаллера, 1 т., стр. 297. Подъ древнею философіею Дюгаммель разумѣетъ философію Аристотеля, въ которой нѣтъ исключительнаго преобладанія механическихъ законовъ въ понятіяхъ о природѣ. Дюгаммель и желалъ примирить оба направленія.

трудами, сильно поддержалъ это направленіе. Тоже самое направленіе было и у Вольфа, не смотря на то, что сравнительно съ Декартомъ, онъ гораздо больше посвятилъ своихъ трудовъ вопросамъ философіи умозрительнымъ и нравственнымъ. Спиноза еще дальше провелъ это исключительное владычество механико-математическихъ законовъ. Всего явственнѣе это выразилось въ понятіи всѣхъ послѣдователей этой школы, какъ и другихъ школъ философскихъ, о конечныхъ причинахъ или о цѣлесообразномъ (Teleologia) порядкѣ (у Декарта, Спинозы, Вольфа, Реймара) природы т. е. въ такомъ вопросѣ, который долженъ бы затрогивать и указывать не расторженіе началъ душевнаго и вещественнаго, и не одно потустороннее пребываніе перваго, но и непрерывное присутствіе его во всѣхъ порядкахъ бытія и жизни *).

Считаемъ совершенно излишнимъ распространяться, по этому вопросу, о бывшихъ представителяхъ реализма; потому что крайніе изъ нихъ, а именно матеріалисты, признавали, еще рѣзче чѣмъ Декартъ, господство однихъ механико-математическихъ законовъ въ цѣломъ мірѣ; а другіе—умѣренные, напримѣръ, Кондильякъ, хотя и считаются, по своимъ сенсуалистическимъ началамъ, отличными отъ декарто-вольфіанской школы, но въ метафизическомъ ученіи, такъ-же разъобщавшемъ двѣ субстанціи—протяженную и мыслящую, они очень сходны съ Декартомъ и такое же имѣли вліяніе на естествознаніе, какъ и его школа.

Изъ замѣчательнѣйшихъ мыслителей предъидущаго періода только Лейбницъ, нисколько не отвергая значенія механико-математическаго изслѣдованія, сильно доказывалъ, что оно само по себѣ недостаточно, и на вершинѣ требуетъ дополненій со стороны началъ умозрительныхъ. Подобныя мысли онъ, какъ первостепенный въ свое время знатокъ физико-математическихъ наукъ, со всѣми пріемами знанія, высказываетъ особенно въ трактатахъ *о матеріи, о пространствѣ и времени, о тѣлахъ* и о *движеніи* **). Даже Кантъ, хотя и несходенъ съ Декартомъ

*) Вольфъ, напримѣръ, хвалитъ телеологію (est amplissima et utilissima) и однакоже вовсе не показываетъ ея дѣйствительнаго присутствія въ произведеніяхъ природы и связи съ причиннымъ порядкомъ вещей. Чтобы ясно было различіе между XVIII и XIX вѣкомъ въ понятіи о телеологіи стоитъ сравнить то, что сказано о ней въ XVIII вѣкѣ Вольфомъ или Реймаромъ, и въ XIX-мъ Жанѣ.

**) См. выше: Leibnit. Opp. omnia ed. Dutens, преимущест. T. II, III и V.

и вводитъ въ своей теоріи естествознанія, кромѣ законовъ механическихъ, динамическія, гораздо ближе къ Декарту, нежели къ Лейбницу *). Измѣняется отношеніе философіи къ естествознанію, только въ XIX вѣкѣ, по крайней мѣрѣ въ предѣлахъ германскаго идеализма. Быть можетъ, умозрительное объединеніе результатовъ естествознанія, если оно строго ихъ придерживается, иногда полезно, пособляя цѣлостному пониманію природы, а за тѣмъ, положенія и значенія въ ней иѳической жизни; но оно не могло не быть и вреднымъ такими обобщеніями, для которыхъ не было оправданія въ данныхъ точнымъ изслѣдованіемъ **). Но каково бы ни было въ цѣломъ ходѣ науки и образованія значеніе механическихъ законовъ, которое такъ разширяла декарто-вольфіанская школа, это рѣзкое выдѣленіе мыслящей субстанціи и ея жизни отъ субстанціи протяженной, это исключительное вниманіе къ механико-математическимъ законамъ въ природѣ принесло въ началѣ новыхъ временъ великую пользу, какъ и вниманіе Бэкона къ индуктивному методу. Оно было очень важно, какъ противодѣйствіе самымъ суевѣрнымъ и фантастическимъ представленіямъ, развившимся преимущественно въ теченіе среднихъ вѣковъ. Не менѣе важно было это отдѣльное и исключительно механико-математическое изслѣдованіе явленій природы еще и потому, что метафизическія или нравственныя истины могутъ получить больше прочности и силы только въ то время, когда точными изслѣдованіями будетъ выяснена та естественная сфера жизни, по Декарту протяженная, въ которой и должны быть указанія на нихъ. Какъ въ индивидуальной жизни нашей, сперва зрѣетъ и крѣпнетъ тѣлесный организмъ и тогда уже начинаютъ дѣйствовать фантазія и разумъ: такъ и въ цѣломъ умственномъ развитіи нравственныя истины въ началѣ бываютъ только дѣломъ представленія, чувства и вѣры; но чтобы онѣ могли получить себѣ опору не только въ умозрѣніи, но и въ самыхъ показаніяхъ, открываемыхъ въ произведеніяхъ природы, для этого нуженъ предварительный, долговременный и самый широкій фонъ, составленный изъ итоговъ естествознательныхъ изслѣдованій. Впрочемъ,

---

*) Ниже мы приведемъ кантовскія начала естествознанія.

**) Примѣромъ можетъ быть монографія Гегеля: *de orbitis planetarum*. Въ этой монографіи Гегель воспользовался дифференціальнымъ вычисленіемъ, чтобы доказать свое умозрительное предположеніе, и однако же сдѣлалъ большую ошибку, какъ это оказалось, когда открыта была планета—*Нептунъ*.

и до настоящаго времени еще недостаточно выяснено отношеніе естествознанія къ нравственнымъ наукамъ, не смотря на то, что въ настоящее время уже на столько обозначились обѣ стороны, что уже возможно было бы и научнымъ путемъ установить ихъ значеніе и взаимное соотношеніе *).

Несравненно глубже и сильнѣе отражается долговременное преобладаніе какого-нибудь направленія философіи въ наукахъ нравственныхъ **) или въ той отрасли образованія, гдѣ мы имѣемъ дѣло не съ одними матеріями и ихъ законами, въ ихъ изолированномъ видѣ, или въ одной причинной связи, но съ проявленіями душевнаго агента, пользующагося ими, какъ орудіями своего развитія. Эта сфера умственной дѣятельности и составляетъ собственно то, что̀ обыкновенно называютъ образованіемъ, и самое свойство ея таково, что въ своихъ существенныхъ, характеристическихъ чертахъ, она не можетъ не быть въ тѣсной связи съ началами и направленіемъ оригинальнаго и рельефно-развитаго философскаго міросозерцанія, хотя обыкновенно весьма мало интересуются первымъ источникомъ господствующаго направленія въ жизни.

Въ чемъ же именно, въ какихъ отрасляхъ образованія, понимаемаго въ тѣсномъ смыслѣ слова, болѣе замѣтно отразилось направленіе философіи предъидущаго двухвѣковаго періода?

Мы уже знаемъ, каково было въ этомъ періодѣ направленіе антропологіи, психологіи, нравоучительной философіи, философіи права и отчасти даже логики. Намъ остается теперь кратко разсмотрѣть состояніе тѣхъ предметовъ, которые обыкновенно входили и теперь вхо-

---

*) Можно указать впрочемъ на два опыта въ этомъ родѣ, съ двухъ, довольно несходныхъ точекъ зрѣнія, это у Гегеля (Encyclop. d. philosop. Wissenschaften, Heidelb. 1830) и Ульрици (Богъ и природа, 1874, С.-Пб.).

**) Слово—*нравственный* мы разумѣемъ здѣсь въ обширномъ смыслѣ, и нравственною называемъ всю сферу знаній и жизни, гдѣ разработываются всѣ вопросы, касающіеся нашей внутренней природы, хотя бы для рѣшенія ихъ необходимы были всевозможныя внѣшнія условія. А потому, къ нравственнымъ наукамъ можно отнести не только мораль, или философію права, но и логику, и исторію, и эстетику и т. д.

дятъ въ составъ общаго образованія или вполнѣ, или отчасти—хотя и значительно въ другомъ видѣ,—и въ настоящее время. Объ нихъ упоминаетъ самъ Вольфъ въ своей раціональной философіи: это—грамматика риторика, піитика. Но мы должны предпослать имъ и объясненіе эстетическихъ понятій, господствовавшихъ въ прежнія времена; иначе не будетъ понятно прежнее состояніе этихъ предметовъ образованія; при томъ же, и самъ Вольфъ относитъ эти предметы къ свободнымъ или изящнымъ искусствамъ. Далѣе, необходимо разсмотрѣть характеристическія черты понятій объ исторіи, съ которою въ нѣкоторой связи и географія.—Мы указываемъ здѣсь на эти предметы, только какъ на данные фактически и отчасти упоминаемые самимъ Вольфомъ; но не можемъ входить въ подробное объясненіе не безъинтереснаго вопроса—въ какихъ предметахъ или наукахъ философія предъидущаго періода, по самому свойству своихъ началъ, должна была отразиться всего явственнѣе? Дѣло въ томъ, что и вольфіанская философія и реализмъ прежнихъ временъ постоянно разсматриваютъ душу, какъ субстанцію или существо противостоящее тѣлесному организму. Даже въ самомъ отрицательномъ направленіи реализма, бытіе души отрицается, какъ бытіе существа. Но не встрѣчаемъ еще, по крайней мѣрѣ, какъ систематически развитой мысли,—что душевной жизни свойственъ послѣдовательный порядокъ проявленій, въ которыхъ постепенно какъ-бы объективируется полнота ея содержанія, что съ этимъ объективированіемъ и разработкою ея содержанія, неразрывно сопряжены образованіе и развитіе слова, что, наконецъ, самое развитіе душевной жизни въ тѣлесномъ организмѣ и способъ ея самовыраженія въ чувственныхъ знакахъ и символахъ, прямо указываютъ на какую-то внутреннюю и непосредственную связь между душою и ея обликомъ. Эта отличительная, отрицательная черта прежней философіи и особенно вольфіанства вела къ тому, что недостатокъ ея преимущественно и всего явственнѣе выразился въ тѣхъ наукахъ, гдѣ именно нужны эти несознанныя ею начала въ понятіи о душевной жизни. Сюда-то относятся, кромѣ антропологіи и психологіи, вышеупомянутыя эстетическія понятія, за тѣмъ, понятія о человѣческомъ словѣ, грамматика, риторика, піитика и исторія.

И такъ, прежде всего разсмотримъ, какъ можно короче, состояніе эстетики; оно достаточно объяснитъ намъ и тѣ слѣдствія, какія были неизбѣжны преимущественно въ риторикѣ и піитикѣ. И такъ, что могла дать лучшаго и плодотворнаго философія предъидущаго періода для

составленія понятія объ изящномъ, объ искусствѣ и художественной дѣятельности?

И во первыхъ,—школа декарто-вольфіанская. Прежде всего, выяснимъ себѣ, что должно понимать подъ изящнымъ, искусствомъ и художественною дѣятельностію; тогда будетъ видно, соотвѣтствовала ли вольфіанская философія этой задачѣ и какія должны были произойти послѣдствія поставленныхъ ею началъ?

Все изящное намъ нравится; но намъ нравятся также и хорошее рѣшеніе математической задачи, и хорошая мысль психологическая, и какое-нибудь дѣяніе или и цѣлый рядъ ихъ, какъ соотвѣтствующихъ сознательной, хорошей цѣли, наконецъ, намъ нравится и какая-нибудь хорошая техническая работа. Если же есть очень много родовъ предметовъ, нравящихся намъ, то естественно, что понятіемъ *пріятнаго* и *нравящагося* можно только смѣшать съ другими вещами, а не выдѣлить и опредѣлить изящное. Чтобы этотъ выдѣлъ былъ возможенъ, необходимо дать себѣ отчетъ, что именно намъ нравится въ изящномъ вообще и во всякомъ художественномъ произведеніи? Въ изящномъ, въ его формахъ образныхъ и звуковыхъ намъ нравится не матеріатура, даже не одно соположеніе линій и послѣдованіе и направленіе звуковъ, но какое-то внутреннее содержаніе, выражаемое въ цвѣтахъ, образахъ и звукахъ, и посредствомъ ихъ воспринимаемое нашею мыслію и внутреннимъ чувствомъ. Но и въ рѣшеніи математической задачи, въ цѣлесообразныхъ нравственныхъ дѣяніяхъ, и даже въ технической работѣ намъ также нравятся не линіи и цифры, не тѣлодвиженія, сопряженныя съ дѣяніями, не самая матерія и ея сочетанія въ технической, иногда и невзрачной работѣ, но выражающіяся въ нихъ какія-то мысли, какія-то цѣли и достиженіе ихъ, помощію наблюдаемыхъ нашими чувствами средствъ. Значитъ, и во всѣхъ этихъ видахъ нравящихся намъ предметовъ есть сочетаніе мысли и матеріальнаго средства, есть какое-то общее, требующее объясненія, отношеніе мысли къ своему орудію и выраженію. Значитъ, далѣе, для точнаго опредѣленія изящнаго, нужно только прежде всего выдѣлить то отношеніе мысли или душевнаго агента къ чувственному орудію, которое существуетъ въ изящномъ, отъ такого же отношенія его—въ другихъ сферахъ его дѣятельности—теоретической и практической. Чѣмъ же отличается одно отъ другаго? Въ теоретической или научной дѣятельности душевный агентъ выражаетъ свою мысль длиннымъ и отчетливымъ ходомъ ясныхъ понятій; въ практической—цѣлымъ,

длиннымъ и самымъ многосложнымъ, но всегда опредѣленнымъ рядомъ дѣяній; тоже и въ технической работѣ, напримѣръ, въ часахъ, мысль или мыслимая цѣль достигается только опредѣленнымъ и точно-сознаннымъ положеніемъ и сочетаніемъ частей. Не таково отношеніе между мыслію и доступнымъ зрѣнію и слуху матеріаломъ—въ изящныхъ или художественныхъ произведеніяхъ: здѣсь цѣльная мысль, мыслимая цѣль является *непосредственно* въ своихъ знакахъ слышимыхъ и видимыхъ; оттого, она и воспринимается нами непосредственно, безъ процедуры логическихъ и математическихъ умозаключеній, внутреннимъ чувствомъ, или, какъ бы умственнымъ чутьемъ, умомъ и чувствомъ—разомъ. Оттого оно и въ насъ, дѣйствуетъ не на одну отдѣльно-взятую сторону ума, но на все наше тѣлесно-душевное существо. Таково, въ не многихъ словахъ, понятіе или отличительное свойство изящнаго. Отсюда, уже понятно и отличительное свойство художественной дѣятельности или художественно-творящаго акта. Сколько бы ни привходила къ нему ясность сознанія въ выполненіи своей задачи, но мѣткое, гармоническое совпаденіе сознанной мысли и притягиваемаго ею чувственнаго орудія есть дѣло таланта, вдохновенія, непосредственнаго дара, а не одной математически-разсчитанной работы.

Что же, спрашивается, давала для рѣшенія вопроса объ изящномъ и для цѣлой науки объ изящномъ и объ искусствѣ декарто-вольфіанская философія? Ровно ничего, или точнѣе, давала такія начала, которыя, во первыхъ, вовсе не оттѣняли натуры изящнаго искусства, во вторыхъ, вели къ самому ошибочному понятію объ эстетикѣ и къ такимъ же ошибочнымъ примѣненіямъ въ художественной практикѣ. Декарто-вольфіанская философія постоянно дѣлаетъ акцентъ на разграниченіи и противоположеніи двухъ субстаній—мыслящей и вещественной или протяженной и подлежащей законамъ механическимъ. А между тѣмъ, въ изящныхъ произведеніяхъ—музыки, ваянія, живописи и т. д. мы сознаемъ какое-то непосредственное, безъ длиннаго ряда умозаключеній, выраженіе помысла или мыслію постигаемаго содержанія, до котораго и мы доходимъ какимъ-то непосредственнымъ гаданіемъ мысли и чувства. Эта непосредственная связь внутренняго содержанія съ чувственными формами проявленія есть уже и въ животной жизни—въ звукахъ и жестахъ, выражающихъ печаль и радость; но то человѣческое, непосредственное выраженіе помысловъ въ чувственныхъ формахъ, которое мы называемъ изящнымъ, тѣмъ существенно отличается отъ животнаго,

что передаетъ богатство высшихъ нравственныхъ помысловъ въ звукахъ и образахъ, къ которымъ животное не способно, а потому, и не можетъ отличить изящнаго въ собственномъ смыслѣ, отъ пріятнаго животнаго, воспринимаемаго обоняніемъ, вкусомъ и осязаніемъ. Понятно, что по духу вольфіанства не было критерія для опредѣленія изящнаго. По духу его началъ, выходило такъ, что изящное происходитъ, когда мыслящая субстанція, какъ совершенно изолированная отъ субстанціи протяженной и только внѣшно къ нему приспособленная, сперва сознаетъ какое-нибудь понятіе въ логической формѣ, а потомъ, пріискиваетъ и находитъ для него какое-нибудь образное, или звуковое выраженіе. Выходило не нѣчто непосредственно на душу дѣйствующее, но только правильно и съ логическимъ разсчетомъ отдѣланное. Вотъ къ чему собственно вела декарто-вольфіанская философія и въ понятіи объ искусствѣ. Даже Лейбницъ въ этомъ вопросѣ, не былъ выше своего ученика, не смотря на то, что у него душа и тѣло—не двѣ отдѣльныя субстанціи, но два полюса въ каждой монадѣ. И у него изящное есть только логически-темное выраженіе понятія.

Начала, высказанныя Лейбницемъ и Вольфомъ, примѣнилъ къ эстетикѣ Баумгартенъ (1714—1762). Нѣтъ нужды входить здѣсь въ подробный разборъ его эстетическихъ идей; достаточно указать на тѣ основныя мысли его, которыя были въ то время и долго потомъ въ практическихъ примѣненіяхъ. У него эстетика (αἰσθάνομαι, ощущаю, чувствую) есть только введеніе къ логикѣ; потому что логика разсматриваетъ высшую познавательную дѣятельность, а эстетика—низшее, или чувственное и темное познаніе *). Что же составляетъ предметъ этого темнаго эстетическаго познанія? Красота или изящество (Sensitiva cognitio pulchritudinis). Что же такое красота или изящество? Это—чувственное совершенство какой-либо вещи; совершенство же, согласно съ опредѣленіемъ Вольфа, состоитъ въ гармоніи частей чего

---

*) Сочиненія Баумгартена (Алекс. Готтл.) относящіяся къ эстетикѣ: **Dissertatio de nonnullis ad poema pertinentibus, Halle, 1755, 4**; см. §§ 115—117; **Aesthetica, Francof. Od. 1750.** Эстетика у Баумгартена ограничивается поэзіею и краснорѣчіемъ, и по плану должна состоять изъ двухъ частей—теоретической и практической. Первая подраздѣляется на гевристику (изобрѣтеніе), методологію и семіотику (обозначеніе или выраженіе). Баумгартенъ успѣлъ издать только введеніе и гевристику.

либо цѣлаго *). Такъ-какъ грамматика, риторика и піитика излагаютъ правила гармоническаго выраженія мыслей и стройнаго распредѣленія частей цѣлаго словеснаго произведенія, то изъ нихъ собственно и слагается наука, называемая эстетикою. Таковъ взглядъ на изящное и на эстетику у Вольфа и Баумгартена. Дѣло исторіи и критики эстетическихъ идей—разсмотрѣть этотъ хаосъ вольфіанскихъ понятій объ изящномъ и объ искусствѣ. Для насъ важно только то, къ чему въ области эстетики привело это противоположеніе и расторженіе двухъ субстанцій—мыслящей и протяженной. Такъ-какъ изящное произведеніе состоитъ въ непосредственномъ сочетаніи помысла съ чувственнымъ его выраженіемъ, а по началамъ вольфіанства между двумя субстанціями—душою и тѣломъ нѣтъ внутренней связи, то и вышло въ примѣненіи къ эстетикѣ слѣдствіе, что всякое чувственное совершенство—толстота, плотность и тому подобное, есть изящество; далѣе, что для изящества достаточно симметріи частей чего-либо цѣлаго, чувствами наблюдаемаго; на прим., симметріи правильно-начерченной геометрической фигуры. Не входимъ здѣсь и въ разборъ—правы ли были Вольфъ и Баумгартенъ, сложивши эстетику только изъ грамматики, риторики и піитики; почему же спрашивается не отнести къ эстетикѣ и геометріи, столярнаго, сапожнаго мастерства и всѣхъ видовъ техники, гдѣ только требуется стройное согласіе чувствами наблюдаемыхъ частей? Для насъ достаточно и того, что эстетика или философія искусствъ у Баумгартена не знаетъ ваянія, живописи и т. д. но слагается изъ грамматики, риторики и піитики. Уже одно это ограниченіе эстетики-грамматикою, риторикою и піитикою показываетъ, что для вольфіанской философіи было неизбѣжно самое фальшивое понятіе объ изящномъ и объ искусствѣ. Ему неизбѣжно было представлять себѣ изящное только чувственною (αἰσθάνομαι, чувствую) симметріею, которою завѣдываетъ собственно логическое соображеніе. Въ концѣ концовъ и вышло, что поэзія состоитъ только въ правильной версификаціи и разстановкѣ всѣхъ частей поэтической композиціи, по логическому понятію. Въ изящномъ у него понятіе, какъ понятіе, по одну сторону, а чувственная форма—по другую.

Этого мало. Отъ неправильнаго понятія объ изящномъ и объ искусствѣ вышло то, что риторика и піитика, какъ-бы для того и были такъ

*) Это было общее понятіе объ изящномъ—подъ вліяніемъ Лейбница.

возвеличены вольфіанцемъ Баумгартеномъ, чтобы въ ихъ состояніи обнаружилась только глубокая иронія надъ началами самаго же Баумгартена и всей философіи прежнихъ временъ.—Можемъ оставить въ сторонѣ состояніе грамматики въ эти отдаленныя времена; потому что въ ней дѣло идетъ не о выраженіи концепціи, но только о правильности словесныхъ единицъ и ихъ сочетаній. Вольфіанство тутъ не могло обнаружиться какою-нибудь рѣзкою несообразностію, за исключеніемъ развѣ той невыгодной черты его, что въ немъ и въ грамматикѣ, какъ и въ логикѣ, и въ нравоучительной философіи и т. д., постоянно имѣются въ виду правила, безъ вниманія къ естественнымъ законамъ и послѣдовательности развитія человѣческаго слова; а этотъ недостатокъ имѣлъ слѣдствіемъ въ обученіи заучиваніе правилъ, безъ практическихъ, наглядныхъ средствъ ознакомленія съ требованіями грамматики. Гораздо важнѣе для насъ свойства господствовавшихъ нѣкогда риторикъ и піитикъ. Тутъ чрезвычайно ярко обнаружились послѣдствія крайней односторонности какъ декарто-вольфіанскихъ началъ, такъ и всей философіи предъидущаго періода. Риторикъ существовало очень много не только латинскихъ, но и у насъ—на русскомъ языкѣ *). Мы уже сказали, что риторика и піитика не только не составляютъ искусства, но далеко не соотвѣтствуютъ и теоріи искусства или эстетикѣ, въ нынѣшнемъ смыслѣ слова. Раждается только вопросъ: каково же было ихъ дѣйствительное содержаніе, дѣйствительная задача? Соотвѣтствовала ли она сколько-нибудь ихъ назначенію, какъ теоріи словесныхъ композицій—прозаическихъ и стихотворныхъ или поэтическихъ? Въ риторикахъ говорилось о предложеніяхъ, о періодахъ, о тропахъ и фигурахъ, о хріяхъ, съ однообразною разстановкою ихъ частей; иногда присоединялись краткія свѣдѣнія о силлогизмѣ, за тѣмъ, объ изобрѣтеніи (de inventione), о рѣчи, о частяхъ и различныхъ родахъ рѣчи, съ правилами составленія ихъ. Въ піитикѣ—излагались правила версификаціи, и потомъ, различные роды стихотвореній, преимущественно на основаніи тѣхъ формъ или родовъ ихъ, какіе выработаны были у древнихъ грековъ и римлянъ **).

*) Напримѣръ: Ломоносова, Рижскаго, Толмачева, прот. Могилевскаго, Кошанскаго и пр. Перечень всѣхъ старинныхъ русскихъ риторикъ былъ напечатанъ въ одномъ изъ №-ровъ Ж. М. Н. Просв. за прежніе годы.

**) Чтобы яснѣе было, на какой жалкой степени была піитика въ прежнія времена, стоитъ прочитать небольшое извлеченіе изъ *Prosodia germanica* Мартина Опица (1624), во всеобщей исторіи литературы Шерра

Въ началѣ XIX вѣка прежнее сбудное состояніе риторики и пінтики становилось полнѣе; дѣлались даже нѣкоторыя частныя исправленія и измѣненія, навѣянныя не однимъ опытомъ, но и новыми незамѣтно распространявшимися философскими началами; но въ цѣломъ, въ существенныхъ чергахъ, онѣ оставались на одномъ уровнѣ съ прежними риториками, пока длился еще пропитывавшій и поддерживавшій ихъ духъ вольфіанства, отъ котораго ни сколько не отошелъ далеко и французскій риторизмъ. Это постоянное, подавляющее преобладаніе въ нихъ правилъ и заранѣе навсегда пріисканная, или изъ древнихъ образцовъ заимствованная разстановка частей цѣлаго словеснаго произведенія—прозаическаго и поэтическаго, ясно показываетъ, что въ общемъ ходу господствовалъ еще тотъ взглядъ на дѣло, который сильно поддерживала вольфіанская школа и рѣшительно не въ состояніи была представить новый общій взглядъ, необходимый для радикальной перестройки словесныхъ наукъ. Ибо, что проводила вольфіанская школа? Форма словесныхъ произведеній и самыя свойства дикціи должны органически вырастать изъ самого содержанія зрѣло сознанной мысли, сознаннаго чувства; а для того нужно, чтобы и въ философской наукѣ, или частнѣе въ психологіи, съ такой же точки зрѣнія, былъ разсмотрѣнъ общій вопросъ о душевной жизни, какъ жизни, какъ процессѣ, съ органическимъ отношеніемъ ея къ послѣдовательнымъ формамъ ея проявленія въ пространствѣ и времени; а декарто-вольфіанская философія, въ своей раціональной психологіи, разсматривала только пребываніе души, какъ субстанціи, съ ея такъ-же пребывающими предикатами; а различныя проявленія души, такъ-же какъ пребывающія, безъ всякой постепенности, безъ всякой связи ихъ съ процессомъ душевной жизни, разсматривались совершенно отдѣльно, въ такъ-называемой эмпирической психологіи. Что-же выходило въ примѣненіи къ словесной наукѣ? Разрывъ и безсвязность словесныхъ формъ съ внутреннимъ движеніемъ содержанія. Это именно и составляетъ тотъ существенный недостатокъ риторикъ и пінтикъ, котораго невозможно было устранить радикально и замѣнить взглядомъ новымъ, пока не совершилась радикальная перемѣна философскихъ началъ въ XIX вѣкѣ. Чтобы яснѣе былъ

(С.-Пб., 1867), стр. 528, гдѣ Опицъ, конечно какъ передовой человѣкъ своего времени, излагаетъ понятія о трагедіи, комедіи и элегіи. Тутъ въ немногихъ строкахъ—все.

недугъ прежнихъ риторикъ и піитикъ, возьмемъ какой-нибудь частный отдѣлъ ихъ, напримѣръ, трактатъ *объ изобрѣтеніи* *). Чего хотѣли достигнуть риторы трактатомъ объ изобрѣтеніи? Цѣль была та, чтобы ученикъ, зная семь, мли восемь вопросовъ для изобрѣтенія, по нимъ ставилъ бы и свои мысли, свое письменное изложеніе, соображаясь съ данною темою. Что это значитъ? Ни больше, ни меньше, какъ-то, что форма для цѣлаго ряда сужденій, ставится не внутреннимъ развитіемъ самаго сознанія и пониманія темы, но отвнѣ; она чужда и объективному и субъективному строю развивающейся темы. А это и есть отличительная черта декарто-вольфіанской философіи, которою можетъ дорожить только тотъ, кто именно желаетъ, чтобы форма не выростала вмѣстѣ съ сознаніемъ самого содержанія; потому что тогда потребовалось бы, какъ условіе, и самостоятельное развитіе мысли и знанія. Только въ XIX вѣкѣ радикально измѣнилось направленіе философіи, а за тѣмъ, стала измѣняться и словесная наука. Въ области философіи въ первый разъ эта рѣзкая перемѣна обозначилась въ наукословіи Фихте (Wissenschaftslehre). Начало у него одностороннее и слишкомъ отвлеченное; но въ самомъ ходѣ, въ развитіи его системы уже рѣзко видѣнъ пріемъ, совершенно противоположный вольфіанству и неподражаемый талантъ умственной архитектоники, въ которой вездѣ, отъ начала до конца, непрерывно ритмируетъ пульсъ мысли и формы.— Откуда же возникнуть *изобрѣтенію*, чѣмъ замѣнить его, по духу философіи XIX вѣка? Съ одной стороны, какъ пріемлющей—оно содержится въ самомъ размышленіи и пониманіи даннаго вопроса, съ другой, какъ сообщающей,—въ стройномъ и послѣдовательномъ объясненіи даваемаго вопроса и въ такомъ изложеніи цѣлаго предмета, цѣлой науки, въ которомъ весь порядокъ трактатовъ былъ бы прямымъ выраженіемъ развитія самаго содержанія, какъ выпуклости головнаго черепа служатъ только показателями выпуклостей головнаго мозга.

Но что могла сообщить для составленія лучшихъ понятій эстетическихъ другая школа философская предъидущаго періода, къ которой мы относимъ—эмпиризмъ, сенсуализмъ и матеріализмъ. Это направленіе

---

*) Надобно присовокупить, что въ старинныхъ риторикахъ XVIII вѣка и для изобрѣтенія назначалась формальная рубрика или заранѣе установленный порядокъ того, что слѣдовало изобрѣтать; эта рубрика выражалась латинскимъ стихомъ: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando?*

господствовало преимущественно во Франціи и отчасти въ Англіи. Каковы же здѣсь были понятія объ изящномъ, объ искусствѣ и цѣлой системѣ искусствъ? И здѣсь эти понятія, своею скудостію, совершенно соотвѣтствовали началамъ философіи и въ частности психологіи, не смотря на то, что французская и англійская литература уже обладала выдающимися произведеніями и опередила германскую литературу. Нѣтъ нужды перечислять здѣсь мнѣнія объ изящномъ всѣхъ писателей, интересовавшихся этимъ вопросомъ. Достаточно привести только мнѣнія болѣе замѣчательныихъ, какъ-то Гутчесона (1694—1747 *) и Бурке (1730—1797 **) въ Англіи и Баттё (1715—1780 ***), во Франціи, потому что другіе —только видоизмѣняютъ ихъ мысли; но нисколько не поднимаются на другую точку зрѣнія. Что же высказано ими по этому вопросу? У Гутчесона взглядъ на изящное сходенъ со взглядомъ Баумгартена: сущность его выражается единствомъ во многообразіи. Тоже самое говоритъ и Бурке, съ тою разницею, что онъ находитъ въ изящномъ единство и разнообразіе не общее, но какъ такое, въ которомъ выражается наше душевное настроеніе. Высказавши это довольно-темное общее понятіе объ изящномъ, онъ потомъ, опредѣляетъ два вида изящнаго—прекрасное и высокое, производя первое изъ нашей наклонности къ общежитію, а второе—изъ инстинкта самосохраненія: прекрасное онъ опредѣляетъ какъ любезное и тихое, а высокое, какъ явленіе потрясающее и поражающее душу. Въ чемъ же состоитъ изящное у Баттё, извѣстнаго полнымъ курсомъ *Начальныхъ правилъ Словесности* ****), въ которомъ онъ, можно сказать, только систематически высказалъ все, что могли сдѣлать для этого вопроса прежніе мыслители. Сущность изящнаго состоитъ у него въ подражаніи природѣ и притомъ—природѣ изящной *****). Искусства у него произошли потому,

*) Enquiry into the original of our ideas of beauty and virtue etc. London, 1720.

**) Enquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful, London, 1772.

***) Смотри ниже.

****) Les beaux arts reduits à un même principe, Paris, 1746. 3 vol. Въ русскомъ переводѣ: *Начальныя правила Словесности.* Абб. Батте. Перев. Д. Облеуховъ. Москва, 1806, 4 тома.

*****) Т. I, стр. 27. И въ XIX вѣкѣ иногда говорили, что въ изящныхъ произведеніяхъ должно подражать природѣ; но это понятіе подражанія вовсе

что люди, подражая природѣ, *находясь въ положеніи, способномъ къ веселію* *), изобрѣли ихъ; комедія состоитъ въ изображеніи смѣшнаго, а трагедія—въ изображеніи печальнаго и т. д. Спрашивается теперь: есть ли во всѣхъ этихъ опредѣленіяхъ такое понятіе объ изящномъ и объ искусствѣ, которое дѣйствительно указывало бы на смыслъ его въ порядкѣ другихъ проявленій душевной дѣятельности—теоретическихъ и практическихъ, и потомъ дѣлало бы возможнымъ выразумѣть внутреннее основаніе цѣлой системы искусствъ? Никакого, даже сколько-нибудь близкаго къ истинѣ понятія въ этихъ мнѣніяхъ нѣтъ. Да его и не могло быть, и опять по той же причинѣ, на которую мы указывали выше. Въ изящномъ и въ каждомъ художественномъ произведеніи выражается внутренній позывъ душевнаго агента къ непосредственному самовыраженію въ пространствѣ и времени, въ образахъ и звукахъ, такъ что художественная фантазія есть какъ-бы идеальное продолженіе той зиждительной силы, которая формируетъ и нашъ тѣлесный организмъ; а реализмъ совершенно игнорировалъ это основное понятіе изящества и искусства. Одни изъ представителей его (наприм. Кондильякъ), уже самою попыткою—вывести всѣ проявленія душевныя изъ ощущенія были ниже уровня эстетической задачи; а въ метафизическомъ ученіи о душѣ они нисколько не выступаютъ изъ предѣловъ декартовольфіанской философіи, и разсматриваютъ душу, только какъ простое существо противоположное тѣлесному организму. Другіе—крайніе приверженцы реализма, признавая бытіе только вещества, не могли имѣть началъ даже для разграниченія изящнаго отъ чувственно-пріятнаго.—Доказательствомъ и вывѣскою крайней скудости и односторонности философіи предъидущаго періода можетъ быть и то, что въ XVII и XVIII в., собственно говоря, даже не было эстетики, какъ систематической науки, и при томъ не было потому, что она и не могла быть; были только отры-

---

несходно съ прежнимъ. Тамъ подражаніе было только копированіемъ, хотя бы для него выбирались лучшіе образцы, а здѣсь подражаніе проводится только, какъ поясненіе другаго взгляда на изящное и на искусство. Это подражаніе не копируетъ, но поступаетъ такъ-же, какъ природа, созидая изъ художественной концепціи образныя формы ея проявленія, какъ и природа изъ зерна, брошеннаго въ землю производитъ изящные растительные организмы.

*) Тамъ-же стр. 13.

вочные трактаты о вопросахъ эстетическихъ, или сборники правилъ словесности, въ которыхъ кое-что говорилось и объ изящномъ и объ искусствѣ. Только во второй половинѣ XVIII вѣка высказываются уже мысли, несходныя съ прежними эстетическими идеями; но это были частныя мысли, и при томъ уже на закатѣ прежняго направленія философіи. Контъ сдѣлалъ больше; онъ уже поставилъ опредѣленное понятіе объ изящномъ и о двухъ (въ духѣ прежней эстетики) его видахъ—прекрасномъ и высокомъ; но и его понятіе, уже существенно-несходное съ прежними понятіями, еще далеко отъ понятія, систематически развитаго въ XIX вѣкѣ. Онъ составляетъ, какъ увидимъ ниже, только переходъ отъ предъидущаго періода къ философіи XIX вѣка *).—Фальшивое и скудное понятіе объ изящномъ не обошлось безъ аналогическихъ послѣдствій и въ практикѣ. Отъ чего происходило въ старыя времена, что многіе, вовсе непризванные къ поэзіи, брались писать стихи, даже цѣлыя поэмы и драммы, напримѣръ, Симеонъ Полоцкій, Тредьяковскій, Херасковъ и многіе другіе? Именно отъ того, что, по духу прежней философіи, не сознавали существенной разницы между наукою и искусствомъ, между отношеніемъ содержанія къ формѣ логическимъ и художественнымъ или поэтическимъ. Тамъ эта форма отвлеченная и состоитъ изъ раздѣльнаго отчетливаго хода понятій, сужденій и умозаключеній (oratores fiunt); а здѣсь—помыслъ, чувство, представленіе сразу и непосредственно начинаются совмѣстно съ формою образною или звуковою, что зависитъ уже отъ счастливаго таланта, а не отъ логическаго усмотрѣнія, или риѳмоплётства (poëtae nascuntur).—Мы готовы думать, что и неопредѣленность и поверхностность литературной критики, современной философіи предъидущаго періода, много зависѣла отъ безжизненнаго состоянія философіи и эстетическихъ идей. Ибо въ чемъ, долго, въ новыя времена состояла эта критика? Когда не было еще сознано, что искусство должно быть непосредственнымъ выраженіемъ въ образахъ и звукахъ внутренней жизни, ей приходилось ограничиваться стилистикою, находить критерій изяще-

*) Для исторіи эстетики (въ Германіи, гдѣ она собственно и создана) можно рекомендовать: Geschichte der Aesthetik, v. Hermann Lotze, Munchen, 1868. Есть и на русскомъ языкѣ небольшое сочиненіе по исторіи понятій объ изящномъ и объ искусствѣ, помѣщ. въ Запискахъ Департам. Нар. Просвѣщ., С.-Пб., 1829, въ книжкѣ третьей.

ства въ подражаніи образцамъ древней поэзіи, въ подражаніи природѣ, въ исполненіи неопредѣленныхъ требованій вкуса, словомъ, руководствоваться мѣриломъ, выработаннымъ условными обстоятельствами развитія, пройденнаго представителемъ критики, а не правильнымъ указаніемъ эстетической науки на дѣйствительныя черты изящества и всякаго художественнаго произведенія. Такова была эта критика у членовъ Академіи, основанной Ришелье, у Готшеда, у Бодмера, у Дидро. У Вольтера она часто переходитъ просто въ пасквиль. До какой степени эстетическія идеи не имѣли еще научно выработанныхъ началъ, видно изъ того, что тотъ-же Вольтеръ не могъ оцѣнить художественнаго таланта въ Шекспирѣ, и въ своихъ письмахъ къ Академіи называлъ его пьянымъ дикаремъ и оборваннымъ шутомъ *). Только у Лессинга во второй половинѣ XVIII вѣка ясно видны уже лучшія начала критики; но и это было уже на закатѣ философіи XVIII вѣка. Лучшимъ примѣромъ важности жизненныхъ философскихъ началъ для литературной критики можетъ быть, въ русской литературѣ, художественная, творящая критика Бѣлинскаго; она вся проникнута совершенно новыми началами эстетики, созданной философіею XIX вѣка, что̀ извѣстно каждому, знающему великолѣпную по своему времени эстетику Гегеля. Но подобная критика была рѣшительно невозможна во время Карамзина и Мерзлякова, когда и у насъ въ литературѣ длились еще остатки XVIII вѣка. Даже критика и мысли объ искусствѣ Надеждина (Н. И. въ 30-тыхъ годахъ) ясно обнаруживаютъ уже новое, общее направленіе философіи, изъ котораго онѣ и могли возникнуть.

Къ числу предметовъ, въ которыхъ наиболѣе явственно выразилась безплодность началъ прежней философіи, и особенно вольфіанства, относится и исторія. Въ тѣхъ нравственныхъ наукахъ, гдѣ разсматриваются преимущественно отвлеченные законы, или формы жизни, наприм., въ логикѣ, философіи права, въ нравоучительной философіи, недостатки ея менѣе замѣтны. Тамъ же, гдѣ дѣло идетъ не объ однихъ отвлеченныхъ началахъ, формахъ и законахъ, но о цѣльной жизни и ея процессахъ, какъ напримѣръ, въ психологіи, въ эстетикѣ, въ исторіи, философія предъидущаго періода была до очевидности несостоятельною и вызывала на радикальныя реформы. И все оттого, что сразу поста-

*) Гетнера, исторія франц. литературы XVIII в. С.-Пб., 1868, стр. 171.

влены неправильныя начала: декарто-вольфіанская философія разсматриваетъ не цѣльную психофизическую, или и душевную жизнь съ законами ея процессовъ, а неподвижные предикаты двухъ разорванныхъ полюсовъ нашей внутренней жизни. Естественно, что этотъ взглядъ вовсе не соотвѣтствовалъ исторіи, какъ постоянной смѣнѣ ея многосложныхъ проявленій. И въ цѣлой нашей внутренней жизни, и въ разныхъ видахъ ея дѣятельности теоретической, нравственной, нравственно-общественной, художественной, и такъ далѣе, лежитъ процессъ развитія съ его законами: таково свойство всего живущаго. Таково же по преимуществу и свойство исторіи: въ ней совершается постепенный переходъ человѣка, народа и человѣчества отъ данныхъ ему отъ природы психофизическихъ силъ, въ ихъ первоначальномъ состояніи, къ возможно-лучшему ихъ проявленію въ знаніяхъ, въ искусствахъ, въ техникѣ, въ нравственно-общественныхъ формахъ жизни, т. е., переходъ къ возможно-лучшему состоянію самосознанія и всего человѣческаго быта. Но вольфіанская философія изображаетъ, какъ мы сказали, не процессы нашей внутренней жизни, не законы ихъ послѣдовательности, но неподвижные предикаты двухъ разорванныхъ и внутренно-разъобщенныхъ субстанцій. Отсюда что выходило? Что внутренняя сторона,—отвлеченно-понятая, какъ мыслящая субстанція, относится къ цѣлой системѣ проявленій внутренней жизни, только какъ правило, или какъ такая норма, по которой мы обсуживаемъ и регулируемъ ихъ, но не какъ къ средѣ своихъ собственныхъ проявленій—проявленій собственнаго развитія. Вотъ отъ чего вышло, что въ декарто-вольфіанской школѣ и логика была сборникомъ правилъ, предохраняющихъ отъ ошибокъ въ умозаключеніяхъ, и нравоучительная философія и философія права имѣли смыслъ правилъ in eligendo bono et fugiendo malo, и эстетика—состояла изъ правилъ грамматики, риторики и піитики. Вотъ почему эта философская школа, довольно долго господствовавшая, не имѣла плодотворныхъ началъ и для пониманія исторіи. Все дѣло исторіи подъ вліяніемъ этой школы могло состоять только въ хронологической послѣдовательности и реальной точности изложенія и въ однообразной, постоянно до утомленія повторяющейся моральной оцѣнкѣ выдающихся историческихъ явленій, т. е., для исторіи вообще предстояло быть тѣмъ же, чѣмъ была въ предѣлахъ этой школы и исторія философіи. Идея послѣдовательнаго многообразнаго развитія жизни, идея объективнаго обнаруженія самыми истори-

ческими событіями, явленіями, дѣяніями своего положительнаго, или отрицательнаго значенія оттѣняемаго, не нашими правилами, а мѣстомъ и временемъ, и дальнѣйшимъ движеніемъ исторической жизни, еще не могли имѣть мѣста. Таково было отношеніе этой философской школы къ исторіи, такъ представляли ее еще и древніе историки. Мастерское изображеніе историческихъ событій можетъ до нѣкоторой степени прикрывать этотъ недостатокъ лучшаго пониманія исторіи; но оно не можетъ уничтожить потребности другихъ, болѣе вѣрныхъ понятій о свойствахъ и значеніи исторической жизни. Нельзя не цѣнить историческихъ произведеній Ѳукидида, или Тацита изъ древнихъ, или Боссюэта изъ новыхъ; но это нисколько не значитъ, что руководительное начало, которымъ пользуется Боссюэтъ въ своемъ историческомъ трудѣ, правильно, и что изъ-за нихъ можно забыть о необходимости другаго, объективнаго начала, другой, объективной идеи развитія, и о замѣнѣ ими субъективной мѣры и охоты—все оцѣнивать ради общей моральной цѣли, и притомъ по такой субъективной мѣрѣ, которая принадлежитъ только личному настроенію писателя. Въ такомъ видѣ находилось понятіе исторіи и у насъ, напримѣръ, у кн. Щербатова и у Карамзина. У перваго особенно преобладаетъ въ исторіи морализація У Карамзина также явственно видно пониманіе исторіи въ духѣ XVIII вѣка; только изящное перо заставляетъ читателя не думать о недостаткѣ лучшаго понятія исторіи и о преобладаніи моральнаго пониманія ея. Въ самомъ концѣ XVIII вѣка, Гердеръ (1744—1803) въ своихъ *идеяхъ философіи и исторіи* уже обнаружилъ новый, несходный съ прежнимъ, взглядъ на исторію; но и его произведеніе было уже въ концѣ XVIII вѣка и возникло подъ вліяніемъ другихъ философскихъ началъ, а именно, подъ вліяніемъ мыслей Лейбница—о естественной исторіи и Конта—о человѣкѣ—умомыслимомъ (человѣкъ—νοουμενον), идею котораго Гердеръ перенесъ изъ области метафизической въ историческую,—какъ внутреннюю, движительную цѣль историческаго развитія. Общая фальшивость и безплодность декарто-вольфіанскихъ началъ въ примѣненіи къ исторіи не могла не выразиться и во взглядѣ на частныя отрасли ея. Такъ, напримѣръ, когда Крейцеръ (род. 1771), въ своемъ сочиненіи о миѳологіи древнихъ народовъ руководствуется тою мыслію, что ихъ миѳы были символами, придуманными для выраженія отвлеченныхъ представленій и вѣрованій *), или когда Тид-

*) Creuzer Geo. Frdr., Symbolik und Mythologie der alten Volker, besonders der Griechen, Lpz. u. Darmst, 1810—2, 4. На это сочиненіе возражали ему

маннъ *), а равно и другіе послѣдователи школы просвѣщенія разсматриваютъ религіозно—философскія доктрины и вѣрованія древнихъ народовъ только по отношенію ихъ къ своему деистическому канону, а не по законамъ послѣдовательнаго развитія мысли, то это также было только выраженіемъ господствовавшей философіи и общаго духа времени. Даже Кантъ, уже оторвавшійся отъ вольфіанскаго догматизма, въ этомъ вопросѣ довольно близокъ къ нему; онъ измѣнятъ только канонъ, и вмѣсто прежняго деистическаго, ставитъ нравственный или идеи практическаго разума **).

Не лучше, не плодотворнѣе для понятій объ исторіи была и другая философская школа, преобладавшая въ концѣ XVII-го и въ XVIII вѣкѣ преимущественно во Франціи и въ Англіи;—разумѣемъ школу реалистическую, имѣвшую нѣсколько то болѣе, то менѣе крайнихъ направленій. — Ставя подобное положеніе мы нисколько не хотимъ игнорировать, что по общему образованію не только Англія, но и Франція опередили Германію; что англо-французское философское образованіе особенно въ концѣ XVII и въ XVIII вѣкѣ меньше страдало формализмомъ, отличавшимъ вольфіанство, наконецъ, что подъ вліяніемъ общаго образованія, подъ вліяніемъ общихъ стремленій къ самой энергической реакціи средневѣковымъ остаткамъ въ бытовой и общественной жизни, на территоріи этой философской школы, могли явиться замѣчательные историческіе труды, по крайней мѣрѣ по вѣрной разработкѣ какихъ-нибудь историческихъ матеріаловъ или какихъ-нибудь частей исторіи. Англія, по справедливости, можетъ съ уваженіемъ приводить имена Юма ***), и Гиббона ****), извѣстныхъ своими историческими трудами въ XVIII вѣкѣ. Быть можетъ, Франція, бывшая сперва ученицею Англіи, а потомъ, скоро почти опередившая ея, не представитъ въ

Фоссъ (Antisymbolik, Stuttg., 1824) и Германнъ (Brief an Creuz., Lpz. 1819).

*) О Тидманнѣ была рѣчь выше (стр. 66, 67).

**) Съ такой точки зрѣнія Кантъ разсматриваетъ религію въ предѣлахъ чистаго разума. См. Die Religion innerhalb der blossen Vernunft.

***) По исторіи онъ извѣстенъ: исторіею великобританіи (1754—1761) и исторіею религіозныхъ вѣрованій (the natural history of religion, Lond 1755).

****) History of tke decline and fall of the roman empire, Lond., 1776—1788, 6 том.

этомъ періодѣ, на полѣ исторіи, именъ равносильныхъ вышеупомянутымъ; но все же нельзя отрицать, что и главный историческій трудъ Вольтера—Essai sur les moeurs et l'Esprit des nations *), по мысли задуманной имъ, уже составляетъ значительный шагъ впередъ: можно даже сказать, что это былъ первый опытъ самой широкой внутренней исторіи народовъ, т. е., не только ихъ войнъ и политическаго состоянія, но и ихъ общественнаго развитія, образованія, ихъ промышленнаго и экономическаго быта. Тѣмъ не менѣе, и въ этихъ выдающихся историческихъ трудахъ предъидущаго періода довольно явственно видны слѣды скудости направленія и началъ современной имъ философіи. Ибо что собственно внутренно-заправляетъ ими? Ненависть къ предразсудкамъ и суевѣріямъ, далѣе ненависть къ такимъ доктринамъ, которыя по духу времени считались предразсудкомъ, наконецъ—ненависть къ христіанству. Конечно, истребленіе суевѣрій, замѣна ихъ здравыми понятіями о жизни, достойны сочувствія. Но спрашивается, какое тутъ начало для пониманія исторіи—этой массы многоразличныхъ одновременныхъ проявленій у народа, или и цѣлаго человѣчества и послѣдовательности ихъ измѣненій? Выражается ли въ этой, иногда даже довольно странной, антипатіи къ нѣкоторымъ направленіямъ и доктринамъ какой-нибудь законъ, по которому мы могли бы понимать и происхожденіе опредѣленныхъ родовъ проявленій народной жизни, и послѣдованіе ихъ измѣненій во времени? Его вовсе нѣтъ. Его и не могло быть, какъ ясно и опредѣленно поставленнаго въ предъидущемъ періодѣ англо-французской философіи, подъ вліяніемъ господствовавшаго въ ней угла зрѣнія; а этотъ уголъ зрѣнія, не смотря на многое несходное съ декарто-вольфіанскою философіею, въ общемъ, даже въ самыхъ отрицательныхъ своихъ проявленіяхъ, напримѣръ, въ произведеніяхъ Гельвеція, Ляметри, общества Гольбаха, стоитъ рѣшительно на одномъ съ нею уровнѣ. Ибо, что собственно эта философія ставитъ, какъ послѣднюю подкладку всѣхъ своихъ разсужденій? Одни, умѣренные (напримѣръ, Локкъ, Кондильякъ, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, даже Вольтеръ) признаютъ бытіе духовной субстанціи, какъ субстанціи, но ставятъ ее внѣ всякаго реальнаго значенія въ наблюдаемыхъ нами массахъ явленій, другіе—признаютъ бытіе только вещественной субстанціи. Вотъ къ чему собственно сводится вся философія XVIII вѣка

*) Oeuvv. Compl. Genev., 1768—74, 24 vol.

въ предѣлахъ Англіи и Франціи. А между тѣмъ, для осмысленнаго пониманія исторіи, какъ отчасти и для пониманія жизни (біологіи) вообще, нужно,—каково бы ни было направленіе—реализмъ или идеализмъ,—опредѣленное пониманіе умѣстности происхожденія многоразличныхъ развѣтвленій жизни, ихъ послѣдовательной смѣны и въ нихъ же совершающейся и постепенно-достигаемой цѣльности жизни (по Спенсеру интеграціи). Поставимъ ли мы въ основу этой многосложности и перемѣнчивости явленій законъ эволюціи, превращенія, развитія, діалектическаго гегелевскаго закона расторженій и возсоединеній идеи, или идею душевнаго агента (а не субстанціи), какъ дѣятельнаго начала въ данныхъ ему матеріяхъ и силахъ, во всякомъ случаѣ, безъ подобной основы исторія не выступитъ за предѣлы одного хронологическаго перечня событій, прикрашимаго только изяществомъ изложенія, остротами, паѳосомъ негодованія противъ недуговъ общества, наконецъ, и общею точностію въ изученіи историческаго матеріала и толковостію. Историкъ уже не имѣемъ такого основнаго взгляда, который бы научилъ насъ разсматривать всѣ историческія явленія съ ихъ объективной стороны, какъ относительно—умѣстныя въ общемъ процессѣ жизни, и онъ по неволѣ будетъ вносить вредное отъ своего настроенія предпочтеніе одного другому и произвольную личную вражду къ явленіямъ, которыя при другой, высшей и объективной точкѣ зрѣнія, явились бы совсѣмъ въ иномъ свѣтѣ. Люди вездѣ—люди: большинство ихъ быть можетъ и теперь пропитано духомъ XVIII вѣка, и среди величаваго потока XIX вѣка дышитъ мелочнымъ принципомъ минувшихъ временъ; но намъ нѣтъ дѣла до людей, почивающихъ мирнымъ сномъ на своихъ возглавіяхъ. Всѣ представители мысли XIX вѣка, какого-бы они ни были закала отъ Фихте ст. или Гегеля до Спенсера *),—далеко выше бывшихъ формацій какъ идеализма, такъ и реализма. Англо-французскую и особенно французскую философію XVIII вѣка можно, въ этомъ отношеніи, сравнить съ переходнымъ (между средними вѣками и новыми временами) періодомъ такъ-называемаго броженія. И тамъ, и здѣсь, подъ вліяніемъ общаго образованія и негодованія противъ грустныхъ

*) См. его Essays: scientific, political and speculative, Lond. 1868, 2 vol., или его *Біологію* въ русскомъ переводѣ. Можно еще для краткости: Th. Ribot, La psychologie anglaise centemporaine, Paris. 1870, стр. 152—220, La loi d'evolution.

формъ жизни, идетъ самая разнообразная реакція ненормальному порядку вещей; но органическихъ началъ для понятій о жизни и исторіи жизни нѣтъ. До какой степени въ этомъ отношеніи XVIII вѣкъ не сходенъ съ XIX-мъ, можно видѣть изъ взгляда, высказаннаго Юмомъ. Юмъ сознавалъ, что для единства нити, проходящей по всей исторіи, со всѣми разнообразными въ ней видами человѣческой дѣятельности, долженъ быть одинъ законъ, одинъ общій стимулъ, присущій нашей природѣ и дающій движеніе исторіи. Какой же это законъ по Юму? Это просто привычка младшаго поколѣнія къ результатамъ дѣяній поколѣнія предъидущаго *). Она связуетъ всю исторію въ одно цѣлое. Значитъ, по Юму, если у предъидущихъ поколѣній проявлялись преимущественно нѣкоторые роды дѣятельности и въ опредѣленной послѣдовательности, то это зависѣло только отъ случая. Это—результатъ для философіи и духа культуры XVIII вѣка неизбѣжный.—Мы не приводили здѣсь мыслей Дж. Бат. Вико **) объ исторіи, потому что и въ нихъ есть только нѣкоторое чутье, что въ преемствѣ историческихъ явленій долженъ быть какой-нибудь законъ; но самое опредѣленіе и объясненіе этого закона не основано ни на анализѣ проявленій душевной жизни, ни на изученіи послѣдовательности и устройствѣ произведеній природы, и слишкомъ далеко еще отъ идеи развитія легшей въ основаніе новыхъ понятій объ исторіи. У Вико понятіе объ исторіи примкнуло къ астрономическому понятію о круговращеніи небесныхъ тѣлъ, и это круговращеніе примѣнено къ исторіи народовъ на томъ основаніи, что и въ исторіи каждаго изъ нихъ постоянно повторяются одни и тѣже три періода; но и эти періоды взяты только изъ исторіи Греціи и Рима, но не имѣютъ и не могли еще имѣть основаній ни въ естественной исторіи, ни въ понятіи о психической жизни. Мысли Вико объ исторіи скорѣе догматическая доктрина, а не научное объясненіе законовъ прогрессивнаго хода исторіи.

---

*) Юмъ не замѣчаетъ всей безплодности своего тезиса. Если бы нитью, связующею всѣ періоды исторіи была только привычка; то не было бы революцій; но коль скоро революціи бываютъ, то значитъ, что не привычка проходитъ сквозь исторію, но какой-то общій стимулъ, свойственный человѣческой природѣ, ищущій чего-то иного и новаго въ сравненіи съ тѣмъ, что дано привычкою.

**) Principi della scienza nuova... Neap. 1720.

Быть можетъ, мы не впадемъ въ крайность, если прибавимъ, что и въ состояніи географіи прежнихъ временъ, до нѣкоторой степени, обнаружились черты аналогическія съ состояніемъ и направленіемъ прежней философіи. Дѣло географіи—это описаніе отличительныхъ свойствъ поверхности земли со всѣми ея произведеніями, вліяющими на непосредственныя этнографическія свойства племенъ и народовъ и на ихъ дальнѣйшую историческую жизнь. Она имѣетъ органическую связь съ исторіею, какъ ея преддверіе: географія разсматриваетъ, чѣмъ данъ человѣкъ отъ природы въ различныхъ полосахъ земнаго шара и какія даны ему, въ опредѣленной странѣ, физическія условія жизни, а исторія разсматриваетъ, что именно человѣкъ дѣлаетъ съ данными ему силами, какъ онъ ихъ употребилъ силою своего ума и воли. Тамъ, гдѣ оканчивается географія (въ этнографіи), начинается исторія. Таковъ смыслъ географіи въ организмѣ наукъ. Но чѣмъ была географія въ прежнія времена? Не касаемся древнихъ временъ, гдѣ она была только сборникомъ свѣдѣній о землѣ, о различныхъ странахъ и народахъ, какъ результатовъ свойственной человѣку любознательности *). Но чѣмъ была долго географія и въ новыя времена? Въ знаменитой гимназіи или въ училищѣ Штурма (1506—1589) въ Страсбургѣ географія не существовала; но ученикамъ давали читать латинскихъ писателей, сообщающихъ нѣкоторыя географическія свѣдѣнія съ тою цѣлію, чтобы они, пріобрѣтая возможныя въ то время географическія свѣдѣнія, вмѣстѣ съ тѣмъ упражнялись и въ латинскомъ языкѣ. У іезуитовъ она существовала какъ довольно неопредѣленный сборникъ свѣдѣній о мірѣ—*de mirabilibus mundi*, такъ, что въ этомъ сборникѣ можно было помѣстить самыя разнообразныя, интересныя свѣдѣнія о замѣчательныхъ вещахъ въ мірѣ, напримѣръ, объ огромныхъ строеніяхъ, о мѣстахъ рожденія знаменитыхъ людей, о мѣстахъ битвъ и тому подоб. и почти ничего географическаго; потому что не была выяснена задача географіи. Въ педагогической школѣ Франке географія была въ нѣкоторомъ ходу; но какъ понимали ея задачу, которая должна опредѣляться самымъ положеніемъ ея въ системѣ науки и образованія? Такой идеи географіи не было. Она существовала не какъ звѣно, занимающее извѣстный удѣлъ въ системѣ наукъ, но какъ такой сборникъ свѣдѣній, который полезенъ

*) Въ первый разъ въ древнемъ Римѣ, подъ конецъ республики, стали иногда въ школахъ сообщать нѣкоторыя географическія свѣдѣнія.

для лучшаго пониманія священной и церковной исторіи. Даже Гербартъ опредѣляетъ географію больше со стороны ея формы, какъ науку ассоціирующую (eine associirende Wissenschaft), но не со стороны ея идеи и задачи въ системѣ знанія. По нашему мнѣнію, и эта отрасль знанія въ XIX вѣкѣ не только стала полнѣе по матеріалу, но, что̀ главное, получила опредѣленную идею, правящую этимъ матеріаломъ и привлекающую сродное задачѣ географіи и отдѣляющую несродное. Задача ея понимается теперь, не по сторонним цѣлямъ, какъ напримѣръ, у Штурма, у Франке, или у іезуитовъ, но именно назначеніемъ и опредѣленнымъ отправленіемъ ея въ цѣлой системѣ знанія. Но такое органическое положеніе географіи въ системѣ наукъ опредѣлилось только въ то время, когда сознано было, что физико-математическая наука не потому соединяется съ нравственными науками, что для нихъ она полезна, но потому, что психическая жизнь развивается и выростаетъ на базисѣ данномъ намъ природою; описаніе же этихъ условій и должна сообщить географія, хотя она не входитъ въ самое изслѣдованіе ихъ. Этотъ смыслъ географіи ясно, опредѣленно и систематически развитъ и сознанъ только въ XIX вѣкѣ.

Въ заключеніе обзора аналогіи между направленіемъ философіи и состояніемъ научнаго образованія въ предъидущемъ періодѣ не можемъ пройти молчаніемъ одного обычая, бывшаго въ ходу въ школьной практикѣ, по крайней мѣрѣ тамъ, гдѣ преобладалъ вольфіанскій формализмъ; разумѣемъ такъ-называемые *диспуты*, существовавшіе и у насъ въ нѣкоторыхъ учебныхъ заведеніяхъ, даже въ самомъ началѣ XIX вѣка. Это не споры, которые иногда неизбѣжны въ самыхъ точныхъ наукахъ и возникаютъ отъ какой-нибудь неодинаковости въ пріемахъ самаго точнаго изслѣдованія, но упражненія учениковъ въ силлогистической ловкости, или публичныя заявленія этой ловкости предъ зрителями. На что они прямо указываютъ? На духъ философіи и образованія прежнихъ временъ. Когда съ одной стороны апріорныя и метафизическія истины только ставятся и потомъ силлогистически доказываются, когда логическая форма подобной системы не имѣетъ внутренней связи съ развитіемъ самаго содержанія: то естественно, что должны были дорожить хотя этимъ мишурнымъ блескомъ диспутовъ, вращавшихся около искусства—замѣчать другъ у друга формальныя ошибки въ составныхъ частяхъ умозаключеній. Это было конечно довольно жалкое порожденіе формализма, чуждаго дѣйствительныхъ

знаній, пріобрѣтаемаго изученіемъ всѣхъ проявленій душевныхъ силъ и произведеній окружающей насъ природы. Самое исчезновеніе подобныхъ диспутовъ доказываетъ, что, въ XIX вѣкѣ, въ направленіи философіи произошла радикальная перемѣна, съ которою подобные диспуты уже немогли имѣть прежняго значенія.

Разсмотрѣнныя нами черты философіи предъидущаго періода и современнаго ей научнаго образованія существовали такъ долго, обнаруживались такъ сильно и въ такомъ широкомъ районѣ образованнѣйшей части свѣта, что не могли ограничиваться только сферою школы и людей науки; корни этого направленія не могли не быть гораздо глубже; своими развѣтвленіями они проникали далеко за предѣлы школы—въ отдаленныя сферы жизни и литературы, питали ихъ и взаимно питались ими. Таково было отношеніе философіи къ жизни въ древней Греціи, въ древнемъ Римѣ, въ средніе вѣка; таково оно и въ новыя времена. Если обѣ эти соотвѣтственныя стороны представляются не имѣющими ничего сходнаго; то это кажущееся несходство между ними и отдаленность происходятъ отъ того, что тамъ въ философской наукѣ извѣстныя начала существуютъ въ отвлеченной формѣ, тогда какъ въ жизни онѣ являются непосредственно въ другой формѣ—въ конкретной формѣ дѣйствующихъ лицъ, ихъ чувствъ, дѣяній, соотношеній; но чтобы можно было открыть эти начала, нужно отвлечь ихъ отъ образной формы явленій, которыми они, большею частію не замѣтно для самихъ дѣятелей, правятъ и даютъ имъ своеобразный оттѣнокъ. Покажемъ теперь аналогическое соотношеніе между двумя сторонами цѣльнаго историческаго развитія въ предъидущемъ періодѣ, и во первыхъ, въ Германіи. Но для того, намъ опять нужно припомнить отличительныя черты господствовавшей философіи.

Отличительная черта декарто-вольфіанской философіи состоитъ въ томъ, что она вездѣ раздѣляетъ и расторгаетъ душу и тѣло, метафизическія идеи и феноменальный міръ, форму и содержаніе. Что это значитъ, если мы это переведемъ на языкъ конкретный, практическій? То, что она расторгаетъ начало формирующее, идеальное, правящее отъ феноменальнаго міра, отъ данной массы бытія, отъ даннаго матеріала. Между ними нѣтъ внутренней связи, нѣтъ такихъ живыхъ нитей, которыя шли бы сверху внизъ и снизу вверхъ. Значитъ, обѣ эти стороны не образуютъ цѣлостной индивидуальной жизни; обѣ сплочены, какъ двѣ мертвыя половины одного сложнаго механизма. Вотъ отличительная черта декарто-вольфіанства, разсматриваемая въ практическихъ

примѣненіяхъ. Она и отразилась, во первыхъ, въ жизни. Что же было здѣсь, въ жизни понимаемой въ обширномъ смыслѣ, какъ народной и нравственно-общественной, аналогическаго съ философіею? Аналогія въ общихъ чертахъ была здѣсь очень близкая. Она выразилась недостаткомъ, въ началѣ даже довольно рѣзкимъ, внутренней связи между правящимъ и формирующимъ могуществомъ (соотвѣтствующимъ душевному агенту, его формамъ и идеямъ) и содержаніемъ народной массы и ея жизни. И это управленіе внутри, и самозащищеніе въ отношеніяхъ внѣшнихъ, международныхъ, мало имѣло корней въ жизни народной; и то, и другое не выростало и не развивалось изъ самой жизни народной и вмѣстѣ съ развитіемъ народнаго самосознанія. На эту-то слабую сторону жизни, и именно, на территоріи бывшаго вольфіанства, въ первый разъ довольно энергически и ясно указалъ Фихте въ своихъ публичныхъ лекціяхъ въ Берлинѣ, въ 1813 году, по поводу неудачъ, постигшихъ Пруссію въ войнѣ съ Наполеономъ,—и слова геніальнаго человѣка,—что никто намъ не поможетъ, если мы сами себѣ не поможемъ,—не остались голосомъ вопіющаго въ пустыни. Таково же было долго положеніе дѣла въ новыя времена и во Франціи: апогеемъ его было время Лудовика XIV-го. Но были и другія проявленія жизни, созвучныя прежнему философскому міросозерцанію. Такъ, напримѣръ, въ прежнія времена мы не встрѣчаемъ не только въ политической сферѣ, но и въ литературѣ идеи народности. Племена и народы сознавали себя, какъ отдѣльныя собирательныя единицы; но идеи народности, ея смысла и значенія, не было. Далѣе, въ прежнія времена не видно еще сознанія важности территоріальнаго района народности и правильнаго отношенія его къ территоріальнымъ предѣламъ самостоятельныхъ политическихъ тѣлъ. Какъ-бы ни страдала утопіею мысль объ абсолютномъ совпаденіи этнографическихъ предѣловъ съ территоріальными предѣлами тѣлъ политическихъ; однако-же сознаніемъ этой идеи вызвано было вниманіе къ внутреннему зерну политическихъ обществъ, какъ первой и главной ихъ опорѣ,—и въ настоящее время, быть можетъ, уже неодолимо-трудны такія этнографическія сочетанія, какія были въ монархіи Карла великаго, или Карла V. Трудно съ точностію опредѣлить, какъ развивалась новая идея народности: значительно содѣйствовалъ пробужденію ея Гердеръ *), обратившій вниманіе на

*) Ueber die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten u. neuen Zeiten, Münch., 1781: Ursachen des gesunkenen Geschmacks bei den verschiedenen Völkern, Berlin, 1775.

важность произведеній народной поэзіи въ то время, когда еще довольно сильно преобладало убѣжденіе въ достоинствѣ однихъ древнеклассическихъ произведеній, когда дорожили подражаніемъ имъ и сюжетами, взятыми только изъ жизни привилегированныхъ сословій. Для насъ достаточно, что эта отличительная черта, и въ литературѣ, и въ цѣльномъ общественномъ самосознаніи, вполнѣ развилась только въ XIX вѣкѣ, что для роста ея представила самыя глубокія основы философія XIX вѣка; тогда какъ философія предъидущаго періода или не имѣла для нея никакихъ данныхъ въ своихъ началахъ, или даже прямо противорѣчила ей и заслоняла ее отъ современнаго сознанія. Таковы именно и были начала декарто-вольфіанской философіи; потому что, по смыслу ея, высшее содержаніе душевнаго агента не имѣетъ органической связи съ тѣлеснымъ организмомъ и не составляетъ вмѣстѣ одной живой и цѣльной индивидуальности. Если такъ въ каждомъ индивидуумѣ, то не можетъ не быть точно также и въ цѣлой собирательной нравственной единицѣ: то, что, по смыслу этой философіи, даетъ ей отдѣльный, индивидуальный характеръ, есть только сложеніе массы и привходящаго къ ней отвнѣ высшаго формирующаго начала. Совсѣмъ иной взглядъ развивается на жизнь душевно-тѣлесную и на жизнь вообще въ философіи XIX вѣка. То, что служитъ для нея формирующимъ и движущимъ началомъ, она разсматриваетъ не какъ потустороннее, но какъ ей же присущее.

Но и въ германской литературѣ предъидущаго періода есть много аналогическаго съ направленіемъ декарто-вольфіанскимъ. И въ германской литературѣ предъидущаго періода, начиная отъ Опитца почти до конца XVIII вѣка, въ такъ-называемой изящной германской словесности, и частнѣе въ поэзіи, мы не видимъ такихъ формъ, такихъ выраженій внутренней жизни, которыя нормально выростали бы изъ нея самой, изъ ея самостоятельно-сознаннаго содержанія, то есть, именно тѣ радикальныя черты, которыя въ другой, отвлеченной формѣ поддерживала декарто вольфіанская философія. Недостатка въ дѣятеляхъ на этомъ поприщѣ уже не было. Послѣ Опитца (1584—1650) до Клопштока (1724—1803), Лессинга (1729—1781) и Виланда (1733—1818), является непрерывная нить писателей и поэтовъ, какъ-то Гоффмансвальдау, Логенштейнъ, Каницъ, Вернике, Галлеръ, Гагедорнъ, Готшедъ и Бодмеръ, Брейтингеръ и много другихъ, принадлежавшихъ къ различнымъ литературнымъ направленіямъ. Но что находимъ мы въ состояніи германской

литературы этого періода или по крайней мѣрѣ большей половины его? Мейстерзенгерства, этого цехового риѳмоплетства давно уже не стало; но за тоже надолго водворилось подражаніе то древнимъ классическимъ писателямъ, то новымъ иностраннымъ—итальянскимъ, французскимъ, испанскимъ и даже англійскимъ.—Мы не распространяемся здѣсь о различныхъ качествахъ, о различной степени самаго подражанія; потому что часто и въ подражательномъ произведеніи, напримѣръ, Галлера, Клопштока, или Виланда могло быть много жизни и оригинальности въ концепціи. Для насъ достаточно, что это подражаніе господствовало, и большею частію или ограничивалось самою тяжелою стилистикою и версификаціею, или порываясь къ эффекту, для котораго не было оригинальной концепціи, впадало въ самую каррикатурную напыщенность, какъ это было въ произведеніяхъ Гоффмансвальдау у Лоэнштейна. Но чтѳ показываетъ этотъ такъ долго длившійся духъ подражанія, и притомъ самаго скуднаго и механическаго? Именно то самое, чтѳ было въ началахъ и въ самой систематикѣ философіи декарто-вольфіанской—безсвязность между внутреннимъ содержаніемъ душевной жизни, душевнаго агента и формами его проявленій, между метафизическими идеями и строеніемъ міра явленій. И до такой степени было глубоко это состояніе изящной словесности, что и теорія словесности, или, на языкѣ того времени, риторика и поэтика, могла только поддерживать его своимъ началомъ подражанія и описаніемъ неизмѣнныхъ формъ прозаическихъ и поэтическихъ. Только во второй половинѣ XVIII в. начинается, въ особенности Лессингомъ, рѣшительное противодѣйствіе этой мертвой подражательности въ изящной словесности; но оно было и могло быть только частичное и конкретное. Для того, чтобы оно могло итти во всю широту, необходимо было, чтобы въ цѣломъ философскомъ міросозерцаніи произошла радикальная перемѣна, чтобы это міросозерцаніе представило во всѣхъ сферахъ знанія и жизни въ неразрывномъ единствѣ двѣ стороны, совершенно разъобщенныя философіею декарто-вольфіанскою. Этотъ же недостатокъ прежней философіи въ понятіи о жизни психической, какъ индивидуальномъ типѣ связи внутренняго начала съ своими проявленіями, былъ причиною, что долгое время въ литературѣ не могло развиться сознаніе значенія народности. Долго, почти вездѣ преобладала увѣренность, что только высшія сословія представляютъ данныя, достойныя изящной словесности и въ частности поэзіи.

Переходимъ къ французской литературѣ. Эта литература опередила германскую и гораздо раньше этой послѣдней достигла значительной степени совершенства. Языкъ французскій уже началъ входить въ общее употребленіе въ Европѣ, по крайней мѣрѣ въ высшихъ сословіяхъ, и произведенія французскихъ писателей часто въ Германіи были даже предметомъ подражанія. По видимому, это долго длившееся разстояніе между ними, могло бы служить доказательствомъ, что во Франціи обѣ стороны—философія и литература съ вопросами современной жизни, уже выступили за предѣлы тѣхъ результатовъ, къ которымъ вело вольфіанство. Однако-же, внимательное разсмотрѣніе главныхъ направленій и произведеній французской литературы, современной предъидущему періоду философіи, не смотря на ея ранній расцвѣтъ, не смотря на обиліе и разнообразность ея произведеній и бо́льшую близость къ интересамъ жизни по крайней мѣрѣ во вторую половину этого періода, достаточно показало бы, что первый отдаленный философскій источникъ ихъ одинаковъ съ началами декарто-вольфіанскими; ближайшее разсмотрѣніе показало бы, что оба эти направленія, т. е., во Франціи и въ Германіи,—даже и потомъ, когда во Франціи, въ XVIII вѣкѣ, философія и образованіе уже рѣзко пролагаютъ себѣ путь, во многомъ несходный съ философіею и литературою въ Германіи,—въ отдаленныхъ началахъ, были одинаково несходны съ духомъ философіи XIX вѣка и ея отношенія къ образованію и жизни. Оба эти потока предъидущаго періода вели и къ одному результату—къ сознанію потребности радикальной реформы философіи и по крайней мѣрѣ главныхъ отраслей образованія. Разница между ними зависѣла только отъ неодинаковаго способа подхода къ новому духу XIX вѣка. Во Франціи этотъ подходъ совершался отрицательно, разрушительно и въ философіи, и въ жизни; на этомъ собственно и кончился въ ней XVIII-й вѣкъ; въ Германіи—положительно, постепеннымъ и ровнымъ систематическимъ пересозданіемъ философіи и самой литературы. Поэтому, Франція безотчетно подошла къ новому и не въ ней выработавшемуся направленію философіи; съ своей стороны, она на-долго, почти только на этомъ отрицаніи и остановилась. Иначе шло дѣло въ Германіи; сознательно и систематически въ ней производились непрерывные опыты положительной реформы философіи, начиная съ Канта, пока наконецъ, умозрительный германскій идеализмъ, не смотря на всѣ огромные недостатки его систематики, произвелъ радикальную перемѣну въ рѣшеніи всѣхъ основ-

ныхъ вопросовъ философіи, а по связи съ нею и въ другихъ, по крайней мѣрѣ болѣе близкихъ къ ней отрасляхъ образованія. Франція только потомъ приняла нѣкоторое и притомъ довольно слабое и частичное участіе въ этомъ новомъ и широкомъ движеніи философіи, начатомъ въ Германіи. Чтобы этотъ взглядъ нашъ былъ явственнѣе, остановимся по крайней мѣрѣ на болѣе выдающихся проявленіяхъ философскаго и литературнаго движенія во Франціи.

Въ XVII вѣкѣ, и нѣсколько десятилѣтій еще и въ XVIII вѣкѣ, во французской литературѣ преобладаетъ классицизмъ и довольно безжизненное соблюденіе его правилъ. Только такіе таланты, какъ Корнель, Расинъ, Мольеръ могли и въ эти формы параднаго классицизма и въ его сюжеты внести нѣкоторую жизнь и изящество. Одновременно съ этимъ направленіемъ идетъ и другая, замѣчательная черта литературы; это—то, что она не только держится въ предѣлахъ должнаго уваженія къ представителямъ власти, но и не считаетъ нужнымъ и возможнымъ нисходить къ сюжетамъ изъ жизни народа, или точнѣе низшихъ сословій: считалось достойнымъ поэзіи и вообще изящной словесности изображать только то, что̀ представляетъ жизнь высшихъ сословій. Это—тоже, что̀ было и на почвѣ вольфіанства. Но съ 1740-хъ годовъ, даже нѣсколько раньше, классицизмъ въ литературѣ начинаетъ падать, и начинаетъ проявляться въ ней другое направленіе: въ ней не только выступаютъ на сцену дѣятели изъ низшихъ классовъ народа; но и выводятся въ смѣшномъ видѣ представители высшаго сословія, какъ напримѣръ, въ свадьбѣ Фигаро (Бомарше). Уже Вольтеръ, не отличавшійся впрочемъ однохарактерностію серьёзнаго направленія, отчасти высказываетъ мысли объ исторіи, какъ изображеніи не однихъ войнъ и событій изъ жизни лицъ съ высшимъ положеніемъ, но и внутреннихъ измѣненій въ жизни народовъ, подъ вліяніемъ наукъ, искусствъ и образованія. Такою же мыслію руководствуется и Монтескьё въ своемъ *духѣ законовъ*. Чѣмъ дальше, это вниманіе къ народу *) въ литературѣ принимаетъ характеръ ѣдкій, насмѣшливый и ожесточенный—противъ церковной іерархіи, противъ администраціи, противъ сословій и противъ формъ суда; словомъ, развивается самое глубокое негодованіе противъ всѣхъ формъ общественной жизни, широко-раз-

*) Хотя это еще вовсе не доказываетъ, что тутъ дѣло было въ народности. Въ литературномъ направленіи, о которомъ идетъ рѣчь, выражались только сословныя отношенія, а не стимулы народности.

вившихся на базисѣ, данномъ средними вѣками. Съ другой стороны, съ возрастаніемъ раздраженнаго направленія литературы, возрастаетъ такое же направленіе въ жизни, въ фактическихъ отношеніяхъ сословій низшихъ къ высшимъ, и наконецъ завершается ужасною катастрофою въ 1794 году.—Что выражается въ этомъ ходѣ проявленій литературы и жизни во французской исторіи предъидущаго періода, если сопоставимъ ихъ съ современнымъ имъ направленіемъ французскаго философскаго реализма и вольфіанства въ Германіи? То, что и во французской литературѣ, и въ широкихъ размѣрахъ жизни, выразились только слѣдствія того односторонняго положенія общественной жизни которое не только было въ полной аналогіи съ французскимъ реализмомъ, но и не могло встрѣтить плодотворной реакціи въ началахъ декартовольфіанскихъ. Вольфіанская школа постоянно налегала на разграниченіи и противоположеніи мыслящей субстанціи и протяженной; она отодвигала область высшихъ идей, высшихъ правящихъ началъ за предѣлы феноменальнаго міра, за предѣлы природы и нашей конкретной психической жизни. Этотъ низшій міръ, по духу вольфіанскихъ (какъ и декартовскихъ) началъ, не имѣетъ въ своемъ строѣ нитей, неразрывно-связующихъ его съ высшимъ міромъ. Самая форма, дающая строй всему матеріалу знанія, привходитъ къ нему отвнѣ, но не выростаетъ изъ развитія его содержанія. Тоже самое было и у французскихъ деистовъ прошлаго столѣтія, хотя и не выразилось въ полной системѣ, по примѣру вольфіанской. Отличительная черта деизма именно и состоитъ въ томъ, что онъ, признавая, подобно вольфіанству, область высшаго бытія, понимаетъ ее внѣ реальной связи съ міромъ явленій, съ природою и нашею душевною жизнію. Этого мало; даже матеріалисты прошлаго (хотя рѣшительныхъ матеріалистовъ было не много) вѣка не такъ далеко отошли отъ деистовъ, какъ это покажется на первый рязъ. По крайней мѣрѣ матеріализмъ XVIII вѣка непосредственно примыкаетъ къ деизму. Деисты не признавали, или, по крайней мѣрѣ игнорировали реальную связь между бытіемъ метафизическимъ и феноменальнымъ; крайніе же реалисты только дальше повели начатое деистами; они не признавали такого бытія, именно потому, что оно не имѣетъ внутренней связи съ міромъ наблюдаемымъ и зиждительнаго, правящаго значенія въ немъ. У деистовъ высшій міръ, идея правящаго бытія поставлены внѣ дѣйствительной жизни, а крайній реализмъ только вполнѣ высказалъ отрицаніе, которое на половину уже было. Это—

умственный прототипъ того, что выразилось и въ конкретной, нравственно-общественной жизни—во Франціи. Это выразилось сперва въ ея практическомъ дуализмѣ, когда представители идеи, правящей организмомъ общественной жизни, не имѣли внутреннихъ нитей для связи съ народною жизнію, когда высшая сторона, какъ формирующая, привходила какъ-бы отвнѣ и налагалась низшей народной субстанціи, какъ сторонней и чуждой. Тоже самое выразилось потомъ и въ заключеніи,—тѣмъ взрывомъ, тѣмъ практическимъ отрицаніемъ со стороны этой, если можно такъ сказать, матеріи жизни, когда ея броженіе стало низвергать безсвязную съ нею форму. Территорія вольфіанства не знала такихъ крайнихъ и дикихъ выводовъ изъ этой формаціи господствовавшаго формализма и дуализма: они были задержаны и смягчены и натурою германскаго человѣка и предварительною работою протестантства. Но то, что совершалось во Франціи, въ литературѣ и въ жизни XVIII вѣка, было результатомъ того же крайняго дуализма, которое отвлеченно высказалось въ школѣ декарто-вольфіанской философіи. Но тутъ онъ ровно, постепенно и систематически переходилъ въ другія формы, а потомъ и въ другія, связующія обѣ его стороны начала; а тамъ онъ кончился взрывомъ лишенной значенія матеріи и массы житейской.

Въ заключеніе, не можемъ не указать еще на одинъ родъ французской литературы прошлаго столѣтія, въ которомъ очень рельефно выразилась скудость философіи предъидущаго періода, и частнѣе французской, въ сравненіи съ философіею XIX вѣка. Разумѣемъ французскіе романы XVIII вѣка. Что такое романъ? Это особенная, дальнѣйшая форма эпоса или эпической поэзіи. Пока длилось прежнее отвлеченное направленіе философіи съ его формализмомъ и дуализмомъ, представлявшимъ мыслящую субстанцію или высшія зиждительныя силы какъ бы по одну сторону, а феноменальный міръ, только какъ протяженный, противостоящій и отдѣльный отъ нихъ, пока и жизнь индивидуальнаго человѣческаго существа представляли только, какъ сложную изъ двухъ готовыхъ и противоположныхъ субстанцій, а не живою, личною индивидуальностію, не оригинальнымъ выраженіемъ и развитіемъ въ своихъ проявленіяхъ глубокихъ сокровищъ внутренней природы человѣка; до тѣхъ поръ, могло длиться и прежнее парадное направленіе изящной словесности. Но вотъ, съ другой стороны, еще въ періодъ господства этого направленія философіи, уже перестаютъ считать прежнихъ героическихъ дѣятелей эпической поэзіи единственными и глав-

ными выразителями историческихъ судебъ человѣчества и народа. Чѣмъ же, при такомъ двойномъ и противоположномъ теченіи двухъ направленій, вышедшихъ изъ теоріи и жизни, предстояло сдѣлаться роману? Въ чемъ предстояло ему, теперь, искать себѣ объективнаго интереса, приковывающаго вниманіе читателя? Допустимъ, что романъ можетъ имѣть дѣйствительный интересъ и изображеніемъ фактически совершавшагося въ жизни отрицанія прежняго преобладанія однихъ представителей высшихъ сословій. Тутъ дѣйствительный интересъ будетъ, съ одной стороны, въ комическомъ изображеніи самоуничтоженія фальшивой важности прежнихъ дѣятелей, а съ другой—въ изображеніи выступающихъ, въ самой простотѣ жизни, дѣятелей новаго сознанія о человѣческомъ призваніи. Въ этомъ именно смыслѣ и давній романъ Сервантеса: *Донъ-Кихотъ ламаншскій* *) всегда будетъ имѣть серьёзное значеніе, какъ выразитель перехода отъ одного періода исторической жизни къ другому. Но отрицательныхъ началъ для эпоса, для романа—мало; они и не могутъ быть постоянными. Необходимы начала положительныя; если отрицаніе совершается, то самая возможность его уже доказываетъ присутствіе другихъ, хотя бы ясно и не сознанныхъ еще началъ—началъ положительныхъ. Были-ль подобныя положительныя начала для сообщенія эпосу или частнѣе роману правильнаго смысла, правильной формы и содержанія? Ихъ не было и, можно сказать, что ихъ и не могло быть; ихъ вовсе не давала и эстетическая наука XVIII вѣка. Въ Германіи Баумгартенъ, послѣдователь Вольфа, представлялъ изящество, какъ чувственное совершенство; а во Франціи, современный ему представитель эстетики Баттё полагалъ, что изящное заключается только въ подражаніи природѣ, и притомъ изящной, когда сущность 10 вопроса въ томъ и состоитъ, чтобы предварительно опредѣлить, въ чемъ же заключается изящество? Высшія сословія уже перестали считать единственно достойными сюжетами поэтическихъ произведеній. Итакъ, чтоже оставалось сдѣлать? Нужно было, чтобы наука и образованіе выработали, наконецъ, сознаніе, что въ жизни каждаго человѣка, хотя бы и неблестящей наружно, могутъ осуществляться высшія внутреннія силы, дающія, самою борьбою со всѣми слѣпыми случайностями, объективныя, а потому и

*) Первая часть этого испанскаго романа вышла въ свѣтъ въ 1605 году, въ Мадритѣ.

истинныя черты изящества всѣмъ ея проявленіямъ и въ словѣ, и въ жестѣ, и во всѣхъ столкновеніяхъ дѣйствующихъ лицъ. Но этихъ-то именно началъ еще не было, пока одни мыслители не видѣли въ человѣкѣ ничего болѣе кромѣ животности, а другіе и въ психологической доктринѣ, и въ понятіи о жизни вообще представляли, что все высшее, превышающее протяженную субстанцію и ея механическіе законы, составляетъ отдѣльную отъ нихъ субстанцію, когда, значитъ, и не было началъ для понятія о жизни, какъ непрерывномъ переплетеніи высшихъ душевныхъ силъ со всѣми низшими инстинктами человѣческой природы Здѣсь-то собственно глубокая, внутренняя причина самаго страннаго направленія французскихъ романовъ XVIII вѣка, съ корифеемъ ихъ Де-Садомъ. Сознаютъ, что нужно же сообщить роману живой интересъ, а началъ для правильныхъ понятій о жизни, о ея драматизмѣ нѣтъ; и вотъ—по необходимости кидаются въ разныя стороны, чтобы хотя искусственно привлечь читателей; одни ищутъ имъ занимательности въ таинственности и въ самомъ туманномъ мистицизмѣ, другіе—въ похожденіяхъ и продѣлкахъ различныхъ авантюристовъ, а третьи—въ самомъ безцеремонномъ потворствѣ животнымъ страстямъ. Всѣ эти романы XVIII вѣка могутъ быть только исторической вывѣскою времени; но они ясно показываютъ, что еще не сознанъ и не выработался разумный отвѣтъ на вопросъ о дѣйствительномъ интересѣ художественнаго изображенія самой обыденной жизни.

Такъ, по нашему мнѣнію, можно понимать общее направленіе философіи предъидущаго періода и аналогическое выраженіе его въ направленіи литературы и образованія, покрайней мѣрѣ на территоріи, гдѣ философія XVIII вѣка съ большею рельефностію выработала свой типъ.

Повторимъ теперь снова общій итогъ всего процесса философіи предъидущаго, почти двухвѣковаго періода, послѣ задачи, высказанной Декартомъ. Это существенно необходимо, если мы желаемъ точно прослѣдить тотъ метаморфозъ вопросовъ, поставленныхъ Декартомъ, который постепенно привелъ философію къ новому направленію въ XIX вѣкѣ.

По Декарту, жизнь внутренняя и внѣшняя, высшее могущество, правящее жизнію и ея проявленія, доступныя наблюденію, душа и тѣлесный организмъ—это двѣ, не имѣющія внутренней связи субстанціи: ихъ приспособляетъ другъ къ другу только божественная субстанція. Дальше этихъ началъ по крайней мѣрѣ по духу, не смотря

на усилія Спинозы и Лейбница, германская философія не пошла. Громадная система Вольфа была только полнымъ развитіемъ зерна, посѣяннаго Декартомъ *). И у Вольфа метафизическое бытіе, телеологія, душевная субстанція существуютъ какъ-бы сами по себѣ, по одну сторону; а міръ явленій, природа, нашъ тѣлесный организмъ также существуютъ сами по себѣ по другую сторону; связь между ними только—внѣшняя; потому что обѣ стороны не представляютъ нитей или процесса взаимнаго втеченія другъ въ друга. Въ другихъ сферахъ это выразилось безсвязностію между силами высшими, правящими и низшими силами массы, между естествознаніемъ и нравственными науками; частнѣе, въ литературѣ — преобладаніемъ подражанія классическимъ писателямъ, пассивнаго подражанія природѣ, риторики и піитики.

Что же въ итогѣ было въ Англіи и особенно во Франціи? Не смотря на важное несходство культурныхъ проявленій въ Англіи и Франціи предъидущаго періода въ сравненіи съ Германіею, ихъ философія и культурная жизнь существенно не выступили за предѣлы уровня философіи германской, систематизированной Вольфомъ. Вопросъ философской науки заключается въ томъ, чтобы объяснить взаимное, внутреннее соотношеніе и процессъ соотношенія между жизнію физическою и нравственною, между душевнымъ агентомъ и его проявленіями, смыслъ и степени внутренней связи между ними. Что же, въ общемъ отвѣтила на эти вопросы англо-французская, или лучше сказать французская философія предъидущаго періода, какъ послѣднее слово людей, считавшихся корифеями своего времени? Одна половина ихъ остановилась собственно на томъ-же представленіи двухъ субстанцій, только заслонила его преимущественнымъ вниманіемъ къ вопросу о происхожденіи идей. Другіе признали бытіе только субстанціи протяженной или вещественной; такимъ образомъ, забыты были не только задача философіи, но даже и тѣ требованія, которыя возникали сами собою послѣ формаціи философскихъ вопросовъ, поставленной Декартомъ. Существенно-несходно съ прежнею философіею будетъ отвѣчать на эти вопросы философія XIX вѣка, а радикальный метаморфозъ

*) Нужно, впрочемъ, присовокупить, что и декартовскій взглядъ былъ только выраженіемъ преобладавшаго понятія и въ прежнія отдаленныя времена.

въ рѣшеніи ихъ произведетъ существенную перемѣну и въ рѣшеніи многихъ другихъ производныхъ вопросовъ. Но эта важная перемѣна произошла не вдругъ и не непосредственно послѣ декарто-вольфіанскаго періода философіи. Переходнымъ звѣномъ между однимъ и другимъ направленіемъ философіи была критическая философія Канта. На ней предварительно мы и должны остановиться.

Внимательнымъ разсмотрѣніемъ критической философіи Канта, мы шагъ-за-шагомъ подойдемъ къ совершенно-новому философскому міросозерцанію, сформировавшемуся въ самомъ началѣ XIX вѣка и озарившему новымъ свѣтомъ по крайней мѣрѣ нѣкоторые, главные вопросы культуры.

II.

Приступая къ разсмотрѣнію критической философіи Канта (1724—1804), какъ переходнаго звѣна между философіею предъидущаго періода и философіею XIX вѣка, прежде всего считаемъ нужнымъ указать на то, что философія Канта дѣйствительно имѣетъ это переходное значеніе, и что въ современномъ ему мірѣ, не было ни одного направленія философіи, ни одного философскаго произведенія, которыя могли бы хотя сколько-нибудь, по широкому пониманію главныхъ вопросовъ философіи, равняться съ его критическою философіею. Во Франціи подъ конецъ XVIII вѣка господствовалъ матеріализмъ и сенсуализмъ; но тотъ и другой отличались такою односторонностію и узкостію взгляда, такими частичными разсужденіями и такимъ недостаткомъ анализа, что для дальнѣйшаго историческаго движенія философіи значеніе ихъ было совершенно безразлично. Только въ самомъ концѣ XVIII вѣка, и особенно въ первомъ десятилѣтіи уже появляется во Франціи реакція прежнему сенсуалистическому и матеріалистическому направленію (Ляромигьеръ 1756—1837; Менъ-де-Биранъ 1766—1824); но въ ней ограничивались только опроверженіемъ прежней теоріи происхожденія идей и вовсе не предпринимали перестройки цѣлаго зданія философіи сравнительно съ прежнимъ ея состояніемъ. Въ Англіи, въ концѣ прошлаго столѣтія и въ началѣ нынѣшняго, въ сферѣ философіи также не было ничего, выдающагося ни по широкости вопросовъ, намѣченныхъ Декартомъ и требовавшихъ общаго пересмотра, ни по оригинальности взгляда. Шотландская школа (Освальдъ, Бэтти, Ридъ и др.) также проводила только реакцію, и при томъ довольно слабую, господствовавшему реализму; но положительнаго и цѣльнаго

начертанія философіи, или по крайней мѣрѣ новаго разсмотрѣнія всѣхъ вопросовъ философіи и эта школа вовсе не представила. Одинъ только Ридъ отличался значительною широкостію своей доктрины, по крайней мѣрѣ сравнительно съ другими послѣдователями этой школы; но и его философія не имѣла и не могла имѣть далекаго вліянія, потому что она только противопоставляетъ одному направленію другое,—направленіе здраваго смысла, и вовсе не представляетъ такого анализа всѣхъ основныхъ философскихъ вопросовъ, который вызывалъ бы самыя многоразличныя развѣтвленія въ дальнѣйшихъ опытахъ построенія философіи. Одинъ только Кантъ дѣйствительно представилъ самый основательный и многосторонній разборъ всѣхъ главныхъ философскихъ вопросовъ, какіе были въ то время возможны, и своимъ анализомъ такъ сильно возбуждалъ самыя многоразличныя направленія въ дальнѣйшемъ развитіи философскаго міросозерцанія, что его критическую философію, по всей справедливости, можно назвать переходнымъ звѣномъ между XVIII и XIX вѣкомъ, концомъ прежняго и началомъ новаго періода философіи. Безъ знанія критической философіи Канта, невозможно основательное пониманіе обоихъ этихъ періодовъ. Это значеніе кантовской философіи будетъ видно даже изъ самаго краткаго ея изложенія.

На что же именно мы должны обратить вниманіе для выполненія нашей задачи,—для объясненія той широкой перемѣны, которая вызвана была въ философіи XIX вѣка, подъ вліяніемъ кантовской критической философіи? На порядокъ нашихъ вопросовъ указываетъ сама же эта задача. Кантовская философія составляетъ переходное звѣно между предъидущимъ періодомъ и XIX вѣкомъ. И такъ, прежде всего необходимо, хотя бы въ немногихъ словахъ, объяснить, что именно, главнымъ образомъ, въ предъидущей философіи вызвало полемическое, или по крайней мѣрѣ критическое отношеніе со стороны Канта и что, вообще, какую общую мысль онъ противопоставляетъ прежнимъ направленіямъ философіи. За тѣмъ, изложимъ, какъ можно короче, содержаніе главныхъ частей критической философіи Канта. Далѣе, нужно объяснить, какое видоизмѣненіе произвелъ Кантъ въ основныхъ началахъ, положенныхъ декарто-вольфіанскимъ направленіемъ и въ чемъ, не смотря на свою критику, онъ примыкаетъ еще къ прежнему направленію. Наконецъ, объяснимъ результаты, выходившіе изъ критической философіи Канта для нѣкоторыхъ по крайней мѣрѣ главныхъ

сторонъ образованія, и что именно въ критической философіи Канта частію отрицательно, частію положительно вызывало на новое построеніе цѣлаго систематическаго зданія философіи, рѣзко несходное съ прежнимъ ея направленіемъ.—Нельзя смѣшивать цѣлаго начертанія философской системы съ тѣми основными стимулами, которыми она была вызвана и съ тѣми результатами, съ тѣми итогами, которые препровождали къ дальнѣйшимъ новымъ опытамъ построенія философіи. Одно, хотя бы и самое точное изложеніе философской системы еще не объяснитъ ни ея генесиса, ни происхожденія въ слѣдъ за нею другихъ направленій философіи. Равно и одно общее изложеніе стремленій и результатовъ философской доктрины было бы не понятно, или полупонятно безъ точнаго, хотя бы и краткаго изложенія самой системы. Значеніе критической философіи Канта такъ важно, что необходимо совмѣстить то и другое.

И такъ, что именно въ предъидущихъ направленіяхъ философіи вызвало появленіе критической философіи Канта и что именно вообще, въ цѣломъ, эта философія противопоставляетъ имъ?

Мы уже знаемъ, что въ предъидущемъ періодѣ было два главныхъ направленія философіи: одно декарто-вольфіанское, завершившееся огромною системою Вольфа и популярною философіею германскаго просвѣщенія, другое реалистическое, начавшееся въ Англіи и развившееся до послѣдней степени во Франціи; къ нему относятся эмпиризмъ (Локка), сенсуализмъ (Кондильякъ) и матеріализмъ. Критическая философія Канта направлена разомъ противъ этихъ обоихъ направленій философіи; въ ней разомъ колеблется и метафизическій догматизмъ вольфіанской философіи, развившійся въ духѣ декартовской философіи и односторонній реализмъ, достигшій крайнихъ предѣловъ во Франціи. Какъ-бы ни былъ еще зыбокъ и нерѣшителенъ положительный результатъ кантовской философской критики; но она отличается такою глубокостію и многосторонностію, что никогда не утратитъ своего значенія не только для изученія исторіи философіи новыхъ временъ, но и для пониманія смысла и значенія философіи вообще. И такъ, критическая философія Канта разомъ направлена противъ двухъ главныхъ направленій философіи предъидущаго періода,—противъ такъ называемаго догматизма, точнѣе метафизическаго догматизма и противъ реализма въ трехъ его послѣдовательныхъ видахъ. Но замѣтить должно, что критическое отношеніе ея къ этимъ направленіямъ состоитъ не

Центральный архив Библиотека Московской Духовной Академии

столько въ разборѣ ихъ положеній, что было бы еще много полезно, сколько въ общемъ, самомъ точномъ и подробномъ разсмотрѣніи всѣхъ главныхъ вопросовъ философіи, направленномъ противъ прежней господствовавшей философіи.

И во первыхъ критическая философія направлена противъ метафизическаго догматизма. Что же такое былъ этотъ догматизмъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ необходимъ, если желаемъ выразумѣть содержаніе кантовской критики.

Догматизмъ, о которомъ у насъ идетъ дѣло, былъ необходимымъ результатомъ декарто-вольфіанскаго взгляда на соотношеніе трехъ главныхъ терминовъ бытія и знанія—нашей души, какъ мыслящей субстанціи, или нашего сознающаго Я, субстанціи протяженной или природы и субстанціи божественной. Отличительный характеръ соотношенія между этими тремя терминами бытія и знанія, по духу этой школы, состоитъ въ томъ, что—во первыхъ, между нашею душевною субстанціею и протяженною или тѣлесною нѣтъ такой внутренней связи, которая обнаруживалась бы взаимнымъ втеченіемъ ихъ другъ въ друга, а за тѣмъ, и наблюдаемымъ присутствіемъ душевнаго агента въ самыхъ низшихъ отправленіяхъ нашей душевно-тѣлесной жизни. А потому, обѣ эти стороны только приспособлены другъ къ другу высшимъ могуществомъ. Далѣе, таково же отношеніе между міровою протяженною субстанціею, съ ея механико-математическими законами, и міромъ метафизическимъ. Весь феноменальный міръ, самъ по себѣ, слѣдуетъ только законамъ механико-математическимъ, и въ своей причинной связи не обнаруживаетъ какого-нибудь высшаго цѣлесообразнаго порядка, или послѣдовательнаго направленія всѣхъ своихъ процессовъ къ высшей цѣли бытія. Наконецъ, на основаніи подобнаго отношенія между двумя сторонами жизни, не было и въ цѣломъ порядкѣ міровой жизни реальныхъ указаній на присутствіе въ нихъ божественнаго могущества и божественнаго плана. Если въ вольфіанской философіи и у представителей школы просвѣщенія говорилось о телеологіи, то эти разсужденія были чисто отвлеченныя, или, что еще хуже, подъ телеологіею понималась только польза, приносимая одними созданіями природы другимъ.

Изъ этого-то понятія объ отношеніи трехъ терминовъ бытія и знанія произошло догматическое направленіе философіи, которое Кантъ подвергъ критическому разбору. Если всю природу, нашъ тѣлесный

организмъ и всѣ проявленія нашей души мы назовемъ для краткости міромъ феноменальнымъ, а божественное существо, цѣлесообразное устройство міра и существо нашей души назовемъ бытіемъ метафизическимъ; то этотъ догматизмъ можно выразить въ немногихъ словахъ: сущность его состояла въ томъ, что онъ мысленно ставилъ это метафизическое бытіе и поддерживалъ его логическими доказательствами или умозаключеніями, не обращая вниманія на то, что идея этого высшаго бытія должна быть познана въ самой связи ея какъ съ нашими ограниченными формами мышленія, такъ и съ законами природы. Это-то слабое, только отвлеченное утвержденіе метафизическихъ истинъ, безъ яснаго сознанія о необходимости другихъ пріемовъ философіи для прочности этихъ истинъ, обыкновенно и называютъ метафизическимъ догматизмомъ. Этотъ-то метафизическій догматизмъ и составляетъ, можно сказать, главный предметъ критической философіи Канта. Преимущественно посвящена ему вторая часть критики чистаго разума—*діалектика*.

Другой предметъ кантовской критики составляетъ господствовавшее въ прошломъ вѣкѣ реалистическое направленіе философіи. Разсматриваемое въ общей суммѣ всѣхъ своихъ видоизмѣненій, оно типически обнаружилось преимущественно въ трехъ вопросахъ, а именно, въ вопросѣ о происхожденіи идей, объ основаніи или началѣ нравственности и о значеніи метафизическихъ истинъ. Касательно перваго вопроса реалистическая школа, до самаго конца XVIII вѣка, полагала, что всѣ наши идеи происходятъ изъ ощущенія. Юмъ же, какъ скептикъ, частнѣе, производилъ категорію причины и дѣйствія изъ навыка. Противъ нихъ Кантъ направляетъ свой разборъ составныхъ стихій познавательной дѣятельности и признаетъ формы или категоріи *) априорными **), т. е., происходящими не изъ ощущенія и не отъ навыка, но свойственными самой природѣ разсудка. Съ производствомъ идей изъ ощущеній или съ теоретическимъ сенсуализмомъ неразрывенъ былъ

*) Κατηγορέω дѣлаю приговоръ, κατηγορία—вмѣненіе чего-либо, или обвиненіе. У Аристотеля это—общіе признаки, приписываемые вещи; у Канта—отвлеченныя, чистыя общія понятія—качества, количества, субстанціи и т. д.

**) *A priori*, *a posteriori*—два термина употребляемые Кантомъ и другими мыслителями. *A posteriori* (posterior позднѣйшій, послѣдующій) означаетъ такія представленія и понятія, которыя происходятъ только изъ опыта и наблюденія; напримѣръ, представленіе кислаго, сладкаго, происхо-

у реалистовъ и практическій сенсуализмъ, то есть, выводъ всѣхъ нравственныхъ началъ и законовъ дѣятельности изъ пріятныхъ и непріятныхъ ощущеній. Кантъ также противопоставляетъ и этому сенсуализму практическому самую строгую идею нравственнаго долга, и не только возвышаетъ ее надъ чувственными влеченіями, но и видитъ въ ней нѣчто метафизическое, умомыслимое въ этомъ же феноменальномъ мірѣ. Нравственнымъ вопросамъ посвящена у него критика *практическаго разума*. Въ ней онъ до такой степени проводитъ безсвязность идеи нравственнаго долга и нравственной природы съ непосредственно данными намъ влеченіями и побужденіями, что и у него, какъ увидимъ ниже, происходитъ нѣкоторый дуализмъ, несходный съ декарто-вольфіанскимъ, но до нѣкоторой степени близкій къ нему по своимъ послѣдствіямъ въ примѣненіяхъ. Реализмъ, по крайней мѣрѣ на послѣдней степени своего развитія, пошелъ еще далѣе; онъ ознаменовалъ себя совершеннымъ отрицаніемъ метафизическихъ истинъ. Кантъ подвергаетъ самому строгому разбору господствовавшія понятія и доказательства этихъ истинъ; но въ тоже время онъ находитъ имъ сильную опору въ требованіяхъ нравственной природы человѣка.

Наконецъ, должно присовокупить, что Кантъ, доказывая слабость прежней метафизики, въ тоже время высказываетъ (въ критикѣ способности сужденія) нѣкоторое предчувствіе и гаданіе,—что̀ нужно для того, чтобы метафизическія истины, или по крайней мѣрѣ идеальныя начала жизни возымѣли ослабленную въ прежней метафизикѣ силу.

Таковы были тѣ недостатки прежней философіи, которые побудили Канта начертать свою критическую философію, заронившую потомъ совершенно-новые опыты построенія философіи.—Но знаніемъ главныхъ недостатковъ или односторонностей прежней философіи, какъ стимуловъ, побудившихъ Канта къ начертанію своей критической философіи, вовсе еще не опредѣляется характеръ ея. Чтобы опредѣлить типическія черты ея въ ней самой и въ дальнѣйшихъ примѣненіяхъ, необходимо объяснить, что̀ и какъ именно поставлено и развито имъ новаго въ отвѣтѣ на систему всѣхъ основныхъ философскихъ вопро-

---

дятъ послѣ него. *A priori* (prior предшествующій, первенствующій) означаетъ такія понятія, которыя, хотя образуются подъ вліяніемъ опыта, но не отъ него происходятъ и ему предшествуютъ, въ предрасположеніи къ нимъ ума. Таковы, напримѣръ, понятія цѣли, причины, качества и т. д.

совъ, выдвинутыхъ еще Декартомъ. А для того, необходимо предварительно разсмотрѣть, хотя кратко, все построеніе критической философіи. Только при знаніи цѣлаго построенія философской системы, можно основательно выразумѣть особенности ея отвѣтовъ и на каждый философскій вопросъ въ частности.

И такъ, переходимъ теперь къ самой краткой передачѣ содержанія критической философіи Канта, не придерживаясь строго его терминологіи, такъ-какъ подобное изложеніе потребовало бы огромнаго комментарія.

а)

Критическая философія Канта, со стороны ея началъ, содержится въ трехъ частяхъ: *въ критикѣ чистаго разума* *), *критикѣ практическаго разума* **) и въ *критикѣ способности сужденія* ***). Изложеніемъ содержанія каждой порознь намъ достаточно выяснится духъ его философіи, затѣмъ, ея частныя примѣненія и дальнѣйшія послѣдствія. Что̀ касается его другихъ философскихъ сочиненій, напримѣръ, *метафизики природы*, *метафизики нравовъ*, о *вѣчномъ мирѣ* и такъ д., то мы можемъ касаться ихъ только въ поясненіе основныхъ началъ, положенныхъ въ вышеупомянутыхъ трехъ главныхъ частяхъ его критической философіи. Въ своей критической философіи, какъ это видно изъ самаго названія ея частей, Кантъ критически разсматриваетъ не самую философію прежнихъ временъ, но способности, свойственныя нашей души, чтобы анализомъ ихъ найти, какое именно знаніе для насъ возможно и доступно. Разсмотримъ каждую изъ этихъ трехъ частей порознь.

Въ *критикѣ чистаго разума* проводятся, можно сказать, двѣ мысли: 1) что наши познавательныя способности приспособлены только къ познанію явленій; сущность же вещей имъ недоступна; но что и это, ограниченное явленіями, познаніе происходитъ не отъ навыка и не отъ одного ощущенія, но и отъ апріорныхъ формъ и категорій; 2) что эти формы и категоріи, какъ приспособленныя только къ явленіямъ, ведутъ къ противорѣчіямъ, когда мы выступаемъ за предѣлы явленій и примѣняемъ ихъ къ идеямъ метафизическимъ. Обѣ эти мысли Кантъ

*) Kritik der reinen Vernunft, ed. Karl Rosenkranz, Leipzig, 1838.

**) Kritik d. praktischen Vernunft. v. Jm. Kant, Lpz, 1818.

***) Kritik d. Urtheilskraft, ed. Karl Rosenkranz, Lpz., 1838. Приводимъ тѣ изданія, которыми мы теперь пользовались.

развиваетъ въ первой части своей критики чистаго разума, называемой у него *трансцендентальнымъ элементарнымъ ученіемъ* *), т. е., такимъ ученіемъ, въ которомъ разсматриваются и доказываются независящіе отъ ощущенія, трансцендентальные или апріорные элементы, составныя стихіи познанія. Что касается второй части—*Методологіи*, то она не имѣетъ существеннаго значенія, и мы упомянемъ о ней только въ немногихъ словахъ. Трансцендентальное элементарное ученіе подраздѣляется также на двѣ части—на *трансцендентальную эстетику* **) и *трансцендентальную логику*. Задача ихъ одна—доказать, что и чувственное сознаніе и познаніе разсудочное имѣютъ въ себѣ апріорныя стихіи. Перескажемъ, какъ можно короче, что̀ въ нихъ есть самаго существеннаго, не стѣсняясь кантовскими дѣленіями и подраздѣленіями.

Кантъ начинаетъ съ того, что анализируетъ (въ трансцендентальной эстетикѣ) наши чувственныя воззрѣнія или перцепціи (Anschauung), своимъ анализомъ находитъ въ нихъ не только матерію (напримѣръ, кислое, твердое), но и форму, и затѣмъ, доказываетъ, что ощущеніемъ дается намъ только матерія; что же касается формъ, или того распорядка, въ какомъ образуются у насъ воззрѣнія, то они имѣютъ характеръ апріорный, происходящій не изъ ощущенія. Такими формами чувственныхъ воззрѣній (и представленій) служатъ формы *пространства и времени*. Не могутъ эти формы происходить и отъ навыка, какъ думалъ Юмъ. Если мы координируемъ перцепціи, по соположенію ихъ въ пространствѣ и послѣдованію во времени, то это возможно только потому, что есть въ насъ начало координирующее и постоянно, во множествѣ идущихъ пунктовъ пространства и мгновеній времени, удерживающее свое единство.

---

*) Transcendentale Elementarlehre. Словомъ *трансцендентальный* Кантъ обозначаетъ тѣ составныя стихіи познанія, которыя апріорны, т. е., происходятъ не отъ ощущенія и какъ-бы прирождены разсудку. Таковы, напримѣръ, формы *пространства* и *времени* и категоріи *качества, количества, субстанціи* и т. д. *Трансцендентнымъ* же у него называется то, что̀ превышаетъ міръ явленій, выступаетъ изъ предѣловъ пространства и времени и ограниченныхъ соотношеній между вещами. См. Krit. d. reinen Vernunft (ed. K. Rosenkranz) s. 240.

**) Слово *эстетика* (αἰσθάνομαι) означаетъ здѣсь вообще ученіе или трактатъ о чувственномъ познаніи или о такомъ самомъ низшемъ сознаніи, которое ограничивается только чувственными перцепціями,

Каково же значеніе этихъ формъ, а затѣмъ, чувственныхъ перцепцій и представленій, неразрывныхъ съ этими формами? Такъ-какъ все, что̀ входитъ въ наши чувственныя перцепціи и представленія, облекается въ формы пространства и времени, то мы и знаемъ только то, что̀ ограничено этими формами, знаемъ только явленія; вещи же въ себѣ (Ding-an-sich) намъ недоступны: онѣ подобны алгебраическому *иксъ* (x), какъ чему-то неизвѣстному и только искомому. Тѣмъ не менѣе, говоритъ Кантъ, хотя мы не знаемъ вещей въ нихъ самихъ, однако изъ того не слѣдуетъ, чтобы дѣйствительныхъ вещей не было, или чтобы все, что̀ мы познаемъ, было только произведеніемъ нашего представленія. Это-то ограниченіе нашего познанія и объективнаго міра, какъ его предмета, только явленіями и признаніе пространства и времени только нашими субъективными формами и имѣютъ обыкновенно въ виду, когда называютъ направленіе кантовской философіи *субъективнымъ идеализмомъ*.

Подобное же направленіе Кантъ проводитъ и во второй части своего элементарнаго ученія,—въ трансцендентальной логикѣ, составляющей ядро критики чистаго разума. Какова же задача этой трансцендентальной логики и на какія части или частные вопросы она раздѣляется?

Задача ея состоитъ въ томъ, чтобы найти и въ составѣ нашихъ понятій апріорныя, т. е., независимыя отъ опыта начала или стихіи, и вмѣстѣ съ тѣмъ доказать, что и они имѣютъ ограниченное значеніе, не выступающее за предѣлы явленій, за предѣлы пространства и времени. А потому, по этимъ двумъ вопросамъ трансцендентальной логики, она раздѣляется у Канта на двѣ части—на *аналитику* и *діалектику*.

И такъ, въ аналитикѣ доказывается, что нашему разсудку присущи также апріорныя формы, какъ и чувственному сознанію и представленіямъ свойственны апріорныя формы. Эти формы открыть не трудно, если только мы обратимъ вниманіе на то, что всѣ наши познанія содержатъ въ себѣ сужденія, т. е., что въ познаніи мы всегда чему-либо, т. е., субъекту приписываемъ что-либо, т. е., предикатъ. Стоитъ затѣмъ отвлечь, или выдѣлить отъ сужденія матерію (напримѣръ, кислое, горькое, быстрое и т. д.), и форма его тотчасъ будетъ видна. Не входя въ описаніе способа, какъ именно Кантъ, выдѣливши матерію отъ сужденія и удерживая одну его форму, открываетъ апріорныя такъ-называемыя категоріи, ограничимся только общимъ перечисленіемъ

этихъ категорій. По Канту, каждое сужденіе по формѣ обнимаетъ какую-нибудь сумму предметовъ; отсюда категорія *количества*; сужденіе что-нибудь утверждаетъ или отрицаетъ,—это обнаруживаетъ категорію *качества*; въ сужденіи выражается какое-нибудь соотношеніе зависимости между вещами, а это соотношеніе бываетъ, по тремъ категоріямъ, троякое: отношеніе—*субстанціи и видоизмѣненія, причины и дѣйствія* и *взаимодѣйствія:* наконецъ, въ сужденіи выражается какое нибудь отношеніе наше или нашей ассерціи къ вещамъ, а эта различная степень нашей ассерціи въ сужденіяхъ бываетъ также троякаго рода—по категоріямъ *возможности, дѣйствительности* и *необходимости.* Такъ-какъ и первыя двѣ категоріи—количества *) и качества **) заключаютъ подъ собою по три частныхъ категоріи, то всѣхъ ихъ оказывается двенадцать. Всѣ эти категоріи означаютъ какъ бы природные углы зрѣнія, подъ которыми разсудку свойственно разсматривать всѣ вещи, данныя нашему наблюденію, хотя собственно опытъ или ощущеніе даетъ намъ только нѣчто ощущаемое-кислое, холодное, твердое и т. д. Мы всегда и все разсматриваемъ какъ качество, какъ количество, какъ причину, дѣйствіе и т. д., хотя бы даже пришлось разсудку имѣть дѣло съ такими предметами, гдѣ мы не можемъ наблюдать ничего соотвѣтственнаго этимъ категоріямъ, приспособленнымъ только къ міру ограниченныхъ вещей, къ міру явленій.

Перечисливши всѣ категоріи, Кантъ потомъ объясняетъ, какъ именно и почему къ данной ощущеніями матеріи примѣняются эти категоріи? Это происходитъ при помощи тѣхъ синтезовъ, которые разсудокъ непремѣнно производитъ, такъ какъ имъ руководитъ форма пространства, форма времени и сопровождающее всѣ наши представленія—единство нашего Я. Къ этому Кантъ присоединяетъ еще много другихъ разсужденій, касательно этихъ категорій; но для характеристики его философіи въ историческомъ ходѣ философіи важны для насъ преимущественно его мысли о значеніи этихъ категорій, а именно, *во первыхъ*, что такъ-какъ нашъ разсудокъ, въ формахъ пространства и времени, и въ категоріяхъ, познаетъ вещь не въ ней самой (Ding-

---

*) Подъ категоріею *количества* содержатся три категоріи частныя: *единичности, множественности* и *всеобщности.*

**) Подъ категоріею *качества* также три: *утвержденіе, отрицаніе, безконечное.*

an-sich), но какъ-бы окрашенную ими, то это именно и доказываетъ, что вещи въ себѣ мы не знаемъ; познаемъ же только явленія; *во вторыхъ*, что внѣ міра явленій, внѣ опыта, эти формы и категоріи не имѣютъ значенія. Отсюда происходитъ, что когда мы усиливаемся познать бытіе, выступающее за предѣлы явленій, то, не имѣя возможности освободиться отъ категорій, годныхъ только для познанія явленій, нашъ разсудокъ въ своихъ сужденіяхъ объ этомъ высшемъ бытіи впадаетъ только въ противорѣчія и въ различныя несообразности. Разсмотрѣнію этихъ противорѣчій и несообразностей Кантъ посвящаетъ вторую часть своей трансцендентальной логики—*діалектику*. Перескажемъ въ немногихъ словахъ содержаніе этой діалектики.

Такъ-какъ противорѣчія и различныя иллюзіи, о которыхъ было сказано выше, происходятъ отъ того, что въ разсудочныя формы и категоріи, приспособленныя только къ ограниченнымъ соотношеніямъ между вещами, мы неизбѣжно вводимъ и идеи бытія, выступающаго за предѣлы всего ограниченнаго, то Кантъ сперва объясняетъ, каковы эти идеи, и какъ, по его взгляду, нашъ разумъ доходитъ до этихъ идей, а потомъ, объясняетъ тѣ противорѣчія и несообразности, въ которыя мы впадаемъ, когда, усиливаясь дать этимъ идеямъ развитіе, не можемъ избѣгнуть примѣненія къ нимъ категорій, вовсе имъ несоотвѣтствующихъ.

И во первыхъ, каковы эти идеи и какъ мы до нихъ доходимъ?

Изъ предъидущаго уже извѣстно, что всѣ явленія намъ свойственно разсматривать не иначе, какъ подъ условіемъ формъ пространства и времени и апріорныхъ категорій свойственныхъ разсудку; но что эти категоріи служатъ только формальными правилами по которымъ разсудокъ сводитъ свои сужденія о вещахъ къ нѣкоторому единству; во вторыхъ что всѣ наши сужденія нисколько не выражаютъ *вещи себѣ* —за предѣлами формъ и категорій. Всѣмъ явленіямъ, свойственно быть только относительными и ограниченными. Между тѣмъ, нашей познавательной дѣятельности свойственно искать, окончательныхъ началъ для нашихъ сужденій о явленіяхъ, т. е., такихъ началъ, которыя имѣли бы значеніе не формъ, объединяющихъ условныя, ограниченныя группы явленій, но именно—первыхъ началъ, дающихъ бытіе явленіямъ, и однако же выступающимъ за предѣлы ихъ, какъ ограниченныхъ и условныхъ. Такую познавательную дѣятельность называютъ *разумомъ* (Vernunft). Если бы разуму дѣйствительно возможно было найти такія

начала, которыя, выступая за предѣлы явленій, вмѣстѣ съ тѣмъ были бы дѣйствительными ихъ началами, и если бы мы могли бы внести ихъ, какъ начала, въ самые порядки явленій; то они имѣли бы объективное значеніе; — но это-то для насъ невозможно: какъ только разумъ начнетъ вносить эти начала въ самый міръ явленій, и по нимъ опредѣлять и объяснять самыя явленія, какъ условныя и ограниченныя, то неизбѣжно впадаетъ въ иллюзіи, въ противорѣчія, и нѣчто субъективное выдаетъ за объективное; потому что, вводя эти идеи въ ряды явленій, онъ превращаетъ ихъ т. е., идеи во что-то также ограниченное, и самъ себѣ противорѣчитъ. Разсмотрѣніе различныхъ противорѣчій, происходящихъ отъ примѣненія высшихъ началъ разума къ міру явленій и составляетъ предметъ трансцендентальной діалектики. Самую эту иллюзію Кантъ называетъ естественною *); а потому діалектика только объясняетъ ее; но устранить не можетъ, какъ напримѣръ, мы устраняемъ ошибки въ логическомъ сочетаніи понятій, сужденій и умозаключеній.

Каковы же эти начала или идеи, и каковы заблужденія, которыя происходятъ, когда мы вводимъ ихъ съ высоты созерцанія въ дѣйствительное сцѣпленіе явленій?

Крайне трудно и даже невозможно въ немногихъ словахъ вполнѣ выяснить, какъ именно Кантъ ставитъ эти высшія начала разума; потому что у него это объясненіе крайне натянуто и изысканно. Для насъ достаточно знать, что подъ этими послѣдними началами, которыя разумъ примѣняетъ къ явленіямъ для окончательнаго завершенія ихъ сцѣпленія и разнообразія, Кантъ разумѣетъ три идеи: *идею міра*, какъ цѣлой, законченной и замкнутой въ себѣ системы явленій, *идею души*, какъ постоянно-живаго и пребывающаго существа въ основѣ всѣхъ нашихъ психическихъ проявленій, наконецъ, *идею Бога* **). Сами по себѣ эти идеи, какъ требованіе нашей нравственной природы, имѣютъ

---

*) Стр. 241.

**) По Канту, чистыя понятія разсудка или категоріи мы открываемъ, когда разсматриваемъ формы сужденій т. е, формы соединенія субъекта съ предикатомъ; идеи же или начала разума происходятъ, когда обращается вниманіе на умозаключенія или силлогизмы; потому что въ силлогизмѣ мы не просто соединяетъ субъектъ съ предикатомъ, но и указываемъ причину или начало этого сочетанія; самое же это начало высказывается въ большей посылкѣ. Такъ-какъ это начало въ большей посылкѣ не можетъ быть

очень важное субъективное значеніе; но такъ-какъ назначеніе ихъ—быть началами для всѣхъ нашихъ умозаключеній или познаній о дѣйствительномъ бытіи или о бытіи не только субъективномъ, но и объективномъ; то необходимо ихъ мыслить не отдѣльно, не какъ идеи сами по себѣ, но какъ начала въ органической связи съ тѣмъ порядкомъ бытія или явленій, которому они и служатъ началами. Если бы это было возможно, еслибы возможно было положить эти начала въ основаніе всѣхъ явленій бытія и жизни, то мы получили бы законченную *психологію*, *космологію* и *теологію*. Но дѣло въ томъ, что ввести ихъ, какъ дѣйствительныя начала, въ систему нашихъ познаній о мірѣ не возможно; потому что для того, неизбѣжно употребленіе категорій разсудка; а

послѣднимъ, то мы опять ищемъ ему начала и снова ставимъ силлогизмъ съ новою большею посылкою, какъ началомъ перваго начала и т. д., и т. д. Словомъ, начала или идеи происходятъ (по Канту) оттого, что мы, путемъ непрерывнаго ряда силлогизмовъ снизу вверхъ, усиливаемся дойти до такого начала въ большей посылкѣ, которое было бы только началомъ, и не было бы вмѣстѣ слѣдствіемъ. Такъ-какъ далѣе три есть рода умозаключеній или силлогизмовъ—*категорическіе*, *условные* и *раздѣлительные* то по свойству этихъ трехъ родовъ умозаключеній, разумъ своими просиллогизмами усиливается получить троякаго рода высшія начала. По *категорическому* умозаключенію, разумъ ищетъ такого начала, которое не было бы качествомъ другаго предмета, но само было бы основнымъ предметовъ, основою всѣхъ качествъ. Путемъ *условныхъ умозаключеній* разумъ ищетъ такого начала, которое опредѣляло бы собою всѣ низшія условія и сами ни чѣмъ низшимъ не опредѣлялось бы. Наконецъ, путемъ *просиллогизмовъ раздѣлительныхъ* разумъ ищетъ такого цѣльнаго бытія, которое все обнимало бы въ себѣ и само не было бы частію чего-либо высшаго цѣлаго. Такъ-какъ путемъ просиллогизмовъ, разумъ никогда не можетъ дойти до этихъ трехъ высшихъ началъ, то онъ созидаетъ идеи. По первому роду просиллогизмовъ онъ созидаетъ *идею души;* по второму—идею цѣльнаго и замкнутаго въ себѣ *міра*, по третьему идею Бога. По свойству этихъ трехъ умозаключеній, душа должна быть постояннымъ субстратомъ, постояннымъ субъектомъ, а не качествомъ, не явленіемъ; міръ, какъ цѣлое, долженъ въ своемъ существѣ, имѣть условіе всѣхъ своихъ проявленій, всѣхъ своихъ дѣйствій; наконецъ, Божество должно быть такимъ началомъ, или такою дѣйствительностію, которая была бы не видомъ или частію чего-либо цѣлаго, но дѣйствительностію безконечною, всеобъемлющею. См. Krit. d. r. V. 259—272., см. еще Филос. Лекс. Т. III, 53—56.

эти категоріи приспособлены только къ системѣ относительнаго и условнаго бытія, такъ что мы никогда не можемъ на чемъ либо остановиться, какъ на послѣднемъ и окончательномъ, но непрерывно понимаемъ все, даже самое высшее, безусловное и безконечное, какъ ограничиваемое чѣмъ то другимъ. Между тѣмъ, разумъ ставитъ ихъ не какъ отдѣльныя, высшія идеи, но именно какъ дѣйствительныя высшія начала всей конкретной суммы бытія и жизни, а потому, и не можетъ избѣгнуть существенныхъ ошибокъ въ своихъ умозаключеніяхъ.

Каковы же эти ошибки, и заблужденія? По тремъ родамъ началъ или идей происходятъ и троякаго рода ошибки отъ примѣненія ихъ къ самой системѣ знанія: отъ примѣненія идеи души къ объективному бытію ея происходятъ *паралогизмы* *); отъ примѣненія идеи міра—*антиноміи* **), отъ примѣненія идеи Бога—происходитъ представляемый, но не наблюдаемый въ дѣйствительности *идеалъ*.

Паралогизмы происходятъ отъ неправильнаго и неумѣстнаго употребленія идеи души. Сущность ихъ состоитъ въ томъ, что въ основаніе нашихъ умозаключеній о душѣ мы ставимъ проявленія нашего мыслящаго и сознающаго себя Я, и потомъ, тѣ качества, которыя находимъ въ этомъ Я, какъ мыслящемъ и сознающемъ, переносимъ и на объективный субстратъ его. По категоріи *отнотенія вещей между собою*, мы мыслимъ душу,—какъ *субстанцію*, а не видоизмѣненіе; по категоріи *качества*—какъ существо *простое*; по категоріи *количества*—какъ *нераздробимое* на многія во времени Я; по категоріи *отношенія вещей къ намъ*—какъ *существо отличное* отъ всего, внѣ меня находящагося и составляющаго только предметъ моего мышленія. Но всѣ эти предикаты души относятся только къ нашему мыслящему сознанію; но когда мыслимое нами о мыслящемъ началѣ мы переносимъ и на объектъ, на то, что̀ внѣ этого мышленія, то мы допускаемъ *паралогизмъ*. Это, впрочемъ, нисколько еще не значитъ, чтобы правъ былъ матеріализмъ ***); мы только не можемъ аподиктически переносить то, что̀ мы ставимъ мысленно̀ по свойству нашихъ разсудочныхъ категорій, какъ нѣчто именно такое же и внѣ этихъ формъ.

---

*) Παραλογισμός (παρά противъ, при, λογισμός заключеніе) фальшивое, ошибочное заключеніе, умозаключеніе.

**) Ἀντινομία (ἀντί противъ, νόμος законъ) противорѣчіе, противозаконіе.

***) См. Ibid. стр. 303.

Антиноміи происходятъ, когда нашъ разумъ созидаетъ идею міра, какъ цѣлой замкнутой въ себѣ системы бытія, и потомъ, примѣняя ее къ дѣйствительному, наблюдаемому нами міру, опять долженъ неизбѣжно пользоваться категоріями разсудка, которыя составляютъ только наши углы умственнаго зрѣнія и приспособлены только къ міру явленій, какъ взаимно другъ другомъ ограничиваемыхъ и всегда условныхъ. По количеству вышеупомянутыхъ четырехъ категорій, происходятъ и четыре антиноміи въ нашемъ умозрительномъ представленіи міра.

По категоріи *количества* разумъ ставитъ идею міра, какъ цѣлаго безпредѣльнаго по пространству и времени; но можно съ одинаковою силою доказать, и другое положеніе, что міръ имѣетъ начало во времени и предѣлы—въ пространствѣ.

По категоріи *качества* можно также съ равною силою доказывать, и то, что міровая субстанція состоитъ въ основѣ изъ простыхъ стихій, и то, что она состоитъ изъ стихій сложныхъ до безконечности.

По категоріи *отношенія вещей между собою* можно доказывать, что всѣ явленія происходятъ одни отъ другихъ, а потому, всегда предполагаютъ причины внѣ себя, т. е., опредѣляются съ физическою необходимостію; но съ равною силою можно доказывать и то, что въ ряду явленій или причинъ, должны быть и такія, которыя сами себя опредѣляютъ къ дѣйствію, т. е., причины свободныя.

Наконецъ, по категоріи *отношенія вещей къ намъ*, можно доказывать съ равною силою, что въ мірѣ есть существо необходимое, которое содержитъ въ себѣ причину всѣхъ перемѣнъ въ немъ, и однако же, что оно существуетъ въ самомъ мірѣ; можно доказывать и то, что ни въ мірѣ, ни внѣ міра—нѣтъ существа необходимаго, ни отъ чего независимаго

Третья идея, которою разумъ завершаетъ всѣ виды бытія, есть идея божественнаго существа. Къ этой идеѣ разумъ приходитъ потому, что всѣ явленія, какъ ограниченныя, предполагаютъ собою ограниченія, отрицанія въ нихъ чего-то всецѣло реальнаго, всецѣло существеннаго, чуждаго всякихъ дѣленій и ограниченій; такъ-какъ на ограниченномъ, какъ послѣднемъ, непредполагающемъ уже ничего ограничиваемаго, мы не можемъ остановиться. Доходя до этой идеи, мы ее реализируемъ или объективируемъ, затѣмъ, субстанціализируемъ, (т. е., преобразуемъ въ субстанцію), наконецъ, олицетворяемъ, какъ безконечно разумное существо. Но сколько бы мы ни развивали эту идею; она всегда

остается только идеаломъ. Божественное существо въ той формѣ, какъ ставитъ ее нашъ разумъ, никогда не уравнится съ дѣйствительностію и будетъ произведеніемъ нашихъ ограниченныхъ формъ мысли.

За трансцендентальною логикою, какъ второю частію элементарнаго ученія, слѣдуетъ у Канта *методологія*. Но эта часть, по крайней мѣрѣ для насъ, существеннаго значенія на имѣетъ, такъ-какъ въ ней Кантъ соединяетъ довольно разнородные вопросы и при томъ большею частію безъ всякой органической связи, и предлагаетъ свои отвѣты только какъ полезныя примѣчанія *). Переходимъ прямо къ слѣдующей части—къ критикѣ практическаго разума.

---

*) Желающимъ ознакомиться съ этою методологіею Канта, прилагаемъ изъ нея краткое извлеченіе. Методологія критики чистаго разума у него состоитъ изъ четырехъ частей: Дисциплины, Каноники, Архитектоники и Исторіи чистаго разума. Уже одно смѣшеніе архитектоники съ дисциплиною и каноникою показываетъ внѣшнее соединеніе одного съ другимъ, прибавленіе одного къ другому; потому что архитектоника имѣетъ общее родовое значеніе, а дисциплина и каноника видовое, и при томъ, опредѣляемое не самою архитектоникою, но практическимъ усмотрѣніемъ благоразумія. *Дисциплина* чистаго разума объясняетъ предѣлы чистаго разума и предохраняетъ отъ неправильнаго употребленія въ философіи различныхъ методовъ, какъ-то, *догматическаго, полемическаго, гипотетическаго* и *доказательнаго*. *Каноника* чистаго разума излагаетъ апріорныя правила для законосообразнаго употребленія познавательной способности; но характеристическая черта этой каноники та, что въ ней признается возможнымъ только канонъ формальный, а канонъ предметный для составленія синтетическихъ сужденій a priori невозможенъ; потому что три главные предмета умственнаго познанія—свобода, безсмертіе души и бытіе Божіе, имѣютъ значеніе не теоретическое, но только практическое. Въ этомъ отношеніи Кантъ еще стоитъ на одномъ уровнѣ съ Вольфомъ и расходится со многими мыслителями XIX вѣка. Въ *Архитектоникѣ* Кантъ начертываетъ весь составъ философіи. Отдѣливши историческое познаніе отъ умственнаго, и потомъ—въ умственномъ—математическое отъ философскаго, Кантъ распредѣляетъ потомъ самую систему философіи на теоретическую и практическую. Теоретическая состоитъ изъ пропедевтики и метафизики. Метафизика же возможна двоякаго рода: метафизика природы и метафизика нравовъ. Метафизика природы также раздѣляется на двѣ части: онтологію и умственную физіологію. Первая разсуждаетъ о существѣ вообще; вторая—о различныхъ видахъ существъ и подраздѣляется на двѣ части—имманентную и трансцендентальную. Им-

Вторую часть критической философіи Канта составляетъ *критика практическаго разума*. Первая, то есть, критика чистаго разума была направлена преимущественно къ тому, чтобы указать предѣлы знанія, ограничивши его, вопреки вольфіанству, только явленіями, и вмѣстѣ съ тѣмъ, опровергнуть доктрину эмпиризма и сенсуализма, производившихъ весь составъ нашихъ понятій изъ ощущенія. Критика же практическаго разума имѣетъ цѣлію—опредѣлить значеніе и все содержаніе нашей нравственной природы, независимо отъ того направленія, въ какомъ прежнія философскія школы разсматривали этотъ предметъ въ нравоучительной или практической философіи.

Какъ же именно Кантъ понимаетъ нравственную природу человѣка, или, по терминологіи Канта, практическій разумъ, и въ чемъ состоитъ самая критика этого разума?

Судя потому, что Кантъ въ предъидущей критикѣ совершенно ослабилъ значеніе высшихъ истинъ или истинъ метафизическихъ, выступающихъ за предѣлы явленій, можно бы ожидать, что и практическая или нравственная природа будетъ у него ограничена только чувственными началами и цѣлями жизни, или, наиболѣе, идеею утилитарнаго разсчета. И однако же, взглядъ Канта на нравственную природу или на практическій разумъ совершенно расходится съ при-

---

манентная состоитъ изъ умственной физики и психологіи, т. е., занимается такими предметами, которые, хотя и выше опыта, могутъ однако быть приложены къ опыту, и составительно (а не только направительно) пособлять изслѣдованіямъ и систематической разработкѣ ихъ; а трансцендентная разсуждаетъ о предметахъ сверхопытныхъ, которые невозможно примѣнять къ опыту и подтверждать опытомъ. Сюда относятся теологія и космологія. Въ исторіи чистаго разума Кантъ предлагаетъ только самое общее историческое распредѣленіе философскихъ ученій, основываясь на различіи философскихъ ученій по взгляду на предметъ философіи, по ихъ началамъ и по способу познанія.

Въ слѣдъ за критикою чистаго разума, слѣдовало бы изложить кантовы *метафизическія начала* естествознанія, такъ-какъ, поколебавши въ предъидущей критикѣ прежнюю метафизику, Кантъ здѣсь представляетъ свою, довольно-своеобразную метафизику,—метафизику естествознанія или природы. Но гораздо лучше будетъ сообщить понятіе объ этой метафизикѣ послѣ критики практическаго разума, гдѣ мы можемъ сопоставить ее съ метафизикою нравовъ и сдѣлать общее заключеніе.

говоромъ предъидущей критики надъ теоретическимъ разумомъ. И тотъ, и другой разумъ стремятся къ единству—первый къ единству въ понятіи о вещахъ, второй—къ единству нравственнаго закона и добродѣтели во всѣхъ частныхъ случаяхъ дѣятельности. Но между ними есть существенное различіе: первый—воспринимаетъ впечатлѣнія внѣшнихъ предметовъ, переработывая ихъ въ представленія и понятія; а второй—изъ себя износитъ законы и правила во внѣшній міръ. Первый не поднимается выше чувственнаго міра, развѣ воображеніемъ; а второй обитаетъ въ умомыслимомъ мірѣ. Первый познаетъ только явленія и вовсе не знаетъ существа вещей; во второмъ,—въ самомъ свойствѣ и фактѣ его жизни, содержится самостоятельный источникъ истины; потому что наша свобода воли, какъ нѣчто сверхчувственное, и сознаніе нравственнаго долга, сами по себѣ абсолютно—достовѣрны и составляютъ не что-либо феноменальное, подобно минералу, или электричеству, но идеальное, а потому, и метафизическое.

Изъ этой общей характеристики практическаго разума или нравственной природы въ человѣкѣ, уже отчасти видно, что у Канта прежній дуализмъ декарто-вольфіанскій замѣнится другимъ. Тамъ дуализмъ состоялъ между бытіемъ метафизическимъ и феноменальнымъ, а тутъ онъ будетъ состоять въ раздвоеніи между чувственною или феноменальною природою и нравственною, со свойственною ей свободою воли и идеею долга, несомнѣннаго непосредственно, въ средѣ самаго этого міра. Эту черту кантовской философіи и эту особенность и новую форму ея дуализма необходимо замѣтить; потому что новою формою дуализма, проникающаго кантовскую философію, лучше объяснятся потомъ дальнѣйшіе результаты ея въ сравненіи съ философіею прежнею и послѣдующею.

Приступая къ этой критикѣ, Кантъ прибавляетъ еще, что разумъ практическій и не долженъ бы подлежать критикѣ, такъ-какъ нравственный законъ и идея нравственнаго долга—безусловны; если считается необходимою критика и для практическаго разума, то единственно потому, что онъ дѣйствуетъ на чувственный міръ и находится въ соотношеніи съ чувственными влеченіями, и критикѣ необходимо предстоитъ—разграничить одно отъ другого.

Изъ чего же слагается, у Канта, самый составъ критики практическаго разума?

И эта часть, какъ и предъидущая, раздѣляется у него на двѣ

части—на *элементарное ученіе* о практическомъ разумѣ и *методологію*. Но для насъ имѣетъ значеніе только первая часть, которая, подобно трансцендентальному элементарному ученію въ предъидущей критикѣ, также подраздѣляется на двѣ части: на *аналитику* и *діалектику*. Общій ходъ мыслей Канта въ этихъ частяхъ слѣдующій: сперва Кантъ разсматриваетъ нравственную природу человѣка и ея абсолютное значеніе, а потомъ-тѣ противорѣчія, которыя встрѣчаетъ высшая нравственная идея и наконецъ необходимость для разрѣшенія ихъ метафизическаго бытія. Перескажемъ теперь содержаніе каждой порознь.

Въ первой части анализируются тѣ составныя стихіи, изъ которыхъ слагается нравственная дѣятельность. Къ этимъ стихіямъ относится, *во первыхъ*, нравственная свобода воли, *во вторыхъ*, эмпирическая или чувственная воля. Только отъ правильнаго соотношенія между ними происходитъ правильная нравственная дѣятельность; соотношеніе же между ними опредѣляется началомъ нравственности.

Что же такое чистая свобода воли, въ чемъ состоитъ эмпирическая воля и какъ опредѣляется нравственнымъ началомъ отношеніе между ними?

Первая стихія нравственной воли— свобода есть только *форма;* она требуетъ только, чтобы свободная воля сама себя опредѣляла къ дѣйствіямъ, независимо отъ всякихъ внѣшнихъ вліяній. Въ этомъ смыслѣ ей свойственна *автономія* *), и такъ-какъ свобода воли иною и быть не можетъ, какъ свободною, то ея требованія отличаются *категорическимъ императивомъ*. Человѣкъ можетъ исполнить требованіе свободной воли; потому что онъ долженъ его исполнить.

Но форма требуетъ матеріи или данныхъ конкретныхъ случаевъ, фактовъ, въ которыхъ она и обнаружилась бы, какъ свободная и дѣятельная. Эту матерію свободѣ воли, какъ формѣ, доставляетъ *эмпирическая воля*—въ тѣхъ многообразныхъ влеченіяхъ и потребностяхъ матеріальныхъ, съ которыми сопряжена человѣческая жизнь. Эта воля тѣмъ отличается отъ предъидущей, что она привноситъ нѣчто со стороны къ чистой волѣ, а потому, эмпирической волѣ свойственна *гетерономія* (ἑτερονομία, инозаконіе, ἕτερος другой). Первая тождественна и неизмѣнна; вторая до безконечности перемѣнчива, разнообразна и не имѣетъ повелительнаго значенія; она можетъ только избирать что-либо,

*) Αὐτονομία самозаконіе, отъ αὐτός онъ, самъ, νόμος законъ.

предпочитать одно другому, подъ вліяніемъ влеченія, или разсчета; тогда какъ первой свойственна полная, самоопредѣляющая свобода.

Поставивши понятіе чистой или нравственно-свободной и эмпирической воли, Кантъ потомъ, во первыхъ, отвергаетъ всѣ *матеріальныя* начала нравственности, т. е, такія, которыя возникаютъ или ставятся не самоопредѣленіемъ самой свободной воли, а привходятъ отвнѣ, и даютъ намъ цѣли внѣ самой свободной воли; во вторыхъ, ставитъ свое собственное начало. Сущность отвѣта Канта на вопросъ о высшемъ началѣ нравственности состоитъ въ слѣдующемъ: Автономія свободной воли не можетъ допустить, чтобы господствовала эмпирическая воля, т. е., какое-нибудь слѣпое влеченіе; но она не можетъ устранить эмпирической воли; потому что, безъ нея, какъ безъ матеріи, свобода воли, какъ форма, не будетъ имѣть никакой среды, къ которой примѣнялась бы эта форма. И такъ, чтобы матерія, даваемая свободѣ воли эмпирическою волею, не нарушала ея чистоты и всеобщности, нужно такъ ею пользоваться, чтобы это употребленіе также имѣло характеръ не частный, слѣпой и случайный, но сознательный и всеобщій. Отсюда и высшее начало нравственности будетъ слѣдующее: „поступай такъ, или пользуйся такъ матеріею, данною свободѣ воли посредствомъ эмпирической воли, чтобы правило твоей нравственной воли, правило твоихъ дѣйствій, могло быть всеобщимъ закономъ нравственной дѣятельности“.

Но гдѣ же возможность осуществленія велѣній чистой, нравственно-свободной воли? Помощію какого средняго термина она переходитъ изъ идеальнаго сознанія въ самый фактъ? Этотъ вопросъ неизбѣженъ; потому что безъ отвѣта на него обѣ стороны, какъ противоположныя и взаимно-себѣ исключающія, не будутъ имѣть слѣдствіемъ такихъ дѣяній, въ которыхъ бы дѣйствительно явилось нормальное ихъ сочетаніе. Какъ въ дѣятельности чистаго т. е. теоретическаго разума между матеріею и категоріями среднимъ звѣномъ бываетъ воображеніе, т. е., отправленіе нашей же познавательной дѣятельности въ низшей ея формѣ, такъ и здѣсь, для обратной дѣятельности практическаго разума, для осуществленія его идеальнаго требованія въ матеріи эмпирической воли, такъ-же нуженъ средній терминъ; но онъ долженъ быть уже не въ нашей свободной волѣ, а въ самой этой данной матеріи; то-есть, нужно, чтобы въ самой природѣ было такъ-сказать нѣчто подходящее къ нравственному закону и дѣлало возможнымъ его выполненіе. Такимъ среднимъ терми-

номъ можетъ и долженъ быть, по Канту, *законъ природы*. Какъ законъ *чувственной* природы, онъ связанъ съ матеріею, съ эмпирическою волею, а какъ *законъ*—съ волею свободною. То-есть, если кто желаетъ въ какомъ-нибудь случаѣ знать, хорошо ли, или дурно поступить такъ или иначе, тотъ долженъ подумать, каковы были бы послѣдствія и для насъ, еслибы всѣ такъ-же поступали, какъ мы рѣшились поступить. Только дѣяніе всеобще-одобрительное не будетъ противорѣчить нравственности и нравственно-свободной волѣ.

Подобное направленіе нравственной дѣятельности избавитъ насъ отъ нравственнаго *эмпиризма* съ одной стороны, и отъ *мечтательности*—съ другой; оно займетъ средину между ними и будетъ отличаться—*разумностію*. Только такое практическое направленіе будетъ сопряжено съ *самоуваженіемъ* и *смиреніемъ*, а то и другое вмѣстѣ—есть *святость*.

Таково содержаніе аналитики практическаго разума.

Другую часть критики практическаго разума составляетъ *діалектика* Уже и предъидущая часть отличается чистотою и опредѣленностію нравоучительныхъ мыслей Канта въ сравненіи съ нравственными доктринами предшествовавшаго періода; но задача и смыслъ діалектики практическаго разума еще важнѣе; въ ней уже явственно выражается существенное несходство кантовской философіи съ прежнимъ направленіемъ, и даются незамѣтные на первый разъ ростки для дальнѣйшаго историческаго движенія философіи.

Задача діалектики практическаго разума заключается въ рѣшеніи трехъ вопросовъ: *во-первыхъ*, въ ней разсматривается практическая безусловная идея, подобно тому, какъ въ діалектикѣ теоретическаго разума разсматривались высшія или метафизическія идеи и тѣ противорѣчія, которыя были неизбѣжны, когда нужно было поставить ихъ, въ связи съ самою системою міра явленій. Въ теоретическомъ разумѣ были теоретическія или метафизическія идеи—души, міра и Бога; а здѣсь въ критикѣ практическаго разума такая безусловная идея—практическая; это—идея высшаго или верховнаго блага (summum bonum). *Во вторыхъ*, разсматривается и рѣшается противорѣчіе между составными моментами блага—добродѣтелію и счастіемъ; наконецъ, *въ третьихъ*, на основаніи авторитета законодательства нравственно-свободной силы и непреложности практической идеи высшаго блага, указывается необходимость возстановленія тѣхъ метафизическихъ идей,

которыхъ не могла отстоять критика чистаго разума. Пояснимъ какъ можно проще высказанныя Кантомъ мысли въ этой діалектикѣ и тѣ слѣдствія, близкія и отдаленныя, къ которымъ препровождало кантовское рѣшеніе ея вопросовъ.

Отъ чего происходитъ эта діалектика? Чтобы понять задачу діалектики практическаго разума, припомнимъ предъидущую діалектику чистаго или теоретическаго разума и ея результатъ. Тамъ діалектика происходила отъ того, что разумъ, т. е., высшая умственная способность ищетъ высшаго объединенія своимъ сужденіямъ и умозаключеніямъ, и, по тремъ видамъ этихъ умозаключеній, ставитъ и три высшія и послѣднія идеи—души, міра и Бога. Но такъ-какъ эти идеи должны быть объединителями ограниченнаго или находящагося въ пространствѣ и времени міра явленій, то развить ихъ можно не иначе, какъ показавши ихъ примѣненіе въ самомъ этомъ кругу явленій, помощію разсудка и его категорій, приспособленныхъ къ этому міру. Между тѣмъ, это-то развитіе идей и примѣненіе ихъ къ явленіямъ оказалось невозможнымъ: въ примѣненіи идеи души оказалась невозможность достигнуть единства между сторонами души—сознающею и сознаваемою, и—вышли *паралогизмы*, или смѣшеніе одного съ другимъ; въ примѣненіи идеи міра оказалась невозможность совмѣщенія двухъ противоположныхъ понятій—безпредѣльнаго и ограниченнаго, и вышли *антиноміи*. Въ примѣненіи и развитіи идеи Бога, сходно какъ и въ примѣненіи идеи души, невозможно было найти созерцанію идеи Бога дѣйствительное выраженіе, и эта идея оказалась только *идеаломъ*. Такъ происходила діалектика въ сферѣ теоретическаго разума: это—непримиримая коллизія между мыслимостію и дѣйствительностію, между безконечнымъ и конечнымъ, безъ разрѣшенія которой невозможно знаніе и достиженіе цѣли теоретическаго разума *).

Подобный смыслъ имѣетъ и діалектика въ сферѣ практическаго разума. И практическій разумъ, уже потому, что онъ разумъ, также ищетъ высшаго единства, между двумя сторонами,—между чистою свободою воли съ нравственнымъ закономъ и добродѣтелію, и эмпирическою волею съ данными ей матеріальными или чувственными влече-

*) Пониманіе кантовской діалектики необходимо: оно важно не только для уразумѣнія гегелевскаго діалектическаго метода, но и задачи философіи вообще—по духу XIX вѣка.

ніями, т. е. ищетъ гармоническаго ихъ удовлетворенія, ищетъ примиренія обѣихъ сторонъ. Эта объединительная идея практическаго разума, на высшей и совершеннѣйшей ея степени, есть—идея высшаго или верховнаго *блага* (summum bonum); потому что высшее благо требуетъ соединенія добродѣтели и счастія, хотя значеніе первой безусловно; а значеніе счастія условно и имѣетъ цѣну только при добродѣтели. И практическій разумъ, подобно теоретическому, также не можетъ отказаться отъ стремленія примирить и соединить обѣ, большею частію взаимно-исключающія себя составныя стихіи блага. Но результатъ этой практической антиноміи или діалектики въ сферѣ практическаго разума не сходенъ съ результатомъ діалектики теоретическаго разума. Тамъ, въ теоретическомъ разумѣ примиреніе противорѣчій оказалось невозможнымъ; потому что оно требовало указанія идеи (души, міра, Бога), какъ постоянно уже присущей тутъ же—въ самыхъ процессахъ явленій, присутствія безконечнаго въ конечномъ, а это—невозможно. А здѣсь, въ сферѣ практическаго разума, чистая свобода воли, нравственный законъ, добродѣтель составляютъ нѣчто вѣчное и самое существенное, въ смыслѣ абсолютнаго требованія, а оно неразрывно сопряжено еще съ процессомъ и непремѣнно предполагаетъ его; а это требованіе, это предположеніе также несомнѣнны, также авторитетны, какъ несомнѣнно абсолютное значеніе свободы воли и ея доблестной автономіи. А потому, и участь антиноміи здѣсь иная въ сравненіи съ діалектикою чистаго разума.

Въ чемъ же эта неодинаковость? Въ слѣдующемъ. Антиномія между добродѣтелію и благополучіемъ или счастіемъ дѣйствительно есть. Она состоитъ въ томъ, что между ними нѣтъ необходимой причинной связи; ибо понятіе благополучія или счастія вовсе не содержитъ въ себѣ побужденій къ добродѣтели; а равно и добродѣтель также, по своему понятію, далеко не всегда сопровождается благополучіемъ, что большею частію видно на дѣлѣ; потому что по большей части люди достигаютъ счастія вовсе не добродѣтельными, а другими путями; доблестные же люди большею частію остаются въ сторонѣ.

Но эта антиномія не во всѣхъ отношеніяхъ безусловна; она безусловна только съ одной стороны, а именно, что счастіе или благополучіе не можетъ вести къ добродѣтели и быть ея причиною; но со стороны отношенія добродѣтели къ счастію она примирима. Чтобы понять эту примиримость, нужно помнить, что идея практическая (сво-

бода, долгъ, законъ) составляютъ нѣчто абсолютное и несомнѣнное, какъ данное, не нуждающееся въ примиреніи съ разсудочными ограниченными категоріями, а потому, и требуемое этою идеею также абсолютно. Въ чемъ же состоитъ это абсолютное требованіе для осуществленія блага или гармоніи добродѣтели и счастія? Для осуществленія этой гармоніи требуется такая среда, гдѣ бы она была не только возможна, но и непреложна. Гдѣ же эта среда? Въ мірѣ явленій, въ мірѣ опыта ея нѣтъ. Значитъ, если это требованіе абсолютно, то оно должно быть, въ мірѣ умомыслимомъ или въ мірѣ загробномъ. Но, прибавляетъ Кантъ этого новаго міра требуетъ и наша нравственная природа; потому что сознаніе нравственнаго закона есть чисто-умственное, т. е., метафизическое, идеальное начало въ этомъ-же чувственномъ мірѣ; а потому, мы имѣемъ основаніе не только вносить наше существованіе въ умомыслимый міръ, но и питать увѣренность, что грустная антиномія между добродѣтелію и счастіемъ окончательно разрѣшается въ этомъ высшемъ мірѣ.

Таковъ смыслъ діалектики практическаго разума по Канту. Значитъ, въ концѣ концовъ, и здѣсь, міръ явленій, міръ созидаемый или воспринимаемый разсудочными категоріями, какъ ограниченными, находится по одну сторону, а міръ умомыслимый, міръ гармоніи—по другую. Иначе совсѣмъ воспользуется понятіемъ діалектики Гегель; въ своей діалектической системѣ онъ будетъ проводить ту мысль, что весь міръ знанія и жизни есть діалектика, и притомъ не отрицательная, не оканчивающаяся, какъ у Канта, съ одной стороны (теоретической) нулемъ, а съ другой (практической)—только предположеніемъ отдѣльнаго умомыслимаго міра, но непрерывно здѣсь же и своимъ же процессомъ осуществляющая идеальное начало или абсолютную идею. Такимъ образомъ, то, что прежде имѣло смыслъ потусторонняго (Transcendenz), метафизическаго, будетъ введенно имъ въ этотъ же дѣйствительный насъ окружающій и въ насъ живущій міръ (Immanenz).

Но, прибавляетъ Кантъ въ заключеніе діалектики практическаго разума, для осуществленія этого умомыслимаго міра гармоніи добродѣтели и счастія, необходима реальность тѣхъ высшихъ теоретическихъ идей, которыхъ теоретическій разумъ не могъ примирить съ міромъ явленій. Это—идея безсмертія души, новаго міра и идея всемогущаго и всеблагаго Бога. Необходимо безсмертіе души; потому что полное

соотвѣтствіе нравственному закону или святость требуетъ безконечнаго процесса, а безконечный процессъ требуетъ безконечной жизни. Таковъ первый *постулятъ* практическаго разума.

Но безконечное усовершенствованіе нравственной воли дѣлаетъ ее только достойною блаженства или гармоніи со счастіемъ, но самой гармоніи еще не осуществляетъ. Для этого нужно всесовершенное и всемогущее существо. Какъ существо всесовершенное, оно есть начало нравственнаго закона; какъ всемогущее, оно держитъ въ своей силѣ всѣ силы природы; а потому можетъ, для гармоніи добродѣтели и счастія, подчинить все теченіе природы соотвѣтственно совершенству нравственныхъ существъ. Это второй *постулятъ* практическаго разума.

Такимъ образомъ, безконечное совершенствованіе нравственныхъ существъ и подчиненныя имъ силы природы составятъ уже новый міръ, міръ гармоніи и блага. Таковъ третій *постулятъ* практическаго разума *).

Третью часть критической философіи Канта составляетъ *критика способности сужденія*. На переходѣ къ этой заключительной части считаемъ нужнымъ присовокупить, что соотвѣтственно двумъ предшествовавшимъ критикамъ—теоретическаго и практическаго разума, Кантъ начертатъ и двѣ, созершенно въ духѣ своихъ началъ, метафизики, которыя вовсе не сходны съ метафизикою въ обыкновенномъ смыслѣ, а тѣмъ болѣе съ вольфіанскою. Такъ—какъ у него теоретическій разумъ не можетъ примирить метафизическихъ идей съ міромъ явленій, и такимъ образомъ, составить одну систему высшаго знанія или созерцанія; а между тѣмъ, и наша нравственная природа съ чистою свободою воли и нравственнымъ закономъ, относится къ умомыслимому міру, не обнаруживая внутренней связи съ феномепальнымъ міромъ, то у Канта и вышли двѣ метафизики совершенно въ другомъ родѣ. Одна касается физической природы и содержитъ въ себѣ, ни больше ни меньше, какъ теорію природы или физическаго міра, а другая—философія права и нравственности. Первая носитъ у него названіе: метафизическихъ основаній естествознанія **), а другая—метафизики нравовъ ***). Для насъ эти двѣ метафизики важны только въ томъ отно-

*) Krit. d. prakt. Vern. S. 213—230.

**) Metaphisische Anfangsgründe der Naturwissenschaft v. Immanuel Kant, 2-te aufl., Riga 1787.

***) Metaphisik der Sitten, v. Imman Kant, Lpz, 1838. Приводимъ здѣсь

шеніи, что ими объясняется очень важное различіе между критическою философіею Канта и философіею предъидущаго періода и кромѣ того, переходъ къ дальнѣйшему направленію философіи, особенно въ началѣ

въ сокращеніи содержаніе обѣихъ метафизикъ Канта. Подъ именемъ метафизическихъ началъ естествознанія, Кантъ разумѣетъ не умозрительную идею цѣлаго міра, или, по терминологіи Канта, не идею разума о мірѣ, какъ абсолютномъ и законченномъ цѣломъ (въ прежней Метафизикѣ—*Космологія*), что̀, по смыслу его критики чистаго разума и невозможно, а только общій взглядъ на природу, какъ совокупность явленій, насколько этотъ взглядъ возможно установить apriori, на основаніи формъ и категорій, свойственныхъ умственному созерцанію и разсудку.

Все апріорное составляетъ только форму и не можетъ произвести самаго качества жизни. Форма явленій, это—*пространство* и *время*, которыя можно измѣрять и вычислять умственнымъ—геометрическимъ и математическимъ созерцаніемъ; а потому, *матерія*, существующая въ пространствѣ и *движеніе*, происходящее въ мгновеніяхъ времени, *насколько* они подлежатъ апріорному опредѣленію, составляютъ предметъ умственнаго естествознанія. Очевидно, что хотя Кантъ и называетъ эту часть своей философіи *метафизическими началами* естествознанія, но въ нихъ нѣтъ никакого сходства съ метафизикою или съ метафизическою космологіею Вольфа. У Канта—это было нѣчто въ родѣ философіи природы; но и съ философіею природы, въ нынѣшнемъ смыслѣ, его метафизическія начала несходны; потому что философіею природы предполагается такое умозрительное разсмотрѣніе царствъ и законовъ природы, которое постепенно подводило бы къ нравственнымъ законамъ и открывало бы между ними нѣкоторую аналогію. Но у Канта умственныя начала естествознанія и метафизика—двѣ совершенно—разъобщенныя сферы.

По однажды принятому Кантомъ методу, у него всѣ задачи каждой части философіи опредѣляются не иначе, какъ по четыремъ категоріямъ разсудка. И въ этой метафизикѣ природы, общая задача ея по отношенію къ матеріи и движенію, развивается частнѣе также по четыремъ категоріямъ, и отсюда происходятъ четыре части кантовской метафизики естествознанія.

1) Когда разсматривается количество движенія, т. е. спрашивается во *сколько времени* и *сколько пространства* должно проходить тѣло, при извѣстныхъ обстоятельствахъ, то происходитъ *Фороно́мія*.

II) Когда разсматривается *качество* движенія, т. е., спрашивается, какою силою или чѣмъ производится движеніе матеріи, то происходитъ *динамика*.

XIX вѣка, когда у многихъ первостепенныхъ мыслителей метафизика сразу также получитъ значеніе существенно несходное съ прежнимъ — значеніе только идеи, идеальнаго закона, а не конкретнаго метафизи-

---

III) Когда предметомъ изслѣдованія бываетъ отношеніе количества движенія къ качеству вещества, т. е., спрашивается, какъ видоизмѣняется движеніе массою, то образуется—*Механика.*

IV) Когда, наконецъ, опредѣляется отношеніе движенія къ наблюдателю, т. е., спрашивается,—когда видимое движеніе есть только вѣроятное или мнимое, когда дѣйствительное и когда несомнѣнное и необходимое, то происходитъ *Феноменологія* *).

1) *Фороно́мія* **). Основной законъ фороно́міи: при равныхъ временахъ скорости движенія содержатся, какъ пространства, а при равныхъ пространствахъ, какъ времена; скорость же есть пространство, раздѣленное на время.

Пусть будетъ C—celeritas, S—spatium, T—tempus—$C=\frac{s}{t}$. А потому $C: c=\frac{S}{T}:\frac{s}{t}=st: ST$; слѣд.

Если T=t, то C: c=S: s—

Еслиже S=s, то C: c=T: t.

Этотъ законъ не имѣетъ въ основаніи своемъ никакихъ частнѣйшихъ категорій. Три категоріи количества имѣютъ приложеніе только въ сложномъ движеніи.

а) *Единство* движенія имѣетъ мѣсто тамъ, гдѣ многія тѣла движутся по одному направленію.

б) *Множество*—тамъ, гдѣ тѣло, получая непремѣнно косвенныя толчки съ обѣихъ сторонъ отъ другихъ тѣлъ, образуетъ своимъ движеніемъ ломаную линію.

в) *Всеобщность*—тамъ, гдѣ противоположныя тѣла, встрѣчаясь между собою, стремятся двинуть одно другое, по всѣмъ радіусамъ полукруга.

II) *Динамика*—предполагаетъ въ матеріи силы, составляющія ея качества (сущность) и построеваетъ ее. Эта сила должна быть положительная и отрицательная.

а) *Сила положительная.* Матерія наполняетъ пространство и обнаруживаетъ непроницаемость, не пуская другой матеріи на свое мѣсто. Значитъ, по закону причинности—есть сила, которая наполняя пространство, производитъ матерію съ качествомъ непроницаемости, сила *отторгательная*

---

*) Metaph. Anf.—gr. d. Nat.—W. Vorrede, ст. 191 или III—XXIV.

**) φορός secundus (de vento), celer, скорый, νόμος законъ.

ческаго бытія. Различіе ея отъ прежней реалистической философіи очень важно въ томъ отношеніи, что хотя Кантъ и ограничиваетъ наше познаніе только міромъ явленій, но вовсе не считаетъ нашей нравственной природы результатомъ чувства удовольствія и неудовольствія: напротивъ, нравственная наша природа со свойственною ей свободою

(vis repulsiva). Это—сила положительная, потому что она сопространственна матеріи.

б) *Отрицательная.* Если бы въ матеріи господствовала одна отторгательная или разширительная сила, то она разсѣяла бы ее въ безпредѣльномъ пространствѣ, что̀ равнялось бы уничтоженію. Но какъ мы находимъ, что сила существуетъ, то должна быть въ ней сила другая, ограничивающая первую, стремясь ограничить эту экспансію. Это—*сила сжимательная*—(vis attractiva). Она—отрицательная; потому что стремится уничтожить пространственность матеріи.

в) *Ихъ взаимное ограниченіе.* Такъ-какъ и эта сила не можетъ произвесть матеріи, то матерія есть продуктъ взаимнаго ихъ ограниченія. Образуя простое, самое общее свойство тѣлъ, обѣ силы приходятъ въ покой. Различное отношеніе обнаруживается различными степенями плотности тѣлъ.

Первая сила непосредственно содержится въ понятіи матеріи, какъ чего-то пространственнаго; вторая также принадлежитъ къ понятію матеріи, но не содержится въ немъ, а привносится умозаключеніемъ. Силою притягательною матерія дѣйствуетъ на другую, проникая сквозь поверхности, и непосредственно силу отторгательную обнаруживаетъ только при соприкосновеніи поверхностей. Первая занимаетъ пространство, не наполняя его; вторая наполняетъ его.

III) *Механика* соединяетъ фороно̀мію съ динамикою, приводя въ соотношеніе движимость матеріи съ массою, какъ извѣстною степенью наполненія пространства силами.

Механика опредѣляется категоріею отношенія вещей между собою; а въ ней содержатся три частныя категоріи.

а) По первой частной категоріи, матеріи свойственъ законъ субстанціальности. Движенія, свойственныя матеріи, перемѣны въ вещественной природѣ, не нарушаютъ существа матеріи, т. е. количества составляющихъ ее силъ. Это означаетъ *самостоятельность.*

б) По второй—законъ причинности. Силы притягательныя и отторгательныя, произведши матерію, приходятъ въ покой; по этому, всякая перемѣна въ матеріи, какъ новое движеніе, должна имѣть причину. *Косность* матеріи или *инерція.*

воли есть въ этомъ же мірѣ—нѣчто метафизическое, умомыслимое. Не менѣе важно и различіе отъ вольфіанства. Въ декарто-вольфіаской школѣ метафизическая область была внѣ и за предѣлами феноменальнаго міра; у Канта же наше умомыслимое, метафизическое существо съ его сво-

---

в) По третьей категоріи—законъ взаимодѣйствія. По существу своему, матеріи, дѣйствующія одна на другую, одинаковы. По этому, дѣйствіе и воздѣйствіе равны между собою. *Взаимодѣйствіе.*

IV) *Феноменологія* разсматриваетъ движеніе матеріи, какъ явленіе для наблюдателя. По тремъ категоріямъ, оно бываетъ:

а) Проблемматическое. Таково движеніе—прямолинейное; оно только *взаимное;* потому что изъ него еще неизвѣстно, тѣло ли движется по прямой линіи въ одну сторону, или зритель движется въ противоположную сторону.

б) *Дѣйствительное* движеніе есть круговое; потому что матерія обнаруживаетъ въ немъ внутреннюю силу и опредѣляетъ себя къ движенію отъ прямолинейнаго движенія и такимъ образомъ отрицаетъ свою косность.

в) *Необходимо* бываетъ движеніе, когда одно тѣло дѣйствуетъ на другое.

Таково содержаніе кантовскихъ началъ естествознанія.

Что касается *метафизики нравовъ*, то у Канта она содержитъ въ себѣ философію права и нравственности, какъ примѣненіе началъ, поставленныхъ въ критикѣ практическаго разума.

Человѣкъ долженъ проявлять свою свободную волю; коль скоро такъ, то это проявленіе свободной воли должно имѣть двѣ стороны—*внѣшнюю* и *внутреннюю* Та часть метафизики нравовъ, которая объясняетъ, до какихъ предѣловъ въ своемъ обнаруженіи можетъ простираться свободная воля, называется ученіемъ о правѣ; она опредѣляетъ *законность* (legalitas) дѣяній; другая—опредѣляетъ самыя внутреннія побужденія, внутреннія достойныя свободной воли начала нашихъ дѣяній (moralitas).

а) Право имѣетъ мѣсто въ практическомъ соотношеніи одного лица къ другому, поколику ихъ дѣянія, какъ проявленія ихъ свободной воли, приходятъ во взаимное соприкосновеніе. Такъ-какъ каждое лицо надѣлено свободою воли, то общее начало права будетъ слѣдующее: „всякое дѣяніе право, если съ этимъ дѣяніемъ будетъ совмѣстна свобода каждаго другаго лица или всѣхъ лицъ“.

Ученіе о правѣ раздѣляется у Канта на право *частное* и *общественное*. на томъ основаніи, что свободная воля, исходя во внѣшность, относитъ къ себѣ вещи, какъ собственность или пріобрѣтаетъ собственность, и что это

бодною волею, превышающею слѣпое, причинное теченіе явленій, существуетъ здѣсь же, въ этомъ феноменальномъ мірѣ. Это—шагъ для дальнѣйшей философіи поставить прежнюю метафизическую область

пріобрѣтеніе, а равно и правомѣрное отношеніе лицъ обезпечивается гражданскими законами.

α) *Право частное.* Лицо имѣетъ право на собственность не потому только, что физическою силою оно присвоило ее себѣ, но потому, что, по самому понятію своему, оно имѣетъ къ ней законное отношеніе—это какъбы умственное обладаніе.

Право собственности (въ собственномъ смыслѣ), какъ отношеніе лицъ къ предметамъ, по тремъ категоріямъ отношенія вещей между собою раздѣляется у Канта на три вида. на право *субстанціальное* или право, простирающееся на самую субстанцію вещей; право *по отношенію къ другимъ лицамъ*, простирающееся по взаимному договору только на опредѣленную дѣятельность ихъ другъ для друга и право *на вещи* и *дѣятельность лицъ* во взаимномъ ихъ соотношеніи.

β) *Право общественное* также раздѣляется у Канта на три части: право *государственное;* предметъ его—внутреннее состояніе государства; *международное*, опредѣляющее отношеніе однихъ государствъ къ другимъ, и право *всемірно-гражданское*, опредѣляющее общее отношеніе всѣхъ государствъ, какъ членовъ одного великаго общества.

б) Метафизика или философія нравственности раздѣляется у Канта на двѣ главныя части: въ первой—опредѣляются обязанности каждаго въ отношеніи къ себѣ самому, во второй—обязанности въ отношеніи къ другимъ.

Мы привели краткое извлеченіе изъ кантовской метафизики естествознанія и метафизики нравовъ, чтобы яснѣе видно было рѣзкое несходство этихъ обѣихъ метафизикъ съ метафизикою вольфіанскою, или съ общепринятымъ значеніемъ метафизики. Метафизика естествознанія такъ названа у Канта только потому, что излагаетъ только отвлеченныя начала физической природы, опирающіяся на умственномъ, математическомъ созерцаніи; но она вовсе не затрогиваетъ началъ, выступающихъ за предѣлы пространства и времени. Ближе, повидимому, къ обыкновенной метафизикѣ вторая, т. е., метафизика нравовъ; потому что предметъ ея—дѣятельность существъ надѣленныхъ свободою воли; а свобода воли, по Канту, выступаетъ за предѣлы причинной связи вещей и слѣпой необходимости законовъ природы; но и эта метафизика вовсе не касается самаго существа души человѣческой, и ограничивается только объясненіемъ наблюдаемыхъ свойствъ ея и наблюдаемой дѣятельности.

въ другое отношеніе къ феноменальному міру, а за тѣмъ, сообщить ему и другой смыслъ, другое значеніе.

Третья часть критической философіи Канта—*критика способности сужденія*. Не смотря на то, что эта часть отличается крайнею не рѣшительностію положеній Канта, не смотря даже на крайнюю натянутость и искуственность подхода къ ней, употребляемаго Каптомъ, она наиболѣе изобилуетъ указаніями на дальнѣшіе новые вопросы философіи и на предстоящіе ей предмечы изслѣдованія. Прежде, чѣмъ перейдемъ къ изложенію этой критики, объяснимъ въ немногихъ словахъ, что собственно Кантъ хотѣлъ высказать въ ней? Тогда понятнѣе намъ будетъ и ходъ его собственнаго изложенія.

Задача этой третьей части критической философіи не имѣетъ у Канта тѣсной связи съ предъидущими двумя частями, по крайней мѣрѣ, онъ не высказываетъ ее явственно. Тѣмъ не менѣе, чтобы выразумѣть смыслъ ея, нужно припомнить результаты предъидущихъ двухъ критикъ.

Въ первой критикѣ сказано было, что наши познавательныя способности приспособлены только къ явленіямъ, а сущности вещей мы знать не можемъ, и коль скоро разумъ усиливается ввести въ систему знанія метафизическія истины, то примѣняя ихъ къ ограниченнымъ соотношеніямъ, господствующимъ въ мірѣ явленій, онъ неизбѣжно впадаетъ въ противорѣчія и въ различныя несообразности. И такъ, для знанія метафизическій или умомыслимый міръ устраняется, и философская наука не можетъ его вводить въ свои разсужденіи о бытіи и жизни. Таково слѣдствіе первой критики.

И однакоже, во второй критикѣ, т. е., въ критикѣ практическаго разума снова вводится стихія умомыслимая, т. е., выступающая изъ

Къ нравоучительнымъ сочиненіямъ Канта относится еще и его не большая монографія *о вѣчномъ мирѣ*, гдѣ разсматриваются сперва планъ къ умиротворенію отдѣльныхъ лицъ и гражданскихъ обществъ, а потомъ, идея исторіи. Сущность этого взгляда на исторію состоитъ въ томъ, что природа самымъ механизмомъ наклонностей, свойственныхъ человѣку, не нарушая его свободы, побуждаетъ его по необходимости дѣлать то, что онъ долженъ бы дѣлать по опредѣленію своей свободы, и такимъ образомъ безъотчетно выполняетъ великую цѣль исторіи. Но объ этой монографіи рѣчь будетъ ниже.

ряда ограниченныхъ явленій, съ ихъ необходимою причинною связью: это свободная воля и нравственная природа человѣка, хотя во все не говорится о томъ,—какова же связь между этою умомыслимою, нравственною природою человѣка и міромъ явленій или физическимъ. Одно изъ двухъ: или если ничто метафизическое мы не можемъ поставить въ органической связи съ физическою природою, то оно и не можетъ вмѣстѣ съ этою природою составить одну гармоническую сферу жизни, какъ предмета знанія, или если и въ этомъ мірѣ мы сознаемъ высокую природу свободной воли и нравственнаго человѣческаго существа, то между ними должна быть какая-нибудь внутренняя связь, хотя бы она и не представлялась намъ непосредственно и требовала еще изслѣдованія. Такъ-какъ Кантъ призналъ уже и въ этомъ мірѣ явленій высшую природу нравственно—свободной воли, то онъ не могъ также не признать, что эта связь должна быть, хотя бы она и была для насъ непонятна. Въ критикѣ *способности сужденія* онъ и разсматриваетъ, что именно естъ въ наблюдаемой нами жизни, какъ нѣкоторое доказательство присутствія въ ней не одного причинаго теченія явленій и связующей ихъ слѣпой необходимости, но и высшаго цѣлесообразнодѣйствующаго, разумнаго начала. Но вѣрный общему духу своего скептицизма, онъ и тутъ ограничивается только вѣроятностію, хотя и изображаетъ тѣ грандіозные выводы, къ которымъ мы должны бы притти, если бы только можно было окончательно установить ту истину, что и въ природѣ, въ этомъ мірѣ явленій, господствуетъ не одна слѣпота механическихъ законовъ, но и цѣлесообразный порядокъ. Таково мѣсто, занимаемое этою частію практической философіи, и таково ея содержаніе. Не смотря на нерѣшительность Канта въ рѣшеніи ея задачи; она имѣла, какъ увидимъ ниже, большое и притомъ положительное вліяніе на новую формацію философіи въ XIX вѣкѣ. Въ ней—зерно, изъ котораго преимущественно выросло новое направленіе философіи.

Передадимъ теперь въ немногихъ словахъ тотъ ходъ мыслей, которому самъ Кантъ слѣдуетъ въ изложеніи своей критики способности сужденія, хотя приступъ его къ этому трактату крайне неестественъ и натянутъ. Мы небудемъ строго придерживаться буквы кантовскаго начертанія этой критики.

Намъ уже извѣстно то слѣдствіе предъидущихъ двухъ критикъ, что разсудокъ своими категоріями приспособленъ только къ явленіямъ, къ ограниченнымъ соотношеніямъ между вещами; разумъ же хотя и

восходитъ къ идеямъ, выступающимъ за предѣлы всего ограниченнаго и повидимому завершающимъ наше исканіе послѣднихъ началъ; но онъ не можетъ соединить этихъ идей съ системою точнаго, научнаго знанія явленій. Между тѣмъ, съ другой стороны, разумъ практическій находитъ въ человѣкѣ высшее, умомыслимое начало, въ его волѣ; свойство же этого начала таково, что оно безусловно требуетъ и въ этомъ мірѣ явленій исполненія нравственнаго закона, несмотря на то, что онъ не сходенъ съ физическими законами. Если такъ, то должна быть нѣкоторая приспособленность самой природы къ исполненію этого закона и возможность его осуществленія; должна быть и какая-нибудь примѣта, какое-нибудь доказательство единства между ними. Этого доказательства должна по Канту искать, и если оно есть, должна его найти способность сужденія*); потому что ей свойственно не введеніе явленій въ формы и категоріи, и не созерценіе идей—какъ разуму; но сообщеніе дѣйствительнаго единства явленіямъ на основаніи высшаго руководительнаго начала.

Какъ же именно сила сужденія подходитъ къ этому высшему началу, объясняющему единство физическаго міра или причиннаго теченія явленій съ бытіемъ умомыслимымъ, метафизическимъ?

Кантъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ такъ: Сужденію свойственно соединять частное, фактъ съ общимъ или съ его закономъ. Но этотъ процессъ соединенія можетъ итти двояко: или такъ, что дано общее, а сила сужденія только примѣняетъ его къ данному случаю, къ факту, или на оборотъ, когда данные факты, явленія она подводитъ подъ общіе, высшіе законы. Первый случай не имѣетъ здѣсь значенія; потому что въ немъ сила сужденія здѣсь подчиняется уже данному правилу, и по нему опредѣляетъ явленіе, или фактъ (judicium definitivum). Гораздо важнѣе случай второй,—когда дано только частное, случай, фактъ, и изъ самыхъ фактовъ нужно вывесть и опредѣлить общее или свойственный имъ общій законъ. Въ этомъ случаѣ, для силы сужденія долженъ быть какой-нибудь самый общій законъ, какъ-бы прирожден-

*) Это-то приписываніе способности сужденія операціи надъ пріисканіемъ связи между явленіями и идеею у Канта произвольно. Да и вообще довольно странно, хотя и было въ духѣ времени—приписывать теоретическому разуму—только способность идей, практическому—требованіе этихъ идей, а способности сужденія—сочетаніе идей съ явленіями.

ный ей, которому она будетъ слѣдовать, какъ высшему началу, объединяющему все теченіе частныхъ фактовъ или случаевъ. А этотъ законъ, даже незамѣтно заправляющій силою сужденія, будетъ слѣдующій: „какъ всеобщіе формальные законы природы имѣютъ свое основаніе въ нашемъ разсудкѣ; то и въ частныхъ, эмпирическихъ законахъ должно предполагать такое отношеніе и единство, какъ будто бы какой-либо недовѣдомый разумъ привелъ всю природу въ связную систему". То есть каждая вещь осуществляетъ собою какую-либо цѣль, и всѣ такія цѣли подчинены одной общей цѣли, дающей единство всѣмъ явленіямъ наблюдаемаго міра. Такъ-какъ эта цѣль имѣетъ свое основаніе въ нравственномъ и разумномъ существѣ человѣка, потому что только это существо можетъ быть не вещію и средствомъ, а цѣлію; то *законъ цѣлесообразности* и будетъ такой законъ, который могъ бы быть началомъ связующимъ міръ чувственный и духовный, вещественный и нравственный; потому что не смотря на свою идеальность, онъ дѣйствительно правилъ бы причиннымъ порядкомъ вещей. Такимъ образомъ, основываясь на этой идеѣ цѣлесообразности, можно было бы создать дѣйствительную, новую метафизику *), связующую теченіе относительныхъ причинъ и дѣйствій съ бытіемъ духовныхъ и съ началомъ, ихъ творящимъ и ими правящимъ. Но, прибавляетъ Кантъ, мы не вправѣ думать, чтобы въ самомъ дѣлѣ высшій разумъ по нашему закону цѣлесообразности дѣйствительно устроилъ всю природу. Этотъ законъ только мы предполагаемъ, для сообщенія всѣмъ нашимъ познаніямъ о мірѣ единства и гармоніи.

Установивши задачу способности сужденія, Канту предстояло теперь показать, что способность сужденія дѣйствительно находитъ такія произведенія природы, или такія черты въ ихъ устройствѣ, которыя, до нѣкоторой степени, заставляютъ предполагать, что силы и процессы физическіе въ нихъ служатъ только орудіями высшаго начала дѣйствующаго цѣлесообразно. Это именно Кантъ и дѣлаетъ. Въ *аналитикѣ* онъ указываетъ на произведенія природы съ признаками присущей ихъ устройству цѣлесообразности, а въ *діалектикѣ* примиряетъ нѣкоторыя противорѣчія. Въ заключеніе, онъ идетъ гораздо далѣе. Въ третьей части критики способности сужденія, *методологіи* онъ дѣлаетъ

*) Въ сравненіи съ вольфіанскою, или, вообще прежнею, только изолированно разсматривавшею метафизическое бытіе.

дальнѣйшіе выводы метафизическіе, еще болѣе широкіе и болѣе опредѣленные, нежели въ концѣ критики практическаго разума.

И такъ, въ чемъ же, по Канту, сила сужденія открываетъ такую гармонію двухъ сторонъ — вещественной и высшей, умомыслимой, цѣлесообразно-дѣйствующей, которая заставляетъ предполагать въ своей основѣ нѣчто болѣе однихъ физическихъ и механическихъ законовъ?

Цѣлесообразная гармонія въ природѣ, открываемая силою сужденія, есть двоякаго рода: а) одна заключается только *въ формѣ*, когда всѣ части, или всѣ линіи, плоскости и ихъ сочетанія указываютъ на одну мысль и цѣль. Она воспринимается нами безъ опредѣленнаго сужденія—сердцемъ и чувствомъ. Это—гармонія *подлежательная*; предметъ ея—*изящное;* а безотчетное сужденіе о ней называютъ *сужденіемъ эстетическимъ* (Aesthetische Urtheilskraft). б) Другой видъ гармоніи заключается въ самомъ существѣ вещей или въ томъ, что вещи самыми процессами своихъ частей, выполняютъ свое цѣлесообразное назначеніе и производятъ нѣчто цѣлое, гармоническое. Это—гармонія *предлежательная* и дѣйствительная; она воспринимается не чувствомъ, какъ предъидущая, но понятіями разсудка; сужденіе объ ней есть—*телеологическое* (Teleologische Urtheilskraft). Произведенія, въ которыхъ мы находимъ эту гармонію, суть организмы. Каждый изъ этихъ видовъ гармоніи и соотвѣтствія частей цѣлаго идеѣ или умственно-созерцаемой цѣли, Кантъ подвергаетъ отдѣльному изслѣдованію а) въ критикѣ *эстетическаго сужденія* и б) въ критикѣ *телеологическаго сужденія.* Перескажемъ, какъ можно короче, содержаніе обѣихъ критикъ.

а) Мысли Канта объ изящномъ еще довольно далеки отъ того, что̀ высказано по этому вопросу въ XIX вѣкѣ; тѣмъ не менѣе, въ нихъ, въ зародышѣ, уже совершился рѣшительный поворотъ къ новому направленію эстетическихъ идей. Причина важности эстетическихъ понятій Канта заключается въ томъ, что онъ въ первый разъ, не смотря на свои схоластическіе пріемы и темную терминологію, довольно опредѣленно обозначилъ самую существенную черту изящнаго, что̀ уже сдѣлало возможною потомъ дальнѣйшую разработку цѣлой системы эстетики. Въ прежнихъ понятіяхъ объ изящномъ постоянно преобладали двоякато рода односторонности, вовсе не выражавшія дѣла. Одни, какъ напримѣръ, Платонъ и новоплатоники имѣли самое высокое понятіе объ изящномъ, но смѣшивали его со всѣми отвлеченными идеями и философскими созерцаніями; другіе, и ихъ было несравненно больше,

видѣли въ изящномъ только внѣшнюю форму, воспринимаемую зрѣніемъ и слухомъ, и думали, что изящное состоитъ въ подражаніи природѣ и въ чувственномъ совершенствѣ. Кантъ въ первый разъ объяснилъ, что изящное состоитъ не въ отвлеченномъ понятіи и не въ одномъ какомъ-либо чувственномъ совершенствѣ вещи, но въ непосредственномъ единствѣ чувственныхъ формъ съ цѣлесообразнымъ ихъ сочетаніемъ, такъ что въ этомъ непосредственномъ единствѣ обѣихъ сторонъ выражается какое-то несознаваемое нами сношеніе разсудка и его понятій съ чувственными формами представленія.

Изящнымъ, по Канту *), мы называемъ тотъ предметъ, который намъ нравится, или сопровождается въ насъ чувствомъ удовольствія. Но это удовольствіе происходитъ не отъ того, что изящнымъ произведеніемъ возбуждается пріятное тѣлесное ощущеніе, или достигается имъ какая-нибудь практическая мысль или цѣль (какъ напримѣръ, ружьемъ, перомъ и т. д.), но потому, что мы находимъ въ немъ эту мысль или цѣль уже достигнутою и выраженною въ чувственной формѣ. Мысль или цѣль въ изящномъ произведеніи какъ бы слита въ одно съ чувственною формою, и отъ неразрывнаго, непосредственнаго единенія обѣихъ сторонъ—внутренней и внѣшней, происходитъ то, что изящество мы воспринимаемъ не тѣлеснымъ ощущеніемъ и не разсудкомъ, но эстетическимъ чувствомъ. Если бы изящное можно было воспринять разсудкомъ, то оно было бы только понятіемъ; если бы органомъ его было тѣлесное ощущеніе, то оно ничѣмъ не отличалось бы отъ пріятной пищи, питья и т. д. Изящное есть дѣло высшаго чувства, называемаго эстетическимъ, а это чувство занимаетъ средне мѣсто между желаніемъ и знаніемъ.

Отличительная черта эстетическаго чувства та, что оно, будучи подлежательнымъ, какъ и всякое низшее чувство (напримѣръ, пріятнаго, непріятнаго, тоски, радости), имѣетъ въ себѣ и предлежательныя или объективныя черты, зависящія отъ того, что въ предметѣ его мы самымъ чувствомъ признаемъ, кромѣ стихій, воспринимаемыхъ чувствомъ зрѣнія и слуха, еще и другія стихіи, только умомыслимыя или идеальныя. А потому, при воспріятіи нами изящнаго предмета, наше представленіе чувственныхъ формъ, какъ чувственныхъ, какъ бы сносится съ разсудкомъ и съ силою сужденія, и получаетъ отъ нихъ без-

*) Kritik d. Urtheilskraft, edit. Rosenkranz, стр. 19—33.

молвное одобреніе (или неодобреніе) *). Эта-то объективная сторона эстетическаго чувства составляетъ для насъ несомнѣный залогъ, что гармонія формъ, воспринимаемая нами, также воспринимается другими, какъ и нами. Вотъ общее понятіе Канта объ изящномъ, рѣзко и опредѣленно отдѣляющееся отъ прежнихъ понятій.

Далѣе, Кантъ опредѣляетъ правила или законы эстетическаго чувства, проще—тѣ частныя отличительныя черты, которыя свойственны чувству изящнаго и дѣлаютъ его именно эстетическимъ. Въ нихъ только аналитически развивается то, что уже было поставленно въ общемъ понятіи изящества; но въ развитіи своихъ мыслей объ изящномъ, Кантъ уже явственно обнаруживаетъ ту общую точку зрѣнія, въ которой отойдутъ отъ него дальше и выше послѣдующія теоріи изящнаго и искусства. По Канту **), эти черты чувства изящнаго даны и могутъ быть опредѣлены силою сужденія потому, что въ немъ, при всей его непосредственности, представленіе сносится съ разсудкомъ; но мы не можемъ a priori опредѣлить, какой предметъ долженъ соотвѣтствовать вкусу; нужно сперва испытать, почувствовать нѣчто данное, какъ изящное, и тогда уже можно опредѣлить его общія отличительныя черты. То есть, иными словами, изящное существуетъ только какъ модификація внутренняго чувства; но Кантъ еще вовсе не говоритъ, что въ изящномъ происходитъ дѣйствительное воплощеніе для зрѣнія и слуха той самой внутренней жизни, которая предстаетъ намъ и въ мышленіи. Напротивъ, онъ склоняется къ той мысли, что изящное существуетъ преимущественно въ природѣ. Тогда какъ въ XIX вѣкѣ скажутъ, что изящное въ собственномъ смыслѣ, созидается преимущественно искусствомъ; потому что только въ чувственныхъ формахъ искусства, созидаемаго человѣкомъ, можетъ выразиться то высшее богатство внутренней жизни, котораго не имѣетъ ни одно произведеніе природы. Какъ-бы то ни было, Кантъ совершенно вѣрно опредѣляетъ общія отличительныя черты изящнаго, гдѣ бы ни была сфера его осуществленія—въ природѣ, или въ искусствѣ.

Но прежде, чѣмъ перейти къ опредѣленію частныхъ свойствъ изящнаго, Кантъ различаетъ еще *прекрасное* и *высокое*, какъ два вида изящнаго, и потому самая аналитика изящнаго у него раздѣляется на

*) Тамъ-же стр. 30.

**) Kr. d. Urth. 32.

двѣ части *),—на *аналитику прекраснаго* и *аналитику—высокаго*, и отличительные признаки того и другаго описываются отдѣльно. Основаніе для этого раздѣленія Кантъ находитъ въ томъ, что есть изящные предметы, въ которыхъ обнаруживается не гармонія формъ для представленія и силы сужденія, но даже дисгармонія и такіе размѣры, которые совершенно превышаютъ и подавляютъ силу представленія и сужденія. Таковы именно предметы высокіе. Но не смотря на нѣкоторую дисгармонію въ формахъ, свойственныхъ высокому, эстетическое чувство высокаго обнаруживаетъ въ себѣ гармонію другаго рода, а именно, гармонію духа съ самимъ собою, или гармонію его свободы, превышающей ограниченныя соотношенія вещей, съ такимъ же, превышающимъ все ограниченное, характеромъ необъятныхъ предметовъ чувства высокаго.

Нѣтъ нужды излагать здѣсь подробно тѣ черты, которыми Кантъ отличаетъ *прекрасное* и *высокое*. Достаточно объяснить только общій взглядъ Канта на отличительныя свойства того и другаго, или по его терминологіи, тѣ правила, которыми нужно руководствоваться при оцѣнкѣ того и другаго. Такъ-какъ въ чувствѣ изящнаго, т. е. прекраснаго и высокаго, представленіе сносится съ разсудкомъ, то эти черты или правила нужно опредѣлять по четыремъ категоріямъ: *качества, количества, отношенія вещей между собою* и *отношенія вещей къ намъ*. Дабы по каждой этой категоріи оттѣнить прекрасное, Кантъ проводитъ отличіе его отъ *пріятнаго, полезнаго* и *добраго*, отличіе, которое относится также и къ высокому, какъ особому виду одного рода.

Общій характеръ всего прекраснаго: по категоріи *качества*, оно нравится, доставляя намъ удовольствіе безъ всякаго интереса; тогда какъ *пріятное, полезное и доброе* всегда сопровождаются интересомъ—низшимъ или высшимъ, и какимъ-нибудь желаніемъ.

По категоріи *количества*, чувство изящнаго или сужденія вкуса *всеобщи*, хотя и подлежательны; сужденія чувственности также подлежательны, но за тоже всегда частны. Сужденія же разума практическаго и всеобщи и предлежательны или объективны, т. е., содержатъ въ себѣ опредѣленно-разграничиваемыя понятія добра и зла.

По категоріи *отношенія вещей между собою*, сужденія вкуса имѣютъ предметомъ нѣчто общее цѣлесообразное, безъ отчетливаго со-

*) Тамъ же, стр. 33.

знанія цѣли. Между тѣмъ, чувство пріятнаго имѣетъ въ виду цѣль опредѣленную и при томъ практическую и подлежательную; чувство добраго опредѣленную цѣль предлежательную, внутреннюю, а чувство полезнаго—опредѣленную предлежательную цѣль внѣшнюю. Словомъ, изящное нравится намъ своею цѣлесообразностію безъ представленія цѣли, и всегда независимо отъ практическаго употребленія.

Наконецъ, по категоріи *отношенія вещей къ намъ* изящное нравится необходимо, хотя и безотчетно; тогда какъ пріятное нравится намъ случайно, полезное—по отчетливо-достигаемой выгодѣ, какъ цѣли, а доброе—также нравится отчетливо, по достигаемой цѣли;—цѣль же его состоитъ въ соотвѣтствіи поступковъ нравственному закону.

Подобнымъ образомъ Кантъ разсматриваетъ и *высокое*, съ тѣмъ только различіемъ, что въ немъ первенствующее значеніе имѣетъ категорія *количества*, а не *качества*. По категоріи *количества*—оно всеобще; по категоріи *качества*—чисто; по категоріи *отношенія вещей между собою*—оно также формально, т. е., не имѣетъ никакой практической цѣли; по категоріи *отношенія вещей къ намъ*—оно необходимо. Различіе его отъ прекраснаго происходитъ отъ того, что въ немъ преобладаетъ категорія *количества*, и отъ того, по всѣмъ категоріямъ къ нему привходятъ новыя черты, которыхъ не имѣетъ прекрасное. Эти новыя черты состоятъ въ томъ, что въ чувствѣ высокаго всегда бываетъ и нѣчто, превышающее нашу обыкновенную, обыденную мѣру внутреннихъ силъ, (наприм., видъ бурнаго моря), нѣчто соотвѣтствующее нашей нравственной природѣ, также превышающей обыденное теченіе феноменальной жизни. Оттого, условіемъ для чувства высокаго служитъ нравственное развитіе.

Такъ понимаетъ Кантъ изящное, какъ одно изъ тѣхъ явленій наблюдаемаго нами міра, гдѣ предстаетъ намъ не одно вещество съ его физическими законами, но и соотвѣтствіе его формъ внутренно-присущей намъ идеѣ или цѣли и доступной только внутреннему чувству и темному гаданію разума. Не распространяемся о томъ, до какой степени его понятіе о высокомъ было выше тѣхъ понятій, которыя высказывались прежде, наприм., у Борка, или у древняго писателя Лонгина *).

---

*) За аналитикою прекраснаго и высокаго у Канта слѣдуетъ *діалектика сужденій вкуса;* но для разграниченія его эстетическихъ началъ отъ

б) Другой родъ произведеній природы или вообще явленій феноменальнаго міра, въ которыхъ, кромѣ физическихъ силъ и законовъ, видимо внутреннее присутствіе высшаго или умомыслимаго начала, дѣйствующаго цѣлесообразно—это организмы. И въ нихъ сила сужденія также находитъ гармоническое сочетаніе частей цѣлаго, какъ въ изящномъ; но различіе, какъ мы уже знаемъ, состоитъ въ томъ, что тамъ эта гармонія касается только безотчетной формы, а здѣсь она состоитъ въ такихъ процессахъ частей, составляющихъ цѣлое, въ которыхъ дѣйствуютъ законы физическіе, и которые однако, въ тоже время какъбы направлены къ выполненію какого-то плана, не отъ нихъ зависящаго, но предполагающаго разумную причину. Разсмотрѣніемъ этой цѣлесообразности произведеній природы, цѣлесообразности предметной, занимается *критика сужденія телеологическаго*. И эта критика, подобно предъидущей, раздѣляется на *аналитику* и *діалектику*; но къ ней прибавляется еще третья часть—*методологія*. Первая—разсматриваетъ понятіе предлежательной цѣлесообразности, различные роды ея и начало телеологическаго сужденія. Во второй—указываются противорѣчія, къ которымъ ведетъ это понятіе; въ третьей—примѣненіе этого понятія цѣлесообразности къ рѣшенію высшихъ метафизическихъ вопросовъ.

Общее понятіе предметной цѣлесообразности мы уже знаемъ изъ предъидущаго. Это—такое устройство физической природы, по которому, какъ въ цѣломъ ея составѣ, такъ и въ отдѣльныхъ произведеніяхъ одно служитъ средствомъ чему-либо другому для достиженія опредѣленной цѣли:

Въ этой предметной цѣлесообразности, по Канту, можно различать два главныхъ вида: предметную формальную и матеріальную.

Формальная предметная цѣлесообразность имѣетъ мѣсто въ геометрическихъ фигурахъ, какъ мысленныхъ ограниченіяхъ пространства, составляющаго форму чувственнаго бытія. Она состоитъ въ томъ, что всѣ геометрическія фигуры какъ бы намѣренно приспособлены къ послѣдовательному разрѣшенію геометрическихъ проблеммъ: таковы въ особенности *конусъ* и *кругъ*. Эта цѣлесообразность, какъ формальная,

---

прежде бывшихъ она не имѣетъ значенія. Въ ней Кантъ разсматриваетъ то противорѣчіе сужденій вкуса, что они—*безотчетны*, а между тѣмъ, имѣютъ притязаніе на *всеобщее значеніе* (Ibid. pag. 212). Въ чемъ бы это примиреніе ни состояло, понятіе изящнаго, какъ предмета эстетическаго чувства, остается одно и тоже.

сходна съ эстетическою; но отличается отъ нея тѣмъ, что эстетическую мы воспринимаемъ только безотчетно нашимъ внутреннимъ чувствомъ *(субъективнымъ)*, тогда какъ формальную геометрическую цѣлесообразность мы понимаемъ ясно и отчетливо силою сужденія въ самыхъ начертаніяхъ, и во всѣхъ ихъ отношеніяхъ, данныхъ намъ *объективно*, въ формѣ опредѣленнаго, противостоящаго намъ предмета.

Матеріальная внѣшняя цѣлесообразность имѣетъ мѣсто во внѣшнемъ отношеніи произведеній природы, когда одни изъ нихъ служатъ средствами для другихъ. Такъ, наприм., вода служитъ въ пользу растеніямъ, растенія—травоядным животнымъ, животныя—человѣку и т. д.

Самое важное значеніе имѣетъ *внутренняя матеріальная* цѣлесообразность. Она существуетъ въ такихъ сложныхъ произведеніяхъ природы, которыя сами себѣ служатъ цѣлію и средствомъ, причиною и дѣйствіемъ. Таковы—организмы. Сила дѣла въ томъ, что по понятію разсудка причина не есть дѣйствіе своего дѣйствія и дѣйствіе не можетъ быть причиною своей причины: причина и дѣйствіе обыкновенно раздѣляются между собою, такъ что отъ всякаго произведенія къ верху восходитъ по порядку рядъ причинъ, а внизъ простирается рядъ дѣйствій, и оба конца цѣпи расходятся между собою. Но въ организмѣ оба конца этой цѣпи смыкаются въ одинъ, замкнутый кругъ жизни; потому что онъ самъ въ себѣ есть и причина и дѣйстіе, и цѣль и средство. Да и въ составѣ его, всѣ члены служатъ другъ другу и цѣлію, и средствомъ.

Принимая во вниманіе общее цѣлесообразное соотношеніе между произведеніями природы и въ особенности между частями органическихъ существъ, сила сужденія полагаетъ, что источникомъ его должно признать не физическіе законы и силы, но разумное начало; потому что только разуму свойственно дѣйствовать съ сознаніемъ цѣли дѣйствій; физическія же силы дѣйствуютъ только потому, что опредѣляются чѣмъ либо другимъ къ дѣйствію, безъ всякаго предположенія, съ своей стороны, цѣли своего дѣйствія.

Если бы это телеологическое сужденіе имѣло полную силу; то была бы возможность незыблемо утвердить самую главную метафизическую истину,—что весь міръ есть произведеніе высшаго зиждительнаго разума и что онъ постоянно имъ проникнутъ, постоянно имъ зиждется. Но такого прочнаго значенія оно не имѣетъ; значеніе его только *направительное*, но не *составительное*, т. е., оно можетъ только ру-

ководить нашимъ общимъ взглядомъ на природу, но нисколько не объяснитъ дѣйствительнаго, матеріальнаго соотношенія между веществами и тѣхъ дѣйствій, которыя происходятъ отъ свойства самыхъ веществъ, наконецъ, необъяснитъ связи самой же телеологіи съ этими свойствами веществъ. Этотъ—недостатокъ телеологическаго сужденія, когда мы усиливаемся дать ему составительное значеніе (constitutiv) въ сужденіяхъ о природѣ, ведетъ только къ неразрѣшимому противорѣчію. Ими замимается вторая часть критики телеологическаго сужденія—*діалектика* *).

Въ чемъ сущность этой діалектики? Передадимъ ее въ нѣсколькихъ словахъ. Хотя она не имѣетъ особеннаго значенія, но понятіе о діалектикѣ у Канта необходимо, чтобы потомъ выразумѣть — иной совсѣмъ взглядъ на діалектику у Гегеля. По Канту, если наша сила сужденія только утверждаетъ однажды, что происхожденіе всѣхъ произведеній природы должно объяснять механически, а потомъ присовокупляетъ, что о нѣкоторыхъ произведеніяхъ природы нельзя судить только какъ о произведеніи механическихъ законовъ, то тутъ антиноміи или противорѣчія не будетъ; потому что существо вещей намъ неизвѣстно, и оба эти сужденія могутъ быть удержаны рядомъ одно подлѣ другаго. Противорѣчіе было бы только въ то время, когда мы однажды утвеждали бы, что всѣ вещи дѣйствительно происходятъ только по законамъ механическимъ; а потомъ, присовокупляли бы, что нѣкоторые предметы существуютъ по другому закону—по закону цѣлесообразности. Тутъ была бы не антиномія способности сужденія, но противорѣчіе въ законодательствѣ разума, т. е., въ утвержденіи дѣйствительныхъ высшихъ началъ бытія и жизни.

Объясняя вышеупомянутое противорѣчіе телеологическаго сужденія, Кантъ присовокупляетъ **), что абсолютный или творческій разумъ можетъ совмѣстить оба порядка бытія, и въ самомъ механизмѣ его найти возможность для устройства природы по закону цѣлесообразности; потому что въ этомъ высшемъ разумѣ общее и частное не разъобщены такъ, какъ въ нашемъ *дискурсивномъ* ***) разумѣ. Въ нашемъ разумѣ

---

*) Ibid. p. 271.

**) Ibid. p. 300, Intellectus archetypus.

***) Discursiver, der Bilder bedürftiger Verstand, intellectus ectypus. Подъ дискурсивнымъ разумомъ Кантъ понимаетъ такой разумъ, который не иначе

общее понятіе цѣлесообразности не содержитъ въ себѣ самой возможности вещей, тогда какъ разумъ всесовершенный (archetipus) въ понятіи цѣли созерцаетъ всѣ вещи и въ неразрывной причиной связи, направленной къ осуществленію этой высшей, общей цѣли. Идея такого, творящаго разума не содержитъ въ себѣ никакого противорѣчія; но это только наша идея, въ которой нѣтъ дѣйствительнаго, творческаго узла, связующаго оба порядка природы.

И такъ, объективное примиреніе и совмѣщеніе механическаго или причиннаго и цѣлесообразнаго порядка природы для насъ невозможно. Остается только, не устраняя перваго пользоваться и вторымъ, какъ началомъ направительнымъ, а не составительнымъ—въ объясненіи природы, не смѣшивая одного съ другимъ.

Какъ же именно можно воспользоваться телеологическимъ міросозерцаніемъ, по крайней мѣрѣ въ этомъ направительномъ смыслѣ его? Что именно можемъ мы признать за такую высшую цѣль міра, къ которой мы могли бы направить обозрѣніе міра физическаго и нравственнаго? На этотъ вопросъ отвѣчаетъ *методологія* телеологическаго сужденія.

Телеологическое міросозерцаніе неразрывно съ вопросомъ о томъ, —что же должно быть признано цѣлію, и притомъ самою высшею, всего теченія явленій, всего порядка въ наблюдаемомъ нами мірѣ? Высшею цѣлію можетъ быть только то, что не можетъ быть средствомъ. Что же есть въ наблюдаемомъ нами мірѣ, соотвѣтствующаго высшей цѣли? Природа такою цѣлію быть не можетъ ни по устройству своихъ произведеній, ни по ихъ соотношенію; не можетъ быть по устройству; потому что наука не можетъ сдѣлать даже окончательнаго объясненія ихъ, какъ явленій, ни механическими, ни телеологическими законами. Не можетъ быть послѣднею цѣлію и по соотношенію или по цѣпи зависимости своихъ произведеній; потому что всѣ ея произведенія можно въ одномъ отношеніи понимать, какъ цѣли, а въ другомъ—какъ средства. Нельзя признать цѣлію и человѣка, какъ феноменъ въ системѣ міра; потому что въ такомъ случаѣ пришлось бы признать послѣднею цѣлію міра либо его счастіе, либо его образованіе; но ни то, ни другое такою послѣднею цѣлію быть не можетъ.

составляетъ общія понятія, какъ отвлеченіемъ общихъ признаковъ, свойственныхъ многимъ вещамъ, бывшимъ предметомъ наблюденія.

Понятіе счастія слишкомъ неопредѣленно, да оно и недостижимо, такъ какъ человѣческое могущество не владѣетъ всѣми случайностями, гибельными для человѣка. Не можетъ быть и образованіе; потому что оно сопряжено съ такими условіями, которыя не всѣмъ доступны.—Если послѣдняя цѣль для телеологическаго міросозерцанія необходима; то такою цѣлію можетъ быть только человѣкъ не какъ феноменъ *), но какъ человѣкъ—ноуменъ **). Потому что только человѣкъ—ноуменъ, какъ нравственное существо, въ цѣломъ мірѣ не только можетъ дѣйствовать по цѣлямъ высшимъ, но и самъ себѣ предписываетъ цѣли, независимо отъ всѣхъ внѣшнихъ случайностей. И такъ, по Канту, идея человѣка, какъ умомыслимаго существа, можетъ составить движительное начало, правящее цѣлымъ развитіемъ природы, а затѣмъ, конечно и исторіи, тогда какъ у Гердера, и потомъ у другихъ, руководительною нитью исторіи будетъ эта же идея человѣка—въ смыслѣ человѣчности, въ смыслѣ осуществленія человѣческихъ требованій блага и правды. Но отъ одного начала до другаго уже было очень не далеко.

Таково содержаніе методологіи критики телеологическаго сужденія. Но замѣчательно, что и эту третью часть своей критики способности сужденія, какъ и критику практическаго разума, Кантъ заканчиваетъ своими мыслями о Богѣ и о доказательствахъ бытія Божія. Въ заключеніе своей методологіи телеологическаго сужденія ***) Кантъ говоритъ, что изъ всѣхъ доказательствъ бытія Божія самое важное значеніе имѣетъ только нравственное или ноическое, опирающееся на ноической или нравственной телеологіи. Физикотелеологическое доказательство, т. е., то, которое опирается только на цѣлесообразности произведеній природы (неорганической и органической) даетъ намъ основаніе заключать только о причинѣ, превышающей механическій порядокъ вещей и дѣйствующей цѣлесообразно; но тутъ еще нѣтъ прямыхъ основаній заключать о нравственныхъ качествахъ этого существа; оно можетъ повести къ гилозоизму ****), или къ пантеизму. Только

---

*) Φαινόμενον нѣчто являющееся, явленіе.

**) Νοούμενον, умомыслимый, идеальный метафизическій.

***) См. Krit. d. Urth.—Kr. стр. 335.....

****) Ὕλη болото, размякшая земля, ζωή жизнь. Гилозоизмъ—доктрина, производившая всѣ роды жизни и живыхъ существъ изъ вещественной массы.

съ признаніемъ иѳической природы человѣка, и при томъ, какъ *высшей цѣли* жизни, всѣхъ ея процессовъ и ихъ развитія во времени, мы получаемъ начало для правильнаго теизма, т. е., для опредѣленія такого высшаго существа, которое имѣло бы всѣ нравственныя качества, нужныя для осуществленія нравственныхъ цѣлей міра *). Кантъ и показываетъ, къ какимъ свойствамъ божественнаго существа приводитъ это пониманіе нравственной телеологіи. Если цѣль всего теченія жизни есть человѣкъ умомыслимый, какъ нравственное существо, и торжество нравственныхъ идеаловъ, то существо Божіе должно быть всевѣдущимъ и премудрымъ, всемогущимъ, всеблагимъ и правосуднымъ; потому что только при такихъ нравственныхъ свойствахъ, высшее или божественное существо можетъ не только обладать всѣми силами природы, но и направлять ихъ къ премудрой цѣли, къ осуществленію высшаго нравственнаго назначенія міра и соразмѣрять воздаяніе съ дѣяніями каждаго или съ свободнымъ употребленіемъ силъ каждаго человѣка.

Въ заключеніе этой послѣдней части критической философіи Канта, должно присовокупить, что и здѣсь, этому взгляду своему онъ не придаетъ научной несомнѣнности, въ томъ смыслѣ, какъ понимаютъ ее точныя науки. Смыслъ ея, по Канту, только тотъ, что если мыслить нравственно и послѣдовательно, то нельзя не притти къ твердой увѣренности въ бытіи верховнаго, нравственнаго существа или существа Божія. Потому-то и въ самомъ началѣ этой методологіи **), Кантъ говоритъ, что она не можетъ занять мѣсто въ средѣ наукъ, изъ которыхъ каждая должна имѣть свою опредѣленную сферу изслѣдованія, и что ея значеніе для естествознанія только отрицательное, предохраняющее отъ неумѣстнаго расширенія механическихъ законовъ, а для богословія—пропедевтическое или приготовительное.

Но какъ бы ни ослаблялъ Кантъ положительное значеніе методологіи телеологическаго сужденія, она важна для насъ, какъ характеристическая черта кантовскаго направленія. Какъ въ критикѣ практическаго разума, такъ издѣсь онъ ставитъ и отстаиваетъ не неопредѣленную идею Бога деистическаго, не божество пантеистическое, какъ субстанцію, бытіе которой не разграничивается отъ бытія міра, но теистическую идею Бога, какъ исполненнаго нравственныхъ совершенствъ

*) Ibid. 348—355.

**) Ibid. 309.

и этими совершенствами соотвѣтствующаго нравственной природѣ человѣка.

Здѣсь оканчивается критическая философія Канта. Занимая среднее мѣсто между историческимъ движеніемъ философіи предъидущаго періода, и началомъ философіи XIX вѣка, она, можно сказать, произноситъ свой судъ надъ первою, и ставя свои положенія новыя, даетъ если не основанія, то по крайней мѣрѣ побужденія къ новымъ опытамъ цѣлыхъ системъ философскихъ.

Что же именно новаго привноситъ критическая философія Канта къ предъидущему состоянію философіи, окончательно развившейся послѣ Декарта въ двухъ главныхъ направленіяхъ? Въ чемъ именно она еще оставалась на одномъ уровнѣ съ философіею предъидущаго періода и, по своему вліянію, была по крайней мѣрѣ отчасти сходна съ нею? Наконецъ, чѣмъ и какъ именно критическая философія способствовали новому направленію философіи въ XIX вѣкѣ, не смотря на все свое несходство съ нею?

б)

Что именно новаго привноситъ критическая философія Канта къ прежнему направленію философіи и какъ она видоизмѣняетъ прежній составъ главныхъ ея вопросовъ?

Прежде чѣмъ отвѣчать на этотъ вопросъ, объяснимъ въ немногихъ словахъ, что мы подъ нимъ разумѣемъ. Мы уже знаемъ, что въ предъидущемъ періодѣ было два главныхъ направленія: одно изъ нихъ мы называемъ реалистическимъ *), куда относятся—эмпиризмъ, сенсуализмъ и матеріализмъ, другое — декарто-вольфіанское, отличавшееся метафизическимъ догматизмомъ и своего рода идеализмомъ. Больше или меньше Кантъ расходится съ обоими направленіями. Во многомъ онъ возражаетъ не только бывшему метафизическому догматизму, но и реализму, производившему весь составъ идей изъ ощущенія (или, какъ у Юма, изъ навыка). Но его антитезъ прежнимъ направленіямъ философіи еще не выразилъ бы ни отличительной характеристики въ цѣлой

*) Здѣсь реализмомъ называется это направленіе философіи на томъ основаніи, что и матерія и форма нашихъ понятій или познаній производится въ немъ отъ объекта, отъ дѣйствующихъ на наши чувства вещей (res вещь), и все сущее и истинно-сущее признается вещественнымъ: существуетъ только вещество и воспринимаемыя чувствами вещи (res).

формаціи критической философіи Канта, ни причины ея важнаго значенія, въ особенности для дальнѣйшаго развитія и преобразованія философіи. Не одинъ Кантъ, но и многіе другіе возражали-то противъ метафизическаго догматизма, то противъ господствовавшаго реализма; и однако же ихъ полемика не имѣла важнаго значенія; потому что не сообщала новой постановки цѣлому широкому составу главныхъ вопросовъ философіи. А между тѣмъ, характеристическая черта критической философіи Канта въ томъ именно и состоитъ, что онъ далеко не ограничивается однимъ опроверженіемъ прежнихъ направленій философіи, но критическимъ путемъ иначе ставитъ самое рѣшеніе всѣхъ вопросовъ философіи, или, по крайней мѣрѣ пролагаетъ путь новому рѣшенію этихъ вопросовъ и полной реформѣ философскихъ системъ.

Мы уже высказали, изъ какихъ вопросовъ главнымъ образомъ слагается задача философіи, и каковы были отвѣты въ двухъ направленіяхъ философіи предъидущаго періода. Одинъ, общій и широкій вопросъ ея касается познанія или отношенія мышленія къ дѣйствительности, а другой—самаго бытія и жизни въ насъ и внѣ насъ. Какимъ отношеніемъ мыслящаго въ насъ начала къ дѣйствительности ставится возможность нашего знанія, и каково его значеніе? Какимъ отношеніемъ мыслящаго и волящаго или идеальнаго, въ насъ—душевнаго, начала къ вещественному ставится и какъ должна быть понимаема какъ вся жизнь, такъ и въ частности наша душевно-тѣлесная и нравственная жизнь? Вотъ два главные и многовѣтвистые вопроса философіи.

Декарто-вольфіанская философія въ отвѣтъ на первый вопросъ остановилась, можно сказать, на непосредственномъ и догматическомъ признаніи объективнаго значенія мысли, не входя въ анализъ ни его сооотношенія къ низшимъ проявленіямъ нашей душевной жизни, ни опоры и степени объективнаго значенія его приговоровъ. Въ другомъ реалистическомъ направленіи была попытка—сдѣлать для этого вопроса нѣчто больше, наприм., у Локка и отчасти у Кондильяка; но и у нихъ еще большой недостатокъ въ критическомъ анализѣ и крайне слабо затронуты два главные частные вопроса, касающіеся дѣятельности мышленія, а именно, разграниченія въ немъ стихій апріорныхъ и апостеріорныхъ *) и степени объективнаго значенія мыслящей дѣятель-

*) См. объясненіе этихъ двухъ терминовъ выше, стран. 106—7, въ примѣчаніи.

ности. Второй вопросъ довольно сильно зотронутъ у Юма; но анализъ у него *) скорѣе остроуменъ, нежели основателенъ и не имѣетъ той широты и той формы, какую онъ получилъ у Канта. У Юма этотъ вопросъ затронутъ только въ частной формѣ—что мы не можемъ знать причинной связи вещей, тогда какъ Кантъ выражаетъ его въ самой широкой и глубокой формѣ—какъ вообще понимать значеніе познающаго субъекта къ объекту или вещи въ себѣ?

Но слабость и поверхностность въ рѣшеніи этого вопроса много зависѣла отъ состоянія другаго, болѣе широкаго вопроса—какъ или какимъ отношеніемъ внутренняго или идеальнаго начала къ веществу можно понимать и объяснять бытіе и жизнь вообще и нашу внутреннюю, нравственную жизнь въ частности. Отличительная же и очень характеристическая черта всѣхъ прежнихъ отвѣтовъ на этотъ вопросъ, какъ положительныхъ, такъ и отрицательныхъ, состоитъ въ томъ, что метафизическое бытіе (бытіе Божіе, души) понимается въ нихъ только какъ бытіе, какъ отдѣльно—пребывающее, за предѣлами всего феноменальнаго и вещественнаго. Другой взглядъ,—что это метафизическое бытіе должно быть дѣятельнымъ и какъ чистая дѣятельность не можетъ не ознаменовывать своей дѣятельности и не обнаруживать ее въ самыхъ законахъ феноменальнаго міра и ихъ послѣдовательности, еще какъ-бы заслоненъ первымъ и не входитъ въ сознаніе, какъ существенно-важный и необходимый. Отсюда происходило то обще слѣдствіе и та общая черта философіи предъидущаго періода, что въ ней идеальное начало—какъ метафизическое, или какъ апріорное, если и признавалось, то ставилось безъ обнаруженія его значенія въ самомъ процессѣ бытія и знанія. Въ такомъ же смыслѣ оно и отрицалось представителями крайняго реализма. Спиноза пытался избѣгнуть этого раздвоенія, затемнявшаго понятіе о знаніи и жизни; но его попытка была совершенно безполезна и безплодна; потому что она также вращалась въ заколдованномъ кругу прежняго направленія философіи: и у него бывшее раздвоеніе устраняется не процессомъ мышленія и жизни, но покойнымъ пребываніемъ субстанціи, какъ единой, только поглощающей всю разнообразность жизни, и такимъ-же покойнымъ и голословнымъ отож-

*) Юмъ полагалъ, что къ общему понятію причины и дѣйствія или причинной связи мы приходимъ просто по навыку, замѣчая, что не одно—кратко за одними явленіями слѣдуютъ другія.

дествленіемъ души и тѣла, хотя ни единымъ словомъ, не объяснено — какимъ-же процессомъ жизни происходитъ это хотя-бы даже только феноменальное раздвоеніе нашего существа на душу и тѣло, на познающее и познаваемое? Гораздо плодотворнѣе могло бы быть рѣшеніе этого вопроса у Лейбница; у него уже явственно обнаруживается направленіе существенно-несходное съ прежнимъ представленіемъ двухъ сторонъ жизни, какъ противоположныхъ только и неподвижно-пребывающихъ. Но и его взглядъ былъ развитъ еще такъ слабо и въ такихъ общихъ, отвлеченныхъ чертахъ, что преобладающимъ на долго осталось направленіе, прежде вкоренившееся. Вотъ въ самомъ краткомъ и общемъ итогѣ перипетіи въ рѣшеніи вышеупомянутыхъ вопросовъ.

Что-же противопоставляетъ Кантъ философіи предъидущаго періода? Каковы были его отвѣты, выдѣлившіе его отъ прежней философіи и возбудившіе новое направленіе и вмѣстѣ съ тѣмъ удерживавшіе его на нерѣшительной срединѣ и съ нѣкоторыми остатками прежняго направленія? Отвѣтомъ на эти вопросы выяснится переходное значеніе критической философіи Канта.

Кантъ не писалъ философской системы. Онъ только подвергаетъ критическому анализу такъ-называемыя способности души, чтобы можно было опредѣлить, что̀ именно, какъ и въ какой степени доступно нашему познанію и что̀ ему недоступно. Духъ всей его критической философіи, по сравненію съ предъидущимъ, по крайней мѣрѣ преобладавшимъ, направленіемъ состоитъ въ томъ, что онъ не просто ставитъ познаніе и возможность его по непосредственному, догматическому довѣрію къ его значенію, и не по ссылкѣ на внѣшній авторитетъ идеи Бога истины (какъ это было у Вольфа и Декарта), но изслѣдуетъ, что̀ именно къ матеріи, воспринимаемой въ перцепціяхъ и представляющей въ понятіяхъ, привходитъ отъ дѣятельнаго и познающаго въ насъ начала. Онъ находитъ, что въ перцепціяхъ и понятіяхъ, въ неразлучныхъ съ ними формахъ и категоріяхъ, объектъ или *вещь-въ-себѣ* отъ насъ закрыты; а подъ именемъ объекта мы, собственно, имѣемъ дѣло только съ нашими формами (пространства и времени) и съ категоріями. Кантъ не отвергаетъ бытія вещей внѣ насъ *), но только колеблетъ возможность объективнаго знанія. Но важно здѣсь не это ограниченіе нашего знанія (въ критикѣ чистаго разума) явленіями, но то, что

*) Какъ это было, напримѣръ, у Беркли (1684—1753).

Кантъ обращаетъ вниманіе и требуетъ вниманія, для объясненія и оцѣнки знанія, къ дѣятельности познающаго субъекта, къ самому способу, какъ именно онъ прикасается къ объекту, или—какъ объектъ входитъ въ сознающій *себя* субъектъ, не утрачивая своего объективнаго свойства, если мы желаемъ выразумѣть возможность и значеніе познанія. Мы уже знаемъ отвѣтъ критической философіи на этотъ вопросъ: по мнѣнію Канта, мы не знаемъ *вещи-въ-себѣ*; переходя въ мыслящій субъектъ, она до такой степени какъ бы окрашивается свойственными ему чертами или формами, что сама въ себѣ остается для насъ неизвѣстною, и какъ бы превращается въ произведеніе познающаго субъекта. Кантъ и самъ говоритъ о себѣ, что какъ Коперникъ нашелъ, что не солнце вращается около земли, а земля—около солнца, такъ и въ моей критической философіи доказывается, что не мышленіе вращается около вещей, а вещи—около мышленія. Отвѣтъ Канта показываетъ, что и у него вопросъ еще достаточно не выяснепъ. Утверждая, что и самому точному, научному мышленію *вещь-въ-себѣ* недоступна, что оно получаетъ своею работою только собственныя субъективныя созданія, Кантъ впадалъ отчасти въ скептицизмъ или въ *субъективный идеализмъ*, какъ обыкновенно и называютъ его критическую философію въ исторіи втораго періода философіи новыхъ временъ. Весьма слабо Кантъ касается самаго генесиса формъ пространства и времени и категорій, отъ которыхъ собственно и происходитъ вся характеристика нашихъ познаній; и у него эти формы и категоріи, какъ увидимъ ниже, имѣютъ еще характеръ чего-то только противостоящаго матеріи опыта, и оттого опять происходитъ въ новомъ видѣ механическій и безжизненный формализмъ.—Но не смотря на всѣ эти недостатки критической философіи по вопросу о значеніи мышленія въ дѣлѣ познанія, вниманіемъ къ связи между субъектомъ и объектомъ, къ процессу этого перехода объекта въ сферу познающаго субъекта, Кантъ сообщаетъ философіи поворотъ отъ прежняго направленія къ новому, когда ни въ противоположеніи, ни въ отождествленіи субъекта и объекта въ дѣлѣ мыслительнаго познанія, нельзя уже было ограничиваться одною догматическою постановкою того и другаго, но необходимо объяснить самый процессъ, связующій обѣ стороны. На первый разъ Фихте *) ст. воспользовался

*) И Фихтовскій идеализмъ также называютъ *субъективнымъ*, какъ и кантовскій; но первый отличается отъ втораго-*абсолютнымъ* характеромъ.

субъективнымъ взглядомъ Канта и провелъ его до послѣднихъ предѣловъ, сказавши, что вещи въ себѣ и нѣтъ, что въ нашемъ мыслящемъ познаніи, въ постепенномъ развитіи его формъ и произведеній и содержится вся дѣйствительность. Съ новымъ поворотомъ философіи, не одному идеализму, но и реализму въ рѣшеніи вопроса о познаніи всегда неизбѣжно предстоитъ выяснить, какимъ образомъ, если мыслящаго и волящаго агента нѣтъ, а есть только вещный міръ, совершается переходъ вещи въ наше представляющее и мыслящее Я.

Съ такою же рельефностію выдѣляется кантовская философія отъ предъидущей и въ отвѣтъ на второй вопросъ философіи. Объяснимъ сперва въ немногихъ словахъ мысль Канта.

Нѣсколько разъ уже мы имѣли поводъ упоминать, что не только декарто-вольфіанская школа, но и значительная доля послѣдователей эмпиризма и сенсуализма признаютъ метафизическое бытіе, но ставятъ его именно только какъ бытіе, и при томъ, какъ-бы по другую сторону феноменальнаго міра. Кантъ въ діалектикѣ чистаго разума находитъ невозможнымъ—ввести это метафизическое бытіе въ систему философскаго знанія. Но въ чемъ состоитъ это затрудненіе, и въ какомъ смыслѣ Кантъ устраняетъ его? Не потому собственно, чтобы онъ не признавалъ его величія и значенія въ системѣ образованія и жизни *), но по другой причинѣ, и эта-то причина очень важна въ дальнѣйшихъ судьбахъ исторіи философіи. Кантъ находитъ невозможнымъ соединить или какъ-бы переплести метафизическое бытіе (или идею безконечнаго), какъ предметъ разума, которое прежде признавали только существующимъ отдѣльно и превыше феноменальнаго міра, съ формами и категоріями разудка, такъ-какъ онѣ приспособлены только къ соотноше-

---

Когда Кантъ говоритъ, что невѣдомый объектъ или *вещь-въ-себѣ* (Ding-an-sich), соприкасается съ субъектомъ познающимъ, то подъ субъектомъ онъ разумѣетъ только нашъ конкретный, ограниченный душевный субъектъ. Когда же Фихте (стар.), воспользовавшись мыслію Канта, говоритъ, что *Я*, встрѣчая, въ своемъ стремленіи въ безконечность, толчокъ (Anstoss), начинаетъ какъ-бы бороться съ этимъ толчкомъ, и такимъ образомъ постепенно совершенствуетъ свои формы или категоріи отношенія къ неопредѣленному объекту въ толчкѣ и свое пониманіе этого объекта, то подъ *Я* онъ разумѣетъ Я всеобщее, универсальное, абсолютное.

*) Это вполнѣ доказывается послѣдними отдѣлами критики практическаго разума и критики способности сужденія.

ніямъ между ограниченными вещами (по ихъ относительному качеству, количеству, по условной зависимости, какъ причинъ и дѣйствій, и т. д.). Что это значитъ по контексту съ другими мѣстами критической философіи? У Канта то, что̀ предстаетъ намъ въ нашихъ формахъ и категоріяхъ и есть для насъ единственный міръ вещей. Значитъ, Кантъ находилъ затруднительными для философскаго знанія метафизическое бытіе, метафизическія силы потому, что не видѣлъ возможности—ввести ихъ, какъ дѣятельныя и дѣйствительныя, въ реальную связь съ дѣйствительнымъ міромъ вещей, доступныхъ нашему наблюденію и познанію. Значитъ, далѣе, діалектика чистаго разума ясно показываетъ, что высказанное въ ней отрицаніе (метафизическаго бытія) не было просто отрицаніемъ ради отрицанія. Основаніе его было совсѣмъ иное, которое и было понято потомъ еще не скоро: по смыслу кантовской философіи, для сохраненія силы за метафизическими истинами, нужно найти необходимую связь ихъ съ самыми законами и процессомъ нашего мышленія и зиждительное присутствіе въ самомъ порядкѣ феноменальнаго міра. А эта-то именно черта философіи Канта во взглядѣ на метафизическое бытіе и даетъ его критической философіи среднее мѣсто, переходное значеніе между философіею предъидущаго періода и философіею XIX вѣка. По крайней мѣрѣ, преобладающая философія перваго тридцатилѣтія XIX вѣка именно начнетъ утверждать метафизическое бытіе, конечно въ другомъ видѣ и въ другой терминологіи, не доказательствами его дѣйствительнаго пребыванія, какъ по-ту-сторонняго (μετὰ) *), но какъ дѣятельно-присущее міру явленій, и потому, самую діалектику станетъ считать не какъ исключающую и отрицающую высшее бытіе, высшую жизнь, но какъ законъ, какъ орудіе, какъ форму ея вѣчной дѣйствительности и ея процесса. Этотъ новый, возникшій послѣ Канта взглядъ на отношеніе философіи къ идеѣ метафизическаго бытія имѣетъ нѣчто аналогическое съ понятіемъ объ отношеніи трагическаго драматизма къ идеѣ нравственнаго долга: можно исполнять долгъ только механически, по сознанію принудительной силы отвнѣ, и можно исполнять его по внутреннему сознанію или позыву, среди массы обстоятельствъ, препятствующихъ исполненію и благопріятствующихъ неисполненію долга. Второй родъ исполненія

*) Потому что странно доказывать то, что̀ уже поставлено безъ вниманія къ самому процессу—какъ оно возникло и образовалось.

нравственнаго долга и можетъ быть простымъ, наглядным подобіемъ присутствія метафизическихъ стихій не по ту сторону феноменальной жизни, извѣстную намъ по слуху, по преданію и памяти, но тутъ-же—въ драматической діалектикѣ всеобщей жизни.

Ниже мы еще увидимъ, каковы были послѣдствія, или точнѣе, крайности этого новаго взгляда, слишко рѣзко отставшаго отъ прежней метафизики,—крайности, которыя отчасти предвидѣлъ Кантъ и высказалъ ихъ въ своей критикѣ телеологическаго сужденія. Смыслъ недоумѣній Канта по поводу его разсужденій о метафизическомъ бытіи или о метафизическихъ истинахъ слѣдующій: если бы мы и нашли въ самомъ строеніи міра явленій нѣчто высшее въ сравненіи съ причинною связью и механическимъ устройствомъ вещей, то это еще не избавило бы насъ отъ ошибочныхъ метафизическихъ идей въ родѣ гилозоизма, или паитеизма *). Для того, чтобы получить правильныя метафизическія идеи, необходимо руководствоваться требованіями нравственной природы человѣка.—Мы приводимъ эти недоумѣнія Канта только какъ доказательство того, что онъ понималъ, гдѣ причина немощи прежней метафизики, что̀ необходимо для сообщенія ей большей силы и что̀ можетъ выйти при увлеченіи крайностію противоположныхъ стремленій—стремленій къ отнятію у метафизическихъ истинъ всякаго трансцендентнаго характера, что̀ именно и оправдалось значительно въ дальнѣйшей философіи XIX вѣка. Но не смотря на эти колебанія Канта, его критика чистаго разума, не смотря на свой отрицательный характеръ, препровождала къ усиліямъ, если можно такъ сказать,—низвести и ввести метафизическое бытіе въ самую эту діалектику.

Еще рѣзче и опредѣленнѣе Кантъ отстаетъ отъ прежней философіи и пролагаетъ путь новому направленію въ критикѣ практическаго разума и въ критикѣ способности сужденія.

Въ критикѣ практическаго разума Кантъ ставитъ свое понятіе о нравственной природѣ человѣка и объ отношеніи ея къ дѣятельности и къ предмету дѣятельности теоретической или познавательной. Но что̀ же, спрашивается, новаго въ кантовскомъ нравоученіи, сравнительно съ прежними нравоучительными доктринами, и что̀, между тѣмъ, и эту часть его критической философіи удерживаетъ на нерѣшительной срединѣ?

---

*) См. выше, стр. 145, также—Krit. d. Urtheilskraft стр. 335—6.

Важное различіе кантовской критики практическаго разума отъ прежнихъ не только эвдемонистическихъ и утилитарныхъ нравоученій, но и отъ всѣхъ другихъ—въ томъ, что ея начало нравственности опирается на идеѣ свободы нравственной воли и нравственнаго долга. Соединеніемъ понятія свободы воли съ самымъ строгимъ и чистымъ понятіемъ нравственнаго закона и долга Кантъ стоитъ рѣшительно выше всѣхъ прежнихъ нравоучителей, не исключая и стоиковъ *). Но не въ этомъ только героическомъ и строгомъ пониманіи основныхъ нравственныхъ истинъ—существенная черта его началъ нравственности. Существенная черта кантовскаго нравоученія заключается въ его взглядѣ на положеніе и значеніе нравственной природы свойственной человѣку, въ средѣ этого же окружающаго насъ физическаго, феноменальнаго міра. Въ этомъ именно взглядѣ на смыслъ нравственной природы человѣка заключается оригинальная сторона кантовской нравоучительной философіи, въ сравненіи съ нравоученіями предъидущаго періода. Въ прежнихъ философскихъ ученіяхъ, по крайней мѣрѣ чуждыхъ матеріализма, то, что̀ есть высшаго въ доступной нашему наблюденію мірѣ, сводилось къ понятію души, какъ простаго и неразрушаемаго существа, въ сравненіи со сложностію и разрушаемостію всякаго вещественнаго существа. Кантъ оставляетъ въ сторонѣ эту метафизическую черту нашего душевнаго существа и обращаетъ вниманіе на свойственную ему нравственную жизнь и дѣятельность въ сравненіи съ законами физической природы, съ законами физическихъ явленій и ихъ смѣны. По смыслу кантовской философіи, простое существо души еще подлежитъ обсужденіямъ діалектики чистаго разума, и, какъ бытіе, хотя бы и простое, еще ничего не представляетъ качественно и по самому способу дѣятельности отличнаго отъ всякаго другаго бытія, какъ бытія; между тѣмъ, нравственная природа души не истребимо сознается нами и представляетъ въ себѣ нѣчто качественно высшее, умомыслимое и метафизическое даже въ этой наблюдаемой нами средѣ феноменальнаго міра. Потому что въ физической природѣ все подчинено безъотчетной необходимости причинной связи вещей; въ ней каждое явленіе происходитъ только потому, что его необходимо вызываетъ въ такомъ именно видѣ предшествовавшій рядъ явленій; свободная же, нравственная воля

*) См. Zeller, Geschichte d. deutschen Philosophie, seit Leibnitz, Munchen, 1875, стр. 323.

можетъ по самоопредѣленію, по сознанію своей свободы, нравственнаго закона и долга, производить изъ себя новый рядъ явленій, хотя бы къ нимъ и не было безъотчетнаго, внѣшняго толчка. Эта-то черта нравственной природы человѣка составляетъ, по Канту, нѣчто, превышающее все физическое и относится не къ физическому, но къ умомыслимому, метафизическому міру. Указаніе на умомыслимую, идеальную, метафизическую сферу жизни и дѣятельности въ самомъ теченіи явленій окружающаго насъ феноменальнаго міра и составляетъ другую рельефную и оригинальную черту кантовской философіи. Прежде обыкновенно какъ-бы отодвигали метафизическое бытіе за предѣлы наблюдаемаго міра; Кантъ, своимъ взглядомъ на нравственную природу какъ-бы придвигаетъ это высшее бытіе и видитъ въ немъ высшее дѣятельное начало, дающея смыслъ и всей жизни. Это былъ уже шагъ къ философіи XIX вѣка.—Теперь, слѣдовало бы только найти внутреннюю связь нравственной природы съ послѣдовательностію низшихъ царствъ бытія и жизни, и вышло бы новое понятіе о метафизическомъ бытіи и связномъ соотношеніи его къ законамъ и формамъ чувственнаго міра. Но Кантъ опять останавливается на полдорогѣ. Не смотря на то, что въ самомъ же мірѣ есть умомыслимое, метафизическое, дѣятельное начало, которое должно бы имѣть и внутреннюю связь съ нимъ, нравоучительная философія у Канта, такъ же, какъ и его критика чистаго разума, опять останавливается на дуализмѣ и неразрывномъ съ нимъ формализмѣ. И тотъ, и другой несходны съ декарто-вольфіанскимъ; но весьма близки къ нему, какъ увидимъ ниже, по своимъ послѣдствіямъ. Кантъ чувствовалъ, что нуженъ же средній терминъ между обѣими сторонами, если законъ нравственно-свободной воли и ея самоопредѣленія, долженъ осуществиться и въ этомъ чувственномъ мірѣ, слѣдующемъ только законамъ слѣпой необходимости. Онъ и указалъ на этотъ средній терминъ—въ законѣ природы; но и тутъ въ понятіи о законѣ природы, какъ среднемъ терминѣ между двумя сферами явленій, Кантъ опять поворачиваетъ назадъ, вѣрный духу своего субъективнаго идеализма. Подъ закономъ природы онъ понимаетъ не то, что самая послѣдовательность ея законовъ и произведеній, начиная отъ самыхъ низшихъ, есть дѣло—не вещества и не случая, а того же высшаго умомыслимаго начала, которое отражается и въ нашей нравственной природѣ, и послѣдовательно ведетъ къ происхожденію нравственныхъ существъ, не то, что нравственное существо составляетъ вѣнецъ

той же природы. Нѣтъ, онъ опять разобщаетъ одну природу или жизнь отъ другой *), и подъ закономъ природы разумѣетъ только наше представленіе о томъ,—что вышло бы, если бы всѣ поступали беззаконно, предаваясь только влеченіямъ страстей и эгоизма. Самое представленіе хаоса результатовъ подобной дѣятельности, въ которыхъ всѣ только парализовали бы другъ—друга, должно быть какъ-бы пособіемъ природы для всеобщихъ началъ нравственной дѣятельности, всѣхъ объединяющей, а не раздѣляющей. Такъ понимаетъ Кантъ значеніе и положеніе нравственной природы человѣка въ системѣ міра; онъ все еще только противополагаетъ одно другому; но важно то, что онъ указалъ на присутствіе и въ ней струи высшей жизни въ сравненіи съ физическимъ міромъ и съ низшими произведеніями природы. За довершеніе начатаго Кантомъ возьмется философія XIX вѣка.

Наибольше положительныхъ задатковъ для новаго направленія философіи могла бы представить кантовская критика способности сужденія, состоящая, какъ намъ уже извѣстно, изъ двухъ частей—изъ критики эстетическаго сужденія и изъ критики сужденія телеологическаго. Въ ней уже Кантъ, какъ бы издалека, указываетъ на другое несходное съ прежнимъ направленіе философіи въ цѣломъ ея составѣ, но, по обыкновенію, снова останавливается на распутіи. Въ чемъ же дѣло?

Въ первой изъ предъидущихъ двухъ критикъ Кантъ только доказываетъ присутствіе идеальнаго или субъективнаго начала, какъ формирующаго всѣ наши представленія и понятія; во второй—указываетъ на присутствіе умомыслимаго свободнаго начала въ насъ, даже среди потока явленій физическаго міра. Въ критикѣ же способности сужденія онъ идетъ гораздо далѣе. Прежняя философія, какъ положительная, такъ и отрицательная разсматривала метафизическое бытіе, только какъ бытіе, и притомъ, какъ отдѣльное, выступающее за предѣлы міра явленій. Кантъ какъ-бы сознаетъ уже, что это высшее бытіе, если оно выше инертнаго вещества, должно и ставить себя на дѣлѣ какъ высшее, самымъ обнаруженіемъ своего дѣятельнаго присутствія и вліянія на этотъ же низшій міръ. Какъ противоположное и только отдѣльно-пребывающее, оно еще не было бы высшее. Это именно, издалека и

*) Что и выразилось у него двумя совершенно отдѣльными метафизиками.

въ слабыхъ чертахъ, онъ и имѣетъ въ виду въ двухъ частяхъ критики способности сужденія.

Въ первой, т. е., въ критикѣ эстетическаго сужденія *), Кантъ какъ-бы такъ говоритъ, что въ нѣкоторыхъ явленіяхъ или произведеніяхъ природы наше внутреннее чувство замѣчаетъ такое нравящееся намъ цѣлесообразное сочетаніе формъ (наприм. въ цвѣткѣ), которое могло бы произойти не въ слѣдствіе веществъ и вещественныхъ силъ, но отъ присущаго имъ какого-то разумнаго начала. Но на этомъ темномъ гаданіи эстетическаго чувства Кантъ и останавливается, и вовсе не проводитъ еще той мысли, которая выскажется въ XIX вѣкѣ, что не только нашимъ внутреннимъ чувствомъ мы воспринимаемъ, но и на самомъ дѣлѣ художественною дѣятельностію и въ художественныхъ произведеніяхъ выражаемъ нѣчто идеальное, нечувственное; что въ ихъ образныхъ и звуковыхъ формахъ непосредственно предстаетъ намъ не одна видимая и слышимая матерія, но и какое-то разумное и цѣлесообразно-дѣйствующее начало.

Тоже самое, только въ другомъ родѣ высказываетъ Кантъ и въ критикѣ телеологическаго сужденія **). Какъ тамъ въ произведеніяхъ природы, кажущихся намъ изящными, нужно признать сочетаніе вещества и идеи, матеріальныхъ причинъ и разума, такъ и здѣсь, въ критикѣ телеологическаго сужденія, Кантъ высказываетъ великую мысль, что доказательствомъ, или, проще, самымъ фактомъ связи между вещественнымъ теченіемъ явленій феноменальнаго міра и началомъ идеальнымъ или метафизическимъ и цѣлесообразно-дѣйствующимъ могла бы быть не одна наружная изящная форма нѣкоторыхъ произведеній природы, но и, быть можетъ еще больше, реальная внутренняя цѣлесообразность, наблюдаемая въ устройствѣ организмовъ, которой мы не можемъ объяснить одними вещественными законами и силами. Мало того; какъ мы знаемъ, Кантъ присовокупляетъ, что если бы можно было неоспоримо доказать, что устройство организмовъ зависитъ не отъ однихъ вещественныхъ стихій, но и отъ невещественной причины, то тогда мы имѣли бы право распространить понятіе цѣлесообразности и на весь міръ и признать непреложными тѣ условія, которыя необходимы для достиженія высшей цѣли бытія міра и человѣка, т. е., могли бы

*) Kritik d. aesthetisch. Urtheilskaft, S. 43.

**) Krit. d. teldologischen Urtheilskraft, S. 237.

составить такую космологію или систему міра, которая была бы вмѣстѣ и теодицеею *). Но и тутъ Кантъ ограничивается только указаніемъ, гдѣ и какъ можно бы искать опоры метафизическимъ истинамъ; но самъ не дѣлаетъ положительной разработки своего взгляда, или, говоря словами Канта, даетъ ему значеніе не *составительное*, но только *направительное*. Такимъ образомъ, опять остановилъ дѣло на дуализмѣ, на разъобщеніи между началомъ идеальнымъ, формирующимъ и міромъ феноменальнымъ, механико-математическимъ.

Сведемъ теперь къ немногимъ строкамъ отличительныя черты критической философіи, и намъ понятнѣе будетъ, что въ ней было, не смотря на отличіе ея отъ направленія философіи предъидущаго періода близкаго къ ней, или по крайней мѣрѣ мѣшавшаго положительной реформѣ философіи и новому направленію образованія. Нужно только притомъ имѣть въ виду, что собственно Канту предстояло выполнить, по самому свойству допущенныхъ имъ началъ и что однако у него оставлено безъ вниманія.

Если мы сличимъ смыслъ трехъ частей критической философіи, то окажется, что во всѣхъ этихъ критикахъ Кантъ, во первыхъ, даетъ первенствующее, даже преобладающее значеніе идеальному, мыслящему (субъективному) началу надъ сообщаемою ему матеріи. Такъ въ критикѣ чистаго разума, весь обликъ, въ которомъ неопредѣленная и невѣдомая вещь въ себѣ предстаетъ нашему сознанію, есть дѣло не этой вещи, не матеріи, а перципирущаго, представляющаго и мыслящаго т. е. дѣятельнаго субъекта. Коль скоро такъ, то слѣдовало ожидать, что этотъ дѣятельный субъектъ, какъ дѣятельный, обнаружитъ и тотъ послѣдовательный процессъ, въ которомъ постепенно совершается метаморфозъ самаго перваго зародыша чувственныхъ перцепцій (вещи въ себѣ) въ отвлеченную форму понятій; и однако же этотъ дѣятельный характеръ субъекта познающаго вовсе непоказанъ. У Канта поставлены съ одной стороны неопредѣленная *вещь-въ-себѣ*, а съ другой—субъективныя формы пространства и категоріи, какъ неподвижныя и готовыя рамы, въ которыя только вводится неизвѣстно какъ уже образовавшійся и опредѣлившійся матеріалъ. Вѣдь идеальное или дѣятельное начало потому и есть дѣятельное, что оно не существуетъ только, какъ данное и готовое, но дѣйствуетъ, и въ дѣйствіи процессируетъ и какъ-

*) *Теодицея* (Θεός Богъ, δικάζω, сужу, чиню судъ).

бы одолѣваетъ и преобразуетъ нѣчто ему данное. Но этого-то именно дѣятельнаго процесса идеальное начало (т. е. субъектъ) въ теоретической его дѣятельности у Канта не имѣетъ.

Тоже самое выразилось и въ критикѣ практическаго разума. Нравственная жизнь, по смыслу этой критики, созидается не ощущеніемъ, но свободною, нравственною волею, какъ началомъ, по смыслу той же критики, идеальнымъ, умомыслимымъ, метафизическимъ въ средѣ самаго причиннаго потока вещей; но и это идеальное, дѣятельное начало только противопоставлено матеріальному міру и чувственной волѣ. Ни какой связи, ни какого послѣдовательнаго перехода между одною стороною и другою, ни какого процесса въ самомъ ростѣ внутренняго, нравственно-свободнаго человѣческаго существа не видно, и дѣло опять останавливается на противопоставленіи двухъ противоположныхъ и готовыхъ сторонъ. Въ монографіи о вѣчномъ мирѣ Кантъ отчасти высказывается, какъ постепенно можно бы осуществить совершеннѣйшее состояніе гражданскихъ обществъ, какъ сама *природа*, даже помимо человѣческаго предъусмотрѣнія, способствуетъ достиженію лучшихъ цѣлей исторіи и нравственнаго общежитія; но эти превосходныя мысли высказаны въ самыхъ общихъ чертахъ и не обоснованы научными началами критической философіи Канта.

Такъ-какъ дѣятельный процессъ, связующій двѣ стороны жизни теоретической и практической не принятъ во вниманіе, то и вышло такое же, въ духѣ старой философіи противоположеніе или сопоставленіе двухъ готовыхъ способностей души—разума чистаго или теоретическаго и практическаго, хотя самое понятіе дѣятельности, какъ общаго ихъ свойства, уже показываетъ, что ихъ соединяетъ въ одно, какая-то высшая, общая имъ функція дѣятельности, развѣтвляющаяся на два потока *).

*) Здѣсь пунктъ, который нужно имѣть въ виду, чтобы выразумѣть тотъ ростокъ, изъ котораго выросло, вслѣдъ за первыми двумя критиками Канта, наукословіе Фихте ст., какъ первый, рѣшительный поворотъ въ направленіи философіи послѣ Канта. Фихтово отвлеченное Я, стремящееся въ безконечность и встрѣчающее толчокъ, потомъ вдумывающееся въ него, постепенно преобразующее свои перцепціи со стороны встрѣченнаго имъ предѣла и воздѣйствующее на него, составляетъ одно начало, раздвоивающееся на два отправленія - центробѣжное и центростремительное, названныя у Канта разумомъ практическимъ и теоретическимъ.

Подобное раздвоеніе допущено и въ критикѣ эстетическаго сужденія. Форма нравящихся намъ изящныхъ произведеній природы объясняется у Канта не изъ вещественныхъ силъ и законовъ, но изъ идеальнаго, разумнаго начала. Значитъ, какъ дѣятельное, оно должно бы и въ человѣкѣ, и преимущественнѣе въ человѣкѣ, нежели въ физической природѣ, обнаруживаться не однимъ воспріятіемъ данной и готовой изящной формы, но и послѣдовательнымъ воплощеніемъ своего содержанія въ изящной мимикѣ, въ пѣніи, въ словѣ и во всѣхъ произведеніяхъ искусства. Но объ этой-то связи двухъ сторонъ, объ этомъ, если можно такъ сказать, дѣятельномъ внѣдреніи идеальнаго начала въ чувственныя формы Кантъ ничего не говоритъ. До этой точки зрѣнія на изящное онъ еще не дошелъ, и потому у него опять только перечисляются отвлеченныя свойства даннаго вкусу изящества, по готовымъ и даннымъ съ другой стороны категоріямъ. Для эстетики, какъ теоріи искусства, у него не было еще никакихъ началъ.

Наконецъ, такое же крайнее раздвоеніе вышло у Канта и въ результатѣ критики телеологическаго сужденія, хотя здѣсь оно въ большей или меньшей степени всегда неизбѣжно. Кантъ полагаетъ, что въ строеніи организмовъ нужно бы допустить участіе разумнаго начала, правящаго вещественными стихіями и законами; однако же не даетъ этому началу широкаго примѣненія къ общему обозрѣнію природы и исторіи. Великая и чистая душа Канта какъ-бы провидѣла, что всецѣло-имманентнымъ для насъ это высшее метафизическое, міротворящее начало быть не можетъ, и всякая въ этомъ родѣ попытка философской доктрины поведетъ къ гилозоизму и пантеизму *). Какъ-бы въ предотвращеніе этихъ послѣдствій онъ прибавляетъ, что только иѳическая природа человѣка даетъ намъ возможность постигать свойства міротворящаго и міроправящаго начала. Но и тутъ онъ прибавляетъ, что если мыслить послѣдовательно и нравственно, то мы можемъ—только заключать о бытіи Бога, какъ мірозиждительнаго, всеблагаго и премудраго существа. Онъ слишкомъ далекъ еще отъ мысли, которую

---

*) Что̀ потомъ и оправдалось, когда Божество стали представлять, то какъ порядокъ, то какъ абсолютное тождество, идею, волю, безсознательное.... словомъ, только въ тѣхъ предѣлахъ, или въ той формѣ, какая могла образоваться, по итогу понятій и углу зрѣнія какой-либо философской школы. См. выше, стр. 187, также **Krit. d. Urtheilskraft**, стр. 335.

систематически начали развивать, въ XIX вѣкѣ, какъ реакцію крайнему формализму и дуализму философіи предъидущаго періода, и впали въ другую, довольно грубую крайность — воображая, что во избѣжаніе прежняго безжизненнаго дуализма, разъобщавшаго духъ и природу, необходимо созерцать идею Бога, какъ совпадающую только съ суммою доступной намъ міровой жизни *). Но избѣгнувши этой очень важной крайности, Кантъ не выработалъ еще другаго средняго пути и, по этому вопросу, все еще останавливается на прежнемъ деистическомъ, или по крайней мѣрѣ близкомъ къ деистическому, метафизическомъ дуализмѣ.

Полагаемъ, что теперь достаточно понятно, въ чемъ именно Кантъ отступаетъ отъ прежней философіи и почему, не смотря на это отступленіе, не смотря даже на то, что имъ возбуждены новые опыты построенія философіи, критическая философія, сама по себѣ не могла еще дать новаго—широкаго и положительнаго направленія философіи и образованію. Всѣ части философіи, которыя обыкновенно относятся къ ея составу, остались, по крайней мѣрѣ, въ нѣкоторыхъ общихъ чертахъ, съ прежнею печатью вольфіанскаго формализма. Произошли только нѣкоторыя частныя измѣненія, частію подъ вліяніемъ кантовскаго скептицизма, частію подъ вліяніемъ новаго кантовскаго взгляда на нравственную природу человѣка, какъ-бы замѣнившую въ этомъ же насущномъ мірѣ, прежнее потустороннее метафизическое бытіе. Преобладаніе формализма было неизбѣжно именно потому, что Кантъ не смотря на свой критицизмъ противъ эмпиризма и догматизма, хотя и выдвигаетъ значеніе апріорной дѣятельности субъекта—теоретической и практической; оставляетъ однако въ сторонѣ самый генесисъ или постепенную формацію той и другой, изъ состоянія ихъ, даннаго намъ самою природою.—Логика и теорія познанія не могли выступить изъ прежняго состоянія; потому что Кантъ только примѣняетъ законы и формы мышленія, какъ готовыя, къ данному чувственному матеріалу и, только противопоставляя одно другому, по необходимости оставляетъ въ сторонѣ вопросъ объ отношеніи законовъ и формъ мышленія къ объективному бытію и о процессѣ образованія общихъ понятій путемъ индуктивныхъ

*) Здѣсь пунктъ, съ котораго видна задача, предстоящая въ этомъ вопросѣ XIX вѣку, или дальнѣйшему времени.

пріемовъ мысли. Метафизика должна была остаться въ прежнемъ положеніи; потому что мыслители не могли отказаться отъ прежняго ея серьёзнаго содержанія, а между тѣмъ Кантъ колебался признать опору метафизическимъ истинамъ въ идеѣ цѣлесообразнаго устройства произведеній природы. Даже нравоучительная философія Канта, не смотря на все вниманіе его къ значенію нравственной природы въ человѣкѣ, не могла еще соотвѣтствовать требованіямъ XIX вѣка; потому что и въ этой части философіи Кантъ только противопоставляетъ чистую волю эмпирической, но не разсматриваетъ постепеннаго образованія нравственной воли и законовъ постепеннаго перехода отъ одного, низшаго состоянія воли къ другому-высшему. Но въ особенности формализмъ кантовской философіи выразился въ состояніи психологіи, исторіи философіи и эстетики.—И во первыхъ, въ психологіи; потому что Кантъ вовсе не разсматриваетъ еще нашей душевной жизни, какъ послѣдовательнаго ряда ея проявленій. Хотя онъ и говоритъ, что существа души мы не знаемъ, однако и въ этомъ скептическомъ положеніи останавливается на прежнемъ понятіи о душѣ, только какъ простомъ существѣ. Далѣе, и у него къ предполагаемому существу души, какъ бытію, только прикладываются различныя способности, какъ напримѣръ сила сужденія, разумъ теоретическій, разумъ практическій, и т. д. Кантъ еще не замѣчаетъ, что коль скоро онъ приписываетъ дѣятельный теоретическій и практическій разумъ хотя бы и невѣдомому намъ душевному существу, то эта дѣятельность, какъ дѣятельность прогрессирующая, уже должна выражаться въ послѣдовательномъ порядкѣ отправленій.—Изъ началъ Канта и особенно, изъ результатовъ ихъ для психологіи, уже понятно, что и исторія философіи должна была остаться въ прежнемъ положеніи; потому что въ анализѣ познавательной дѣятельности Кантъ только указываетъ апріорный характеръ категорій, по которымъ образуются понятія; но вовсе не касается послѣдовательнаго процесса въ развитіи этой дѣятельности, какъ и душевной жизни; подобно прежнимъ философскимъ школамъ, онъ не разсматриваетъ ее, какъ послѣдовательный рядъ проявленій. Оба эти недостатка и были причиною, что не могли еще выработаться начала и основы такому же послѣдовательному ходу мыслительной познавательной дѣятельности въ цѣлой исторіи философіи. Вывѣскою подобнаго состоянія исторіи философіи въ кантовской школѣ служитъ исторія философіи Теннеманна *)—про-

*) Geschichte der Philosophie, Leipz., 1789—1819.

изведеніе, отличающееся полнотою матеріала и точностію изложенія философскихъ доктринъ, но еще очень далекое отъ идеи исторіи философіи XIX вѣка. Въ немъ нѣтъ еще вниманія къ послѣдовательному прогрессу мысли, нѣтъ еще понятія объ объективной критикѣ, которая опредѣляется преимущественно этою именно преемственною смѣною направленій, а не направленіемъ или началами какой-нибудь школы. У Теннеманна всѣ направленія философіи постоянно оцѣниваются по однообразному шаблону критической философіи Канта. Да и самъ Кантъ, въ своемъ обозрѣніи главныхъ философскихъ ученій или направленій *), только группируетъ ихъ по направленію идеалистическому, или реалистическому, въ отвѣтѣ на три вопроса: о предметѣ философіи, о происхожденіи идей и о методѣ; но вовсе чуждъ еще той мысли, что въ основѣ исторіи философіи, какъ и душевной жизни и дѣятельности отвлеченной мысли, лежитъ идея развитія **). Наконецъ, на основаніи критической философіи Канта, ни какъ не могла еще сформироваться, хотя бы въ приблизительно-правильномъ видѣ, и эстетическая наука, не смотря на то, что Кантъ уже очень вѣрно опредѣлилъ и выдѣлилъ изящество отъ другихъ смежныхъ съ нимъ понятій; и опять по той же причинѣ—что онъ еще далекъ отъ мысли о непосредственномъ выраженіи полноты душевной жизни въ слышимыхъ и видимыхъ знакахъ, какъ своемъ органѣ и символѣ. А безъ этого основнаго понятія эстетика невозможна въ смыслѣ теоріи или философіи искусствъ; она будетъ только описаніемъ вкуса или чувства ***) удовольствія отъ даннаго изящнаго предмета, но не анализомъ самаго генесиса художественныхъ созданій. Такою именно и оказалась эстетика у Эшенбурга, вышедшаго изъ кантовской школы. Это не теорія изящныхъ искусствъ, какъ назвалъ ее ****) Эшенбургъ, а прежняя риторика, съ присоеди-

*) Krit d. reinen Vernunft, 656—9.

**) Хотя Кантъ говоритъ, что онъ не касается времени, въ какое существовали какія-либо изъ перечисляемыхъ имъ философскихъ ученій (Ich will jezt die Zeiten nicht unterscheiden... 656), т. е., не имѣетъ въ виду историческаго порядка ихъ; но тутъ-то именно только и можно было выяснить основанія историческаго порядка въ послѣдовательности порядка внутреннихъ моментовъ развитія мысли, независимо отъ времени.

***) Αἰσθάνομαι ощущаю, чувствую, αἰσθητική ἐπιστήμη.

****) Eschenburg (Ioh. Ioach.), Entwurf einer Theorie und Litcratur d. Schönen Wissenschaften, Berl. u. Stettin, 1783.

неніемъ нѣкоторыхъ трактатовъ, подъ вліяніемъ кантовскаго взгляда на изящное.

При такомъ состояніи философіи въ ней не могло еще развиться удовлетворительное понятіе объ органическомъ соотношеніи составныхъ моментовъ культуры. И этотъ недостатокъ тѣмъ замѣчательнѣе, что никто выше Канта не изобразилъ значенія иѳической природы, свойственной человѣку, и что лично самъ Кантъ отличался самымъ гуманнымъ направленіемъ убѣжденій, и былъ самымъ искреннимъ и глубокимъ чтителемъ свободы нравственной воли. Гдѣ же общая причина нѣкотораго несоотвѣтствія между началами кантовской философіи и его собственнымъ личнымъ настроеніемъ, которое явственно выразилось и въ его критикѣ практическаго разума, и въ критикѣ способности сужденія, и въ его идеяхъ о вѣчномъ мирѣ и объ исторіи? Въ томъ, что непосредственное чувство большею частію опережаетъ собою соотвѣтственную его содержанію многотрудную и многосложную работу ума, и нерѣдко даже расходится съ нею.

Всякое образованіе, всякая культура, если онѣ соотвѣтствуютъ сколько-нибудь своему значенію, предполагаютъ собою, во первыхъ, двѣ стороны—идеалъ совершенства въ цѣломъ, или въ какомъ-нибудь родѣ его, и тѣ нравственныя силы, которыя осуществляютъ въ себѣ этотъ идеалъ и служатъ его выразителями; во вторыхъ, то отношеніе силъ къ идеалу, которое нужно для перехода идеала въ дѣйствительность. Идеалъ не можетъ быть даннымъ и готовымъ въ нашихъ силахъ; да и эти силы, какъ нравственныя и свободныя, а не данныя и готовыя подобно камню, только постепеннымъ правильнымъ употребленіемъ воли возвышаются къ идеалу, хотя этотъ идеалъ, уже по самой возможности его осуществленія, присущъ этимъ силамъ и при свободномъ и послѣдовательномъ ихъ развитіи, самъ собою осуществляется.

Какія же начала представляла критическая философія для культурной практики? Мы уже сказали, что критическая философія Канта отличается самыми высокими нравственными началами, самымъ чистымъ пониманіемъ эстетическаго чувства и значенія религіозныхъ истинъ. Не могутъ конечно помыслы такого доблестнаго мыслителя быть антикультурными; а потому, и вопросъ нашъ касается не этого общаго соотвѣтствія кантовскихъ началъ культурѣ, но того оттѣнка, тѣхъ особенностей, къ которымъ они ведутъ—въ примѣненіи къ культурѣ

или къ образованію и къ разнымъ его сторонамъ. Будемъ отвѣчать какъ можно проще и короче.

Мы уже знаемъ изъ предъидущаго, что Кантъ во всѣхъ своихъ критикахъ, анализируя нашу внутреннюю жизнь, всегда, на всѣхъ ея инстанціяхъ, отличаетъ два составные элемента,—одинъ апріорный или идеальный, будетъ ли онъ трансцендентальный, или трансцендентный *), и другой—матеріальный, чувственный. Всякая жизнь, у него слагается изъ этихъ двухъ сторонъ или стихій. Но какъ онъ постоянно понимаетъ ихъ соотношеніе? Вездѣ и всегда это соотношеніе у него понимается, какъ сочетаніе одного съ другимъ, какъ приложеніе одного къ другому. Кантъ могъ сознавать, что соотношеніе между ними должно бы быть внутреннее, а не по одному внѣшнему сочетанію ихъ; но въ его критической философіи еще не обращается вниманіе на самый процессъ выполненія этой внутренней связи между ними, т. е. на процессъ дѣятельнаго осуществленія апріорныхъ стихій, которому пролагался бы путь и естественнымъ развитіемъ нашихъ душевныхъ силъ. Идетъ ли дѣло о познавательной или теоретической дѣятельности (критика чистаго разума), Кантъ выставляетъ рѣшающее значеніе формъ пространства и времени и категорій разсудка (качества, количества и т. д.), по которымъ мы составляемъ наши сужденія о вещахъ **); но

---

*) См. объясненіе этихъ терминовъ выше въ примѣчаніи.

**) Кантъ вовсе не объясняетъ происхожденія категорій и неразрывной связи ихъ съ развитіемъ сознанія. Въ критикѣ *чистаго разума* (Einleitung 21—26 и Analytik der Bergriffe 67...) онъ только противопоставляетъ свой взглядъ на категоріи взгляду Юма, который утверждалъ, что наши понятія о причинахъ и дѣйствіяхъ зависятъ не отъ какого-нибудь закона, своственнаго нашей мыслящей дѣятельности, а просто отъ привычки. Сущность кантовскаго взгляда можно передать въ немногихъ словахъ. Онъ говоритъ такъ: мы имѣемъ сужденія *аналитическія* и *синтетическія*. Происхожденіе первыхъ совершенно понятно; потому что въ нихъ сказуемое, приписываемое подлежащему, вытекаетъ изъ самаго подлежащаго и добывается анализомъ подлежащаго; таково, напримѣръ, сужденіе—*всѣ тѣла протяженны;* въ немъ сказуемое *протяженны* вытекаетъ изъ самаго понятія тѣла. Понятно также приписываніе предиката субъекту въ *сужденіяхъ синтетическихъ апостеріорныхъ:* потому что въ нихъ хотя предикатъ изъ понятія подлежащаго не вытекаетъ, но на него указываетъ опытъ—зрѣніе, слухъ и т. д. Но какъ возможны *синтетическія сужденія апріорныя*, т. е., такія, въ которыхъ мы

не объясняетъ самаго процесса, какъ совершается переходъ чувственнаго сознанія въ мыслящее и какъ развивается весь составъ познанія жизни. Онъ прямо только подводитъ данную неопредѣленную матерію (Ding-an-sich) познаванія подъ категоріи, или какъ-бы проводитъ сквозь нихъ; но вовсе не касается вопроса, какъ постепенно формуются самыя категоріи и тѣ концепціи, которыя мы только проводимъ, какъ готовыя, по этимъ категоріямъ *). Идетъ ли анализъ нравственной или практической дѣятельности, Кантъ только категорически ставитъ самое высокое понятіе о практическомъ разумѣ и только подчиняетъ ему чувственную волю; но опять оставляетъ въ сторонѣ самый процессъ перехода чувственной воли въ нравственную. Касается ли, наконецъ, дѣло силы сужденія, Кантъ опять только ставитъ, и притомъ крайне натянуто и неестественно, общее понятіе цѣлесообразности, какъ общее руководительное начало, подъ которое мы подводимъ наши сужденія объ устройствѣ вещей со стороны ихъ формы и со стороны реальнаго соотношенія между ихъ частями въ организмахъ, и за тѣмъ, опредѣляетъ изящество, какъ совершенство формы, и цѣлесообразность матеріальную, какъ состоящую во взаимной зависимости членовъ организма, т. е., опять только подводитъ изящество и организмы подъ наши субъективныя и безъ всякаго вывода поставленныя формы; но вовсе не касается вопроса, какимъ процессомъ самой внутренней жизни въ насъ образуется то, что мы называемъ изящнымъ (прекраснымъ и высокимъ) и цѣлесообразностію. Даже въ своихъ метафизическихъ началахъ естествознанія, Кантъ только проводитъ свою теорію матеріи и движенія по готовымъ, однажды принятымъ категоріямъ, и только по нимъ опредѣляетъ четыре ея части: *Фороно́мію*, *Динамику*, *Механику* и *Феномено-*

приписываемъ субъекту предикатъ, хотя къ нему не приводитъ ни анализъ подлежащаго, ни опытъ. Таково, напримѣръ, сужденіе: *все случающееся имѣетъ свою причину*. Тутъ ни анализъ подлежащаго—*случающагося*, ни опытъ не приводятъ къ понятію *причины*, какъ предикату. Эти-то общія понятія *причины*, *дѣйствія* и т. д. Кантъ, вопреки Юму, признаетъ *апріорными*, происходящими не отъ навыка, а отъ предрасположенія къ нимъ нашего разсудка.

*) Это видно изъ того, наприм., какъ онъ проводитъ понятіе души міра по готовымъ категоріямъ, но оставляетъ въ сторонѣ вопросъ, какъ-же формуется самое это понятіе души и міра.

логію: тогда какъ самая постановка четырехъ этихъ категорій и по нимъ четырехъ частей теоріи вещества и движенія должна бы зависѣть отъ анализа и развитія понятія вещества и движенія. Не формою дерева и его плода ставится самое произрастаніе дерева, а на оборотъ, отъ свойства и движенія его соковъ происходитъ типическая его форма. Словомъ, принявши разъ апріорное значеніе общихъ формъ или категорій, Кантъ только подводитъ подъ нихъ данный, самый разнокачественный матеріалъ изъ внутренней и внѣшней жизни, не обращая вниманія на самые процессы бытія и знанія, отъ которыхъ возникаетъ этотъ матеріалъ.

Какое могло вытти отсюда слѣдствіе въ примѣненіи къ цѣльной, конкретной жизни человѣческой, которой, какъ человѣческой, eo ipso свойственно быть культурною? Выходило продолженіе прежняго, или по крайней мѣрѣ значительно сходнаго съ прежнимъ, формализма, и въ области теоретической или научной, разумѣемъ, составляющей общее образованіе, и въ сферѣ практической, и въ художественной или точнѣе литературной. Различіе между ними только то, что къ формализму въ кантовской школѣ привходятъ элементъ практическій или нравственный и повѣрка достоинства содержанія нравственными цѣлями жизни или соотвѣтствіемъ его нравственному канону. Гораздо меньше, въ сферѣ этого формализма, имѣло значенія то, что Кантъ ослабилъ прежнее значеніе метафизическаго догматизма; потому что, ослабивши его, Кантъ нисколько не замѣнилъ его такимъ пониманіемъ метафизическихъ истинъ, которое, въ сравненіи съ прежнимъ, имѣло бы больше связи съ развитіемъ и содержаніемъ нашей внутренней жизни. Мало того; придавши имъ значеніе только направительное, значитъ только отвнѣ привходящее положеніе, не связанное внутренними нитями съ самою этою жизнію, Кантъ именно продолжалъ тотъ-же формализмъ, сообщивши ему только другую окраску.

Въ этомъ то свойствѣ кантовской критической философіи, заключается, по нашему мнѣнію, причина, что науки, входящія обыкновенно въ составъ общаго образованія, за исключеніемъ конечно физико-математическаго отдѣла, не могли еще получить новой разработки. Риторики, піитики, географія, даже исторія оставались въ прежнемъ состояніи и съ прежнимъ направленіемъ. Къ исторіи могло привзойти больше серьёзности; частныя мысли, высказанныя Кантомъ объ исторіи *), даже

*) Zum ewigen Frieden; ein philos. Entwurf, Konigsb., 1795.

наводили на довольно вѣрное пониманіе смысла исторической жизни и ея задачи — въ совершенствованіи формъ общежитія, образованія и человѣчности. Но частныя, даже и вѣрныя мысли — не то, что начала, систематически выработанныя на основаніи общихъ законовъ знанія и жизни. Такихъ-то твердыхъ началъ для пониманія исторіи, взятыхъ изъ самаго процесса нашей внутренней, теоретической и практической жизни, какъ отвлеченнаго миньятюрнаго типа исторіи, еще не могла дать критическая философія, по прежнему все еще продолжающая разсматривать душу, только какъ существо, надѣленное способностями. Только въ XIX вѣкѣ начнутъ понимать внутреннюю, душевную жизнь, какъ прототипъ исторіи. Очень важно и существенно-необходимо нравственное начало, выдвигаемое Кантомъ, при обозрѣніи историческихъ судебъ человѣчества и народа; но, само по себѣ, оно не даетъ началъ для пониманія процесса исторіи и не возсоздастъ еще драматизма исторической жизни. До какой степени Кантъ еще несходенъ во взглядѣ съ направленіемъ XIX вѣка, видно изъ его возраженій Мендельсону, по поводу высказанныхъ имъ понятій объ исторіи. По мнѣнію Мендельсона, только каждый человѣкъ порознь можетъ улучшаться; но въ цѣломъ ходѣ исторіи никакого прогресса къ лучшему — нѣтъ. Кантъ отстаиваетъ прогрессивный ходъ исторіи, но на основаніяхъ, далеко несходныхъ со взглядомъ XIX вѣка на исторію. По Канту, исторія прогрессируетъ къ лучшему, потому что нравственный законъ обязываетъ насъ содѣйствовать образованію потомства, а подобное вліяніе одного поколѣнія на другое не можетъ не содѣйствовать постепенному улучшенію человѣчества *). Словомъ, движеніе исторіи къ лучшему составляетъ, по Канту, только постулятъ практическаго разума; но онъ еще далекъ отъ мысли, что общій типъ историческаго развитія содержится въ законахъ послѣдовательности проявленій душевной жизни.

Аналогическія послѣдствія критической философіи выходили и для практической жизни. И въ ней изъ этой философіи вытекало только механическое регулированіе жизни правилами. Какъ ни важны твердыя правила жизни и нравственные регулятивы; но они еще не могутъ создать нравственной жизни, какъ жизни: необходимо еще и такое послѣдовательное, естественное развитіе психофизическихъ силъ, которое бы само собою, уже потому, что оно слѣдуетъ и изъ нормальнаго,

*) Dr. Ed. Zeller, Gesch. d. deutschen Philosophie, Munch., 1875, стр. 397.

естественнаго склада ихъ, было вмѣстѣ и нравственнымъ. Съ этой стороны, духъ критической философіи выразился достаточно рельефно въ той наукѣ, которая имѣетъ въ виду образованіе человѣка, подъ вліяніемъ внѣшней, окружающей его среды, когда значитъ необходимо совмѣстить естественное развитіе человѣческихъ силъ съ предполагаемымъ наукою идеаломъ ихъ совершенства. Разумѣемъ науку воспитательнаго образованія. Лучшій представитель педагогической науки, вышедшій изъ школы Канта—это Нимейеръ. Трудъ его, по точной обработкѣ педагогическихъ вопросовъ и по полнотѣ, былъ можно сказать лучшій въ свое время. Въ особенности это должно сказать о дидактикѣ Нимейера *). Однако-же преобладаніе кантовскаго формализма явственно отразилось въ его педагогикѣ, и особенно въ ученіи о воспитаніи, гдѣ прямо берутся отдѣльныя способности души, и прилагаются къ нимъ правила содѣйствія ихъ образованію. Между тѣмъ, какъ на послѣдовательное естественное развитіе душевныхъ отправленій, которыя на разныхъ инстанціяхъ ихъ называютъ способностями, не обращено вниманія.

Вліяніе кантовской философіи на литературу было важно въ томъ отношеніи, что она противопоставила французскому цинизму въ литературѣ серьезное служеніе нравственному долгу и нравственному образованію человѣчества. Въ этомъ отношеніи и Шиллеръ нерѣдко почерпалъ воодушевленіе въ идеяхъ Канта **). Но кантовская философія не имѣла еще началъ для совмѣщенія нравственныхъ началъ съ художественностію произведеній искусства, и сама по себѣ могла вести къ нѣкоторому доктринёрству. Когда музыкантъ созидаетъ цѣлый потокъ звуковъ, составляющихъ одну музыкальную пьесу, то въ этомъ художественномъ теченіи звуковъ сами собою соблюдаются математическіе законы акустики; но отсюда не слѣдуетъ, что зная эти законы и разставляя по рефлексіи звуки, можно создать художественную музыкальную пьесу; а по духу кантовскаго, какъ и прежняго формализма, выходило такъ, что художественное произведеніе созидается соблюденіемъ правилъ.

Наконецъ, таже самая черта критической философіи выразилась

*) Grunds. d. Erz u. d. Unter. v. A. K. Nimeier, Halle, 1835. По Нимейеру на русскомъ языкѣ составлена Педагогика Ободовскаго.

**) Статья Н. И. Надеждина *о высокомъ* (въ послѣднихъ книгахъ Вѣстника Европы) написана подъ вліяніемъ мыслей Канта о высокомъ.

у Канта и въ его взглядѣ на религію *). Кантъ относится къ религіи съ глубокимъ уваженіемъ, и въ этомъ отношеніи, какъ и вниманіемъ къ самымъ строгимъ началамъ нравственной жизни и гражданскаго общежитія, Кантъ оказалъ благотворное вліяніе въ концѣ XVIII вѣка, отличавшагося нѣкоторою распущенностію литературы и жизни во Франціи. Оцѣнка нравственнаго значенія религіи и была главною причиною расположенія къ Канту многихъ богослововъ германскихъ.—Но что лежитъ въ основѣ кантовскаго понятія о религіи? Въ нашу программу не входитъ здѣсь разборъ его трактата о религіи; мы желаемъ только объяснить отличительную черту общаго взгляда его на религію, прямо вытекавшаго изъ началъ его критической философіи. Кантъ разсматриваетъ религію, собственно, какъ учрежденіе, существующее для сообщенія большей прочности нравственнымъ истинамъ: „религія есть признаніе всѣхъ нашихъ обязанностей (Pflichten), какъ божественныхъ заповѣдей“ **), т. е. религія у него служитъ только средствомъ, которое употребляется для достиженія нравственныхъ цѣлей, для укрѣпленія нравственныхъ истинъ въ сознаніи и въ жизни. Таковъ самый общій взглядъ Канта на религію. Понятно, что онъ былъ естественнымъ результатомъ его философскаго формализма и дуализма. Какъ категоріи или формы мышленія и самая идея нравственнаго закона у него только противостоятъ—первыя чувственному воспріятію, вторая—чувственной волѣ, и какъ-бы отвнѣ примѣняются къ нимъ для регулированія ихъ, такъ и идея Бога, какъ идея существа только потусторонняго, составляетъ у него только требованіе практическаго разума; но Кантъ еще не выдвигаетъ внутренней, неистребимой связи этой идеи съ самымъ существомъ душевной жизни на всѣхъ инстанціяхъ ея развитія. А потому, идея Бога не разсматривается у него, какъ самымъ актомъ входящая въ міръ, какъ непрерывно міротворящая, а потому, и дающая знать о себѣ въ богосознаніи и въ историческомъ развитіи богосознанія, неистребимаго даже въ душѣ, заглушившей въ себѣ сознаніе нравственнаго долга. Между тѣмъ, только при такомъ внутреннемъ

---

*) Die Religion innerhalb der Granzen der blossen Vernunft. Konigsberg, 1793; см. Прот. І. Скворцева, Критическое Обозрѣніе кантовской религіи въ предѣлахъ одного разума. Журн. Минист. Нар. Просв., 1878, генварь.

**) Zoller, стр. 401. См. также предисловіе къ die Religion innerhalb der Granzen d. bloss. Vernunft.

отношеніи идеи Бога и религіи къ нашей внутренней жизни, возможно было бы и оживотвореніе религіознымъ богосознаніемъ самой нравственности. Безъ этого условія, остается непонятнымъ, почему же Кантъ приписываетъ религіи силу, одушевляющую нравственность?— Отъ безжизненнаго и одностороняго понятія о религіи выходило потомъ и практическое неблагопріятное слѣдствіе: такъ-какъ религія понята только какъ учрежденіе для нравственныхъ цѣлей, то приходили къ заключенію, что можно, по усмотрѣнію, устанавливать какъ религіозное ученіе, такъ и самое богослуженіе, направляя ихъ къ какой-нибудь практической цѣли, какъ-будто возможно религіозное благоговѣніе къ собственному, намѣренному человѣческому изобрѣтенію. Такое пониманіе религіи было вообще въ духѣ деизма XVIII вѣка, хотя Кантъ былъ выше всѣхъ деистовъ своего времени. Практически оно выразилось въ педагогической школѣ Базедова, воображавшаго, что можно самому создать богослуженіе *).

Какъ ни кратко наше обозрѣніе критической философіи Канта и типическихъ особенностей ея, но оно достаточно выяснитъ намъ происхожденіе дальнѣйшей, новой формаціи философскаго міросозерцанія, которому начало было положено еще въ самомъ концѣ XVIII вѣка. Поводы и основанія новому направленію философіи, заключавшіяся въ самой же критической философіи Канта, мы разсмотримъ, когда приступимъ къ обозрѣнію философіи XIX вѣка, общаго духа ея и направленія въ сравненіи съ философіею XVIII вѣка. Тамъ они будутъ гораздо рельефнѣе и понятнѣе, при общей характеристикѣ тѣхъ перемѣнъ, которыя сразу обнаружились въ теченіе первыхъ же десятилѣтій XIX вѣка.

*) Die Geschichte der Padagogik, v. Dr. Karl Schmidt dritter Band 1861, Göthen, стр. 550—2.

Замѣченныя опечатки.

стр.	строка.	напечатано:	исправить:
5	29	противостающаго	противостоящаго
23	26	предуидущаго	предъидущаго
32	36	autore	auctore
41	— 34	въ сопоставленіи въ объемѣ философіи	изъ сопоставленія, въ объемѣ философіи,
75	— 20	и направить	и такъ-же отчетливо направить
79	— 25	У Канта	— У Конта
80	— 9	у Канта	у Конта
81	— 34	Geseichte	Geschichte
92	13	— пріятнаго	пріятнаго
101	— 6	Контъ	Кантъ
106	— 36	Ocuvv.	Oeuvr.
152	— 2	значеніе	значеніе *)
152	28	Къ нравоучительнымъ	*) Къ нравоучительнымъ
159	29	о вѣчномъ мірѣ	о вѣчномъ мирѣ