ПОСОБІЕ КЪ ИЗУЧЕНІЮ

ВОПРОСОВЪ ФИЛОСОФІИ

(ЭЛЕМЕНТЫ ФИЛОСОФСКАГО МІРОСОЗЕРЦАНІЯ).

Профессора Кіевской Духовной Академіи,

П. Линицкаго.

СОДЕРЖАНІЕ.

I. 1) Вѣра и знаніе.
2) Чѣмъ различается вѣра отъ знанія?
3) Какъ возможно единство вѣры и знанія?

II. 1) Основныя черты ученія объ Абсолютномъ.
2) Абсолютное само въ себѣ и въ отношеніи къ конечному.
3) Критика началъ новой философіи. Абсолютное есть ли идея, или же дѣйствительное существо?
4) Объ образѣ существованія Абсолютнаго, или отношеніе между безусловнымъ и условнымъ.

III. 1) О духѣ какъ необходимомъ принципѣ философіи.
2) Объ отношеніи конечнаго духа къ безконечному.
3) Какъ далеко можетъ и должно простираться вліяніе религіи?
4) Матерія и духъ какъ всеобщія начала бытія.
5) О существѣ духа.
6) О волѣ какъ міровомъ принципѣ.
7) Пессимизмъ какъ выраженіе и вмѣстѣ послѣдствіе опредѣленнаго міросозерцанія.

IV. 1) Философія нашего времени.
2) Монизмъ и дуализмъ въ гносеологіи.
3) Монизмъ или дуализмъ?
4) О внутреннихъ отношеніяхъ знанія (классификація знаній).
5) О внѣшнихъ отношеніяхъ знанія (организація школы).

Вмѣсто заключенія. Искусство, религія и наука какъ основныя начала человѣческой дѣятельности.

ХАРЬКОВЪ.
Типографія Губернскаго Правленія.
1892.

ПОСОБІЕ КЪ ИЗУЧЕНІЮ

ВОПРОСОВЪ ФИЛОСОФІИ

(ЭЛЕМЕНТЫ ФИЛОСОФСКАГО МІРОСОЗЕРЦАНІЯ).

Профессора Кіевской Духовной Академіи,

Т. Линицкаго.

СОДЕРЖАНІЕ.

I. 1) Вѣра и знаніе.
2) Чѣмъ различается вѣра отъ знанія?
3) Какъ возможно единство вѣры и знанія?

II. 1) Основныя черты ученія объ Абсолютномъ.
2) Абсолютное само въ себѣ и въ отношеніи къ конечному.
3) Критика началъ новой философіи. Абсолютное есть ли идея, или же дѣйствительное существо?
4) Объ образѣ существованія Абсолютнаго, или отношеніе между безусловнымъ и условнымъ.

III. 1) О духѣ какъ необходимомъ принципѣ философіи.
2) Объ отношеніи конечнаго духа къ безконечному.
3) Какъ далеко можетъ и должно простираться вліяніе религіи?
4) Матерія и духъ какъ всеобщія начала бытія.
5) О существѣ духа
6) О волѣ какъ міровомъ принципѣ.
7) Пессимизмъ какъ выраженіе и вмѣстѣ послѣдствіе опредѣленнаго міросозерцанія.

IV. 1) Философія нашего времени.
2) Монизмъ и дуализмъ въ гносеологіи.
3) Монизмъ или дуализмъ?
4) О внутреннихъ отношеніяхъ знанія (классификація знаній).
5) О внѣшнихъ отношеніяхъ знанія (организація школы).

Вмѣсто заключенія. Искусство, религія и наука какъ основныя начала человѣческой дѣятельности.

ХАРЬКОВЪ.
Типографія Губернскаго Правленія.
1892.

„Пров 38"

Пров 1959
Пр.

Дозволено цензурою Харьковъ, 15 Января 1892 года.

БИБЛІОТЕКА
КОРОЛЕВСКОЙ
АКАДЕМІИ.
2265
26

Отдѣльные оттиски изъ журнала «Вѣра и Разумъ» за 1892 годъ.

ВѢРА и ЗНАНІЕ.

Происхожденіе вопроса о знаніи и вѣрѣ. Знаніе какъ высшая степень вѣры. Платоновское понятіе о знаніи и послѣдствія его примѣненія къ христіанскому вѣроученію. Діалектика какъ оруде христіанской науки. Аристотелевское понятіе о знаніи и его послѣдствія въ приложеніи къ христіанскому ученію. Декартовское понятіе о знаніи. Характеристическія черты этого понятія въ новой философіи (французской и нѣмецкой). Какъ относятся идеализмъ и реализмъ новой философіи къ вѣрѣ и откровенію.

Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что желаніе добра свойственно болѣе или менѣе всѣмъ людямъ и что большинство людей, по основнымъ свойствамъ натуры, слѣдуетъ признать добрыми, а не злыми. Не смотря на то, сколько бы ни говорили о смягченіи и усовершеніи нравовъ съ теченіемъ времени, несомнѣнно, что зло нравственное только измѣняетъ формы своего проявленія, становится болѣе утонченнымъ и скрытымъ, не уменьшаясь и не ослабѣвая въ своей сущности. Объ этомъ свидѣтельствуетъ господство пессимизма въ настоящее время: ибо только пороки дѣлаютъ жизнь бѣдственною и мало утѣшительною. Въ чемъ же слѣдуетъ полагать корень зла? На этотъ вопросъ уже давно мы имѣемъ два различныхъ отвѣта. Вѣра учитъ, что въ самой природѣ человѣка есть расположеніе ко злу. Философія (древняя, которой въ этомъ случаѣ слѣдуетъ и новая) напротивъ источникъ зла усматриваетъ не въ испорченности природы человѣка, а лишь въ невѣдѣніи, въ недостаткѣ умственнаго образованія. Такъ, по ученію Сократа и Платона, только по невѣдѣнію человѣкъ можетъ предпочесть дурное доброму, потому именно, что худшее онъ принимаетъ за лучшее. Напротивъ, по выраженію Апостола Павла,

и зная лучшее, мы дѣлаемъ худшее, и не только зная, но и желая добра, мы однако избираемъ и дѣлаемъ злое, котораго не желаемъ. Отсюда очевидно, что, по ученію христіанскому, основною причиною зла нравственнаго между людьми слѣдуетъ признать несовершенство воли, состоящее въ безсиліи, въ недостаткѣ энергіи необходимой къ совершенію добра. Немощь воли есть болѣзнь, которая могла произойти только отъ самой же воли,— по ея винѣ, ибо иначе необходимо было бы допустить, что Богъ создалъ человѣка немощнымъ и лишеннымъ силы къ совершенію добра. Но освободиться отъ своего безсилія воля, подвергшаяся этой болѣзни, очевидно не могла сама собою, ибо тогда воля не была бы на самомъ дѣлѣ безсильна: какого же еще большаго проявленія силы можно было бы ожидать и требовать какъ освобожденіе отъ коренной своей слабости? Воля не можетъ быть вмѣстѣ и слабою и сильною. Поэтому исцѣленіе слабой человѣческой воли могло совершиться только чрезъ высшую божественную волю: не сама собою, а только при содѣйствіи воли Божіей человѣческая воля можетъ вновь обрѣсти свою силу, ибо сила Божія въ немощи человѣческой открывается. Другое ученіе главною виною всякихъ иныхъ несовершенствъ человѣческихъ, какъ сказано, признаетъ несовершенство умственнаго состоянія. Несовершенство это состоитъ съ одной стороны въ недостаточности знанія, а съ другой въ ограниченности самой способности къ знанію. Человѣку не дано все знать; даже въ области ближайшей къ человѣку, именно въ собственной его практической дѣятельности, далеко не все доступно познанію, а потому и невозможно основать такую дѣятельность всецѣло на знаніи. На этомъ основаніи даже языческая философія въ лицѣ Сократа признавала необходимымъ восполненіемъ недостаточности знанія религіозную вѣру. Сократъ совѣтовалъ обращаться къ богамъ во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда послѣдствія предпринятаго нами дѣла не могутъ быть напередъ разсчитаны и опредѣлены. Что касается способности къ познанію, то ограниченность ея становится очевидною, когда испытана самимъ дѣломъ, т. е. когда опытомъ дознана невозможность въ пріобрѣтеніи познанія перешагнуть извѣстную границу, для чего

очевидно сначала нужно еще почувствовать живѣйшимъ образомъ потребность знанія. Потребность же знанія, проявляющаяся какъ дѣятельное стремленіе къ пріобрѣтенію его, сама по себѣ не только не есть несовершенство, напротивъ, составляетъ преимущество, служащее признакомъ высшаго происхожденія и назначенія души человѣческой. Стремленіе къ знанію есть преимущество въ томъ смыслѣ. что такое стремленіе направляетъ человѣка къ совершенству, но условіемъ самого этого стремленія можетъ быть только сознаваемое человѣкомъ несовершенство. такъ что настоящая жизнь имѣетъ двойственный характеръ, вслѣдствіе двоякаго ея отношенія съ одной стороны къ искомому совершенству, которое должно наступить только въ будущемъ, а съ другой—къ испытываемому въ настоящемъ несовершенству. Причина этой двойственности заключается въ соединеніи души съ тѣломъ. По философіи Платона всѣ души обитаютъ сначала въ надзвѣздномъ мірѣ и тамъ въ общеніи съ богами наслаждаются созерцаніемъ всѣхъ совершенствъ бытія, но непонятная какая то необходимость увлекаетъ ихъ на землю, гдѣ, соединяясь съ тѣлами, онѣ вдругъ забываютъ все видѣнное ими прежде; только зрѣлище красоты, которая яснѣе всѣхъ другихъ совершенствъ (идей) отпечатлѣлась въ здѣшнемъ мірѣ, пробуждаетъ въ душѣ зачатокъ прежней божественной жизни; является воспоминаніе того, что было забыто въ началѣ земной жизни; такое то воспоминаніе и есть то, что называется познаніемъ. Оно рождаетъ въ душѣ недовольство настоящимъ своимъ умственнымъ состояніемъ; послѣдствіемъ же недовольства является всецѣлое обращеніе души къ искомой цѣли, каковая цѣль заключается въ пріобрѣтеніи вновь всего того знанія, какимъ нѣкогда душа обладала и соединеннаго съ нимъ небеснаго блаженства. Причиною потери знанія и блаженства было соединеніе съ тѣломъ, слѣдовательно, наоборотъ, отрѣшеніе души отъ тѣла должно возвратить ей и то и другое; а въ настоящей жизни это отрѣшеніе возможно лишь въ видѣ умственной философской дѣятельности, которая требуетъ отвлекать вниманіе отъ всего чувственнаго и обращать его во внутреннюю жизнь души. Вотъ какимъ образомъ по философіи Платона стремле-

ніе къ знанію способствуетъ *очищенію* человѣка отъ всего низменнаго и поднятію его на болѣе высокую степень духовнаго бытія.

Нельзя сказать, чтобы христіанское ученіе ни въ чемъ несоприкасалось съ этимъ ученіемъ Платона. По крайней мѣрѣ это не подлежало сомнѣнію для многихъ христіанскихъ писателей первыхъ временъ христіанства. Въ самомъ дѣлѣ, исцѣленіе человѣка отъ прирожденнаго ему зла, совершенное самимъ Богомъ, состояло отчасти въ сообщеніи новаго вѣдѣнія о Богѣ и объ отношеніи Бога къ человѣку. Само собою понятно, что усвоеніе этого откровеннаго ученія было признано наиболѣе совершеннымъ удовлетвореніемъ той потребности знанія, которую такъ высоко цѣнили философы, полагая именно въ пріобрѣтеніи знанія спасеніе отъ зла. Съ этой точки зрѣнія древней философіи усвоялось то значеніе, что нѣкоторымъ образомъ она приготовляла язычниковъ къ принятію христіанства, которое поэтому, сравнительно съ древнею философіею, разсматривалось какъ единая истинная философія.

Итакъ открывалась возможность нѣкотораго сближенія и какъ бы примиренія двухъ названныхъ ученій объ источникѣ зла и о способахъ избавленія отъ него. Коренное различіе ихъ тѣмъ не менѣе оставалось, и это побуждало многихъ ревнителей чистоты христіанства возставать противъ всякихъ попытокъ къ сближенію и соглашенію ихъ. Здѣсь начало вопроса о вѣрѣ и знаніи возникшаго уже въ первыя времена христіанства. Сущность философіи, какъ ее опредѣляли сами философы, заключается въ исканіи *знанія*, христіанство, напротивъ, требовало прежде всего *вѣры*. Исканіе знаній есть свойство *разума*,—*ограниченнаго* и потому *несовершеннаго*, но стремящагося къ *совершенству*, проявляющаго это свое стремленіе въ *философіи*. Христіанство требовало вѣры,— потому, что оно сообщало ученіе не изобрѣтенное кѣмъ либо изъ людей, но *открытое* самимъ Богомъ: и отсюда систематическое изложеніе этого ученія получило названіе *Богословія*.

Вопросъ о вѣрѣ и знаніи состоялъ поэтому въ слѣдующемъ: какъ согласить между собою *вѣру* и *знаніе*, *разумъ* и *откровеніе*,

философію, и ученіе данное черезъ откровеніе или иначе *Богословіе?* Пренебречь совершенно философіей, какъ нѣкоторые требовали, было невозможно, ибо это значило пренебречь вовсе образованіемъ и признать справедливымъ упрекъ языческихъ философовъ, что христіанство есть религія годная только для людей простыхъ, невѣжественныхъ.

Соглашеніе и примиреніе тогда лишь можетъ быть прочнымъ и соотвѣтственнымъ истинѣ, когда основывается на точномъ разграниченіи предметовъ подлежащихъ соглашенію и объединенію; безъ такого разграниченія соглашеніе обыкновенно оказывается *смѣшеніемъ*, послѣдствіемъ котораго бываетъ еще большее раздѣленіе интересовъ требующихъ соглашенія.

Главное различіе указанныхъ выше ученій объ источникѣ зла заключается въ слѣдующемъ. Полагая корень зла въ умственномъ состояніи невѣдѣнія, философія признавала освобожденіе отъ такого состоянія дѣломъ самого человѣка. Очищеніе отъ зла нравственнаго (κάθαρσις) представлялось въ видѣ постепеннаго восхожденія человѣка отъ одной формы знанія къ другой, отъ низшей къ высшей [1]). По ученію же христіанскому спасеніе человѣка отъ зла уже потому не можетъ быть собственнымъ дѣломъ его воли, что и самое зло, какъ сказано, именно заключается не въ чемъ иномъ, какъ въ безсиліи, слабости воли. Спасеніе человѣка отъ прирожденнаго зла могло быть совершено лишь чрезъ сверхъестественную помощь Божію, а потому и самыя истины, стоящія въ необходимой связи съ совершеніемъ этого дѣла и чрезъ него открытыя, не могли быть добыты чрезъ самостоятельную дѣятельность разума, а

---

[1]) Есть, говоритъ Платонъ, два вида очищенія,—одно относится къ тѣлу, а другое къ душѣ. Послѣднее состоитъ частію въ судѣ и наказаніи, частію въ обученіи. Важнѣйшій рядъ обученія есть тотъ, который производится посредствомъ діалектическаго искусства, прежде всего освобождающаго (посредствомъ критики) отъ ложной увѣренности въ обладаніи знаніемъ, котораго на самомъ дѣлѣ не имѣется... Soph. 227 d—231. «Не состоитъ ли очищеніе души въ томъ, что она повозможности отрѣшается отъ тѣла и пріучается постепенно собирать свои силы и сосредоточиваться въ самой себѣ?» А это именно и есть цѣль философіи и главное ея дѣло. Phaedo 67 c.

могутъ сдѣлаться нашимъ достояніемъ только чрезъ вѣру, т. е. чрезъ искреннее принятіе ихъ по вѣрѣ въ истинность того, кѣмъ дарованы эти истины. Добываніе истинъ спасительныхъ для человѣка собственною дѣятельностію разума и по ученію философовъ не для каждаго возможно, а есть удѣлъ только избранныхъ. Напротивъ, усвоеніе откровенныхъ истинъ чрезъ вѣру всѣмъ предназначено и для всѣхъ достижимо, какъ это и должно быть, потому что спасеніе отъ зла есть нравственная потребность каждаго. Но признавая необходимою общедоступность вѣры, не слѣдовало ли допустить разныя *степени* въ усвоеніи спасительныхъ истинъ вѣры; конечно, истины эти воспринимаются чрезъ вѣру, но будучи восприняты вѣрою, и онѣ не могутъ и не должны оставаться безъ всякаго дѣйствія на нашъ разумъ: усвоеніе истинъ вѣры необходимо относить ко всему нашему духовному существу, изъ котораго разумъ не можетъ быть исключенъ; усвоеніе же разумомъ истинъ вѣры возможно лишь чрезъ дѣятельность свойственную ему, которая достаточно была разъяснена и раскрыта языческими философами. Такимъ образомъ необходимо было допустить дѣятельность разума *въ области самой вѣры*, т. е. признать въ разумѣ силу способствующую дальнѣйшему и болѣе совершенному усвоенію истинъ вѣры: для людей простыхъ, менѣе одаренныхъ, достаточна вѣра простая, безотчетная; но въ комъ развита долгимъ ученіемъ и размышленіемъ потребность разумѣнія, тотъ не можетъ довольствоваться простодушною вѣрою; и для него вѣра необходима, но вѣра просвѣщенная, такъ сказать познанная: ищущій разумѣнія истинъ вѣры, переходя отъ вѣры безотчетной къ вѣрѣ сознательной и отчетливой, становится такимъ образомъ *знающимъ* истины вѣры, а не просто вѣрующимъ; но нельзя однако сказать, что вѣра у такого человѣка уступаетъ мѣсто знанію, ибо само это знаніе утверждается на вѣрѣ, оно есть особый видъ вѣры. Такимъ образомъ и для вѣрующаго человѣка не исключена возможность восхожденія отъ одной степени вѣры къ другой, отъ низшей къ высшей: знаніе, *искомое* вѣрующимъ человѣкомъ, не есть отрѣшеніе отъ вѣры, а есть только болѣе совершенное усвоеніе, ея или иначе, есть болѣе высокая, не всѣмъ конечно

доступная, степень той же вѣры. Итакъ, не можетъ быть сомнѣнія въ необходимости знанія *въ области вѣры*. Но слѣдуетъ далѣе уяснить правильное отношеніе между вѣрою и знаніемъ въ означенной области.

У Платона вѣрою называется самая низшая степень познаванія, именно—чувственное воспріятіе внѣшнихъ впечатлѣній, которое дѣйствительно не происходитъ безъ довѣрія къ чувствамъ, т. е. безъ увѣренности въ томъ, что ощущаемое нами дѣйствительно такъ есть, какъ ощущается [1]). Отъ чувственной вѣры, по Платону, душа переходитъ къ познанію сверхчувственнаго, когда обращается къ себѣ самой и, вмѣсто того, чтобы заниматься чувственными образами, начинаетъ размышлять, какъ бы бесѣдовать съ собой. Знаніе, слѣдоват., состоитъ въ постиженіи сверхчувственнаго. Такъ какъ тяготѣніе къ чувственному, по Платону, было причиною паденія душъ, то главное значеніе познанія именно и состоитъ въ освобожденіи души отъ чувственной вѣры.—въ томъ, чтобы сдѣлать эту вѣру для души ненужною, излишнею: душа, познавшая сверхчувственный міръ сущаго, отвращается отъ чувственнаго. Это платоновское раздѣленіе вѣры и знанія, бывъ принято и въ отношеніи къ содержанію христіанской вѣры, нѣкоторыми христіанскими платониками было доведено до крайности, отдаленнымъ послѣдствіемъ которой является отрицаніе самой вѣры. Такъ какъ главный и основный источникъ христіанскаго вѣроученія заключается въ св. Писаніи, то и раздѣленіе вѣры и знанія въ указанномъ смыслѣ было

---

1) Tim. 29 c. ὅτι περ προς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πιστιν ἀλήθεια Т. е. какъ относится сущее къ являемому, такъ истина относится къ вѣрѣ. Въ томъ же діалогѣ (27 d.) Платонъ различаетъ двоякій родъ бытія: всегда сущее, которому происхожденіе (слѣд, вообще измѣненіе) не свойственно (το ὂν ἀεί γένεσιν, δὲ οὐκ ἔχον),—это одинъ родъ бытія, а другой родъ есть всегда только происходящее, которому несвойственно быть просто сущимъ, т. е. неизмѣнно пребывающимъ (τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε). Первый родъ бытій постигается умомъ, чувствамъ же недоступенъ и потому называется сверхчувственнымъ, умопостигаемымъ (ἀναίσθητον, νοουμενον μόνον); послѣдній же воспринимается чрезъ чувства (διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμενον) и есть предметъ мнѣнія (δόξα), и незнанія, а потому и называется являемымъ, представляющимся, а не истинно сущимъ (φαινόμενον, δοξαστόν). Ibid. 51 d. Срав. Resp. VII, 533.

установлено главнымъ образомъ въ отношеніи къ св. Писанію и выразилось въ различномъ способѣ пониманія и толкованія его. Различали двоякій смыслъ въ св. Писаніи: буквальный, или иначе чувственный и духовный, т. е. сверхчувственный; вѣра состоитъ въ принятіи того, что сообщается въ Писаніи по буквальному смыслу, но вѣра смѣняется знаніемъ, какъ скоро мы уразумѣваемъ скрытую подъ буквальнымъ смысломъ духовную сущность. Какъ по Платону чувственное имѣетъ для насъ единственно лишь то значеніе, что служитъ напоминаніемъ духовнаго, сверхчувственнаго, такъ, по теоріи аллегорическаго толкованія слова Божія, буквальный смыслъ имѣетъ значеніе не самъ по себѣ, а только какъ нѣкоторое подобіе, или отображеніе духовнаго, таинственнаго смысла. И какъ по Платону, восходя на высшую ступень знанія, мы дѣлаемся чрезъ то участниками божественной совершенной жизни,—душа снова овладѣваетъ утраченнымъ ею блаженствомъ: такъ и у нѣкоторыхъ христіанскихъ его послѣдователей мы видимъ увѣренность въ томъ, что восходя на высшую ступень духовнаго созерцанія, мы достигаемъ чрезъ то, правда, таинственнаго, но блаженнаго и потому вожделѣннаго, непосредственнаго общенія съ Богомъ, причемъ конечно вѣра уже больше не нужна,—и не только вѣра, но и всѣ средства, предлагаемыя Церковью, для руководства душъ вѣрующихъ, весь строй церковной жизни исключается. Такимъ образомъ христіанское знаніе (γνῶσις) оказывалось уже не высшею ступенью вѣры, а упраздненіемъ вѣры,—такимъ совершеннымъ вѣдѣніемъ, какое дается чрезъ непосредственное, ближайшее общеніе съ предметомъ вѣдѣнія, въ настоящемъ случаѣ съ самимъ Богомъ. Нужно ли говорить, что самое разграниченіе въ св. Писаніи двоякаго смысла могло быть и дѣйствительно было лишь дѣломъ произвольнаго толкованія слова Божія. Произволъ всегда является орудіемъ какихъ либо скрытыхъ побужденій и намѣреній. Произволъ въ истолкованіи св. книгъ сначала былъ орудіемъ мистицизма, затѣмъ уже въ новое время раціонализмъ воспользовался тѣмъ же средствомъ для отрицанія всей исторической стороны христіанства, ибо событія Евангельской исто-

ріи стали разсматривать какъ символическіе образы, не имѣющіе фактическаго значенія.

Что по Платону знаніе имѣетъ своимъ назначеніемъ замѣнить собою чувственную вѣру и освободить отъ нея душу человѣка, ищущую блаженства вѣчнаго, непреходящаго—это понятно. Ибо вѣра платоновская совершенно противоположна знанію: она имѣетъ природу чувственную, тогда какъ знаніе сверхчувственно. Но такова ли вѣра требуемая христіанствомъ? Уже то одно, что эта вѣра *требуется*, служитъ показателемъ ея отличительнаго характера: она есть актъ духовный, выраженіе нравственнаго духа, слѣдов. и самая простая вѣра въ смыслѣ христіанскомъ имѣетъ характеръ сверхчувственный даже въ большей степени, чѣмъ само знаніе, понимаемое въ общепринятомъ значеніи этого слова. Вѣра и знаніе, насколько послѣднее также относится къ области вѣры, различаются и должны различаться, будучи понимаемы въ смыслѣ истинно христіанскомъ,—не по роду своему и не по источнику своего происхожденія, а лишь по своимъ проявленіямъ: свидѣтельствомъ вѣры служатъ дѣла,—изъ дѣлъ познается вѣра; признакомъ же или проявленіемъ знанія (какъ это признавалось уже Платономъ) служитъ даръ учительства.—Отличительною чертою христіанской религіи, сравнительно съ древними, въ особенности языческими религіями, служитъ то, что она есть *ученіе*. Ученіе и жизнь въ христіанствѣ слиты въ единое нераздѣльное цѣлое, такъ что и люди просто вѣрующіе въ нѣкоторой мѣрѣ обладаютъ знаніемъ христіанскимъ, т. е. знаніемъ истинъ вѣры, и наоборотъ—люди знающіе только тогда въ состояніи исполнять свой долгъ учительства, если ихъ знаніе не бездушно, но оживляется искреннею и твердою вѣрою, ставшею убѣжденіемъ, такъ что знаніе истинно христіанское не освобождаетъ отъ вѣры, напротивъ утверждаетъ въ вѣрѣ.

Какъ дѣйствіе нравственное чисто духовнаго характера, а не плотское (ибо имѣя глаза можно не видѣть и имѣя уши не слышать), вѣра должна имѣть такое значеніе въ отношеніи къ духовной жизни человѣка, какое Платонъ усвоялъ только разуму, именно—значеніе состоящее въ *очищеніи*, въ

освобожденіи отъ зла. Но есть при этомъ и важное различіе: разумъ—даръ природы, а потому и усовершеніе, достигаемое чрезъ него, въ нѣкоторомъ смыслѣ есть счастливая случайность; вѣра, напротивъ, есть *даръ благодати*, а благодать даруется *всякому желающему*. Человѣкъ безсиленъ самъ спасти себя; его воля слишкомъ немощна для этого; но желать спасенія, искать его и домогаться,—это возможно для каждаго, и въ этомъ смыслѣ вѣра, какъ даръ благодати, всякому доступна; однако не каждый желаетъ спасенія, а потому и вѣра не дается всѣмъ. Но что служитъ видимымъ знакомъ и средствомъ воспріятія благодатнаго дара вѣры? Вѣра происходитъ отъ *слушанія* Слова Божія и получаемаго при этомъ назиданія; этою чертою вѣра различается отъ знанія, однороднаго съ нею по единству источника и содержанія, ибо знаніе получается путемъ *изученія* того-же Слова Божія. Слѣдовательно источникъ вѣры и знанія одинъ—откровеніе и все различіе ихъ состоитъ лишь въ неодинаковомъ отношеніи къ откровенію. Потребность изученія, т. е. пріобрѣтенія знанія собственнымъ трудомъ есть свойство разума (испытайте писаніе). Но разумъ человѣка несовершенъ и какъ несовершенный также нуждается въ помощи, подобно немощной волѣ человѣка. Помощь эта заключается въ руководственномъ значеніи для него *преданія* вообще, хранимаго Церковью, а въ частности тѣхъ опредѣленій вѣры (догматы), которыя установлены и утверждены авторитетомъ Церкви. Разумъ даръ природы; какъ даръ природы разумъ отъ нашей воли независимъ, но употребленіе разума есть дѣло свободной воли. Вѣра обязываетъ человѣка всѣ свои дары или способности обращать въ средство къ собственному спасенію, а также ко спасенію другихъ, т. е. употребленіе ихъ должно имѣть нравственную цѣль. Слѣдуетъ это признать и относительно разума. Разумъ человѣка ограниченъ по природѣ. Но имѣя свободную волю, человѣкъ по этому самому призванъ къ тому, чтобы и это природное свойство разума сдѣлать *свободно* обладаемымъ качествомъ, или иначе—обратить въ добродѣтель: ограниченность разума должна быть обращена въ *самоограниченіе*. Свободное дѣйствіе не тоже, что произвольное: дѣйствіе свободно, а не произ-

вольно. когда совершается по извѣстному ясно сознаваемому и признаваемому *правилу*, сообразно съ извѣстною установленною для него *нормою*. Таково значеніе для разума опредѣленій вѣры.

Итакъ изученіе слова Божія есть, конечно, дѣло разума, но истолкованіе и разумѣніе его, чтобы не было произвольнымъ, должно согласоваться *съ основными опредѣленіями вѣры*, установленными Церковью и съ авторитетнымъ голосомъ преданія вообще также хранимаго Церковью. Но такое ограниченіе дѣятельности разума не должно ли повести къ усыпленію разума, къ прекращенію дѣятельности его, слѣдовательно къ упадку самой вѣры, ибо при бездѣйствіи разума возможна лишь слѣпая вѣра? Свобода въ дѣлѣ изученія и толкованія Слова Божія привела къ упраздненію его буквальнаго смысла, дальнѣйшимъ послѣдствіемъ чего было отрицаніе самаго христіанства. Но также и отсутствіе всякой свободы въ изученіи и толкованіи Писанія не можетъ быть безвреднымъ для самой вѣры, такъ какъ послѣдствіемъ такого рабскаго отношенія къ Слову Божію является слѣпая приверженность къ буквѣ, угашеніе духа. Пренебреженіе буквальнымъ смысломъ есть крайность; но и слѣпая приверженность къ буквѣ также есть крайность.

Чтобы дѣятельность разума могла быть закономѣрною. свободною отъ крайностей, въ отношеніи къ истинамъ вѣры, для этого прежде всего она должна быть закономѣрною въ самой себѣ, въ своей собственной сферѣ, въ сферѣ *самосознанія*, а такою она можетъ сдѣлаться только чрезъ изученіе самой себя, т. е. присущихъ ей законовъ, чрезъ обращеніе себя въ предметъ своего изслѣдованія. Главныя основанія этого дѣла были положены уже древнею философіею, которая постепенно выработала цѣлую науку о дѣятельности разума, такъ называемую *діалектику*, которая вмѣстѣ съ тѣмъ имѣетъ значеніе руководства къ правильному употребленію разума (діалектика, какъ искусство мыслить).

Дѣятельность разума существенно состоитъ въ сообщеніи опредѣленной мѣры, стройности, порядка всему, что только можетъ подлежать этой дѣятельности. По ученію древнихъ

философовъ міръ есть произведеніе разума, ибо повсюду замѣчается въ немъ господство мѣры, стройности, порядка (космосъ); и самое образованіе міра, по представленію Платона, могло состоять лишь въ приведеніи матеріи изъ *безпорядочнаго состоянія въ порядокъ*. Но ближайшія къ уму, такъ сказать непосредственныя произведенія его составляютъ понятія, иначе– представленія, или идеи. Будучи приведены въ стройный порядокъ, понятія образуютъ *систему* знанія, *науку*. Аристотель установилъ при этомъ и другой важнѣйшій признакъ научнаго познанія, именно *доказательность*, или основательность. Знаніе научное по Аристотелю есть *доказанное* (аподиктическое), а доказаннымъ оно является тогда, когда *въ формѣ силлогистической* выведено изъ твердаго неподлежащаго сомнѣнію основанія.

Итакъ для дѣятельности разума въ отношеніи къ истинамъ вѣры предстояло рѣшить двѣ задачи: a) установить систему вѣроученія и b) доказать, или иначе—обосновать надлежащимъ образомъ истины вѣры; необходимымъ орудіемъ къ выполненію той и другой задачи для разума должна была послужить *діалектика,* какъ наука упорядочивающая прежде всего дѣятельность самого разума. О томъ, какъ выполнялась и была выполнена первая задача,—не мѣсто говорить здѣсь; вопросъ этотъ касается исторіи догматовъ и Богословія, какъ науки о догматахъ, слѣдовательно имѣетъ характеръ спеціальный. Для насъ важно указать здѣсь судьбу второй задачи.

Основной и первоначальный предметъ вѣры есть бытіе Бога. Поэтому прежде всего должны были явиться попытки *доказать бытіе Бога,*—т. е. опредѣленіе вѣры, что *есть* Богъ,—существо высочайшее и совершеннѣйшее—вывести силлогистически изъ различныхъ основаній, каковыми могутъ быть только положенія болѣе очевидныя и несомнѣнныя. Для вѣры истина бытія Бога есть первая, и потому независимая ни отъ какихъ иныхъ истинъ; напротивъ, сама она есть основаніе и начало всѣхъ другихъ истинъ, такъ какъ безъ вѣры въ бытіе Бога не можетъ быть вовсе вѣры въ смыслѣ религіознаго акта, которымъ человѣкъ очищается и дѣлается способнымъ для жизни духовной. Но съ точки зрѣнія знанія истина бы-

тія Бога не столько очевидна, и такъ сказать непреодолима, какъ нѣкоторыя иныя положенія, напримѣръ, что существуетъ міръ, что мы сами въ немъ существуемъ, что міръ устроенъ извѣстнымъ образомъ, что у насъ есть идея о первой причинѣ вещей. Если бы истина бытія Бога, какъ существа высочайшаго, была очевидна не менѣе, чѣмъ то, что міръ существуетъ, тогда доказательства бытія Бога были бы не нужны: но въ такомъ случаѣ истина бытія Бога не была бы и предметомъ вѣры.

Каковы же были послѣдствія доказыванія истинъ вѣры? Доказать значитъ показать необходимую связь доказываемаго съ тѣмъ, изъ чего оно выводится, а отсюда и само доказываемое представляется какъ необходимое. Основаніемъ для доказыванія бытія Бога можетъ служить или самое понятіе о Богѣ (онтологическое доказательство бытія Бога), или разсмотрѣніе міра, какъ произведенія всемогущества и мудрости Божіей; въ первомъ случаѣ самое бытіе Бога выводится какъ необходимое, а въ послѣднемъ — дѣлается заключеніе о творческой дѣятельности Божества, чѣмъ и доказывается Его бытіе. Но если по своему бытію Богъ есть существо необходимое (что утверждается онтологическимъ доказательствомъ), то легко проидти отсюда къ заключенію, что и самая дѣятельность Божества *необходима* и что міръ есть *необходимое* проявленіе дѣятельности Божества: свободная дѣятельность, при необходимости бытія, предполагала бы раздвоеніе не согласное съ понятіемъ о единствѣ Божескаго существа. Допустить же, что дѣятельность Божества такъ же необходима, какъ необходимо бытіе Его, значитъ отринуть личную жизнь въ Богѣ, которая безъ свободы немыслима, къ чему дѣйствительно и пришелъ уже средневѣковый *реализмъ*, а еще болѣе послѣдующій *пантеизмъ*. Дальнѣйшимъ неминуемымъ послѣдствіемъ понятія о Богѣ, какъ существѣ необходимомъ, является отрицаніе промысла, что въ свою очередь религіозную идею о Богѣ превращаетъ въ абстрактную категорію первопричины, сколь ни важную въ организаціи человѣческаго мышленія, но далеко не достаточную для обоснованія религіозной идеи о Богѣ. Раціонализмъ, или такъ называемый—деизмъ, можетъ доволь-

ствоваться столь скуднымъ понятіемъ о Богѣ, но раціонализмъ въ сущности есть отрицаніе религіи, такъ какъ для него откровеніе не существуетъ, а безъ вѣры въ откровеніе никакая религія невозможна. Бытіе Бога, который ничѣмъ никогда не проявляетъ своей воли, есть только номинальное, а не реальное; иными словами деизмъ не по духу, не по сущности, а только словесно различается отъ атеизма.

Такимъ образомъ, какъ платоновское понятіе о знаніи (въ смыслѣ умозрѣнія, которое отъ чувственнаго направляется къ сверхчувственному), будучи примѣнено къ содержанію вѣры, само по себѣ могло лишь привести къ *мистицизму*, подобно тому аристотелевское понятіе о знаніи приводило къ *раціонализму*. А потому какъ для умозрительной дѣятельности разума въ духѣ Платона требовалось въ области вѣры ограниченіе посредствомъ твердо и неизмѣнно установленныхъ опредѣленій вѣры, такъ раціональные доводы въ духѣ Аристотеля могли быть допущены только какъ вспомогательное средство въ дѣлѣ усвоенія предметовъ вѣры, и въ этомъ именно заключается смыслъ извѣстнаго схоластическаго положенія, что философія есть служанка Богословія.

Но кромѣ платоновскаго и аристотелевскаго есть еще иное понятіе о знаніи, установленное уже въ новое время Декартомъ. Понятіе это таково: что ясно и раздѣльно мыслится, то истинно. Декартъ самъ далъ поводъ думать, что эти указанные имъ признаки истинности или достовѣрности познанія наиболѣе свойственны тѣмъ представленіямъ и мнѣніямъ, которыя согласны со здравымъ смысломъ. Схоластика, противъ которой была направлена философія Декарта, слишкомъ уже пренебрегала здравымъ смысломъ. Но что такое здравый смыслъ? При отсутствіи въ этомъ случаѣ точной и опредѣленной мѣры, не трудно впасть въ ошибку отожествленія общаго понятія о здравомъ смыслѣ со своимъ личнымъ смысломъ: согласно со здравымъ смысломъ то, что оправдывается и внушается мнѣ моимъ собственнымъ смысломъ, а такъ какъ признаки всего здравомысленнаго—ясность и раздѣльность, то истинно для меня лишь то, что я могу ясно и раздѣльно, т. е. легко и безъ всякаго труда представить себѣ:

лишь то истинно для меня, что по моему разумѣнію представляется мнѣ истиннымъ. Вся французская философія XVIII в. очевидно запечатлѣна этими чертами поверхностнаго и самоувѣреннаго индивидуализма. Увѣренность во всемогуществѣ своего личнаго смысла была причиною той охоты и той легкости, съ какими тогда принимались разсуждать о чемъ угодно и рѣшать какіе угодно вопросы; энциклопедизмъ былъ въ духѣ того времени. Свергнувъ иго схоластики, почувствовали себя легко и свободно и захотѣли воспользоваться этою свободою, не желая болѣе терпѣть уже никакихъ стѣсненій: всякое ограниченіе прежде всего въ умственной области казалось невыносимымъ.

Но если такъ дурно пользовались тѣмъ правиломъ для обсужденія вещей, которое было указано Декартомъ, то это не значитъ, что и самое правило дурно. Иначе это правило было понято нѣмецкими философами. Ясно и раздѣльно не то, что согласно со здравымъ смысломъ, (о которомъ ни у кого нѣтъ яснаго и раздѣльнаго представленія), а то, что выведено строго *методически*, къ чему мы приходимъ постепенно, отправляясь отъ извѣстнаго твердаго пункта, и подвигаясь къ намѣченной цѣли медленнымъ, но твердымъ шагомъ. Если я хочу ясно увидѣть отдаленный предметъ, то я долженъ къ нему приблизиться, а этого вдругъ сдѣлать нельзя; нужно сначала осмотрѣться и намѣтить для себя вѣрный путь. Въ наукахъ спеціальныхъ издавна впрочемъ дѣло велось методически. Ужели одна философія должна быть исключеніемъ изъ общаго правила и не слѣдуетъ ли признать это злоупотребленіемъ слова, когда подъ именемъ философіи разумѣютъ неограниченную свободу разсуждать, какъ случится по первому впечатлѣнію и личному расположенію, а философомъ называютъ всякаго громко и самоувѣренно разсуждающаго человѣка? Такъ называемая популярная философія, или философія здраваго смысла, философія просвѣщенія—это лжефилософія (afterphilosophie).

Важность и плодотворность того требованія, чтобы философія была методическою, не подлежитъ сомнѣнію. Всѣ великіе философы не иначе мыслили, какъ строго методически, и самъ

Декартъ въ своей философіи первымъ дѣломъ считалъ установленіе метода. Мышленіе безъ метода есть безпорядочное мышленіе. хаотическое, а такое мышленіе можетъ привести лишь къ отрицательнымъ, или слишкомъ узкимъ и поверхностнымъ заключеніямъ. Важное значеніе метода заключается между прочимъ въ томъ, что при методическомъ развитіи мысли всякія неровности сглаживаются, поперемѣнно выдвигаются разныя стороны предмета, а это даетъ возможность избѣгать крайнихъ и узкихъ односторонностей, особенно же важно то, что обезпечивается такимъ образомъ свобода отъ пристрастій и увлеченій, такъ какъ по намѣченному пути мысль сама собою движется, не нуждаясь ни въ какихъ толчкахъ и возбудителяхъ посторонннхъ, но руководимая собственнымъ интересомъ *разъясненія* истины и повинуясь единственно внутренней логической необходимости:—такой именно ходъ мысли яснѣйшимъ образомъ открывается въ методѣ *дедуктивномъ*, первый образецъ котораго былъ данъ Декартомъ.

Еще Спиноза, предпринявъ построеніе философіи по строго выдержанному методу (математическому), замѣтилъ, что онъ не хочетъ ни осуждать, ни оправдывать человѣческія страсти, а только лишь изслѣдовать ихъ природу. Конечно Спиноза это такъ понялъ, что страсти и не должны быть оправдываемы или осуждаемы, будучи по его мнѣнію стольже необходимы въ природѣ человѣка, какъ всякія явленія природы физической. Это было заблужденіе, которое составляетъ примѣсь къ сказанному выше замѣчанію Спинозы, имѣющему смыслъ независимый отъ такого заблужденія. Истинный смыслъ означеннаго положенія тотъ, что необходимо изслѣдовать и понять, прежде нежели оправдывать или осуждать что либо. Это ближайшій выводъ изъ того положенія, что мышленіе должно быть методическимъ. Методомъ называется вообще порядокъ. Порядокъ въ дѣлѣ философіи состоитъ въ томъ, чтобы никакого вопроса поспѣшно не рѣшать ни въ утвердительномъ, ни въ отрицательномъ смыслѣ, прежде нежели этотъ вопросъ не изслѣдованъ всесторонне и самымъ тщательнымъ образомъ. Методъ требуетъ воздержанія отъ всякихъ поспѣшныхъ и легкомысленныхъ сужденій. Съ полною рѣшительностію су-

Библиотека Высшихъ женскихъ курсовъ

дить о данномъ предметѣ мы пріобрѣтаемъ право лишь тогда, когда этотъ предметъ изслѣдованъ нами и *усвоенъ*, слѣдовательно, когда онъ понятъ нами надлежащимъ образомъ и сдѣлался для насъ совершенно *яснымъ*. Поэтому первая задача всякаго изслѣдованія сдѣлать предметъ яснымъ и понятнымъ. Чѣмъ сложнѣе предметъ, тѣмъ очевидно большаго *труда* требуетъ достиженіе таковой цѣли, а это показываетъ, что сдѣлать предметъ яснымъ и понятнымъ не значитъ сдѣлать его *общедоступнымъ*, а значитъ только—сдѣлать его удобовоспріемлемымъ для тѣхъ, кто въ состояніи преодолѣть трудъ *постепеннаго овладѣнія* имъ. Въ сознаніи невозможности сдѣлать все и для всѣхъ доступнымъ нѣмецкіе философы, да и никакіе серьезные мыслители никогда объ этомъ не заботились; это было возможно и достижимо лишь для французскихъ философовъ, но въ ущербъ серьезности и содержательности ихъ философствованія.

Итакъ, нѣмецкая философія удерживаетъ то положеніе Декарта, что ясность и раздѣльность—признаки истинности, но присоединивъ къ этому положенію требованіе метода, она указала тѣмъ средство, устраняющее произволъ и индивидуализмъ въ употребленіи означеннаго руководящаго правила Декарта. Требованіе Аристотеля—признавать за истинное знаніе лишь то, что *доказано*, не было достаточнымъ средствомъ противъ произвола, такъ какъ аристотелевское понятіе о доказательствѣ слишкомъ узко и ограниченно: доказательствомъ онъ называетъ силлогистическую форму вывода одного положенія изъ другаго. Послѣдствіемъ такого понятія о доказательствѣ было то, что каждое положеніе разсматривалось и было предметомъ разсужденія отдѣльно отъ иныхъ положеній, чѣмъ нарушалась естественная связь между положеніями и давалась возможность одни положенія (напр. о бытіи Бога, о безсмертіи души) принимать какъ доказуемыя, а другія (напр. положеніе о бытіи Промысла, о свободѣ воли) положенія отвергать какъ такія, которыя не могутъ быть доказаны. Примѣръ такого произвольнаго принятія однихъ положеній и непринятія другихъ изъ системы вѣроученія представляетъ собою (какъ выше показано) раціонализмъ.

Методъ имѣетъ то значеніе, какое Аристотель усвоялъ доказательству, ибо положеніе, обоснованное методически, есть положеніе оправданное или доказанное: но методъ преимуществуетъ предъ доказательствомъ въ томъ, что не только не нарушаетъ естественной связи отдѣльныхъ положеній,— напротивъ требуетъ устанавливать связь и между такими положеніями, которыя доселѣ оставались раздѣленными,— находить единство тамъ, гдѣ обычно видятъ только противоположность и несогласіе.

Требуя связывать и объединять не только близко соприкасающіяся, но и отдаленныя положенія и понятія, методъ тѣмъ самымъ побуждаетъ восходить мыслію отъ частныхъ и разрозненныхъ явленій и представленій къ ихъ общимъ, глубже лежащимъ основаніямъ и принципамъ. А такимъ образомъ оправдывается и то понятіе о знаніи, которое установлено Платономъ, и которое состоитъ въ требованіи—отъ чувственнаго, т. е. ближайшаго и непосредственно даннаго, восходить къ сверхчувственному, т. е. отдаленному и наиболѣе общему.

Здѣсь мы достигли такого пункта въ идеалистической нѣмецкой философіи, который по важности его требуетъ особенно внимательнаго разсмотрѣнія. Непреложный законъ человѣческихъ изысканій таковъ, что частица истины всегда добывается съ примѣсью заблужденій, слѣды которыхъ не легко изглаживаются и даже имѣютъ иногда роковое вліяніе. Такъ и въ настоящемъ случаѣ. Выше указано на преимущество новой философіи предъ раціонализмомъ вслѣдствіе методологическихъ ея требованій. Но стремленіе къ объединенію и систематической связности понятій сдѣлалось наконецъ столь преобладающимъ, что не только уже сглаживались неровности и примирялись близко стоящія противоположности, но и вообще всѣ различія, и самыя существенныя, и небо и земля, такъ сказать, потонули въ неудержимомъ потокѣ всеобъемлющаго мышленія: все сдѣлалось моментомъ, мимо текучимъ, преходящимъ явленіемъ не какого либо твердаго и устойчиваго, начала, а непрерывно движущагося потока. Поэтому и столь важное для религіознаго сознанія раздѣленіе плотскаго отъ духовнаго, чувственнаго отъ сверхчувственнаго въ нѣмецкомъ

идеализмѣ оказывается не болѣе не менѣе, такъ только послѣдствіемъ двойственности присущей человѣческому сознанію. И не только противоположность духовнаго и тѣлеснаго превращается въ смѣну текучихъ явленій, происходящихъ отъ того, что сознаніе человѣка, его мысль, въ развитіи своемъ, проходитъ разныя состоянія; самая религія разсматривается какъ временно переживаемая человѣкомъ и человѣчествомъ форма сознанія. Опредѣленія вѣры, уже потому самому, что были методически выводимы въ качествѣ представленій, образуемыхъ по внутреннимъ законамъ мысли человѣческой, оказывались такимъ образомъ произведеніемъ самого человѣка. Въ такомъ взглядѣ идеализма на религіозныя вѣрованія слѣдуетъ признать вѣрнымъ лишь то, что когда человѣкъ духовно проникается положеніями или опредѣленіями вѣры, глубоко усвояетъ ихъ своимъ существомъ и ими живетъ, то этимъ самимъ онъ обращаетъ ихъ въ свою собственность; они становятся его личнымъ убѣжденіемъ, духовно претворяются и какъ бы производятся имъ изъ себя: особенно это должно сказать объ истинахъ вѣры, т. е. что при усвоеніи ихъ, чѣмъ глубже это усвоеніе, тѣмъ болѣе не можетъ не отпечатлѣваться личность человѣка и не воздѣйствовать на самыя эти истины. Но какъ далеко отсюда до заключенія, что человѣкъ самъ создаетъ усвояемыя имъ истины. Впрочемъ, заключеніе это стоитъ въ необходимой связи съ тѣмъ общимъ основнымъ положеніемъ идеализма, что всѣ вообще представленія, даже о чувственномъ физическомъ мірѣ, а не только о духовномъ, производятся человѣческою мыслію по законамъ присущимъ ей. Такой взглядъ на человѣческія представленія нельзя не признать крайнимъ, но къ нему привело стремленіе построить въ духѣ дедуктивнаго метода стройную систему понятій и образовать изъ представленій, присущихъ общечеловѣческому сознанію, какъ бы духовный, идеальный организмъ. Идеалисты не могутъ допустить, чтобы правильно организованный, стройный мысленный міръ былъ произведеніемъ случайной встрѣчи съ разнообразными предметами дѣйствительности и воспріятія безпорядочнаго множества внѣшнихъ впечатлѣній.

Иначе смотрятъ на это дѣло реалисты. Реалисты указываютъ на то, что. при идеалистическомъ взглядѣ на происхожденіе человѣческихъ представленій, остается непонятнымъ постоянно и неизмѣнно присущее нашему уму стремленіе сообразовать всѣ свои представленія съ дѣйствительностію данною чрезъ опытъ, стремленіе, проявляющееся и въ томъ, что всѣ умственныя операціи мы обыкновенно направляемъ на дѣло познанія этой дѣйствительности. Съ этимъ стремленіемъ нашего ума слѣдуетъ сообразовать и самый методъ познавательной дѣятельности. Такимъ методомъ, дѣйствительно обезпечивающимъ познаніе дѣйствительности, слѣдуетъ признать *индукцію*. Дедуктивный методъ, состоящій въ томъ, что мы одну мысль выводимъ изъ другой, и такимъ образомъ слагаемъ длинную цѣпь понятій, съ тѣмъ, чтобы по возможности обнять мыслію всю дѣйствительность,—этотъ методъ увлекаетъ пустою надеждою сдѣлать за одинъ разъ и силами единоличнаго ума то, что мало-по-малу созидается трудомъ многихъ поколѣній и въ теченіе вѣковъ,—разумѣемъ образованіе научнаго міросозерцанія. Преимущество индуктивнаго метода—въ томъ и состоитъ, что онъ не дозволяетъ оставлять почву фактовъ и уноситься въ заоблачныя сферы умозрѣнія. Онъ требуетъ раздѣленія труда, и вмѣсто одной науки съ всеобъемлющимъ знаніемъ, каковымъ мечтала сдѣлаться идеалистическая философія, индуктивный методъ далъ множество наукъ, за то дѣйствительныхъ, а не призрачныхъ. Философія такъ же должна быть отдѣльною наукою, именно наукою о познаніи, или иначе о *наукѣ*. Совокупность фактовъ, съ которыми философія должна имѣть дѣло, представляютъ собою самыя науки, по отношенію къ которымъ задача философіи--установить между ними порядокъ, построить классификацію знаній. Но какимъ образомъ индуктивный методъ можетъ оказать въ этомъ случаѣ какую-либо помощь—совершенно непонятно. Какова бы ни была классификація наукъ, основанія для нея могутъ быть даны только теоріею знанія. Теорія же знанія можетъ быть выработана чрезъ анализъ самосознанія, въ область котораго входитъ познавательная дѣятельность. Такой анализъ мы находимъ у Кан-

та подъ названіемъ *Критики* чистаго разума. Поэтому другіе полагаютъ, что философія должна быть *критическою*. Задача ея въ томъ, чтобы посредствомъ критики противодѣйствовать идеалистическимъ поползновеніямъ, какъ будто критика не можетъ быть также обращена и противъ реализма. Но и для критики нужны руководящія начала. Слѣдовательно, не нужна ли теорія критики, а теорія эта входитъ въ составъ логики. Поэтому иные, опредѣляя философію, какъ науку о познаніи, подъ этимъ названіемъ разумѣютъ собственно логику. Все это показываетъ, что точныхъ понятій о знаніи, о наукѣ не имѣется. Но хотя реалисты и не могутъ въ точности разъяснить, что такое знаніе, наука; однако они убѣждены, что богословіе ни коимъ образомъ нельзя признать наукою. Ужъ если положеніе философіи въ ряду другихъ наукъ, по ихъ понятіямъ о философіи, оказывается шаткимъ и сомнительнымъ, то что ужъ и говорить о богословіи? Одно только очевидно: въ своихъ понятіяхъ о знаніи, хотя неясныхъ и неопредѣленныхъ, реалисты выступаютъ какъ рѣшительные противники идеалистовъ, но въ своихъ понятіяхъ о томъ, что такое вѣра, они примыкаютъ къ идеалистамъ, и только, къ большей конечно невыгодѣ для интересовъ вѣры, они упрощаютъ взглядъ идеалистовъ на этотъ предметъ. По ученію идеалистическому религіозная вѣра есть произведеніе человѣческаго сознанія, но въ этомъ произведеніи открывается необходимый законъ духа, слѣдовательно, въ самомъ существѣ духа лежитъ основаніе для возникновенія религіозной вѣры. И реалисты полагаютъ, что религіозная вѣра—продуктъ человѣческаго сознанія, но они думаютъ при этомъ, что можно признать лишь неизбѣжность этого продукта при извѣстныхъ внѣшнихъ условіяхъ, необходимаго же, въ смыслѣ законосообразности и соотвѣтствія съ природою духа, въ религіозной вѣрѣ они не усматриваютъ ничего. По ихъ мнѣнію религіозная вѣра—плодъ невѣжества, незнанія причинъ, отъ которыхъ происходятъ явленія какъ внѣшней, такъ и нашей внутренней природы. Въ нѣкоторомъ смыслѣ признаютъ идеалисты и откровеніе, только подъ откровеніемъ они разумѣютъ обнаруженіе сокровенныхъ свойствъ и законовъ духа человѣческаго,

частію на протяженіи всей исторіи человѣчества (исторія человѣчества, по Шеллингу, есть непрерывно продолжающееся откровеніе абсолютнаго), частію же въ сознаніи отдѣльныхъ лицъ. И въ этомъ отношеніи реалисты проще. Они отвергаютъ всякую мысль объ откровеніи, да и самое слово—духъ для нихъ лишено всякаго значенія. По мнѣнію реалистовъ сущность религіозной вѣры достаточно опредѣляется тѣмъ, что она есть противоположность знанія, или иначе *выраженіе незнанія*.

Итакъ, стремленіе къ знанію, насколько оно проявлялось, не выступая изъ области вѣры, т. е. имѣя содержаніемъ своимъ предметы вѣры, выразилось въ двоякомъ видѣ: какъ стремленіе къ построенію системы вѣроученія на твердомъ основаніи откровенія и какъ стремленіе къ раціональному доказыванію положеній вѣры. Первое привело къ созданію богословской науки, а послѣднее—къ раздѣленію философіи отъ богословія. По отдѣленіи философіи отъ богословія, мы видимъ сначала враждебное отношеніе (особенно во французской философіи XVIII в.) ея къ богословію и самой вѣрѣ, затѣмъ наступаетъ отношеніе примирительное (въ нѣмецкой философіи); но такъ какъ истинное единство вѣры и знанія, богословія и философіи, не было достигнуто, то въ новое время смотря на вѣру и знаніе исключительно съ точки зрѣнія ихъ противоположности, требуютъ совершеннаго ихъ раздѣленія (позитивизмъ).

Главное значеніе въ исторіи вопроса о вѣрѣ и знаніи безспорно принадлежитъ понятію о знаніи.

По философіи Платона знаніе есть *обладаніе* познаннымъ; философія по Платону—совершеннѣйшее выраженіе любви къ прекрасному (эросъ). Ибо какъ любовь приводитъ къ *обладанію* любимымъ предметомъ и имѣетъ цѣлью такое обладаніе, подобно тому и назначеніе философіи—привести человѣка къ обладанію верховнымъ благомъ, достигаемое чрезъ постепенное восхожденіе отъ чувственнаго къ сверхчувственному. Понятіе это было допущено съ нѣкоторымъ ограниченіемъ въ приложеніи къ вѣроученію, ибо чрезъ вѣроученіе, по мѣрѣ того какъ оно усвояется, т. е. чрезъ правильную вѣру

(по руководству церкви) человѣкъ приходитъ къ общенію съ Богомъ и достигаетъ вѣчнаго спасенія.

По аристотелевскому понятію о знаніи познанное есть доказанное. Признакомъ знанія, по этому понятію, служитъ убѣжденіе, т. е. *твердость признанія*. Такъ какъ доказываніе есть процессъ логическій, или иначе раціоналистическій. то осуществленіе такого понятія о знаніи представляетъ собою философія въ смыслѣ систематическаго, обоснованнаго ученія. Отсюда, исходя изъ аристотелевскаго понятія о знаніи, философію раздѣляли отъ богословія. какъ ученія вѣры или вѣроученія (т. е. ученія не доказываемаго. а принимаемаго по вѣрѣ); но раздѣляя, вмѣстѣ съ тѣмъ сначала философію поставляли въ подчиненное отношеніе къ богословенію, когда задачу философіи полагали въ томъ, чтобы служить пособіемъ для богословія. способствовать утвержденію вѣры посредствомъ раціональныхъ доводовъ; впослѣдствіи же времени на философію стали смотрѣть какъ на самостоятельную науку. Самостоятельность эта является обоснованною въ новой философіи чрезъ понятіе о знаніи, какъ процессѣ методическаго. т. е. по собственнымъ своимъ законамъ и правиламъ развивающагося изслѣдованія. Раздѣленіе знанія отъ вѣры признается необходимымъ для обезпеченія свободы и самостоятельности изслѣдованія, въ которомъ новая философія видитъ существенный признакъ знанія.

ЧѢМЪ РАЗЛИЧАЕТСЯ ВѢРА ОТЪ ЗНАНІЯ?

Необходимость разграниченія вѣры и знанія. Черты общія вѣрѣ и знанію. Разграниченіе вѣры и знанія, на основаніи разсмотрѣнія элементовъ знанія. Отличительный характеръ религіозныхъ идей сравнительно съ понятіями научными. Сравненіе вѣры и знанія относительно ихъ происхожденія. Практическій характеръ религіозной вѣры. Выводы изъ предыдущаго Вѣра какъ принципъ единства знанія и дѣла, науки и жизни Характеристическія черты религіозности на западѣ и у насъ.

Исторія вопроса о вѣрѣ и знаніи показываетъ, что различные опыты рѣшенія этого вопроса приводили постоянно къ бо́льшему и бо́льшему раздѣленію вѣры и знанія, но дѣйствительный смыслъ этого постепенно увеличивавшагося раздѣленія заключается на самомъ дѣлѣ въ потребности разграниченія вѣры и знанія, какъ двухъ различныхъ областей духовной жизни и дѣятельности, а потому и правильное отношеніе между вѣрою и знаніемъ можетъ установиться лишь чрезъ надлежащее ихъ разграниченіе.

Въ началѣ вѣра и знаніе разсматривались какъ различные виды, или степени проявленія одной и той же религіозной жизни, ибо вся жизнь была понимаема какъ отношеніе конечнаго существа къ безконечному, т. е. разсматривалась исключительно съ точки зрѣнія религіозной. Но въ сферѣ религіозной знаніе можетъ быть только просвѣщенною вѣрою, т. е. вѣрою, соединенною съ разумѣніемъ. А какъ разумѣніе вѣры невозможно безъ точнаго и полнаго усвоенія ея содержанія, то необходимо было съ этою цѣлью истины вѣры и все относящееся къ религіозной жизни привести въ строгій систематическій порядокъ; такъ постепенно сложился кругъ

богословскаго образованія, возникли богословскія науки. Конечно, въ самой обработкѣ богословскихъ наукъ мы видимъ дѣятельность разума, но здѣсь она является основанною на вѣрѣ: вѣра служитъ для нея и основаніемъ и цѣлью. Внѣ собственной области вѣры дѣятельность разума является сначала въ видѣ опытовъ обоснованія *раціональнымъ образомъ* важнѣйшихъ догматовъ вѣры и прежде всего истины бытія Бога. Это уже философія, а не богословіе, но философія съ характеромъ богословскимъ. Наконецъ, философія отмежевываетъ для себя свою собственную область въ ученіи о природѣ вещей и человѣка. Связь же съ областью вѣры и послѣ этого, уже отдѣлившись отъ богословія, и упрочивъ свою самостоятельность, философія еще удерживаетъ чрезъ *метафизику*. Въ настоящее время, чтобы порвать всякую связь между областью вѣры и областью знанія, отвергаютъ и самую метафизику. Съ устраненіемъ метафизики и философскія собственно ученія о человѣкѣ и внѣшней природѣ лишаются необходимой для себя основы, а потому спеціальныя науки признаются теперь исчерпывающими вполнѣ всѣ интересы познанія. Философію же ограничиваютъ лишь теоріею о познаніи, а потому значеніе ея полагаютъ въ томъ, что она должна служить введеніемъ въ науку. Какъ въ эпоху господства богословія философіи предназначалось быть лишь введеніемъ въ богословіе, приготовительною для него наукою, такъ теперь естествознаніе въ обширномъ смыслѣ ту же задачу предназначаетъ философіи въ отношеніи себя.

Итакъ, вопросъ о вѣрѣ и знаніи теперь должна взять на себя теорія познанія. Такъ какъ, однако, вполнѣ установившейся и безспорной теоріи познанія не имѣется, то понятно, что не оказывается и такого рѣшенія означеннаго вопроса, которое бы всѣми учеными изслѣдователями его согласно было принято какъ безспорное. Такъ напр., иначе рѣшается названный вопросъ *Спенсеромъ* и совершенно иначе *Вундтомъ*, не смотря на то, что оба представители одной и той же современной философской школы, стремящейся создать, такъ называемую, научную философію. Поэтому ничего не остается, какъ обратить вниманіе на безспорныя черты, характеризующія вся-

кое знаніе, дабы такимъ образомъ возможно было сдѣлать, такъ сказать, сравненіе между знаніемъ и вѣрою и разъяснить этимъ путемъ различіе ихъ между собою.

Съ перваго взгляда вѣра представляется противоположностью знанія. Но это еще не даетъ никакого понятія о вѣрѣ, какъ равно было бы недостаточно сказать о знаніи, что оно есть противоположность вѣры. Нужно знать, въ чемъ вѣра и знаніе противоположны? Вѣра и знаніе не во всемъ противоположны, но имѣютъ также и общія черты. Твердость, непоколебимость одинаково могутъ быть свойственны и вѣрѣ и знанію, равнымъ образомъ и вѣра, а не только знаніе, имѣетъ свой объектъ, при чемъ какъ вѣра, такъ и знаніе состоятъ въ опредѣленныхъ представленіяхъ, относящихся къ ихъ объектамъ. Правда, сомнѣніе, недовѣріе есть необходимый элементъ познавательной дѣятельности: познаніе постоянно является испытующимъ, состоитъ въ изслѣдованіи, истина есть искомое для познанія, и только уже испытанное, т. е. оправданное или доказанное, познаніе есть знаніе въ собственномъ смыслѣ. Но духъ сомнѣнія, питаемый въ наукѣ тѣмъ, что здѣсь всякое правильное рѣшеніе достигается послѣ многихъ ошибокъ, не можетъ не вторгаться и въ область вѣры. И въ этой области, какъ въ самой наукѣ, должно различать сомнѣніе частное отъ всеобщаго, простирающагося на всю область вѣры. Частное сомнѣніе относится къ частнымъ, хотя бы и важнымъ вопросамъ въ области вѣры, различныя рѣшенія которыхъ даютъ начало ересямъ, расколамъ, вообще вѣроисповѣднымъ разностямъ. Изслѣдованія, которыми занимаются богословскія науки, даютъ основанія и способы къ разрѣшенію и устраненію подобнаго рода сомнѣній. Религіозное просвѣщеніе—необходимое средство для охраненія первобытной чистоты вѣры. Но есть коренное сомнѣніе, уничтожающее, или по крайней мѣрѣ колеблющее вѣру въ самомъ ея основаніи. Таково сомнѣніе въ бытіи Бога. Ему соотвѣтствуетъ въ научной области абсолютный скептицизмъ, сомнѣніе въ истинности всякаго познанія, отрицаніе возможности достовѣрнаго познанія. Абсолютный скептицизмъ, которымъ разрѣшилась древняя философія, могъ быть устраненъ совершенно

только религіозною вѣрою въ откровеніе. Но устранивъ скептицизмъ, вѣра должна была служить удовлетвореніемъ и для возродившейся потребности знанія. Вотъ почему долгое время не было иного знанія кромѣ религіознаго, т. е. основаннаго на вѣрѣ. Богословіе обнимало и заключало въ себѣ все просвѣщеніе, всѣ знанія. Съ теченіемъ времени науки получали самостоятельность, сдѣлались независимы отъ Богословія; но теперь, какъ сказано, наука уже не довольствуется самостоятельностію; въ ней очевидно стремленіе къ абсолютному господству. Подобно тому, какъ вѣра нѣкогда включила въ свою область интересъ знанія, такъ теперь, наоборотъ, знаніе стремится къ тому, чтобы самую вѣру заключить въ свою область, т. е. религіозную вѣру замѣнить научною вѣрою, именно, вѣрою во всемогущество науки, въ ея призваніе пересоздать міръ и доставить удовлетвореніе всѣмъ человѣческимъ потребностямъ. Между тѣмъ, историческій опытъ ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что какъ вѣра религіозная имѣетъ свое особое, ей присущее значеніе, заключающееся въ томъ, что она служитъ необходимымъ органомъ *вѣчнаго* спасенія, установляя отношеніе конечныхъ существъ къ Безконечному, такъ равнымъ образомъ наука имѣетъ свое особое назначеніе способствовать удовлетворенію *временныхъ* потребностей жизни чрезъ установленіе правильныхъ отношеній человѣка ко всѣмъ видамъ бытія конечнаго. Поэтому знаніе и вѣра, наука и религія не только не исключаютъ и не могутъ замѣнить одна другую, напротивъ, *необходимы* одна для другой, ибо чрезъ религіозную вѣру возвышается достоинство науки,— потребность знанія обращается въ безкорыстную и возвышенную любовь къ истинѣ; съ другой стороны, съ помощью науки углубляется и очищается религіозная вѣра, такъ что полнота истинно человѣческаго бытія, сопрягающаго *временное съ вѣчнымъ, человѣческое съ божественнымъ*, возможна только при тѣсномъ союзѣ и взаимодѣйствіи науки и религіи. Необходимымъ связующимъ элементомъ для интересовъ науки и религіи должна служить философія: авторитетъ науки теперь настолько прочно стоитъ, что абсолютный скептицизмъ опровергается самимъ существованіемъ наукъ, но фактиче-

ское опроверженіе не есть еще полное и достаточное; какъ фактическое, оно само требуетъ разъясненія и оправданія чрезъ соотвѣтствующую ему теорію. — въ настоящемъ случаѣ, — теорію познанія. Теорія эта прежде всего разъясняетъ внутреннее противорѣчіе, заключающееся въ абсолютномъ скептицизмѣ, и тѣмъ разоблачаетъ совершенную несостоятельность такого скептицизма. Какъ противъ абсолютнаго скептицизма свидѣтельствомъ служитъ существованіе наукъ, такъ равнымъ образомъ религіи самымъ своимъ существованіемъ изобличаютъ ложь абсолютнаго невѣрія. Съ другой стороны, какъ критическая теорія познанія указываетъ на внутреннее противорѣчіе абсолютнаго скептицизма, такъ равно теорія религіи подтверждаетъ и оправдываетъ извѣстное изреченіе библейское, что только безумецъ можетъ отрицать бытіе Бога; отрицать бытіе Бога возможно только для того, кто отрицаетъ разумъ кто ни въ чемъ не усматриваетъ цѣлесообразности, которая есть необходимое проявленіе разума, а вмѣсто того провозглашаетъ господство слѣпого случая. А такъ какъ разумъ. сколько бы его ни отрацали, не можетъ не проявлять себя на дѣлѣ, то и отрицающій бытіе Бога, обладая идеею Бога. какъ существа высочайшаго. вмѣстѣ съ тѣмъ не можетъ быть совершенно свободнымъ отъ нѣкотораго признанія объекта этой идеи, выражая таковое признаніе въ томъ, что создаетъ для себя какой либо кумиръ, которому и поклоняется вмѣсто истиннаго Бога. Опроверженіе абсолютнаго скептицизма и установленіе основной теоріи познанія не только не дѣлаетъ излишними отдѣльныя науки, напротивъ, обосновываетъ ихъ; подобнымъ же образомъ доказываніе или выводъ истинъ, лежащихъ въ основѣ религіозной вѣры, ни мало не устраняетъ и для человѣка просвѣщеннаго (вопреки мнѣнію деистовъ) необходимости положительной религіи, напротивъ, скорѣе утверждаетъ таковую необходимость. Вѣра человѣка просвѣщеннаго должна быть въ существѣ своемъ такова, какъ и вѣра людей простыхъ, отличаясь отъ послѣдней только болѣе глубокимъ разумѣніемъ и ея содержанія, и разнообразныхъ отношеній ея съ потребностями и интересами жизни. Заблужденіе, что раціональное обоснованіе

коренныхъ истинъ вѣры можетъ служить замѣною положительной религіи для людей просвѣщенныхъ. опиралось на томъ, что различныя религіи взаимно отрицаютъ одна другую. ибо вслѣдствіе этого факта казалось. что стóитъ лишь выдѣлить изъ всѣхъ религій заключающіяся въ нихъ одинаковыя положенія, составляющія ихъ общую основу, и мы будемъ имѣть самое зерно истины, болѣе или менѣе искаженной и затемненной различными предразсудками и наростами въ каждой положительной религіи. Но взаимное отрицаніе религій свидѣтельствуетъ лишь о томъ, что истинная религія должна быть универсальною. а такова именно христіанская религія. Между тѣмъ, и въ наукѣ существуетъ стремленіе къ созданію общаго и всеобъемлющаго міропознанія. Правда, стремленіе это ни мало не препятствуетъ самостоятельному значенію спеціальныхъ наукъ. Но вѣдь и универсальная по своему духу и предназначенію религія не исключаетъ спеціальныхъ формъ ея выраженія, создаваемыхъ народною историческою жизнью.

Но не оправдываютъ ли всѣ этѣ черты сходства между вѣрою и знаніемъ того взгляда на вѣру, что она есть выраженіе незнанія? Если вѣра можетъ имѣть и дѣйствительно является имѣющею нѣкоторыя черты, свойственныя знанію, то, повидимому, это свидѣтельствуетъ лишь о томъ, что вѣра, будучи въ существѣ своемъ не знаніемъ, стремится къ тому, чтобы сдѣлаться нѣкоторымъ подобіемъ знанія. Стремленіе къ знанію въ человѣкѣ такъ велико, что, при отсутствіи знанія, въ замѣнъ его, онъ создаетъ непроизвольно фантастическія представленія и ими довольствуется. Конечно, знаніе, по мѣрѣ своего расширенія, все болѣе и болѣе вытѣсняетъ фантастическія представленія. Но о томъ, что по существу своему непознаваемо, ничего иного и быть не можетъ кромѣ фантастическихъ представленій. Знаніе наше ограничено условнымъ и относительнымъ, будучи само условно и относительно. А потому безусловное и Абсолютное для насъ не познаваемо: о немъ могутъ быть только субъективныя, создаваемыя самимъ человѣкомъ, но неимѣющія объективнаго значенія, представленія, и таковы именно представленія религіозныя. Какъ имѣющія сво-

имъ предметомъ непознаваемое и сами поэтому состоящія внѣ границъ знанія, религіозныя представленія очевидно выражаютъ лишь наше незнаніе и притомъ такое незнаніе, которое не можетъ когда либо разсѣяться при свѣтѣ знанія, но на всегда должно остаться таковымъ по причинѣ непознаваемости предмета, къ которому оно относится. Такой взглядъ на религіозныя представленія нельзя не признать нѣкоторымъ успѣхомъ въ дѣлѣ пониманія религіи въ сравненіи съ тѣмъ, какъ прежде разсуждали объ этомъ предметѣ, выходя изъ той же точки зрѣнія знанія, какъ важнѣйшей цѣли человѣческихъ стремленій. Смотря на религію, какъ на выраженіе и послѣдствіе незнанія, многіе прежде полагали, и теперь еще иные думаютъ, что просвѣщеніе должно нѣкогда религіозную вѣру сдѣлать излишнею. Не видя ничего въ религіи, кромѣ невѣжества и предразсудковъ, подобные мыслители не затрудняются предсказывать въ будущемъ торжество знанія и просвѣщенія надъ слѣпою вѣрою. Продолжая смотрѣть на религіозную вѣру, какъ на выраженіе незнанія, позитивисты новаго времени по крайней мѣрѣ въ томъ превосходятъ другихъ реалистовъ, что самый предметъ того незнанія, которое, по ихъ мнѣнію, составляетъ сущность религіозной вѣры, признаютъ непознаваемымъ, а потому и религія для нихъ есть явленіе непреходящее, и столь же необходима какъ необходимо то, что Абсолютное непознаваемо. Но сдѣлавъ такой шагъ къ болѣе здравому взгляду на религію, слѣдуетъ ли на этомъ останавливаться? Зачѣмъ нужно удерживать еще тотъ взглядъ на религію, что она есть выраженіе незнанія? Очевидно, этимъ имѣется въ виду разграничить область знанія. Границею, далѣе которой знаніе не можетъ простираться, служитъ не познаваемое, а таково Абсолютное; но Абсолютное есть предметъ вѣры: слѣдовательно, какъ со стороны объективной границею знанія служитъ непознаваемое, такъ въ отношеніи субъективномъ знаніе ограничивается вѣрою, которая такимъ образомъ лежитъ внѣ знанія и есть противоположность знанія. Но уже выше было замѣчено, что вѣра, какъ необходимый элементъ, входитъ и въ область знанія и что знаніе даже стремится поглотить въ себѣ вѣру. Сверхъ того знаніе не такъ просто,

чтобы возможно было съ такою легкостью рѣшить вопросъ о границѣ знанія. Напротивъ, знаніе, будучи сложнымъ, можетъ быть разсматриваемо съ разныхъ сторонъ, въ различныхъ отношеніяхъ, причемъ различно также опредѣляется граница знанія. При такомъ разсмотрѣніи знанія, по различнымъ сторонамъ его и входящимъ въ него элементамъ, и самое отношеніе между знаніемъ и вѣрою также оказывается различнымъ.

Итакъ, обратимъ вниманіе на различныя отношенія, присущія знанію, въ видахъ дальнѣйшаго разъясненія сложнаго вопроса о знаніи и вѣрѣ.

По элементамъ, входящимъ въ составъ знанія, оно представляетъ то важнѣйшее различіе, что преимущественнымъ его содержаніемъ служитъ либо наблюдаемое, либо умопостигаемое: первый элементъ можно назвать чувственно созерцательнымъ, а послѣдній—умозрительнымъ. Наблюденію наиболѣе доступны лишь ближайшіе по пространству и времени предметы и явленія Умозаключаемъ же мы о томъ, что непосредственному наблюденію недоступно, а таково все отдаленное, по пространству и времени, а также все переходящее извѣстную мѣру величины. О предметахъ и явленіяхъ, подлежащихъ наблюденію, мы легко можемъ составить ясныя и раздѣльныя представленія, но такія представленія, если не подвергаются дальнѣйшей умственной обработкѣ, остаются обыкновенно безсвязными и недостаточно осмысленными: болѣе важное и господствующее подпадаетъ наблюденію рядомъ и въ одинаковой степени съ малозначущимъ и второстепеннымъ; потому-то о настоящемъ, т. е. о явленіяхъ, по времени ближайшихъ къ намъ, труднѣе судить, чѣмъ о прошедшемъ, которое, по мѣрѣ своего отдаленія отъ насъ, все болѣе выдвигаетъ на первый планъ только крупное и значительное; равнымъ образомъ, о пространственномъ распредѣленіи и группировкѣ значительнаго количества и объема предметовъ мы можемъ скорѣе и легче составить опредѣленное представленіе, когда эти предметы мы разсматриваемъ вдали, а не вблизи. Наоборотъ, если взаимное отношеніе и порядокъ отдаленныхъ предметовъ и явленій представляется яснѣе, то, въ замѣнъ того, о таковыхъ предметахъ и явленіяхъ труднѣе со-

ставить раздѣльныя и ясныя представленія о каждомъ въ отдѣльности, чѣмъ о ближайшихъ. Отсюда видно, что наблюденіе и мышленіе взаимно восполняются одно другимъ: наблюденіе само по себѣ даетъ представленія ясныя и раздѣльныя, но безсвязныя; установить между ними связь, привести ихъ въ порядокъ—дѣло мышленія; объ умопостигаемомъ, напротивъ, мы не имѣемъ ясныхъ и раздѣльныхъ представленій, и это потому, что понятія умозрительныя образуютъ столь связную систему, что содержаніе ихъ не легко разграничить и раздѣльно представить Потому-то мыслимое мы хотимъ преобразовать въ наглядныя представленія, и наоборотъ, что безъ труда и ясно представляется намъ порознь, мы хотимъ связать и сдѣлать понятнымъ чрезъ установленіе искомыхъ мыслію отношеній.

Религіозныя идеи имѣютъ очевидно умозрительный характеръ, но можно ли утверждать, что цѣль религіозныхъ идей такова же какъ и цѣль научныхъ понятій, а цѣль научныхъ понятій та, чтобы опредѣлить необходимыя отношенія, связь и порядокъ въ происхожденіи и образѣ существованія вещей, подлежащихъ наблюденію? Законы, частью предполагаемые, частью находимые наукою, не что иное, какъ общія правила, опредѣляющія порядокъ происхожденія и образъ существованія вещей. Таково ли значеніе идей религіозныхъ? Несомнѣнно, что и такое, т. е. гносеологическое значеніе имъ принадлежитъ Существованіе міра и человѣка только при свѣтѣ религіозныхъ идей становится яснымъ и понятнымъ; поэтому, безъ ущерба для цѣлостности и единства осмысленнаго міросозерцанія, невозможно совершенно исключить таковыя идеи изъ круга научныхъ понятій, которыя ими только согрѣваются и освѣщаются. Но, какъ извѣстно, долговременный историческій опытъ показалъ, что употребленіе религіозныхъ идей, въ качествѣ *научныхъ понятій*, т. е. понятій, имѣющихъ цѣлью познаніе дѣйствительности, неминуемо ведетъ къ злоупотребленіямъ, препятствующимъ свободному и плодотворному развитію науки. Въ особенности это должно сказать объ идеѣ цѣлесообразности, которая, въ примѣненіи къ многоразличнымъ предметамъ и отношеніямъ видимой природы, всегда приводила

къ поспѣшнымъ, и какъ потомъ оказывалось, никакого научнаго значенія не имѣющимъ, совершенно произвольнымъ догадкамъ и выводамъ. Однако-жъ нельзя съ другой стороны оставить безъ вниманія и то явленіе, что опытъ построенія чисто научныхъ теорій объ устройствѣ и взаимоотношеніи существъ природы, съ явнымъ даже намѣреніемъ обходиться безъ всякихъ предзанятыхъ идей (какова извѣстная, напримѣръ, теорія Дарвина о происхожденіи видовъ), при ближайшемъ разсмотрѣніи таковыхъ теорій, приводитъ къ необходимости признанія идеи цѣлесообразности. А это показываетъ, что религіозныя идеи составляютъ необходимое восполненіе и для понятій научныхъ, и въ этомъ смыслѣ связь ихъ съ послѣдними столь необходима, что всякія попытки къ совершенному разъединенію тѣхъ и другихъ не могутъ быть оправданы и съ научной точки зрѣнія. Конечно, такимъ раздѣленіемъ науки отъ религіозныхъ идей и стремленіе устранить всякое соприкосновеніе между ними имѣется въ виду обезпечить свободу и самостоятельность научныхъ изысканій, исключить вредную для нея тенденціозность. Но эта цѣль вовсе не достигается: напротивъ, усиленное стремленіе поставить науку внѣ всякаго воздѣйствія на нее со стороны религіозныхъ идей прямо ведетъ къ тому, чего хотятъ всячески избѣгнуть въ наукѣ, т. е. къ тенденціозности, только не религіозной, а противорелигіозной, атеистической. Наука, взятая въ полномъ ея составѣ, по своему духу, можетъ быть только или антирелигіозною, или религіозною. Только всецѣлая замкнутость науки въ кругу задачъ спеціальнаго характера и исключеніе изъ нея всякихъ общихъ задачъ и стремленій могло бы сдѣлать науку свободною отъ тенденціозности какъ въ направленіи религіозномъ, такъ и въ направленіи антирелигіозномъ. Но возможно ли ограниченіе науки однѣми лишь спеціальными задачами? Исключеніе философіи изъ круга науки именно и вытекаетъ изъ того взгляда на науку, что въ ея сферу должны входить только частныя знанія и задачи характера спеціальнаго. Съ этой точки зрѣнія научными можно признать только понятія, состоящія въ ближайшей и необходимой связи съ фактическою стороною познанія, т. е. съ

несомнѣнными данными, посредствомъ опыта добытыми. Но таковы ли понятія религіозныя? Понятія эти, мало того, что принадлежатъ къ умозрительнымъ понятіямъ, отличаются притомъ еще *идеальнымъ* характеромъ. Нельзя отрицать необходимости въ наукѣ понятій умозрительныхъ, такъ какъ уже математическія понятія, безъ которыхъ не можетъ обходиться и познаніе опытное, несомнѣнно суть умозрительныя. Но для понятій идеальныхъ не мѣсто въ наукѣ, такъ какъ таковыя понятія выражаютъ не самую дѣйствительность, какъ предметъ познанія, а стремленія, свойственныя человѣческому духу, болѣе или менѣе восходящія надъ дѣйствительностью. Не *наука*, а *искусство* — родина таковыхъ понятій. Отличительный ихъ характеръ заключается въ томъ, что человѣкъ всегда ищетъ чувственныхъ формъ выраженія, посредствомъ которыхъ они могли бы сдѣлаться непосредственно дѣйствующими на чувство и фантазію или воображеніе, какъ способность созерцанія формъ. Въ сообщеніи идеямъ соотвѣтственныхъ формъ внѣшняго выраженія, доступнаго чувству и фантазіи, и состоитъ собственно творческій процессъ, въ которомъ заключается сущность искусства. Какъ понятія идеальныя, религіозныя представленія не должны ли быть причислены къ идеямъ эстетическимъ или художественнымъ? Вѣдь и религіозныя идеи не даютъ никакого познанія дѣйствительности, и значеніе ихъ не состоитъ ли въ воспитательномъ воздѣйствіи на духъ человѣка, свойственномъ всѣмъ эстетическимъ идеямъ; не служатъ ли символы, обряды, религіозные обычаи и памятники такимъ же воплощеніемъ для идей религіозныхъ, какъ живописныя, музыкальныя, архитектурныя произведенія для соотвѣтствующихъ имъ художественныхъ идей? [1]).

Но религіозныя идеи нельзя отожествлять съ эстетическими идеями уже потому, что прямая цѣль эстетическихъ идей заключается въ духовномъ наслажденіи, происходящемъ отъ возбудительнаго дѣйствія ихъ на чувство и фантазію, между тѣмъ

---

[1]) Въ этомъ смыслѣ, т. е. съ точки зрѣнія эстетической, разсматривается религія въ извѣстномъ сочиненіи: *Исторія матеріализма*, Фр. Альб. Ланге. См. рус. перев., т. 2, стр. 69—71, 452, 488.

какъ то духовное освященіе и очищеніе, которое бываетъ плодомъ воздѣйствія на духъ человѣческій религіозныхъ идей и образовъ, тѣмъ различается отъ эстетическаго наслажденія, что послѣднее дается путемъ спокойнаго созерцанія и пассивнаго воспріятія, первое же требуетъ усилій борьбы, жертвы. Впрочемъ, нельзя также отрицать и того, что существуетъ связь между религіозными представленіями и идеями эстетическими или художественными, но это лишь свидѣтельствуетъ о томъ, что религіозной жизни духа могутъ и должны быть одинаково близки какъ научныя понятія, такъ равно и тѣ идеальныя стремленія, въ которыхъ заключается источникъ и цѣль искусства. Поэтому, если хотятъ совершенно раздѣлить знаніе и отъ эстетическихъ, т. е. идеальнаго характера понятій и отъ идей религіозныхъ, тогда слѣдуетъ смотрѣть на знаніе только какъ на силу подчиненную и служебную, между тѣмъ какъ на дѣлѣ мы видимъ стремленіе къ тому, чтобы знаніе сдѣлать силою господствующею, правящею, при чемъ не обращается вниманія на то, что знаніе, лишенное всякихъ руководящихъ общихъ идей, можетъ проявить стремленіе къ господству не въ положительной, а только развѣ въ отрицательной формѣ, дѣйствуя не образовательно, а скорѣе разрушительно.

Все предъидущее приводитъ лишь къ тому заключенію, что должна быть связь между знаніемъ и идеями, составляющими область вѣры. Но этимъ нисколько не доказывается, что религіозныя идеи сами въ себѣ заключаютъ знаніе, или что онѣ должны входить въ науку въ качествѣ знанія. Напротивъ, не было бы нужды и разсуждать объ отношеніи между знаніемъ и вѣрою, если бы не было очевидно, что знаніе и вѣра различны, а если различны, то вѣра не можетъ быть знаніемъ, слѣдовательно, нѣтъ мѣста для вѣры въ самой наукѣ. Область вѣры лежитъ внѣ области знанія. А такъ какъ область знанія есть *теоретическая*, то вѣра очевидно составляетъ принадлежность *практической* дѣятельности. Убѣдиться въ этомъ не трудно. Выше разсмотрѣно знаніе со стороны элементовъ, входящихъ въ него, но такое разсмотрѣніе знанія окончательно не рѣшаетъ вопроса о томъ, что̀ такое вѣ-

ра, а только лишь приводитъ къ заключенію о необходимой связи между знаніемъ и вѣрою. Между тѣмъ, какъ уже замѣчено выше, связь только тогда не сдѣлается смѣшеніемъ, если утверждается на точномъ разграниченіи связываемыхъ между собою предметовъ. Слѣдовательно, для полноты рѣшенія вопроса о знаніи и вѣрѣ столько же важно разъяснить различіе между ними и разграничить ихъ, какъ и показать необходимую ихъ связь между собою. Но къ разграниченію вѣры и знанія мы можемъ придти, если обратимъ вниманіе на происхожденіе знанія, сравнивъ въ этомъ отношеніи знаніе съ вѣрою. Знаніе добывается или собственнымъ нашимъ трудомъ или же сообщается намъ кѣмъ либо; слѣдовательно, получается при содѣйствіи и чрезъ посредство другихъ, или, наконецъ, имѣетъ смѣшанный характеръ, если по отдаленности отъ насъ лицъ, отъ которыхъ знаніе можетъ быть заимствовано, требуется значительный трудъ, дабы воспользоваться надлежащимъ образомъ свѣдѣніями, идущими отъ этихъ лицъ. Вообще знаніе получается или непосредственно, или при какомъ либо посредствѣ, но самое это посредство можетъ быть близкимъ или отдаленнымъ, менѣе или болѣе сложнымъ. Добываніе знанія собственною дѣятельностью есть важнѣйшій и фундаментальный способъ пріобрѣтенія его, ибо въ чемъ мы собственнымъ опытомъ удостовѣряемся, то имѣетъ для насъ достовѣрность наибольшую Потому что знаніе, которое пріобрѣтается при посредствѣ другихъ, тогда лишь представляется для насъ несомнѣннымъ, когда есть возможность провѣрить его собственнымъ опытомъ, и вообще если оно согласуется вполнѣ съ тѣми данными, какими мы сами располагаемъ въ предѣлахъ собственнаго нашего опыта. Таково происхожденіе знанія, разумѣется опытнаго знанія, такъ какъ опытъ служитъ началомъ всякаго познанія. Чѣмъ отличается въ этомъ отношеніи вѣра? Вѣра есть такое расположеніе духа, которое также можетъ быть достигнуто и достигается лишь путемъ опыта. И въ отношеніи къ вѣрѣ также должно различать опытъ двоякій: непосредственный, т. е. личный, и общественно-историческій. Опытъ непосредственный или личный можетъ быть источникомъ вѣры только для

людей избранныхъ. Религія есть союзъ человѣка съ Богомъ. Поэтому казалось бы, что первоначальный для каждаго и всѣмъ одинаково доступный источникъ вѣры есть прямое общеніе съ Богомъ. Дѣйствительно, были и есть въ христіанскомъ мірѣ секты, которыя признаютъ возможнымъ для каждаго вѣрующаго входить въ особенное, непосредственное отношеніе къ Богу и получать при этомъ исходящее прямо отъ Бога особенное возбужденіе духовныхъ своихъ силъ (мистицизмъ). Но не отрицая возможности непосредственнаго общенія человѣка съ Богомъ, напротивъ, признавъ необходимость такого общенія, ибо самое понятіе о религіозной вѣрѣ предполагаетъ его, не менѣе необходимо также признать и то, что общеніе съ Богомъ прежде всего и болѣе всего есть дѣло *воли Божіей*. А непосредственное откровеніе воли Божіей, какъ фактъ чрезвычайный, выходящій изъ предѣловъ обычнаго порядка вещей, очевидно можетъ происходить только при обстоятельствахъ необычайныхъ и сообщаться лицамъ только избраннымъ самимъ Богомъ. Поэтому обычно первоначальнымъ и основнымъ источникомъ религіознаго просвѣщенія можетъ быть только сообщеніе религіозныхъ истинъ чрезъ посредство другихъ лицъ и вообще опытъ религіозной жизни не личной, а общественно-исторической. Вотъ почему также въ области религіозной преданіе имѣетъ столь чрезвычайную важность, какой конечно не имѣетъ оно въ области знаній въ собственномъ смыслѣ, такъ что отношеніе между источниками знанія и источниками вѣры, по сравнительной ихъ важности, обратное: въ области знанія первостепенную важность имѣетъ для насъ собственный опытъ, въ жизни религіозной наоборотъ,—авторитетный голосъ Церкви, какъ Богоучрежденнаго религіознаго общества, составляетъ общую необходимую основу индивидуально-личныхъ обнаруженій таковой жизни; личный религіозный опытъ можетъ служить лишь къ утвержденію вѣры, имѣющей независимый отъ него источникъ: ибо кто внимателенъ къ событіямъ и перемѣнамъ и своей жизни и жизни другихъ людей, тотъ всегда будетъ находить для себя въ нихъ уроки, полезные въ дѣлѣ вѣры Всего лучше можно судить объ отношеніи между личнымъ и

историческимъ опытомъ въ области знанія и въ области вѣры по тому значенію, какое имѣетъ тамъ и здѣсь критика: въ наукѣ критическое изслѣдованіе, которое всегда есть дѣло личное, является творческою созидающею силою; ибо только испытующій духъ критики движетъ науку. между тѣмъ какъ школьныя традиціи являются нерѣдко препятствіемъ къ успѣхамъ научныхъ изысканій. Напротивъ, въ области вѣры критика можетъ и должна имѣть цѣлью только охраненіе, а также проведеніе въ жизнь уже данныхъ и утвержденныхъ началъ, а не созиданіе новыхъ.

Практическій характеръ положеній вѣры обнаруживается въ особенности въ ихъ *обязательности* для вѣрующаго: не только правила, опредѣляющія должное въ практической жизни, но и теоретическія положенія вѣры суть нормы, опредѣляющія должное для нашего ума въ отношеніи къ Существу высочайшему, именно догматы опредѣляютъ,—какъ мы *должны* мыслить о Богѣ и его отношеніи къ міру и человѣку. Поэтому нравственное состояніе человѣка имѣетъ тѣсную связь съ вѣрою: крѣпость нравственныхъ началъ и живая вѣра взаимно одна для другой служатъ необходимымъ условіемъ, такъ что, по мнѣнію нѣкоторыхъ, все содержаніе вѣры составляетъ въ сущности нравственный идеалъ [1]). Когда научное положеніе доказано и усвоено нами вмѣстѣ съ тѣми основаніями, на которыхъ утверждается его истинность, то уже не въ нашей власти принимать или не принимать таковое положеніе: признаніе его является въ такомъ случаѣ необходимостью для нашей мысли, необходимостью логическою. Таково ли отношеніе нашего ума къ опредѣленіямъ вѣры? Опредѣленія эти. когда усвояются нами надлежащимъ образомъ и обращаются въ убѣжденія, также становятся для насъ

---

[1]) Logik, von W. Wundt 1-я B. 372—377. Собственно принадлежащая вѣрѣ область, говоритъ Вундтъ, есть убѣжденіе о нравственномъ назначеніи человѣка, которое указываетъ на трансцендентную мировую цѣль, какъ дополненіе чувственнаго міра. Вѣра хотя и можетъ возвышаться до степени непоколебимаго убѣжденія, но эта непоколебимость не такова, какова твердость знанія, такъ какъ предметы вѣры не могутъ быть данными, а лишь предполагаются вѣрующимъ субъектомъ въ значеніи нравственныхъ постулятовъ?!

необходимыми, но эта необходимость моральная, а не логическая, необходимость заключающаяся не въ томъ, чтобы немыслимо было ихъ отрицаніе, а въ томъ, что признаніе ихъ и увѣренность въ ихъ истинѣ сростается такъ сказать со всѣмъ нашимъ нравственнымъ существомъ, весь складъ нашего моральнаго бытія утверждается на нихъ Вотъ почему требуется величайшая осторожность въ обращеніи съ религіозными вѣрованіями другихъ; измѣненіе ихъ не можетъ не сопровождаться переворотомъ всего нравственнаго склада жизни и, слѣдовательно, во всякомъ случаѣ не есть дѣло легко осуществимое. Этимъ оправдывается вѣротерпимость, которая, впрочемъ, при ослабленіи религіозныхъ убѣжденій, выраждается въ *индифферентизмъ*. уваженіе чужихъ вѣрованій когда регулируется приверженностію къ собственнымъ вѣрованіямъ. Съ другой стороны, слѣпая неосмысленная приверженность къ своимъ вѣрованіямъ рождаетъ *фанатизмъ*, который выражается неразборчивостію средствъ къ тому, чтобы достигнуть торжества своихъ вѣрованій надъ другими; фанатизмъ избираетъ средство противоположное цѣли, которое поэтому не приближаетъ, а скорѣе отдаляетъ отъ нея: насиліемъ и принужденіемъ, которое можетъ служить лишь къ предупрежденію и пресѣченію зла, но не къ созиданію блага, фанатизмъ стремится достигнуть того что можетъ быть только дѣломъ свободнаго принятія и убѣжденія.

Предъидущее приводитъ къ слѣдующимъ заключеніямъ. Сравненіе вѣры и знанія въ отношеніи элементовъ, входящихъ въ составъ знанія, даетъ видѣть тѣсную и необходимую связь между знаніемъ и вѣрою. Лишь въ томъ оказываются знаніе и вѣра противоположными, что понятія, входящія въ составъ знанія, суть понятія реальныя, имѣющія своимъ предметомъ дѣйствительность, напротивъ, понятія, принадлежащія къ области вѣры, имѣютъ характеръ идеальный, далеко возвышаются надъ дѣйствительностію познаваемою нами, а потому оказываются болѣе близкими къ понятіямъ эстетическимъ, нежели къ понятіямъ собственно научнымъ. Однако жъ религіозныя идеи существенно различны отъ эстетическихъ, и основаніе этого различія заключается въ томъ, что идеи религіозныя

имѣютъ преимущественно практическое значеніе, такъ какъ прямая цѣль ихъ заключается въ управленіи жизнью человѣка—частною и общественною; религіозныя убѣжденія должны служить главною пружиною всѣхъ дѣйствій человѣка, прямая цѣль религіи — созиданіе царства Божія на землѣ и руководство къ вѣчному спасенію Практическій характеръ религіозныхъ вѣрованій выясняется при сравненіи вѣры и знанія относительно ихъ происхожденія.

Состоя въ связи съ познаніемъ, а съ другой стороны имѣя практическій характеръ. вѣра есть такимъ образомъ принципъ *единства знанія и дѣла, науки и жизни.* Элементарная форма знанія есть *представленіе.* Элементарная форма дѣйствія есть *движеніе.* Поэтому единство знанія и дѣла, науки и жизни, въ простѣйшей своей формѣ, есть представленіе ставшее мотивомъ, т е. движущею причиною дѣйствія. Если дѣйствіе не вынуждается слѣпою необходимостію, если оно свободно, а таковы всѣ дѣйствія нравственнаго характера,— то источникомъ его служитъ *убѣжденіе,* или иначе представленіе, сдѣлавшееся движущею силою души, руководящимъ правиломъ воли. Но только тѣ представленія которыя или прямо относятся къ области вѣры и составляютъ содержаніе опредѣленій вѣры. или же состоятъ съ таковыми въ ближайшей связи, могутъ имѣть означенный характеръ. могутъ образовать убѣжденія, руководящія нашею дѣятельностію Наука. въ общемъ своемъ составѣ, какъ особый видъ духовной дѣятельности человѣка, также не можетъ обходиться безъ подобныхъ представленій, и чрезъ нихъ-то собственно знаніе, наука входитъ въ систему нравственно-практической дѣятельности: въ какомъ направленіи развиваются научныя изслѣдованія, какимъ духомъ оживляются и управляются научныя стремленія,— это зависитъ отъ руководящихъ принциповъ научной дѣятельности. которые въ свою очередь состоятъ въ необходимой связи съ болѣе общими началами дѣятельности, составляющими область вѣры. Вотъ въ какомъ смыслѣ необходимо признать вѣру единствомъ знанія и дѣйствія. науки и жизни

Изъ указаннаго сейчасъ общаго значенія вѣры изъясняются и къ нему могутъ быть сведены разные типы религіоз-

ной жизни въ разныя эпохи и у различныхъ народовъ христіанскаго міра. Такъ. господствующій характеръ религіозной жизни въ мірѣ протестантскомъ есть доктринерскій Для протестанта религія прежде всего есть опредѣленная система ученія, извѣстная теорія. По ученію протестантскому спасеніе зависитъ не отъ дѣлъ. а отъ вѣры въ смыслѣ приверженности къ извѣстному ученію; для протестанта религіозная жизнь прежде всего есть сфера умственной дѣятельности: *источники* и *орудія* дѣйствія религіознаго просвѣщенія суть: Св. Писаніе, въ особенности Евангеліе, проповѣдь составляющая важнѣйшую часть протестантскаго богослуженія и школа. Отсюда блестящее развитіе богословской учености, а съ другой—господство индивидуализма, выразившееся въ распаденіи протестантизма на множество сектъ. Послѣдняя черта, т. е. индивидуализмъ, въ протестантизмѣ изъясняется тѣмъ. что въ отношеніи къ знанію начало личной дѣятельности есть главный источникъ. а въ протестантствѣ сама вѣра является въ формахъ знанія. Въ противоположность протестантству, въ католичествѣ религіозная жизнь отличается по преимуществу характеромъ практическимъ. Между тѣмъ какъ индивидуализмъ свойственъ протестантству, въ католичествѣ мы видимъ повсюду господство единой системы. строгое единство власти, которой всѣ одинаково служатъ: все подчинено здѣсь единой цѣли. всѣ средства, по обстоятельствамъ, считаются одинаково годными, лишь бы торжествовала система и повсюду распространялась власть главы католической церкви. Какъ въ протестантствѣ индивидуальная свобода поставлена выше всего, а потому между проявленіями ея мы видимъ отрицаніе самой вѣры, такъ въ католичествѣ авторитетъ власти доведенъ до такой крайности, что усвояется ей право вводить новые догматы, чѣмъ конечно умаляется и даже отрицается достоинство откровенія, органомъ котораго можетъ быть только Церковь вселенская. какъ тѣло Іисуса Христа, непрерывно въ ней дѣйствующаго, а не единоличная воля кого-либо изъ представителей власти церковной. Отсюда мы видимъ, что если одинъ необходимый даже элементъ въ организмѣ религіозной жизни получаетъ исключительное господство. въ

ущербъ другихъ, то послѣдствіемъ этого неминуемо является упадокъ и извращеніе самой жизни религіозной. Что можетъ имѣть лишь значеніе одного изъ средствъ для цѣлей вѣры, получаетъ значеніе цѣли, а самая вѣра или обращается въ средство, или вовсе пренебрегается и устраняется.

Не такъ легко указать характеристическія черты религіозной жизни въ нашемъ отечествѣ. Однако данныя доселѣ установленныя нами относительно вѣры религіозной даютъ возможность сдѣлать нѣкоторыя заключенія по этому вопросу, по крайней мѣрѣ приблизительно вѣрныя, если не вполнѣ выражающія истину. Христіанство было воспринято нашею народной жизнію въ полномъ его составѣ, совершенно опредѣленномъ и установленномъ, при чемъ не существовало такихъ особыхъ историческихъ условій, которыя направили бы религіозную жизнь исключительно въ одну какую либо сторону, и подчинили бы оную какому либо преобладающему интересу, какъ это мы видимъ на Западѣ. Вотъ почему различныя стороны религіозной жизни въ исторіи нашего отечества выступаютъ болѣе или менѣе равномѣрно: такъ ученіе книжное въ духѣ вѣры издавна было важнѣйшимъ изъ проявленій благочестія; но вмѣстѣ съ тѣмъ не меньшую привязанность мы видимъ къ порядку церковной жизни, къ обрядамъ, установленіямъ и обычаямъ церковнымъ. Книжное ученіе утоляло жажду умственнаго просвѣщенія, приверженность къ церковному порядку предохраняла отъ крайностей индивидуализма. Однакожъ изученіе содержанія вѣры у насъ не достигало до высоты научной обработки, а потому нашей школѣ пришлось довольствоваться заимствованіемъ у Запада научныхъ формъ изложенія предметовъ вѣры. Съ другой стороны, въ практическомъ отношеніи мы видимъ особенную приверженность къ обрядовой сторонѣ. Дальнѣйшему развитію религіозной жизни важнымъ препятствіемъ для высшихъ классовъ послужило усвоеніе европейскаго просвѣщенія со времени Петра. Много было заботъ о распространеніи образованія, но только не религіознаго, а свѣтскаго, цѣль котораго заключалась въ удовлетвореніи практическихъ нуждъ государственнаго быта. Образованіе собственно научное съ край-

нимъ трудомъ прививалось, и долгое время, можно сказать, оставалось для общества совершенно чуждымъ, но за то съ большимъ успѣхомъ развивалось и распространялось художественно-литературное просвѣщеніе. Эстетическое образованіе, которое съ такимъ успѣхомъ стало прививаться въ обществѣ, не могло не отразиться и на религіозной жизни. Литературному развитію свѣтскаго просвѣщенія соотвѣтствуетъ въ области просвѣщенія духовнаго столь же блестящее развитіе *искусства* проповѣдническаго. Мы говоримъ о проповѣдничествѣ новаго времени у насъ какъ искусствѣ именно потому, что само общество, въ духѣ своего эстетическаго образованія, въ проповѣдничествѣ видѣло лишь особый родъ краснорѣчія, и относилось къ проповѣдямъ лишь какъ литературнымъ произведеніямъ, искало въ нихъ эстетическаго наслажденія болѣе нежели духовнаго назиданія (подобно тому какъ еще въ недавнее время сильно увлекались образцами судебнаго краснорѣчія, а быть можетъ и доселѣ еще продолжается это увлеченіе). Эстетическій характеръ свѣтскаго просвѣщенія проявился въ отношеніи религіозной жизни и въ томъ, что (особенно подъ вліяніемъ нѣмецкаго романтизма) въ самой религіи стали искать поэзіи: только мечтательная религіозность, преисполненная таинственности, казалась достойною возвышенныхъ душъ; поэтому и практическія формы выраженія вѣры въ жизни и самое ученіе вѣры представлялись болѣе или менѣе безразличными, несущественными; сущность религіи полагали въ чувствѣ, въ душевномъ настроеніи извѣстнаго характера, чѣмъ бы ни было оно навѣяно. Такимъ образомъ, свѣтское просвѣщеніе не только не способствовало уясненію для нащего образованнаго общества истинныхъ основъ религіозной жизни, дѣйствительнаго ея существа, напротивъ, производило въ немъ отчужденіе отъ православія, религіозный индифферентизмъ. Вотъ почему славянофилы, взявъ во вниманіе общенародное и государственное значеніе православія, стали отрицать наше свѣтское просвѣщеніе какъ не сообразное съ духомъ народной жизни. Послѣ того какъ Россія была включена Петромъ Великимъ въ систему европейскихъ государствъ, и европейское образованіе

стало распространяться въ обществѣ, вошло въ обычай осуждать бывшую въ древней Руси замкнутость и національную исключительность, напротивъ, въ поспѣшномъ заимствованіи европейскихъ формъ образованности видѣли единственно возможный способъ сравниться съ другими просвѣщенными народами въ отношеніи образованія. Славянофилы, вопреки подобнымъ понятіямъ о значеніи для насъ европейскаго просвѣщенія, доказывали, что поспѣшное уклоненіе отъ предопредѣленнаго исторіею пути національнаго развитія въ сторону общечеловѣческихъ идеаловъ европеизма есть истинное бѣдствіе, такъ какъ послѣдствіемъ того было раздвоеніе между понятіями образованныхъ классовъ съ одной стороны и началами народной жизни—съ другой. Оторвавшись отъ почвы народной жизни, образованные классы общества впали въ рабство предъ чуждыми для насъ понятіями и формами быта европейскихъ народовъ. Поэтому европейское просвѣщеніе у насъ могло быть только поверхностнымъ, не имѣя для себя корней въ жизни народной. Будучи подражательнымъ, а не выработаннымъ собственными силами, оно лишь обезличивало людей усвоявшихъ его, и дѣлало ихъ чуждыми для народа, который, лишившись такимъ образомъ своихъ естественныхъ руководителей, по необходимости оставался въ состояніи неподвижности и отчужденія отъ высшихъ классовъ. Единство національной жизни было разрушено; между жизнью народа и жизнью образованныхъ классовъ ничего нѣтъ общаго. Такъ какъ основою народной жизни служитъ религія, то оторванность образованныхъ классовъ отъ жизни народной выразилась отчужденіемъ ихъ отъ народныхъ вѣрованій. Въ этомъ отношеніи наша образованность, не смотря на подражательность ея иноземнымъ образцамъ, далеко ниже своего первообраза, ибо и на Западѣ просвѣщеніе является тѣсно связаннымъ съ вѣроисповѣдными различіями: у народовъ романскихъ съ католичествомъ, а у германскихъ—съ протестантствомъ. Пессимистическій взглядъ славянофильства на увлеченіе нашего общества общечеловѣческими идеалами, выросшими на почвѣ европейскаго просвѣщенія, неоднократно оказывался и оказывается вѣрнымъ въ виду неудачныхъ опытовъ примѣненія

въ политикѣ таковыхъ идеаловъ. Теперь уже никто не сомнѣвается, что въ политикѣ долгъ повелѣваетъ руководиться исключительно національными интересами. Слѣдуетъ замѣтить, что всѣ народы болѣе или менѣе переживали увлеченіе общечеловѣческими идеалами, однако только тамъ, гдѣ это увлеченіе не выходило за предѣлы литературнаго развитія (какъ это было напр. въ Германіи), вліяніе его было благотворно, но оно оказывалось пагубнымъ въ дѣлахъ политическихъ.

Для того, чтобы общество въ полномъ своемъ составѣ могло единодушно и неуклонно дѣйствовать въ духѣ истинныхъ интересовъ своего отечества, для этого оно должно воспитать въ себѣ чувства и стремленія вполнѣ согласныя съ народными идеалами. А условіемъ возможности такого воспитанія должно быть постоянное проведеніе въ общественное сознаніе понятій, которыя способствовали бы укорененію въ немъ таковыхъ чувствованій и стремленій. Идеалы общечеловѣческіе давно уже перешли изъ области литературныхъ мечтаній въ сферу науки и здѣсь, такъ сказать, консолидировались. Поэтому, чтобы научное образованіе не дѣйствовало подавляющимъ образомъ на національный складъ личности, чтобы подъ давленіемъ общечеловѣческихъ идеаловъ науки не стирались черты національнаго духа, для этого въ научной же области долженъ быть органъ національнаго духа или національныхъ идеаловъ, который уравновѣшивалъ бы дѣйствіе общечеловѣческаго духа науки съ потребностями національнаго развитія. Такъ какъ основа національнаго развитія заключается въ религіи, то посему и органомъ національнаго сознанія вполнѣ равноправнымъ съ наукою можетъ быть только богословская наука въ обширномъ смыслѣ. Но для этого богословское образованіе должно стоять на подобающей ему высотѣ, оно должно сдѣлаться вліятельнымъ, для чего нужно ему выдти изъ состоянія неподвижности и безучастія къ интересамъ національнаго развитія. Славянофильство сдѣлало попытку построить систему православнаго богословскаго ученія такимъ образомъ, чтобы оно могло быть выраженіемъ и вмѣстѣ опорою національнаго самосознанія, но эта попытка не оказала никакого замѣтнаго дѣйствія, что и понятно: славянофильство, будучи направлено

противъ отрицательнаго характера нашего просвѣщенія, само отличается тѣмъ же духомъ. Существенное содержаніе славянофильства заключается также въ отрицаніи, т. е. въ томъ же, въ чемъ оно укоряетъ западничество. Западничество беретъ готовыя, уже выработанныя жизнью другихъ народовъ формы образованія и быта и признавая таковыя единственно возможными, предлагаетъ имъ слѣдовать. Славянофильство, отрицая все современное просвѣщеніе Запада, ничего однако не даетъ положительнаго, что могло бы имѣть значеніе въ настоящемъ, ограничиваясь либо ссылками на до-Петровскую Русь, которую конечно невозможно возобновить, либо неопредѣленными, смутными мечтаніями о будущемъ призваніи русскаго государства и народа. Вотъ почему хотя симпатіи истинно образованнаго общества безспорно на сторонѣ славянофильства, но въ практической жизни вліяніе западничества оказывается сильнѣе. Правильность этой оцѣнки славянофильства видна изъ того, что, когда изъ области мечтаній славянофильство переходитъ на почву дѣйствительности, съ тѣмъ чтобы оказать вліяніе на настоящее, то въ своихъ частныхъ мнѣніяхъ сближается съ либерализмомъ, который въ принципѣ имъ отрицается.

КАКЪ ВОЗМОЖНО ЕДИНСТВО ВѢРЫ И ЗНАНІЯ?

Какъ въ прежніе времена относились къ знанію и какъ теперь относятся къ вѣрѣ? Различныя понятія о знаніи (съ точки зрѣнія вѣры) и о вѣрѣ (съ точки зрѣнія знанія). Вѣра какъ выраженіе незнанія. Можетъ-ли знаніе, въ смыслѣ эмпиризма, сдѣлаться абсолютнымъ? Непознаваемое какъ предметъ вѣры. Стремленіе къ совершенству—основаніе вѣры. Слѣдуетъ-ли раздѣлять вѣру отъ знанія? Необходимость такого раздѣленія при эмпирическомъ взглядѣ на познаніе. Возможность иного болѣе широкаго и точнаго понятія о знаніи. Значеніе умозрительныхъ понятій. Сомнѣніе относительно допустимости умозрѣнія въ область вопросовъ вѣры. Объ ограниченности разума. Объ умозрѣніи,—въ чемъ оно состоитъ? Умозрѣніе какъ способъ выраженія въ научной формѣ истинъ вѣры безъ нарушенія ихъ единства.

Когда вѣра была не только господствующимъ, но, можно сказать, и единственнымъ правящимъ началомъ жизни, въ то время для многихъ невозможно было иначе относиться къ знанію какъ съ недовѣріемъ и опасеніемъ, какъ бы пользованіе имъ не оказалось пагубнымъ для самой вѣры; недовѣріе и опасеніе происходило отъ того, что представительницею знанія была тогда *языческая* философія. Но необходимость знанія для самой вѣры не замедлила однако оказаться на самомъ дѣлѣ: явилась нужда отстаивать и защищать вѣру противъ невѣжества, непониманія и ложныхъ толкованій, а безъ помощи знанія нельзя было этого сдѣлать. Знаніе оказалось необходимымъ для усвоенія самой вѣры. Надлежало привести въ порядокъ истины вѣры, точно ихъ формулировать, и каждую въ отдѣльности, и въ связи ихъ между собою, а для всего этого очевидно необходима формальная дѣятельность разума, которая есть необходимое орудіе знанія и даже, какъ пола-

галъ Аристотель, составляетъ самое существо знанія [1]). Итакъ, если не само знаніе, то по крайней мѣрѣ важнѣйшій элементъ знанія,—именно формальную дѣятельность разума,—нельзя было не признать необходимою для вѣры. А такъ какъ источникъ и основаніе вѣры есть *откровеніе*, то, въ виду этой необходимости разума для вѣры, слѣдовало также признать, что разумъ и откровеніе не исключаютъ себя взаимно, но должны быть въ необходимой связи между собою. Дѣйствительно, по признанію нѣкоторыхъ христіанскихъ писателей, и языческіе философы не были лишены совершенно участія въ откровеніи: тоже божественное Слово, которое во всей полнотѣ открылось въ новомъ завѣтѣ, просвѣщало умы языческихъ философовъ, а потому и философія языческая, какъ выразительница и истолкователь формальной дѣятельности разума, не должна ли служить пособіемъ къ усвоенію истинъ вѣры, данныхъ чрезъ откровеніе? Другаго рода сомнѣніе касалось не формальной стороны знанія, а самаго содержанія его. Платонъ училъ, что знаніе, *по содержанію* своему, выше вѣры: предметъ вѣры чувственная область бытія, напротивъ предметомъ знанія служитъ область бытія сверхчувственнаго, умопостигаемаго; тѣ, которые руководятся вѣрою, подобны узникамъ въ темницѣ принимающимъ тѣни вещей за самыя вещи. Поэтому, если слѣдовать философіи Платона, различіе между вѣрою и знаніемъ такое же какъ между тьмою и свѣтомъ; не вѣра, а знаніе есть путь ко спасенію, т. е. къ общенію съ Богомъ.

Однако по философіи же Платона противоположность между знаніемъ и вѣрою не такова, чтобы не было между ними никакой связи: какъ чувственное, будучи подобіемъ идеальнаго, сверхчувственнаго, служитъ для насъ напоминаніемъ послѣдняго, такъ вѣра есть необходимый исходный пунктъ и начало познанія: знаніе конечно совершеннѣе вѣры, и потому переходъ отъ вѣры къ знанію разсматривается какъ путь къ совершенству, но безъ вѣры невозможно и знаніе.

---

[1]) По выраженію Аристотеля разумъ есть форма формъ, т. е. чрезъ формальную дѣятельность разума постигается существо (форма) каждой вещи.

Одно лишь не могло быть допущено съ точки зрѣнія христіанской, именно—что знаніе, какъ только пріобрѣтается, исключаетъ необходимость вѣры, что вѣра становится тогда излишнею; такъ могли думать лишь неумѣренные и неразумные послѣдователи платонизма. Если бы точно (какъ полагали гностики и вообще мистики) знаніемъ исключалась необходимость вѣры, тогда оно дѣйствительно было бы разрушительнымъ для единства жизни христіанской: ибо въ такомъ случаѣ не могло бы быть никакого общенія между знающими и вѣрующими. Между тѣмъ, и по философіи Платона, потому лишь вѣра, будучи вначалѣ необходимою для знанія, исключается потомъ знаніемъ, что она есть актъ чувственный и относится только къ матеріальной природѣ вещей: матерія по Платону есть начало раздѣляющее, а потому и вѣра, имѣющая своимъ предметомъ матеріальную природу вещей, состоитъ лишь въ томъ, что внѣшнія впечатлѣнія рождаютъ въ душѣ измѣнчивыя, не твердыя, и разнообразныя по различію людей,—представленія и мнѣнія; понятно, что такая вѣра не можетъ служить твердымъ основаніемъ для общенія, единства жизни между людьми. а потому Платонъ и полагалъ, что только знаніе (въ лицѣ правителей-философовъ) можетъ создать единство жизни въ государствѣ. Такова ли вѣра, о которой учитъ христіанство? Съ точки зрѣнія христіанской платоновскую вѣру, въ которой Платонъ видѣлъ начало познанія, скорѣе слѣдуетъ признать *невѣріемъ*, отсутствіемъ вѣры. Это та самая вѣра, которая побуждала іудеевъ просить знаменій, т. е. чувственныхъ доказательствъ истины, которой они не въ силахъ были постигнуть, и та же самая вѣра побуждала Ѳому невѣрнаго осязать раны Спасителя. Вѣра, требуемая христіанствомъ, есть духовная, а не чувственная; поэтому она не только не можетъ служить препятствіемъ къ установленію единства и общенія жизни, напротивъ—ею только и могло быть создано такое единство; ею же оно и поддерживается: вѣра только можетъ сдѣлать людей братьями; ею создано царство Божіе на землѣ. Отсюда и само знаніе можетъ имѣть такое значеніе, какое усвоялъ ему Платонъ, лишь тогда, если оно утверждается на вѣрѣ, различаясь отъ нея только формою своею,

а не содержаніемъ. Чтобы вѣра могла сдѣлаться знаніемъ. необходима лишь *формальная* дѣятельность разума, чрезъ которую вѣра не исключается, а лишь становится знающею или разумѣющею себя, сознательною, просвѣщенною.

Для формулированія и приведенія въ порядокъ истинъ вѣры, данныхъ чрезъ откровеніе. достаточна была формальная дѣятельность разума. Но достаточна ли она и для храненія уже установленной системы вѣрованій, для обезпеченія неповрежденности и цѣлости вѣры? Не говоря уже о томъ, что самая эта формальная дѣятельность разума подлежитъ изслѣдованію, и такое изслѣдованіе очевидно уже вовсе не входитъ въ область вѣры, а относится всецѣло къ области знанія,—между истинами вѣры есть такія, которыя были признаваемы лучшими изъ языческихъ философовъ; таковы истины: бытіе Бога какъ Творца и Промыслителя міра, безсмертіе души, свобода человѣческой воли. Не очевидно ли отсюда, что для познанія и утвержденія таковыхъ истинъ на основаніяхъ безспорныхъ, или по крайней мѣрѣ вполнѣ убѣдительныхъ для разума, достаточно дѣятельности разума? Въ такомъ случаѣ, казалось, невозможно ограничивать значеніе разума въ отношеніи къ вѣрѣ одною лишь формальною дѣятельностію, а необходимо, сверхъ того, признать разумъ въ нѣкоторой мѣрѣ источникомъ знанія,—потребнаго и существенно важнаго для самой вѣры. На этомъ основаніи, не выходя изъ области вѣры, нѣкоторую часть этой области оказалось нужнымъ выдѣлить, и подъ названіемъ философіи, разграничить отъ всей остальной области, которая была въ собственномъ смыслѣ *Богословіемъ*. Такъ какъ философію составляли положенія, хотя и существенно важныя для вѣры, но вмѣстѣ съ тѣмъ отличныя отъ спеціальныхъ истинъ вѣры, истины общія, то поэтому на философію смотрѣли какъ на *введеніе* въ Богословіе, какъ на предуготовительное руководство къ усвоенію истинъ вѣры. Отсюда формула: *философія—служанка Богословія.*

Когда затѣмъ область философіи, съ возрожденіемъ классицизма, значительно расширилась и получила иной характеръ, то означенная часть ея. служившая введеніемъ въ Богословіе, также получила названіе Богословія, но только—

раціональнаго или *естественнаго,* для отличія отъ Богословія откровеннаго (Бэконъ Веруламскій). Вмѣстѣ съ тѣмъ измѣнился взглядъ на значеніе этой части философіи и отношеніе ея къ Богословію въ собственномъ смыслѣ. Полагая, что общія истины, составляющія основаніе всякой религіи, заключаютъ въ себѣ самое существо религіи, деисты и раціоналисты признавали усвоеніе таковыхъ истинъ дѣломъ болѣе важнымъ чѣмъ самая вѣра, которая, по ихъ мнѣнію, составляетъ принадлежность людей непросвѣщенныхъ. Религія просвѣщенная, разумная, должна быть, по мнѣнію деистовъ, ограничена истинами общими для всѣхъ религій потому именно, что лишь такія истины могутъ быть обоснованы раціональнымъ образомъ, т. е. доказаны. Но точно ли возможно доказать таковыя истины? Еще въ средніе вѣка объ этомъ были споры. Дунсъ Скоттъ утверждалъ, что одна лишь истина бытія Божія можетъ быть доказываема, а номиналисты отвергали возможность доказать даже эту истину. Въ новое время Юмъ, особенно же Кантъ. возражали противъ доказательствъ бытія Божія и пришли къ тому выводу, что доказательства эти не достигаютъ своей цѣли. Слѣдовало ли послѣ этого остановиться на томъ, что даже общія истины, присущія всѣмъ религіямъ, должны быть отнесены къ области вѣры, а не знанія, и что ни въ какой мѣрѣ и никакою частію своею вѣра не можетъ сдѣлаться знаніемъ? Такой выводъ былъ бы неизбѣженъ, если бы было признано, что доказательство (въ формѣ силлогистической), какъ полагали это въ средніе вѣка,—единственно возможная форма научнаго знанія. На самомъ же дѣлѣ для признанія истинности извѣстнаго понятія, и слѣдовательно для оправданія его въ научномъ смыслѣ, достаточно, чтобы систематическое развитіе мысли, исходя отъ простѣйшихъ и очевиднѣйшихъ понятій, приводило къ нему. Системы философіи, построенныя на этомъ началѣ *самодостовѣрности мышленія* (которое еще Декартомъ было установлено) состоящемъ въ томъ. что различныя понятія, взаимно одно другимъ поддерживаясь и утверждаясь, образуютъ единую всеобъемлющую систему, которую мышленіе чрезъ свою самодѣятельность изъ себя самого развиваетъ,—показали однако какъ непрочно

и обманчиво такое начало. Иначе и быть не могло. Вѣдь мышленіе есть дѣятельность свободная, а какъ свободная дѣятельность, оно можетъ быть и правильнымъ и неправильнымъ; поэтому и понятія, образуемыя мышленіемъ, могутъ быть также истинныя, но могутъ быть и ложныя. Не очевидно ли, что мышленіе само за себя не можетъ ручаться, не можетъ быть достовѣрнымъ само по себѣ, но должно заимствовать свою достовѣрность изъ иного источника? Такимъ источникомъ и основаніемъ достовѣрности можетъ быть только опытъ Мы видимъ въ самомъ дѣлѣ, что науки, основывающія свои выводы на показаніяхъ опыта, всегда давали и даютъ познанія твердыя, безспорныя, между тѣмъ какъ построенія философской мысли постоянно оказываются не прочными. Не трудно видѣть какое разрѣшеніе съ этой точки зрѣнія (т. е. съ точки зрѣнія эмпиризма) получаетъ вопросъ о знаніи и вѣрѣ.

Выше было сказано, что въ эпоху безраздѣльнаго господства вѣры съ недовѣріемъ и опасеніемъ относились къ знанію. Теперь же, т. е. въ нашу эпоху знанія, наука очевидно стремится къ такому же всецѣлому, полному господству, какое нѣкогда принадлежало вѣрѣ, и вотъ мы видимъ повтореніе того же явленія, но только въ обратномъ смыслѣ: прежде съ недовѣріемъ относились къ знанію; теперь, напротивъ, люди, преданные интересамъ знанія, съ такимъ же недовѣріемъ и опасеніемъ относятся къ вѣрѣ. И замѣчательно, что какъ тогда, такъ и теперь главнымъ источникомъ и основаніемъ недовѣрія является обстоятельство постороннее для сущности самаго вопроса: въ древности философія была представительницею знанія, но по происхожденію она была языческою, а все языческое для нѣкоторыхъ (не для всѣхъ) ревнителей вѣры казалось мерзостью достойною полнаго отверженія, не смотря на то, что христіанство находило между язычниками больше послѣдователей чѣмъ между іудеями. Въ эпоху господства Богословія свобода научнаго изслѣдованія въ католическомъ мірѣ не только стѣснялась, но и совершенно подавлялась, преслѣдовалась во имя ложно понятыхъ интересовъ вѣры. Вслѣдствіе того теперь еще многимъ ревнителямъ знанія кажется, что всякое соприкосновеніе и общеніе знанія съ вѣрою долж-

но быть не безопасно для достоинства науки и необходимой для нея свободы изслѣдованія. Заслуживаетъ при этомъ вниманія особенно слѣдующее совпаденіе. Какъ въ древнія времена нѣкоторые ревнители вѣры чуждались философіи и хотѣли охранить чистоту и неприкосновенность вѣры чрезъ совершенное удаленіе ея отъ всякаго соприкосновенія и общенія съ философіею, въ которой видѣли источникъ ересей, такъ и теперь тѣ, которые ограничиваютъ область знанія предѣлами опыта, хотѣли бы вовсе исключить философію изъ области знанія главнымъ образомъ потому, что философія стремится, при посредствѣ *метафизики*, установить единство знанія и вѣры, все конечное связать съ идеею Безконечнаго и Абсолютнаго: примиреніе съ философіею и допущеніе ея въ область науки считается возможнымъ лишь на томъ условіи, если философія не будетъ *метафизическою*, т. е. *умозрительною*, а сдѣлается всецѣло опытною. Само по себѣ раздѣленіе знанія и вѣры однакожъ еще не рѣшаетъ въ точности вопроса о томъ, какъ должно смотрѣть на вѣру и какъ относиться къ ней, ибо возможны при такомъ раздѣленіи различныя понятія о религіозной вѣрѣ, что и дѣйствительно мы находимъ.

Прежде всего, если вѣра и знаніе ничего не имѣютъ общаго, если вѣра можетъ имѣть мѣсто только внѣ знанія и въ предѣлахъ знанія не должно быть вѣры, то очевидно вѣра должна совпадать съ незнаніемъ, она есть выраженіе незнанія. Но само незнаніе можетъ происходить и происходитъ отъ разныхъ причинъ, а потому имѣетъ далеко не равное значеніе. Въ какомъ смыслѣ вѣра есть выраженіе незнанія? Въ томъ ли, что предметъ вѣры еще не сдѣлался познаннымъ, или же въ томъ смыслѣ, что онъ и не можетъ сдѣлаться таковымъ? Повидимому, съ точки зрѣнія эмпиризма возможно рѣшеніе вопроса о вѣрѣ какъ въ томъ, такъ и въ другомъ смыслѣ, а на самомъ дѣлѣ эмпиризмъ строго понимаемый, т. е. понимающій самого себя, не долженъ бы признавать своимъ ни то ни другое рѣшеніе. Какимъ образомъ возможно опредѣлить на основаніи опыта, что для насъ познаваемо, а что непознаваемо? Опытомъ называется воспріятіе внѣшнихъ и внутреннихъ, совершающихся въ насъ (психическихъ) перемѣнъ и

состояній, а также и заключенія, основанныя на такомъ воспріятіи, могутъ быть причислены къ опыту. Таково наиболѣе полное и возможно широкое понятіе объ опытѣ. Воспріятію доступно въ строгомъ смыслѣ только настоящее, ибо воспринимать значитъ испытывать, переживать, а испытываемъ мы всегда лишь то, что есть и происходитъ въ настоящій моментъ, теперь; о прошедшемъ же, а тѣмъ болѣе о будущемъ, мы можемъ составлять представленія только по умозаключеніи отъ даннаго въ настоящемъ; при этомъ заслуживаетъ вниманія то различіе, что прошедшее, хотя и не существуетъ какъ и будущее, но отъ прошедшаго мы имѣемъ разнообразные слѣды, продолжающіе существовать въ настоящемъ, а это дѣлаетъ наши заключенія о прошедшемъ столь близкими къ достовѣрному познанію, что нерѣдко о прошедшемъ мы судимъ съ такою же увѣренностію, какъ и о настоящемъ, которое мы сами испытываемъ; относительно же будущаго мы не имѣемъ данныхъ, которые бы различались отъ настоящаго, само настоящее служитъ основаніемъ для заключеній о будущемъ: насколько настоящее продолжается въ томъ же видѣ,—и въ прошедшемъ, сколько извѣстно, всегда болѣе или менѣе было тѣмъ же, чѣмъ оказывается теперь, настолько дозволительно заключеніе о неизмѣнномъ продолженіи его въ будущемъ въ томъ же видѣ. Между тѣмъ наука не принадлежитъ къ такимъ предметамъ, которые остаются постоянными и неизмѣнными; наука непрерывно измѣняется, а вмѣстѣ съ тѣмъ и ея предѣлы все болѣе расширяются. Отчего же не предположить, что все, чего наука доселѣ еще не разъяснила, сдѣлается съ теченіемъ времени познаннымъ и разгаданнымъ, что объемъ познаннаго, все болѣе расширяясь, долженъ наконецъ обнять всю дѣйствительность, а вмѣстѣ съ тѣмъ знаніе должно сдѣлаться всеобъемлющимъ слѣдов. *абсолютнымъ?*

Но не объ этомъ ли самомъ мечтала умозрительная философія, та самая философія, которую теперь эмпиризмъ отвергаетъ не почему либо иному, а потому именно, что эта философія хотѣла сдѣлаться знаніемъ абсолютнымъ долженствующимъ обнять и заключить въ себѣ всѣ эмпирическія знанія? И слѣдуетъ при томъ замѣтить, что умозрительная

философія съ большимъ правомъ выражала идею абсолютнаго знанія, чѣмъ какое имѣетъ на присвоеніе такой идеи эмпиризмъ. Умозрительная философія исходила изъ того предположенія, что для насъ познаваемо не только то, какъ вещи являются намъ, но и то, какъ онѣ существуютъ въ себѣ, самое существо вещей, что не только относительное бытіе вещей, но и безотносительное ихъ бытіе, или иначе бытіе ихъ въ Абсолютномъ, слѣдовательно само Абсолютное или Безконечное не изъято изъ области возможнаго для насъ познанія. Предполагая возможность такого познанія, не должна ли была умозрительная философія указать отличительныя черты его предмета т. е. Абсолютнаго, дабы идею абсолютнаго знанія сдѣлать по возможности ясною?

Главную отличительную черту Абсолютнаго эта философія полагала въ томъ, что Абсолютное само въ себѣ пребываетъ тожественнымъ и неизмѣннымъ, ибо измѣняемость свойственна только временному; Абсолютное же обладаетъ бытіемъ вѣчнымъ, а потому и познается оно какъ тожественное и неизмѣнное въ многоразличномъ и измѣняемомъ: т. е. вѣчное бытіе или существо вещей познается не внѣ явленій, но въ нераздѣльной связи съ явленіями и чрезъ явленія. Эмпиризмъ ограничиваетъ наше познаніе явленіями, полагая задачу познанія въ томъ, чтобы опредѣлить законы явленій, не касаясь существа вещей или иначе причинъ, которыми явленія производятся. А потому идея абсолютнаго знанія съ точки зрѣнія эмпиризма — чистая невозможность. Знаніе, понимаемое въ смыслѣ эмпиризма, никогда не можетъ сдѣлаться абсолютнымъ. Абсолютное бытіе вещей, т. е. ихъ существо, по самому свойству нашего познанія, навсегда должно остаться непознаваемымъ. Вотъ это непознаваемое для насъ Абсолютное и есть, по Спенсеру, предметъ вѣры. Конечно вѣра, и по философіи Спенсера, есть выраженіе незнанія, но самое незнаніе, выраженіемъ котораго служитъ вѣра, и въ которомъ заключается ея существо, не есть послѣдствіе временнаго состоянія науки, не есть такое незнаніе, которое должно современемъ уступить мѣсто знанію, а есть незнаніе долженствующее навсегда остаться такимъ по самому своему предмету.

Къ понятію о томъ незнаніи, которое составляетъ существо религіозной вѣры, мы приходимъ такимъ образомъ чрезъ разсмотрѣніе не содержанія познанія, а самаго познанія, чрезъ уясненіе необходимыхъ его свойствъ. Если обращать вниманіе только на содержаніе нашего познанія, то конечно, при видѣ того какъ это содержаніе все болѣе расширяется, и какимъ рѣшительнымъ подвергается перемѣнамъ, можно пожалуй еще подумать, что ничего не останется современемъ недоступнаго нашему познанію, ничего неразгаданнаго, но все будетъ извѣдано и разъяснено. Но совершенно иной выводъ получится, когда мы обратимъ вниманіе на основное и важнѣйшее свойство нашего познанія. Такимъ необходимымъ свойствомъ нашего познанія слѣдуетъ признать его *относительность* или *условность*. Познаніе состоитъ именно въ отношеніи познающаго къ познаваемому; изъ этого понятія о знаніи само собою очевидно, что познаваемо для насъ только относительное бытіе вещей,—безотносительное же или абсолютное бытіе вещей навсегда должно остаться не познаваемымъ для насъ по самому свойству нашего познанія.

Незнаніе, причиною котораго служитъ непознаваемость предмета, конечно различается существенно отъ незнанія случайнаго, происходящаго отъ того единственно, что предметъ еще непознанъ. Когда мы признаемъ за собою незнаніе перваго рода, то такое признаніе служитъ выраженіемъ самосознанія, и въ этомъ заключается его важность: оно есть свидѣтельство *несовершенства* свойственнаго намъ познанія, а сознаніе несовершенства безспорно—одинъ изъ важнѣйшихъ элементовъ религіозной вѣры. Но каково это несовершенство? Это есть несовершенство природы, а потому нравственнаго значенія не имѣетъ; не таково то несовершенство, сознаніе котораго входитъ въ составъ религіозной вѣры. Съ сознаніемъ несовершенства въ религіозной области соединяется съ одной стороны чувство вины, а съ другой стремленіе къ исправленію сознаваемаго несовершенства, т. е. стремленіе къ совершенству; между тѣмъ сознаніе естественнаго, природнаго несовершенства нашего познанія имѣетъ совсѣмъ иное значеніе: такое сознаніе устраняетъ всякія попытки къ

познанію непознаваемаго, къ постиженію и разъясненію того, что непостижимо и неразъяснимо. Сознаніе естественнаго несовершенства нашего познанія ведетъ къ ограниченію нашей умственной дѣятельности: напротивъ сознаніе несовершенства въ нравственномъ состояніи служитъ къ возбужденію дѣятельныхъ стремленій. Поэтому то нѣкоторые полагаютъ, что содержаніемъ религіозной вѣры служитъ единственно идея нравственнаго предназначенія міра и человѣка, что слѣдовательно религіозная вѣра всецѣло утверждается на практической необходимости, а не на какихъ либо теоретическихъ основаніяхъ, а это значитъ, что знаніе и вѣра — совершенно разныя области, между которыми должно быть полное раздѣленіе. Можно даже, говорятъ, опредѣлить основаніе религіозной вѣры въ болѣе общемъ смыслѣ, — просто какъ стремленіе къ совершенству, которое проявляется и въ нравственно практической дѣятельности, и въ особенности въ искусствѣ. Но и при этомъ раздѣленіе между знаніемъ и вѣрою остается въ той же степени, такъ какъ знаніе имѣетъ своимъ предметомъ бытіе безъ всякаго отношенія къ совершенству или несовершенству какъ самаго бытія, такъ и познающаго бытіе. Этотъ выводъ о необходимости совершеннаго раздѣленія знанія и вѣры точно оказывается неизбѣжнымъ. но только при томъ условіи, если понимать знаніе въ смыслѣ эмпиризма, если то-есть признать невозможнымъ ни въ какой степени и ни въ какомъ видѣ знаніе умозрительное. Только опытное знаніе имѣетъ своимъ предметомъ бытіе, или иначе, дѣйствительность безъ всякаго отношенія къ совершенству и несовершенству; напротивъ, умозрительное познаніе, исходя изъ нѣкоторыхъ данныхъ, опредѣляетъ то, что *должно быть*, сообразно съ этими данными, и въ этомъ очевидно умозрительное познаніе имѣетъ связь со стремленіемъ къ совершенству: содержаніемъ такого стремленія также служитъ долженствующее быть, мыслимое въ связи съ даннымъ въ настоящемъ; съ другой стороны стремленіе къ совершенству предопредѣляетъ бытіе, слѣдовательно упреждаетъ, ибо послѣдствіемъ его является осуществленіе предопредѣленной имъ цѣли; и въ этомъ пунктѣ умозрительное познаніе совпадаетъ со стремленіемъ къ

совершенству, ибо подобно послѣднему предупреждаетъ опредѣляемое имъ бытіе; въ этомъ именно предопредѣленіи бытія и состоитъ такъ называемый *апріорный* характеръ умозрительнаго познанія. Умозрительное познаніе опредѣляетъ бытіе прежде чѣмъ можетъ быть испытано это бытіе,– независимо отъ опыта, а потому чрезъ умозрѣніе же опредѣляется что̀ можетъ и что̀ не можетъ быть предметомъ опыта. Итакъ, если возможно и если существуетъ умозрительное познаніе, то недоступное для опыта не можетъ быть признано единственно поэтому просто непознаваемымъ. Непознаваемое чрезъ опытъ быть можетъ познаваемо т. е. опредѣлимо чрезъ умозрѣніе. Отсюда и тогда, какъ разсматривая вѣру въ значеніи незнанія, опредѣляютъ это ея значеніе въ смыслѣ непознаваемости ея предмета, нужно еще знать, какъ разумѣть эту непознаваемость предмета вѣры; если говоря о непознаваемости, разумѣютъ только недоступность опытному познанію, то, допуская возможность умозрѣнія, нельзя признать таковую непознаваемость полною и абсолютною. Такимъ образомъ для насъ важно теперь рѣшить вопросъ,—слѣдуетъ ли признать существованіе умозрительнаго познанія на ряду съ опытнымъ, каковъ характеръ умозрительнаго познанія, если оно есть, и наконецъ каково возможное его значеніе по отношенію къ вѣрѣ?

На чемъ основывается то утвержденіе, что предметъ вѣры есть непознаваемое, и что потому вѣра есть выраженіе незнанія? Выше сказано, что основаніемъ такого утвержденія служитъ самое понятіе о знаніи, какъ отношеніи между познающимъ и познаваемымъ. Можно ли теперь это понятіе о знаніи признать опытнымъ, или же оно есть умозрительное? Предположимъ, что понятіе это опытное; тогда оно должно быть выведено и изъяснено изъ данныхъ опыта. Какимъ же образомъ можетъ быть рѣшена эта задача? Что всякій предметъ познается мною чрезъ свое отношеніе,—посредственное или непосредственное,—ко мнѣ,—это несомнѣнно есть фактъ, постоянно удостовѣряемый опытомъ. Но почему и какимъ образомъ можетъ быть извѣстно, что отношеніе предмета къ познающему нѣчто иное чѣмъ самый предметъ? Различіе это

также очевидно изъ опыта, или же оно не можетъ быть вполнѣ выведено изъ данныхъ опыта? Повидимому, оно изъясняется тѣмъ, что отношенія предмета въ разное время бываютъ различными, предметъ же остается тѣмъ же, но почему мы знаемъ, что предметъ точно остается тѣмъ же, что онъ не входитъ цѣликомъ въ свои измѣняющіяся отношенія и самъ не измѣняется въ такой же степени? Если опытное познаніе состоитъ только въ различныхъ отношеніяхъ познаваемаго предмета къ познающему, то какъ мы можемъ знать каковъ предметъ отдѣльно отъ этихъ отношеній, именно, что онъ, при измѣняющихся своихъ отношеніяхъ, остается тѣмъ же? Повидимому къ такому различенію предмета отъ его отношеній приводитъ насъ опытъ внутренній. Мы ясно различаемъ внутреннія свои состоянія отъ своего я, или того внутренняго существа, къ которому мы относимъ свои внутреннія состоянія. Но опять же это различіе извѣстно ли намъ по опыту, или иначе какъ-либо? Мы испытываемъ или переживаемъ разнообразныя внутреннія состоянія, но нельзя сказать, что мы испытываемъ также и само я; нѣтъ, мы его мыслимъ, а не испытываемъ; оно есть мысль, идея, конечно идея предполагающая соотвѣтственный ей объектъ, но этотъ объектъ постоянно остается недоступнымъ нашему опыту; наше я открывается въ испытываемыхъ нами состояніяхъ, но не вполнѣ, недостаточно, ибо иначе различіе между я и его состояніями для насъ не существовало бы. Также точно и всякій предметъ чрезъ то отличается отъ разнообразныхъ своихъ отношеній, что отношенія узнаются по опыту, составляютъ содержаніе опытнаго познанія, а самый предметъ, что мы называемъ сущностію, существомъ, только мыслится, а не испытывается, слѣдовательно, есть на самомъ дѣлѣ понятіе умозрительное. Ибо если мы и самый предметъ такъ же познаемъ чрезъ опытъ, какъ по опыту намъ извѣстны отношенія предмета, то почему же въ такомъ случаѣ сами эмпирики опытное познаніе, — признавая таковое единственно возможнымъ, ограничиваютъ отношеніями вещей, и какой смыслъ тогда имѣетъ ихъ утвержденіе, что вещи сами въ себѣ для насъ непознаваемы, а только отношенія вещей по-

знаваемы? Утвержденіе это можетъ имѣть единственно лишь тотъ смыслъ, что только отношенія вещей составляютъ всегдашнее содержаніе нашего опыта, самыя же вещи только мыслятся нами, или иначе, суть только понятія, которыя наша мысль присоединяетъ къ испытываемымъ нами разнообразнымъ отношеніямъ вещей. Если при этомъ опытное познаніе признается единственно возможнымъ для насъ способомъ познанія вещей, то это означаетъ, очевидно, что въ отношеніи къ понятіямъ умозрительнымъ отрицается ихъ гносеологическое значеніе. Говорятъ, что умозрительныя понятія имѣютъ лишь значеніе формальное, т. е. служатъ для насъ всегдашними формами мысли, или иначе, способами представленія всякой вещи, всякаго предмета, такими способами, которыми пользуемся мы въ отношеніи ко всякому данному предмету еще прежде чѣмъ мы что либо узнали объ этомъ предметѣ. Если же мы предметъ можемъ мыслить еще прежде чѣмъ мы узнали объ немъ хоть что нибудь, то это и значитъ, что все мыслимое нами о предметѣ не есть познаніе, ибо какимъ образомъ можно имѣть знаніе о предметѣ прежде всякаго ознакомленія съ нимъ, каковое достижимо только чрезъ опытъ непосредственный, или посредственный? Тѣ, которые понимаютъ важность умозрительныхъ понятій, на такое разсужденіе могутъ замѣтить слѣдующее: a) хотя бы умозрительныя понятія сами по себѣ и не составляли познанія, тѣмъ не менѣе они безспорно составляютъ элементы, безъ которыхъ не обходится никакое познаніе и которые поэтому входятъ во всякое познаніе; b) какъ элементы, необходимые во всякомъ познаніи, умозрительныя понятія ко всему познаваемому необходимо должны быть приложимы и вотъ почему мы пользуемся умозрительными понятіями въ отношеніи ко всякому предмету прежде ближайшаго съ нимъ ознакомленія. Склонность же къ умаленію значенія, безспорно принадлежащаго умозрительнымъ понятіямъ, замѣчаемая особенно въ наше время, изъясняется просто тѣмъ, что не такъ еще давно умозрительная философія слишкомъ злоупотребляла умозрительными понятіями. Какъ въ эпоху господства этой философіи существовало явное намѣреніе обратить всѣ опыт-

ныя знанія въ простой матеріалъ для умозрительныхъ построеній, лишивъ такимъ образомъ опытныя науки самостоятельнаго значенія, такъ теперь, наоборотъ, хотятъ доказать эмпирическій характеръ, т. е. происхожденіе изъ опыта, и относительно тѣхъ наукъ, содержаніемъ которыхъ служатъ преимущественно понятія умозрительныя.

Если же умозрительныя понятія суть такіе необходимые элементы мысли, что безъ нихъ мы не можемъ ничего представить и ни о чемъ существующемъ помыслить, ни даже о томъ, что только *можетъ* или *должно* быть, а не просто есть, то очевидно столь же необходимое значеніе должны имѣть умозрительныя понятія въ отношеніи къ религіознымъ вѣрованіямъ какъ и въ отношеніи къ научнымъ познаніямъ. Не должно ли поэтому признать умозрительныя понятія элементомъ общимъ для вѣры и знанія, связующимъ ихъ между собою самою тѣсною и неразрывною связью?

Есть однакоже такіе ревнители интересовъ вѣры, которымъ допущеніе умозрѣнія въ область вѣры представляется чѣмъ то противорѣчащимъ непререкаемому авторитету и неприкосновенности опредѣленій вѣры. Такимъ ревнителямъ вѣры слѣдовало бы подумать о томъ, что они идутъ по стопамъ эмпиризма, а эмпиризмъ въ сущности ведетъ къ отрицанію вѣры, хотя бы только пассивному, а не активному. Несомнѣнно, что предметы вѣры имѣютъ характеръ сверхчувственный, не подлежащій опытному познанію. И вотъ эмпиризмъ утверждаетъ сначала непознаваемость таковыхъ предметовъ,— слѣдствіемъ же этого утвержденія является затѣмъ такое отчужденіе мысли отъ таковыхъ предметовъ, что признаніе непознаваемости не замѣтно переходитъ въ отрицаніе ихъ бытія. Тѣ, которые хотѣли бы вовсе исключить изъ области вѣры всякое умозрѣніе, очевидно требуютъ въ сущности того, чтобы вовсе не мыслить о предметахъ вѣры, но такимъ образомъ предметы эти прямо могутъ сдѣлаться чуждыми для нашей мысли. И наоборотъ, чрезъ постоянное размышленіе о таковыхъ предметахъ, они становятся близкими нашей душѣ, пріобрѣтаютъ власть надъ самыми сокровенными движеніями души и отсюда вліяніе ихъ распространяется на всю жизнь.

Впрочемъ, и чисто позитивное отношеніе къ предметамъ вѣры, которое чуждается всякихъ умствованій о таковыхъ предметахъ, имѣетъ за себя серьезныя основанія, заслуживающія полнаго вниманія и тщательнаго разбора.

Какъ въ самомъ дѣлѣ не относиться къ умствованіямъ о предметахъ вѣры съ недовѣріемъ и опасеніемъ, когда извѣстно, что и въ древнія и въ новыя времена страсть къ умствованіямъ многократно увлекала на ложный путь извращеній и перетолкованій точнаго смысла опредѣленій вѣры? Дозволительно ли къ соблазну вѣрующихъ истины вѣры обращать въ предметы умствованій, когда извѣстно какъ часто умствованіе превращается въ простую игру понятіями, причемъ скрытыми пружинами таковой игры служатъ обыкновенно тщеславіе, самолюбіе? Страсть къ умствованіямъ особенно о предметахъ важныхъ дѣйствительно нерѣдко поддерживается тщеславіемъ и дѣлаетъ иногда человѣка надменнымъ, но это обыкновенно бываетъ когда воображеніе сильнѣе ума, и когда самыя смѣлыя и легкомысленныя разсужденія не встрѣчаютъ должнаго отпора, напротивъ одобряются и восхваляются; послѣднее же обыкновенно бываетъ тамъ, гдѣ недостаетъ опытности въ обсужденіи отвлеченныхъ вопросовъ, а вслѣдствіе того и способность оцѣнить должнымъ образомъ всякое умствованіе слишкомъ слабо развита. Съ другой стороны, нерасположеніе къ умствованіямъ, хотя противоположно страсти къ умствованіямъ, тоже не есть добродѣтель; такое нерасположеніе свойственно обыкновенно людямъ практическимъ, а такіе люди нерѣдко отличаются способностію и самую ревность по вѣрѣ (мнимую конечно) обращать въ прямую для себя выгоду. Вообще пороки,—каковы: самолюбіе, тщеславіе, своекорыстіе, нельзя считать принадлежностію какого либо направленія въ дѣлѣ вѣры—созерцательно теоретическаго или практическаго: какъ то такъ и другое направленіе можетъ быть чистымъ, безупречнымъ, но можетъ быть также заражено и пороками, которые такимъ образомъ всегда суть дѣло личное и отъ направленія въ дѣлѣ вѣры не зависятъ.

Но кромѣ личныхъ свойствъ, оказывающихъ иногда дурное вліяніе на направленіе мышленія, и общія, культурныя при-

чины иногда сообщаютъ умозрѣнію такое направленіе, при которомъ опредѣленія вѣры, если не совершенно отрицаются, то подвергаются рѣшительному извращенію. Такъ, подъ вліяніемъ классицизма, а съ другой стороны при содѣйствіи возродившагося естествознанія, въ новое время натурализмъ является господствующимъ направленіемъ мысли. А натурализмъ состоитъ главнымъ образомъ въ томъ, что Безконечное или Безусловное полагается въ условномъ и конечномъ, или на языкѣ Богословія Творецъ смѣшивается съ тварью. Природа разсматривается не какъ твореніе отличное отъ своего Творца, но какъ проявленіе, образъ бытія самаго Создателя, о которомъ при этомъ не можетъ быть иного понятія какъ только то, что онъ есть творческая, повсюду распространенная, живая сила, вѣчно измѣняющая форму своего бытія, не имѣющая сама въ себѣ собственной независимой жизни, но только чрезъ свои собственныя произведенія и въ нихъ только существующая. Правда современная наука, въ интересѣ именно естествознанія, отвергаетъ всякія попытки умозрительной философіи изъ Безконечнаго выводить конечное, изъ Безусловнаго изъяснять условное, ограничивая достовѣрное познаніе лишь условнымъ и конечнымъ, а безконечное и безусловное признавая лишь предметомъ вѣры, а не знанія. Повидимому современный эмпиризмъ, не смотря на то, что такъ же, и даже въ большей степени, вдохновляется естествознаніемъ, въ самомъ корнѣ уничтожаетъ такимъ образомъ причину ложнаго направленія прежней умозрительной философіи. Если эта философія изъ Безконечнаго выводила все конечное, изъ Безусловнаго условное, то современный позитивизмъ ограничиваетъ область научнаго познанія однимъ конечнымъ бытіемъ, полагая Безусловное и Безконечное внѣ границъ возможнаго для насъ познанія и потому обозначаетъ Безусловное какъ непознаваемое. Но въ самомъ ли дѣлѣ современный эмпиризмъ или позитивизмъ раздѣляетъ Безусловное отъ условнаго, Безконечное отъ конечнаго? Полагать это было бы грубымъ заблужденіемъ. Натурализмъ остается во всей силѣ и въ современномъ позитивизмѣ, который также природу разсматриваетъ какъ единственную, слѣдовательно абсолютную

дѣйствительность, а потому для позитивизма Абсолютное или Безконечное существуетъ не внѣ природы и не выше ея, но въ самой же природѣ, хотя и недоступно познанію. Абсолютное для насъ непознаваемо потому, что возможное для насъ познаніе, именно опытное, обнимаетъ не всю дѣйствительность, а только часть ея; не самыя вещи для насъ познаваемы, а только ихъ отношенія; въ чемъ заключается существо вещей,—это и есть Абсолютное. Абсолютное—это сама природа, но насколько она разсматривается не въ ея явленіяхъ, а въ послѣднихъ основаніяхъ явленій, въ тѣхъ крайнихъ началахъ, до которыхъ достигаетъ анализъ явленій, но предъ которыми изслѣдованіе оказывается безсильнымъ; таковы начала: матерія, сила, пространство, время.

Итакъ вмѣсто того, чтобы, слѣдуя въ этомъ случаѣ эмпиризму или позитивизму, совершенно отвергать умозрѣніе, и считать умозрѣніе опаснымъ для вѣры, необходимо лишь имѣть въ виду, для отвращенія возможнаго злоупотребленія умозрѣніемъ, коренной недостатокъ бывшей доселѣ умозрительной философіи,—именно склонность ея къ отожествленію Безконечнаго съ конечнымъ, Безусловное съ условнымъ,—недостатокъ, который современнымъ позитивизмомъ или эмпиризмомъ оставляется безъ вниманія, такъ какъ и самый позитивизмъ не свободенъ отъ того же недостатка.

Если однакожъ возможны превратныя направленія умозрѣнія, если возможны злоупотребленія умозрительными понятіями, то очевидно недостаточно имѣть въ виду лишь бывшіе или существующіе недостатки умозрительной философіи; необходимо сверхъ того взять во вниманіе вообще свойственныя умозрѣнію несовершенства, въ которыхъ и заключается именно причина могущихъ быть въ разное время погрѣшностей умозрительной философіи. Коренное несовершенство нашего разума, служащее источникомъ всѣхъ иныхъ несовершенствъ, какъ извѣстно, есть ограниченность присущей разуму способности къ познанію. Жажда знанія всегда превосходитъ далеко размѣры нашихъ познавательныхъ способностей,—отсюда заблужденія. Какимъ же образомъ мы можемъ предотвращать вредныя послѣдствія, могущія происходить отъ

ограниченности разума? Необходимо конечно знать, въ чемъ именно заключается ограниченность нашего разума. Само по себѣ положеніе объ ограниченности разума, безъ точнѣйшаго опредѣленія въ чемъ состоитъ утверждаемая обыкновенно ограниченность разума, не избавляетъ отъ самыхъ грубыхъ заблужденій и искаженій истины: всегда возможно, и это даже дѣйствительно такъ бываетъ, что мы ограниченность собственнаго нашего личнаго разума принимаемъ за ограниченность разума вообще, т. е. просто человѣческаго разума; непонятное для насъ лично мы охотно выдаемъ за непонятное для разума вообще. Итакъ, необходимо знать въ чемъ именно заключается ограниченность человѣческаго разума. Но какимъ образомъ такое знаніе возможно? Опытъ рѣшенія этого вопроса, а также изслѣдованія нашего разума съ цѣлью опредѣлить границы его употребленія, представляетъ собою извѣстная *критика чистаго разума.* Кантъ предпринялъ изслѣдованіе познавательной способности разума очевидно съ тѣмъ намѣреніемъ, чтобы указать границы предопредѣленныя для дѣятельности разума самимъ его существомъ, необходимо присущими ему условіями дѣятельности, и такимъ образомъ освободить навсегда разумъ отъ тщетныхъ усилій къ рѣшенію такихъ задачъ, которыя, по условіямъ его дѣятельности, для него не разрѣшимы (каковы по Канту вопросы метафизическіе). Однакожъ и въ томъ,—какъ самъ Кантъ рѣшилъ предпринятую имъ задачу, оказывается не мало сомнительнаго и спорнаго, а это уже показываетъ какъ не легко въ самомъ дѣлѣ точно опредѣлить въ чемъ состоитъ ограниченность нашего разума. Главная трудность этой задачи, дѣлающая невозможнымъ вполнѣ опредѣленное разрѣшеніе ея въ общемъ смыслѣ, заключается въ томъ, что требуется подвергнуть разумъ критическому испытанію, но орудіемъ такого изслѣдованія по необходимости долженъ быть тотъ же разумъ; самая потребность изслѣдовать разумъ очевидно истекаетъ изъ недовѣрія къ разуму, но насколько изслѣдующею силою является при этомъ тотъ же разумъ, мы по необходимости ему довѣряемъ и полагаемся на его способность дознать истину о самомъ себѣ: безъ довѣрія къ разуму, къ его познавательной

силѣ, невозможно никакое изслѣдованіе, а между тѣмъ выводы, къ которымъ приводитъ изслѣдованіе самое даже осмотрительное, оказываются нерѣдко ошибочными. Какъ же въ самомъ дѣлѣ мы должны относиться къ разуму? Вопросъ этотъ разрѣшается тѣмъ, что мы конечно не можемъ не имѣть довѣрія къ познавательной силѣ разума, но общее довѣріе къ разуму удобно совмѣщается съ недовѣріемъ къ тому или иному отдѣльному, частному случаю употребленія разума, ибо отдѣльные случаи погрѣшностей ни мало не стоятъ въ противорѣчіи съ достаточностію разума для изслѣдованія и познанія истины вообще, такъ какъ отдѣльные случаи заблужденій исправляются тѣмъ же разумомъ. Такъ общій ходъ научныхъ изысканій таковъ, что истина все болѣе разъясняется, а въ отдѣльныхъ случаяхъ всегда при этомъ бываетъ много ошибочныхъ мнѣній. Такъ какъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ всегда возможно ошибочное утвержденіе, то вотъ почему требуется, чтобы всякое положеніе было обосновано надлежащимъ образомъ. Поэтому и относительно ограниченности разума слѣдуетъ согласиться, что общее признаніе, вполнѣ вѣрное конечно, таковой ограниченности недостаточно; необходимо, сверхъ того, въ частномъ примѣненіи таковаго признанія къ отдѣльнымъ случаямъ указаніе основанія, по которому мы въ данномъ случаѣ находимъ умѣстнымъ и необходимымъ напоминаніе объ ограниченности разума.

Скажутъ, что въ дѣлѣ такой важности какъ вопросъ о предметахъ вѣры не допустимы даже временныя заблужденія и нельзя довольствоваться тою надеждою, что заблужденія эти будутъ исправлены дальнѣйшимъ изслѣдованіемъ тѣхъ же вопросовъ. Замѣчаніе это вполнѣ вѣрное, но потому то именно вопросы о предметахъ вѣры точно и опредѣленно разрѣшены положительнымъ ученіемъ, такъ что возможность заблужденій въ этой области, при доброй волѣ и любви къ истинѣ, можно сказать, почти не существуетъ, или если существуетъ, то въ столь малой степени, что опасенія, внушаемыя этою возможностію, если ихъ не преувеличивать, ни въ какомъ случаѣ не могутъ перевѣшивать преимуществъ отъ свободнаго и дѣятельнаго употребленія разума и въ этой

области. Истины, составляющія предметъ изысканій, здѣсь не суть величины неизвѣстныя, а потому и не приходится идти къ цѣли ощупью, наугадъ, отчего именно и бываютъ заблужденія. Но въ чемъ же въ такомъ случаѣ можетъ состоять изслѣдованіе? Если предметы изслѣдованія—величины извѣстныя, истины уже данныя, то самое изслѣдованіе въ такомъ случаѣ не будетъ ли напрасною тратою времени; зачѣмъ искать того, что уже имѣется въ наличности?

Повидимому такъ, а на самомъ дѣлѣ опытъ показываетъ, что открытіемъ искомой истины не только не полагается конецъ изслѣдованіямъ, имѣющимъ своимъ объектомъ эту именно истину, напротивъ, именно чрезъ то открывается новое и обширное поле для таковыхъ изслѣдованій. Даже когда сдѣлано какое-либо полезное изобрѣтеніе, то много бываетъ хлопотъ о томъ, чтобы изобрѣтеніе это ввести въ должное употребленіе и извлечь изъ него всю возможную пользу. А истина—это не есть вещь какая-либо, употребленіе которой для всѣхъ одинаково: та же истина, при усвоеніи оной многими, особеннымъ образомъ отпечатлѣвается въ мысли каждаго; тѣмъ болѣе это должно сказать объ истинахъ общихъ, и столь много заключающихъ въ себѣ, каковы истины вѣры. Каждая такая истина можетъ быть раскрываема съ разныхъ сторонъ, причемъ получается цѣлый рядъ новыхъ истинъ. Сверхъ того, при усвоеніи каждой истины, оказывается возможнымъ и даже необходимымъ разнообразное примѣненіе для той же истины. Имѣя же въ виду многосторонность и общій характеръ опредѣленій вѣры, мы должны очевидно въ точности обозначить главную задачу возможнаго изслѣдованія опредѣленій вѣры, дабы такое изслѣдованіе, опираясь на вѣрѣ въ откровеніе, вмѣстѣ съ тѣмъ имѣло бы достоинство научнаго знанія, и такимъ образомъ чтобы была установлена необходимая связь между знаніемъ и вѣрою.

Задача такого изслѣдованія опредѣляется прежде всего тѣмъ, что, какъ выше показано, оно по необходимости должно имѣть характеръ *умозрѣнія*. Каковъ характеръ умозрѣнія и въ чемъ состоятъ его отличительные признаки какъ особаго вида знанія?

Прежде всего самое названіе познавательной способности

разума *умозрѣніемъ* чѣмъ и какимъ образомъ можетъ быть оправдано? Существовало въ древности мнѣніе (Платона), что умъ нашъ обладаетъ способностію созерцать познаваемые имъ идеальные предметы столь же непосредственно, какъ чувствами созерцаемъ мы вещи. Какъ чувственнымъ созерцаніемъ мы называемъ воспріятіе дѣйствій, оказываемыхъ вещами на наши чувства, причемъ такія дѣйствія преобразуются въ нашемъ сознаніи въ представленія. т. е. образы вещей, такъ очевидно, согласно съ тѣмъ мнѣніемъ, и умъ долженъ быть способностію воспріятія дѣйствій отъ предметовъ духовныхъ, т. е. доступныхъ только для духа и имѣющихъ природу духовную. Никто теперь не думаетъ, что *идеи*—предметы сами по себѣ существующіе, обладающіе движеніемъ, жизнію (какъ полагалъ Платонъ) и потому способные дѣйствовать на умъ ихъ созерцающій. Но есть духовныя существа, и не просто духовные, а чистые духи; такія существа, особенно же Богъ, какъ духъ высочайшій, не дѣйствуютъ ли на умъ нашъ, и не слѣдуетъ ли изъяснять посредствомъ этихъ предполагаемыхъ дѣйствій происхожденіе идеи о Богѣ какъ существѣ высочайшемъ? Допустимъ, что такого рода дѣйствіе со стороны Бога на нашъ умъ, т. е. служащее условіемъ познаваемости для насъ Бога, происходитъ дѣйствительно. Очевидно однако, что дѣйствіе это невозможно сравнивать съ дѣйствіемъ чувственныхъ предметовъ на наши чувства. Какъ бытіе этихъ предметовъ, такъ и ихъ дѣйствованіе не свободно, а необходимо; поэтому, будучи постоянно окружены чувственными предметами, мы невольно и непрерывно испытываемъ ихъ дѣйствія на наши чувства, и дѣйствія эти, какъ необходимыя, всегда притомъ происходятъ одинаковымъ образомъ; отсюда то и убѣжденіе наше въ существованіе вещей непреодолимо. Дѣйствіе же Божіе на нашъ умъ, если предположить, что оно происходитъ, могло бы быть только свободнымъ, а слѣдовательно нельзя представлять его какъ непрерывное и необходимое, невольно каждымъ воспринимаемое. А потому и источникомъ обычной познавательной дѣятельности ума непосредственное дѣйствіе Божіе на духъ человѣка быть не можетъ: какъ свободное, таковое

дѣйствіе всякій разъ должно имѣть особую цѣль, опредѣленную конечно самимъ Богомъ, т е. дѣйствіе Божіе на духъ человѣка можетъ быть только необычнымъ, чрезвычайнымъ, потому и называется таковое дѣйствіе *откровеніемъ;* какъ дѣйствіе свободное, оно можетъ состоять лишь въ сообщеніи человѣку воли Божіей. Откровеніе не можетъ имѣть цѣлью сообщеніе человѣку знанія; оно имѣетъ всегда цѣль болѣе широкую. объемлющую всю духовную жизнь человѣка; -почему истины, сообщаемыя чрезъ откровеніе въ собственномъ смыслѣ, по справедливости называются *спасительными*, ихъ отличіе отъ всякихъ иныхъ истинъ состоитъ въ томъ, что онѣ оказываютъ дѣйствіе, если только усвояются должнымъ образомъ, на всю нравственную жизнь человѣка, преобразуя оную и направляя къ высшимъ цѣлямъ ею предназначеннымъ. Между тѣмъ, говоря объ умозрѣніи, мы можемъ разумѣть въ настоящемъ случаѣ не чрезвычайный способъ сообщенія человѣку необходимыхъ для него истинъ, а обычный и всегдашній, всѣмъ людямъ болѣе или менѣе свойственный образъ дѣйствованія нашего ума. Только пантеистическое понятіе о Богѣ, какъ всеобщей сущности, все собою объемлющей, приводитъ неминуемо къ тому представленію, что дѣйствіе на насъ существа Божія непрерывно и необходимо. Такъ по философіи Спинозы въ мышленіи божественномъ всегда существуетъ идея безконечной субстанціи, какъ безконечный ея модусъ, чрезъ каковую идею и человѣкъ познаетъ, т. е. мыслитъ Бога. Равно мистицизмъ предполагаетъ возможность для конечнаго человѣческаго духа погруженіе въ безконечную сущность Божества, такое сліяніе съ Богомъ, при которомъ человѣкъ самъ обожествляется, становится Богомъ.

Умъ человѣка точно обладаетъ способностію созерцанія или непосредственнаго умозрѣнія (иначе сознанія), но онъ непосредственнымъ образомъ созерцаетъ единственно лишь собственныя свои дѣйствія, а равно формы и законы таковыхъ дѣйствій,—при условіи конечно, что вниманіе его прямо на нихъ направлено,—въ противномъ же случаѣ созерцаніе ихъ смѣшивается съ представленіями постороннихъ предметовъ. При этомъ, для каждаго изъ созерцаемыхъ умомъ дѣйствій,

для каждой формы и для всякаго закона таковыхъ дѣйствій, умъ образуетъ свойственныя понятія, посредствомъ которыхъ они мыслятся. Такъ умъ нашъ *различаетъ* и *сочетаваетъ* различаемое имъ, этимъ дѣйствіямъ соотвѣтствуютъ понятія о различіи и различномъ, о сходствѣ и сходномъ, дѣйствія различенія и сочетанія (анализъ и синтезъ) мы выражаемъ въ формахъ сужденія, понятія, умозаключенія, — отсюда опять получается новый рядъ понятій о формахъ мысли и т. д. Очевидно, что какъ дѣйствія умственныя, такъ и понятія, образуемыя чрезъ эти дѣйствія, имѣютъ характеръ *формальный*. Но подобно тому какъ дѣйствія вещей на наши чувства преобразуются въ представленія о самихъ вещахъ, которыя мы отличаемъ отъ ихъ дѣйствій, хотя вещи для насъ открываются и познаваемы только въ дѣйствіяхъ. т. е. чрезъ свои отношенія къ намъ, – такъ и дѣйствія ума, или мышленія служатъ для него самого признаками и обнаруженіями существа дѣйствующаго, каковымъ служитъ наше я или духъ человѣка. душа. Если умъ созерцаетъ только свои дѣйствія, относя ихъ къ своему существу, то какимъ образомъ возможна въ нашемъ умѣ идея Бога какъ Существа высочайшаго? Уже въ дѣйствіяхъ, совершаемыхъ умомъ и имъ же созерцаемыхъ, т. е. въ формальныхъ дѣйствіяхъ мысли. проявляется очевидное стремленіе къ совершенству; между тѣмъ такое стремленіе есть общее свойство души, проявляемое болѣе или менѣе во всѣхъ ея дѣйствіяхъ; свойство это также необходимо мыслится чрезъ соотвѣтственное ему понятіе существа, одареннаго стремленіемъ къ совершенству [1]). Разсматривая же стремленіе это, какъ дѣйствіе долженствующее имѣть причину, умъ по необходимости мыслитъ существо совершеннѣйшее, отъ котораго происходитъ какъ всякое совершенство. такъ и самое стремленіе къ совершенству: каждый человѣкъ представляетъ Бога сообразно съ нравственнымъ своимъ состояніемъ. И это понятіе о Богѣ, какъ и всѣ иныя понятія, образуемыя

---

[1]) Свойство это есть отличительная принадлежность человѣка; даже дикари украшаютъ себя; животное же если и усовершается, то не намѣренно и произвольно, а вынуждаемое къ тому условіями своего существованія.

умомъ, также есть только формальное. Чтобы понятіе это могло сдѣлаться выраженіемъ, и такъ сказать, образомъ реальнаго существа, для этого необходимо откровеніе таковаго существа, обнаруженіе его дѣятельности и свойствъ, что и дѣйствительно намъ дано частію естественнымъ образомъ въ природѣ, а въ особенности сверхъестественнымъ образомъ въ исторіи; откровеніе есть такимъ образомъ необходимое восполненіе несовершенства формальныхъ понятій разума о Богѣ и вмѣстѣ условіе къ ихъ усовершенію. Умозрѣніе, слѣдовательно, не можетъ замѣнить собою откровенія и не исключаетъ его необходимости, напротивъ скорѣе предполагаетъ. По мѣрѣ того какъ значеніе въ жизни научнаго знанія возрастаетъ, чувствуется потребность въ научной формѣ для усвоенія и проведенія въ жизнь и опредѣленій вѣры. Конечно, давно уже существуютъ богословскія науки, излагающія истины вѣры въ научной формѣ, слѣдовательно осуществляющія нѣкоторымъ образомъ *единство* вѣры и знанія. Но самая форма этихъ наукъ, какъ возникшая и существующая главнымъ образомъ для потребностей школы, имѣетъ характеръ схоластическій, не вполнѣ соотвѣтствующій истинному духу христіанскаго ученія, или по крайнэй мѣрѣ недостаточно выражающій этотъ духъ, такъ что само по себѣ усвоеніе этихъ наукъ вовсе не служитъ ручательствомъ проникновенія духомъ христіанскаго ученія, — въ смыслѣ разумѣнія этого духа (осуществленіе этого духа въ жизни не есть дѣло одного знанія и разумѣнія). Христіанство дало человѣчеству цѣльный образъ новой жизни, но этотъ образъ по необходимости является раздробленнымъ въ богословскихъ наукахъ, такъ какъ онѣ разсматриваютъ начала христіанской жизни съ разныхъ сторонъ и въ разныхъ отношеніяхъ. Сознаніе нераздѣльнаго существа и цѣльности истинно-христіанской жизни до такой степени сдѣлалось шаткимъ, если даже не утратилось, что наприм. существуетъ довольно распространенное мнѣніе будто сущность христіанства заключается въ нравоученіи, а догматы не имѣютъ будто бы жизненнаго значенія.

Послѣ того, какъ была отвергнута умозрительная филосо-

фія, недостаетъ такого принципа, который связалъ бы спеціальныя знанія въ одно живое цѣлое (были однако попытки возвести въ таковой принципъ спеціальную теорію Дарвина о происхожденіи видовъ). И вотъ, вмѣсто дѣйствительнаго органическаго единства знаній, стали довольствоваться хотя бы механическимъ, т. е. мнимымъ единствомъ, состоящимъ въ *классификаціи* наукъ.

Но ни въ какой иной области знаній потребность единства столь существеннаго значенія не имѣетъ какъ въ области наукъ богословскихъ: сверхъ общихъ основаній, свойственныхъ всѣмъ наукамъ, потребность эта условливается здѣсь и самымъ содержаніемъ наукъ, каковымъ служитъ или должна быть единая, нераздѣльная христіанская жизнь. Понятно, что одною лишь классификаціею наукъ богословскихъ, или такъ называемою энциклопедіею тѣмъ менѣе можетъ быть удовлетворена эта потребность.

Выраженіемъ въ научной формѣ цѣльнаго образа христіанской жизни, или точнѣе. началъ этого образа жизни, должно быть *умозрительное Богословіе,* которое есть вмѣстѣ и *метафизика.* Умозрительное Богословіе и есть въ собственномъ смыслѣ *единство знанія и вѣры, или вѣра въ научной формѣ,* при чемъ подъ формою должно разумѣть не внѣшнее изложеніе, а внутренній строй мысли, ея организацію. Философія для наукъ богословскихъ такое же значеніе имѣетъ, какъ математика для наукъ естественныхъ.

ОСНОВНЫЯ ЧЕРТЫ УЧЕНІЯ ОБЪ АБСОЛЮТНОМЪ.

I. Характеристика умозрительныхъ понятій объ Абсолютномъ. Раціональное обоснованіе понятій о предметахъ вѣры не ведетъ ли къ раціонализму? Необходимость умозрѣнія для усвоенія предметовъ вѣры (противъ религіознаго позитивизма и мистицизма).

II. Признаки бытія. Различныя опредѣленія, относящіяся къ понятію о Богѣ, выведенныя на основаніи формальныхъ признаковъ бытія. *Единство существа и различіе* свойствъ въ Богѣ. Какъ должно понимать первое и послѣднее?

III. Выводъ различныхъ опредѣленій о Богѣ, выражающихъ единство и различіе въ Богѣ. Выводъ нравственныхъ началъ изъ понятій о единствѣ существа и различіи свойствъ въ Богѣ.

Требуется составить раціональное понятіе о началѣ безусловномъ. Какъ мы можемъ это сдѣлать? Необходимо прежде всего имѣть въ виду слѣдующія правила при разрѣшеніи этой задачи: 1) Умозрительныя понятія объ Абсолютномъ могутъ быть только *формальныя*, т. е. такія, которыя, хотя и входятъ въ составъ живаго цѣлостнаго представленія о Богѣ, какъ необходимые элементы таковаго представленія, но далеко не обнимаютъ его во всей цѣлости, какъ оно можетъ быть дано только чрезъ религіозный опытъ. Само собою понятно, какъ важно разъясненіе формальныхъ понятій: невозможно точное и отчетливое усвоеніе опытныхъ, или иначе, конкретныхъ представленій, если не обращать должнаго вниманія на формальныя понятія, составляющія необходимые ихъ элементы. И такъ какъ формальныя понятія, по своему общему значенію, имѣютъ отношеніе ко всѣмъ опытнымъ представленіямъ, то тѣмъ очевиднѣе важность этихъ понятій при разсмотрѣніи идеи Абсолютнаго, ибо идея эта также имѣетъ отно-

шеніе ко всякимъ инымъ представленіямъ. Для полнаго усвоенія живаго религіознаго представленія о Богѣ, и для того чтобы представленіе это было свободно отъ всякихъ затемняющихъ его истинность побочныхъ представленій, разъясненіе формальныхъ опредѣленій, входящихъ въ понятіе о Богѣ, необходимо. Живымъ, или иначе, конкретнымъ, цѣлостнымъ представленіемъ предмета мы называемъ то представленіе, которое внушается непосредственными впечатлѣніями отъ предмета и поддерживается ближайшимъ ознакомленіемъ съ нимъ. Въ отношеніи къ идеѣ Бога значеніе источника, сообщающаго живость и конкретность этой идеѣ, имѣетъ религіозный опытъ вообще, т. е. непрерывное и непосредственное общеніе со всѣмъ божественнымъ, что относится и къ познанію, и къ почитанію Бога. Конечно, никакое умозрѣніе, никакой философскій анализъ не можетъ замѣнить непосредственнаго опыта религіозной жизни, но, съ другой стороны, чтобы опытъ этотъ былъ вполнѣ плодотворнымъ, необходимо содѣйствіе умозрѣній, философскаго анализа, хотя и не должно преувеличивать значенія этого содѣйствія, противъ чего именно и направлено сказанное положеніе, что помощію умозрѣнія возможенъ выводъ лишь формальныхъ опредѣленій при разсмотрѣніи идеи Абсолютнаго. Итакъ, при образованіи умозрительныхъ понятій о Богѣ, или иначе, объ Абсолютномъ, мы должны обратить вниманіе на опредѣленія формальныя и имп довольствоваться. Правило это относится къ *обработкѣ* предмета, подлежащаго нашему разсмотрѣнію и характеризуетъ *способъ изслѣдованія*. Другое правило должно характеризовать самый *предметъ* изслѣдованія. Оно состоитъ въ слѣдующемъ: 2) Спаситель сказалъ: будьте совершенны какъ Отецъ вашъ небесный совершенъ.—Этими словами дается то понятіе о Богѣ. что онъ есть первообразъ всякаго совершенства. Итакъ, умозрительныя понятія о Богѣ, очевидно, должны быть выраженіемъ совершенствъ Божіихъ, а по причинѣ своего формальнаго характера, понятія эти могутъ выражать для насъ божественныя совершенства только формальнымъ образомъ, т. е. не опредѣляя въ частности — какъ именно, въ какихъ дѣйствіяхъ и событіяхъ, то или иное совершенство открывалось

когда либо или открывается; для такого рода опредѣленій необходимы прямыя указанія откровенія и потому подобныя опредѣленія составляютъ скорѣе предметъ вѣры, чѣмъ знанія. Этимъ изъясняется и то, что изъ умозрительныхъ понятій о Богѣ невозможно вывести—все откровенное ученіе о домостроительствѣ Божіемъ, и самое стремленіе къ этому нельзя не признать тщетнымъ. Умозрительная философія потому именно такъ рѣшительно отвергается особенно теперь, что, стремясь сдѣлаться знаніемъ абсолютнымъ, всеобъемлющимъ, она задавалась цѣлью неосуществимою—вывести изъ апріорныхъ началъ всѣ эмпирическія знанія, и такимъ образомъ науки опытныя она разсматривала какъ простой матеріалъ для умозрительныхъ построеній. Въ этомъ стремленіи умозрительной философіи эмпирическія науки усмотрѣли посягательство на ихъ самостоятельность, и вотъ, какъ бы въ возмездіе за предполагаемое поруганіе своего достоинства, представители эмпирическихъ знаній въ свою очередь отрицаютъ всякое самостоятельное значеніе философіи. Къ чему стремилась умозрительная философія относительно наукъ эмпирическихъ, то же самое было цѣлью для такъ называемаго спекулятивнаго, иначе умозрительнаго Богословія въ отношеніи къ Богословію положительному. Но это было лишь повтореніе только въ иномъ видѣ заблужденія деистовъ, которые полагали, что раціонально обоснованныя положенія, долженствующія служить выраженіемъ существа всякой религіозной вѣры, могутъ замѣнить и сдѣлать излишними положительныя вѣрованія. Умозрительныя понятія необходимо входятъ въ составъ реальныхъ представленій; но по этому самому изъ однихъ умозрительныхъ понятій невозможно выводить представленій реальныхъ, какъ изъ одной части нельзя вывести цѣлаго. Правда, умозрительныя понятія, какъ понятія общія, представляются намъ объемлющими и содержащими въ себѣ представленія опытныя какъ *частныя,* но не во всѣхъ отношеніяхъ и не со всѣхъ сторонъ, а только въ одномъ какомъ-либо отношеніи, лишь съ одной какой-либо стороны первыя объемлютъ собою послѣднія. Итакъ, умозрительное познаніе имѣетъ свою задачу—выводъ умозрительныхъ, преимущество формальнаго ха-

рактера понятій, а знаніе опытное имѣетъ тоже свою собственную задачу,—и не должно смѣшивать одинъ родъ познавательной дѣятельности съ другимъ. Равно положительное Богословіе не только не исключаетъ необходимости Богословія умозрительнаго, напротивъ, предполагаетъ таковую необходимость. Конечно, совершенно недопустимо, ибо несообразно съ достоинствомъ и важностію положительнаго вѣроученія, такое, будто бы научное, употребленіе его, при которомъ дѣйствительною цѣлью служитъ проведеніе, подъ прикрытіемъ его авторитета, совершенно чуждой его духу теоріи. Но, съ другой стороны, усвоеніе положительнаго вѣроученія—составляетъ долгъ просвѣщеннаго христіанина, а само собою понятно, что удержаніе въ памяти буквы ученія нельзя признать усвоеніемъ; необходимо при этомъ проникновеніе самимъ духомъ ученія, а какъ это возможно, если остается неяснымъ—въ чемъ заключается этотъ духъ,—съ тѣмъ вмѣстѣ нельзя рѣшить также, что̀ согласно съ этимъ духомъ, и что съ нимъ не согласно? Человѣческая совѣсть не терпитъ раздвоенія. Коль скоро наука сдѣлалась одною изъ главныхъ силъ управляющихъ міромъ, то, очевидно, важнѣйшею задачею религіознаго просвѣщенія должно признать—воздѣйствіе на духъ и направленіе науки, а это возможно только при посредствѣ самой же науки (такъ какъ автономія есть необходимый законъ ея развитія), т. е. если религіозное просвѣщеніе, вмѣсто того, чтобы чуждаться научныхъ формъ, напротивъ, будетъ стремиться овладѣть и пользоваться ими, какъ необходимымъ для него орудіемъ, при чемъ подъ научными формами слѣдуетъ разумѣть не внѣшніе пріемы изложенія, а внутренніе законы и формы мысли, формы живой умственной дѣятельности, составляющей, можно сказать, самое существо науки. Но вотъ тутъ то и кроется опасность, —это стремленіе облечь христіанское вѣроученіе въ научныя формы мысли не должно ли повести къ раціонализму въ области вѣры, какъ это и бывало не разъ? Нужно знать, однако же, что̀ такое раціонализмъ, дабы не имѣть опасеній неосновательныхъ. Раціонализмъ возвеличиваетъ разумъ до того, что признаетъ его началомъ не только познанія, но и бытія. Конечно, и раціона-

лизмъ творческою силою, отъ которой производитъ самое бытіе, признаетъ разумъ божественный, но раціонализмъ погрѣшаетъ въ этомъ случаѣ тѣмъ, что смотритъ на бытіе только какъ на произведеніе разума и потому разумность признаетъ важнѣйшимъ свойствомъ бытія и только признаки разумности повсюду ищетъ; по ученію же христіанскому міръ есть произведеніе не только мудрости Божественной, но и Божескаго всемогущества, т. е. воли Божіей; что создано волею Божіей, то и держится тою же Божественною волей, такъ что въ христіанскомъ ученіи съ понятіемъ творенія неразрывно соединяется понятіе о промышленіи. Иначе тотъ же вопросъ рѣшается съ точки зрѣнія раціонализма: творческая дѣятельность разума, какъ силы упорядочивающей, состоитъ главнымъ образомъ въ начертаніи плана, и если это разумъ Божественный, то вмѣстѣ съ тѣмъ и въ осуществленіи предопредѣленнаго плана, предполагая, что для разума Божественнаго мысль есть вмѣстѣ и дѣло, т. е. осуществленіе ея; этимъ дѣятельность разума и ограничивается; вотъ почему раціонализмъ обыкновенно приводитъ къ отрицанію промысла (деизмъ); разумъ открывается въ устройствѣ, въ существующемъ порядкѣ вещей, но продолженіе существующаго устройства и порядка есть уже дѣло изволенія, воли, а не разума; да и самое осуществленіе предопредѣленнаго разумомъ порядка, т. е. не только продолженіе, но и начало его, приведеніе его къ бытію, также могло совершиться только чрезъ всемогущество воли, а потому для раціонализма собственно не существуетъ даже вопроса о происхожденіи міра, напротивъ, раціонализмъ признаетъ обыкновенно бытіе міра безначальнымъ, вѣчнымъ. Воля божественная отъ созданій, способныхъ разумѣть оную, требуетъ преданности, а выраженіемъ преданности служитъ *вѣра;* напротивъ, порядокъ, или законы, заключенные въ устройствѣ міра, составляютъ предметъ *познанія* для испытующаго разума; отсюда раціонализмъ или совершенно отрицаетъ вѣру, или стремится какимъ-либо образомъ вѣру возвести къ знанію, превратить въ знаніе. Итакъ, раціонализмъ состоитъ собственно въ отрицаніи всего, что не можетъ быть выведено прямо изъ разума, именно—изъ понятій о разумѣ и о при-

надлежащемъ разуму, т. е. о разумномъ, такъ что важнѣйшій признакъ раціонализма заключается въ отрицаніи, въ томъ, что онъ отрицаетъ; положительная же задача состоящая въ томъ, чтобы раціональнымъ образомъ было обосновано и утверждено все, что въ содержаніи вѣры не только допускаетъ раціональный способъ изслѣдованія и утвержденія, но и требуетъ этого именно способа—очевидно не есть раціонализмъ, а скорѣе есть устраненіе раціонализма, ибо означенная задача требуетъ правильнаго исполненія того, что раціонализмъ выполняетъ неправильно, фальшиво; существенная потребность духа должна быть удовлетворена; за неимѣніемъ должнаго и правильнаго удовлетворенія, она удовлетворяется неправильно. Другое основное заблужденіе раціонализма заключается въ томъ, что онъ не полагаетъ существеннаго различія между разумомъ божественнымъ и человѣческимъ, а такъ какъ раціонализмъ признаетъ все бытіе лишь произведеніемъ, или точнѣе, выраженіемъ разума, то, при единствѣ человѣческаго и божескаго разума, раціонализмъ, очевидно, не допускаетъ, чтобы могло существовать или происходить когда-либо нѣчто непостижимое для разума; отсюда раціонализмъ имѣетъ наклонность къ отрицанію всего таинственнаго, непонятнаго, необъяснимаго; когда же непосредственная фактическая очевидность не допускаетъ отрицанія, то раціонализмъ готовъ довольствоваться самымъ поверхностнымъ, просто дѣтскимъ и произвольнымъ объясненіемъ, лишь бы не допустить ничего таинственнаго, непонятнаго. Итакъ, когда, вмѣсто того чтобы отрицать непостижимое, непонятное, а также, когда вмѣсто всякихъ попытокъ сдѣлать непонятное понятнымъ, утверждается просто, что вотъ этого понять нельзя, но притомъ еще указывается и основаніе, почему должно признать дѣйствительно непостижимымъ, что выдается за таковое, то подобное отношеніе къ опредѣленіямъ вѣры нельзя, очевидно, признать раціонализмомъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо его признать *раціональнымъ*, ибо не ограничивается простымъ утвержденіемъ непостижимости извѣстнаго предмета, а обосновываетъ такое утвержденіе, и чрезъ то дѣлаетъ его не только пріемлемымъ, но и убѣдительнымъ для разума. Опять

же и тутъ встрѣчаемся мы съ нѣкоторымъ сомнѣніемъ: у многихъ предубѣжденіе противъ всякихъ разсужденій, можно сказать, противъ самаго разума такъ велико, что всякаго рода попытки къ разъясненію предметовъ вѣры съ какой бы то ни было стороны кажутся посягательствомъ на авторитетъ вѣры и униженіемъ самихъ предметовъ вѣры. Есть даже мнѣніе, что вообще русскій народъ не любитъ умствованій о предметахъ священныхъ,—мнѣніе, смѣшивающее серьозный трудъ мысли, любовь къ истинѣ съ безцѣльнымъ резонированіемъ. Тѣ, которые такъ относятся къ усиліямъ мысли по возможности овладѣть предметами вѣры полагаютъ, очевидно, что въ отношеніи къ этимъ предметамъ слѣдуетъ довольствоваться одними лишь волненіями чувства; на религіозную вѣру они смотрятъ какъ на выраженіе сердечныхъ движеній,—и замѣчательно, что въ этомъ пунктѣ близорукіе защитники вѣры сходятся съ рѣшительными ея противниками; для тѣхъ и другихъ никакихъ вопросовъ о предметахъ вѣры не существуетъ и не должно быть, ибо вѣра для нихъ не болѣе какъ фактъ,—для однихъ имѣющій обязательное значеніе, а для другихъ пока не устранимый, но долженствующій уступить мѣсто здравому просвѣщенію. Противники вѣры,—позитивисты и реалисты,—относительно религіозной вѣры говорятъ, что наукѣ здѣсь дѣлать нечего, что это область субъективныхъ расположеній души и, слѣдовательно, на волю каждаго должно быть предоставлено, чего и какъ въ этой сферѣ держаться. Защитники же вѣры—позитивисты, имѣя въ виду извѣстныя слова Спасителя, что Богъ утаилъ отъ мудрыхъ и разумныхъ то, что открылъ младенцамъ (каковыми словами подразумѣвается, очевидно, умъ, ослѣпленный предразсудками и страстями и потому не способный познать истину, тогда какъ этой способности не лишены и младенцы), думаютъ, что относительно предметовъ вѣры такъ и нужно всегда оставаться въ состояніи младенческомъ. Были, впрочемъ, и философы, которые, повидимому, младенческое состояніе вѣры принимали за самое совершенное—таковы мистики, для которыхъ всегда было ясно одно,—недостаточность разума въ дѣлѣ усвоенія предметовъ вѣры, но которые никакъ не могли понять того, что и само

по себѣ внутреннее чувство столь же и даже еще болѣе недостаточно: само по себѣ чувство слишкомъ измѣнчиво; то возбуждается до крайней степени, то ослабѣваетъ и вовсе потухаетъ; обычаями, установленіями жизни практической, нравами оно можетъ поддерживаться на извѣстномъ уровнѣ, но вполнѣ упрочено можетъ быть только яснымъ и твердымъ, сознательнымъ убѣжденіемъ. Впрочемъ и мистики не отрицали важнаго значенія познавательной дѣятельности въ отношеніи къ предметамъ вѣры, а только лишь поставляли ее на низшую степень, сравнительно съ непосредственнымъ воспріятіемъ предметовъ вѣры—чрезъ чувство или духовное созерцаніе [1]). Познаніе, по ученію мистиковъ, или должно служить приготовительною ступенью къ духовному созерцанію предметовъ вѣры, или же должно заимствовать свою истинность изъ таковаго созерцанія и, значитъ, можетъ имѣть мѣсто только какъ дальнѣйшее его послѣдствіе. Нѣкоторые, притомъ, и на предполагаемое ими духовное созерцаніе предметовъ вѣры смотрѣли какъ на высшую степень знанія.

Итакъ, для насъ составляетъ несомнѣнную истину, что не должно щадить никакихъ усилій умственныхъ, дабы истины вѣры могли быть усвоены не только сердцемъ, но и умомъ; только такимъ образомъ весь внутренній человѣкъ можетъ быть объятъ вѣрою; сознаніе несовершенствъ разума не только не можетъ и не должно служить препятствіемъ къ дѣятельности его, напротивъ, при бездѣятельности разума и самое это сознаніе невозможно, если не считать таковымъ безотчетное повтореніе разъ на всегда затверженныхъ словъ.

---

[1]) Слѣдуетъ замѣтить, что мистики высоко цѣнятъ чувство не само по себѣ, а какъ признакъ иного, предполагаемаго ими возможнымъ, высшаго состоянія духа. Характерная черта чувства есть единство самаго чувствованія, какъ субъективнаго состоянія, съ чувствуемымъ, т. е. съ содержаніемъ чувства; тогда какъ различіе представленія или мысли представляющей отъ представляемаго, желанія отъ желаемаго, различіе, доходящее до противоположности, ясно сознается нами, въ чувствѣ, напротивъ—субъектъ чувствующій какъ бы сливается до безразличія съ предметомъ чувствуемымъ, или иначе, съ содержаніемъ чувствованія. А такъ какъ мистика всегда считала главною своею задачею указать путь къ *соединенію человѣческаго духа съ Богомъ*,—путь лежащій чрезъ умственную, познавательную дѣятельность, то понятно, что внутреннее чувство имъ представлялось признакомъ достиженія таковой цѣли.

Выше сказано, что никакое представленіе не обходится безъ формальныхъ опредѣленій мысли; отсюда всякое представленіе является выраженіемъ формы предмета, т. е. вообще имѣетъ характеръ формальный. При этомъ, по происхожденію, представленія тѣмъ различаются, что чрезъ нихъ мы или только *воспроизводимъ* уже данныя, т. е. существующія формы вещей, такъ что представленіе въ этомъ случаѣ является зависимымъ отъ предмета представляемаго, или, напротивъ, *производимъ* еще не существующія формы, и въ такомъ случаѣ самыя эти формы оказываются зависимыми отъ представленій, послужившихъ для нихъ первообразами. Такимъ образомъ, представленіе является такъ или иначе связаннымъ съ самимъ предметомъ представляемымъ, какъ бы знакомъ своего объекта. Отсюда произошло то предположеніе, находимое у многихъ философовъ, что представляемость есть первоначальный и основной признакъ существованія: существуетъ то, что *можетъ быть* представлено, а чего представить нельзя, то и не существуетъ; не представимое то же, что невозможное. Но съ этимъ положеніемъ нельзя согласиться. Совершенно вѣрно, что не можетъ быть такого представленія, которое не указывало бы на нѣчто существующее, (ибо и представленія фантастическія образуются изъ реальныхъ представленій), но нельзя сказать наоборотъ, что въ существующемъ ничего такого быть не можетъ, чего нельзя было бы представить. Не говоря уже о томъ, что по числу и величинѣ вещи могутъ имѣть, и дѣйствительно имѣютъ, размѣры далеко превосходящіе границу представляемости,—представленіе или образъ можно имѣть лишь о предметѣ, такъ или иначе доступномъ для чувствъ внѣшнихъ; между тѣмъ, объемъ существующаго уже потому нельзя ограничивать чувственнымъ бытіемъ (т. е. доступностію чувствамъ), что, кромѣ чувственно созерцаемаго, въ содержаніе нашего познанія входитъ много такого, что только *мыслимо*, но о чемъ нельзя имѣть нагляднаго представленія. Конечно, никакая мысль не бываетъ безъ представленія, однакоже мысль и представленіе не тожественны. Поэтому, болѣе общимъ и первоначальнымъ, основнымъ признакомъ существованія необходимо признать не представляемость, а мыслимость: что суще-

ствуетъ, то должно быть мыслимо. ибо что не существуетъ, то немыслимо, а что мыслимо, то по крайней мѣрѣ можетъ существовать, смотря по тому какъ мыслится,—мыслится ли какъ возможное только, или же какъ необходимое. Съ необходимостію мыслятся всеобщіе признаки бытія, а такіе признаки, очевидно, должны входить и въ понятіе о бытіи Существа высочайшаго. Слѣдовательно, мы и должны обратиться къ разсмотрѣнію таковыхъ признаковъ, дабы вывести формальныя опредѣленія, необходимо принадлежащія къ понятію о Существѣ высочайшемъ.

Существо высочайшее есть, очевидно, самое совершенное. Значитъ ли это, что и бытіе такого существа наиболѣе совершенно? Противъ этого говорятъ, что само по себѣ бытіе ни совершенно, ни несовершенно,—ибо одинаково существуютъ, т. е. имѣютъ бытіе, и вещи совершенныя въ какомъ либо отношеніи, и вещи не совершенныя. Совершенство и несовершенство слѣдуетъ относить не къ самому бытію, а къ свойствамъ бытія, составляющимъ *образъ* бытія, его характеръ. Правда, свойства неотдѣлимы отъ бытія, такъ что каковы свойства, таково и бытіе, которому свойства принадлежатъ. Но нераздѣльность бытія отъ свойствъ нисколько не препятствуетъ *различать* первое отъ послѣднихъ; не слѣдуетъ смѣшивать раздѣленіе съ различеніемъ; конечно, различное мы обыкновенно раздѣляемъ, но только *мысленно*, такъ что различеніе, если и можетъ быть названо раздѣленіемъ, то только мысленнымъ, или, иначе, идеальнымъ (логическимъ), а не реальнымъ; и то, что реально есть нераздѣльное, можетъ содержать и содержитъ много различнаго, т. е. раздѣлимаго мысленно. Но и мысленное раздѣленіе, или, иначе, различеніе, хотя и не выражаетъ раздѣленія реальнаго, должно однако же имѣть для себя основаніе въ самой дѣйствительности различаемаго или мысленно раздѣляемаго. Основаніе это заключается въ томъ, что каждый различаемый въ предметѣ признакъ, хотя и не существуетъ отдѣльно отъ другихъ, имѣетъ для мысли нѣкоторую, отличающую его, и характерную черту, не дозволяющую смѣшивать его съ другими. Вотъ и бытіе есть такой, правда, слишкомъ общій, всему существующему прина-

длежащій, признакъ, который имѣетъ, однако, отличающую его черту. Всякій предметъ намъ легче всего представлять въ томъ видѣ, какъ онъ является въ дѣйствительности, т. е. раздѣльно отъ другихъ предметовъ и во всей совокупности его признаковъ; чтобы отдѣлить одинъ какой либо его признакъ отъ другихъ съ цѣлью разсмотрѣнія его въ отдѣльности, для этого необходимо нѣкоторое усиліе мысли, ибо необходимо нарушить привычное для насъ сочетаніе признаковъ; и чѣмъ общѣе. распространеннѣе признакъ, подлежащій разсмотрѣнію, тѣмъ труднѣе мысленно отдѣлить его, такъ какъ тѣмъ менѣе онъ различимъ. Отсюда понятно, что бытіе есть наименѣе, т. е. съ наибольшимъ трудомъ, отличимый отъ другихъ признакъ: бытіе всему существующему принадлежитъ,—слѣдов., его можно было бы отличить только отъ небытія, но какимъ же образомъ можно различать что либо отъ того, чего вовсе нѣтъ? а вотъ какимъ образомъ: небытіе, какъ понятіе, имѣетъ относительное значеніе (абсолютное небытіе немыслимо), именно оно означаетъ то, что мы только въ *мысли* представляемъ, но чего въ дѣйствительности нѣтъ; бытіе съ этой точки зрѣнія означаетъ—независимость отъ мысли, его полагающей: что *только* въ мысли дано, то еще не существуетъ, но что дано не только въ мысли, но и отдѣльно отъ мысли, независимо отъ нея, то и есть существующее, имѣетъ бытіе; вотъ почему бытіе обыкновенно противополагается мысли; характеристическою чертою бытія служитъ независимость отъ мысли, ибо бытія не отъ чего больше отличать, какъ только мысли, его полагающей. Этимъ выводомъ реалисты спѣшатъ воспользоваться вотъ какимъ образомъ: признакъ бытія—независимость отъ мысли, а что служитъ признакомъ независимости отъ мысли? Свидѣтельство чувствъ. Итакъ, только чувственное, т. е. доступное чувствамъ, подлинно существуетъ; критерій достовѣрности—очевидность, а очевидно для насъ то, что удостовѣряется чувствами. На самомъ дѣлѣ это не такъ; положимъ, что дѣйствія или проявленія силъ доступны чувствамъ, самыя силы чувствамъ недоступны, и не смотря на то мы ихъ признаемъ существующими. Но нѣтъ ли здѣсь обмана? О бытіи силъ мы можемъ знать только по умозаключенію, т. е. по указанію мысли, а

не чувствъ, какъ же возможно то, что мысль свидѣтельствуетъ о бытіи, коль скоро характерный признакъ бытія есть независимость, отдѣльность отъ мысли? какимъ образомъ мысль можетъ свидѣтельствовать о томъ, что отъ нея независимо? Но это возраженіе остается въ силѣ, хотя бы мы только свидѣтельства чувствъ признали удостовѣреніемъ въ бытіи, такъ что вообще свидѣтельство о бытіи должно вмѣстѣ съ тѣмъ служить указателемъ отдѣльности, или независимости свидѣтельствуемаго бытія отъ самого свидѣтельства. Между тѣмъ чувства сами не отличаютъ и не отдѣляютъ отъ себя или своихъ состояній того, показателями чего они служатъ; они свидѣтельствуютъ о бытіи, но не для себя, а только для мысли, истолковывающей ихъ свидѣтельство, какъ это видно изъ того, что для самихъ чувствъ иногда представляется существующимъ то, что на самомъ дѣлѣ выражаетъ лишь собственное ихъ состояніе (галлюцинаціи), и только мысль бодрствующая надъ показаніями чувствъ разоблачаетъ невольный обманъ; вообще чувства сами не различаютъ своихъ показаній, ни между собою, ни отъ предмета, къ которому эти показанія относятся; различеніе—есть дѣло мысли, а только чрезъ различеніе и можетъ быть установленъ указанный выше признакъ бытія— независимость отъ мысли. Такимъ образомъ, хотя бытіе характеризуется для насъ тѣмъ, что оно означаетъ независимость, отдѣльность отъ нашей мысли, но эта независимость есть черта устанавливаемая самою же мыслію.

На основаніи предъидущаго, относительно вопроса о бытіи могутъ быть сдѣланы слѣдующіе выводы:

а) такъ какъ бытіе означаетъ для насъ независимость предмета отъ мысли его представляющей, то ясно, что представленіе предмета не тожественно съ бытіемъ предмета: представленіе можетъ быть несовершеннымъ, тогда какъ бытіе предмета совершенно, каково бытіе Бога, и наоборотъ—о несовершенныхъ вещахъ можно имѣть совершенныя представленія; совершенство бытія не то же, что совершенство представленія: первое состоитъ прежде всего въ большей или меньшей независимости отъ мысли полагающей бытіе, а затѣмъ также въ совершенствѣ самихъ ствойствъ принадлежа-

щихъ бытію, насколько послѣднее неотдѣлимо отъ первыхъ; совершенство же представленія состоитъ въ соотвѣтствіи съ предметомъ представляемымъ, хотя бы предметъ самый былъ несовершенъ.

b) Хотя бытіе и означаетъ независимость отъ мысли, но такъ какъ независимость эта установляется или полагается самою же мыслію представляющею предметъ, то, очевидно, чрезъ мышленіе мы удостовѣряемся въ бытіи вещей. Только въ мышленіи и чрезъ мышленіе мы обладаемъ способностію относиться къ бытію вещей совершенно объективно, т. е. съ полнымъ отрѣшеніемъ вниманія отъ себя и своихъ собственныхъ состояній (каковой способности лишены животныя, а у людей она требуетъ развитія чрезъ постоянныя упражненія оной). Когда мы имѣемъ дѣло съ вещами доступными чувствамъ, то удостовѣряющее дѣйствіе мысли не выдѣляется, а сливается со свидѣтельствомъ чувствъ; въ случаѣ невѣрности показаній чувственныхъ исправленіе ихъ есть дѣло мысли, при чемъ удостовѣряющее значеніе мышленія яснѣе выступаетъ; въ бытіи же предметовъ недоступныхъ чувствамъ мы, очевидно, только чрезъ мышленіе можемъ удостовѣряться; такъ бытіе Бога есть такая истина, въ которой мы *тѣмъ болѣе убѣждаемся, чѣмъ болѣе размышляемъ о ней*. Этимъ изъясняется какъ возникновеніе мысли о доказательствахъ бытія Божія, такъ равно и недостаточность этихъ доказательствъ. Назначеніе этихъ доказательствъ—привести къ признанію бытія высочайшаго существа чрезъ обозрѣніе этого долженствующаго быть признаннымъ бытія съ разныхъ сторонъ. Но въ сравненіи съ величіемъ и необъятностію предмета способы признанія его, представляемые доказательствами бытія Бога, слишкомъ искусственны, мелочны и поверхностны. Намѣреніе посредствомъ такъ называемыхъ, доказательствъ бытія Божія привести къ убѣжденію въ истинѣ бытія Существа высочайшаго можно сравнить съ тѣмъ, какъ если бы посредствомъ малыхъ и удобныхъ, конечно, для прохожденія тропинокъ на берегу океана мы захотѣли обозрѣть весь океанъ. Бытіе Бога имѣетъ отношеніе ко всему существующему; поэтому, тщательное обдумываніе самыхъ разнообразныхъ явленій дѣйствительности

и движимое любовью къ истинѣ разсматриваніе общихъ свойствъ и законовъ бытія не можетъ не приводить къ убѣжденію въ бытіи высочайшаго Существа, но для того необходимо прежде всего самое тщательное воспитаніе, а, затѣмъ, и самовоспитаніе мышленія, безъ чего потребность размышленія, съ единственною цѣлью познанія истины, не можетъ даже существовать.

Прилагая теперь найденное нами опредѣленіе бытія къ бытію Существа высочайшаго, мы находимъ, что дѣйствительно и бытіе Существа высочайшаго, такъ-же какъ бытіе самыхъ несовершенныхъ вещей, означаетъ для насъ, прежде всего, независимость, отдѣльность отъ нашей мысли, полагающей или утверждающей его; но затѣмъ этою именно чертою, составляющею признакъ всякаго бытія—независимостію—бытіе высочайшаго Существа сколько сближается для нашей мысли со всякимъ инымъ хотя бы несовершеннымъ бытіемъ, столько же и отличается, ибо, очевидно, иное должно быть независимость бытія высочайшаго Существа и иное — независимость существъ несовершенныхъ. Существу высочайшему должна быть свойственна и независимость наиболѣе полная, т. е, *безусловная*. А съ понятіемъ о такой совершенной, безусловной независимости необходимо соединяется понятіе безграничнаго *господства* или всемогущества. Ибо если самое совершенное существо отличается полною безусловною независимостію бытія, то независимость всѣхъ другихъ существъ можетъ быть только относительная, т. е. при независимости и отдѣльности отъ мысли ихъ полагающей, а равно и другъ отъ друга, они уже не могутъ быть столь же независимы и отъ Существа высочайшаго, напротивъ, ихъ бытіе въ отношеніи къ Существу высочайшему есть *зависимое*. Такъ мы приходимъ къ тому, что существамъ условнымъ противополагаемъ Существо безусловное, абсолютное; противоположность эта выражаетъ самое бытіе, характеризуетъ могущество бытія. Абсолютное Существо обладаетъ бытіемъ по своему могуществу неограниченнымъ, между тѣмъ какъ могущество бытія всѣхъ другихъ существъ ограниченно. Отсюда безусловное Существо иначе еще называется *неограниченнымъ*, въ противо-

положность всѣмъ инымъ существамъ. которые называются ограниченными или *конечными*, а для показанія того. что неограниченность и ограниченность — признаки самаго *бытія*, говорятъ просто о Безконечномъ и конечномъ (подразумѣвая бытіе).

Различеніе бытія отъ свойствъ, принадлежащихъ бытію и составляющихъ его образъ или характеръ, не изъясняется вполнѣ тѣмъ, что мы усвояемъ бытію независимость, отдѣльность отъ мысли. При такомъ истолкованіи того, что мы подразумѣваемъ, когда говоримъ о бытіи и что обозначаемъ этимъ словомъ, послѣднее, т. е. бытіе, сливается со свойствами ему принадлежащими до безразличія, обращается въ простой признакъ свойствъ, въ способъ представленія ихъ, какъ чего-то отдѣльнаго и независимаго отъ мысли ихъ представляющей. Не есть ли въ самомъ дѣлѣ то, что мы называемъ бытіемъ, отдѣльность или независимость замѣчаемыхъ нами свойствъ, когда мы наблюдаемъ вещи, отъ мысли ихъ представляющей? Это именно полагаютъ эмпирики. Такъ Локкъ утверждалъ, что все наше познаніе состоитъ лишь въ воспріятіи, посредствомъ чувствъ, различныхъ свойствъ. такъ что представленіе всякой вещи безъ остатка разрѣшается на частнѣйшія представленія, изъ коихъ каждое выражаетъ отдѣльное какое-либо свойство. Но кромѣ указанія на независимость или отдѣльность отъ мысли, понятіе бытія заключаетъ въ себѣ еще нѣчто иное: говоря, что предметъ существуетъ, мы разумѣемъ не только отдѣльность его отъ нашей мысли, —что называется *реальностію* или *объективностію,* но притомъ еще отдѣльность его отъ всѣхъ другихъ предметовъ. именно *единство* его, что называется *индивидуальностію;* въ самомъ дѣлѣ, когда предметъ теряетъ свое единство, то онъ разлагается, т. е. исчезаетъ въ другихъ предметахъ, слѣдовательно, существованіе его съ утратою единства прекращается; единство есть, такимъ образомъ, необходимый признакъ бытія. Нельзя сказать, что эмпирики не обращаютъ вниманія на этотъ признакъ бытія, но они полагаютъ, что единство предполагаемое нами при всякомъ представленіи какого-либо предмета не есть свойство принадлежащее самому предмету, не есть признакъ

самого бытія, а лишь послѣдствіе и выраженіе сочетающаго дѣйствія мысли: какъ сказано выше, по ученію эмпирической философіи для нашего познанія даны только отдѣльныя свойства, но мысль наша раздѣльно воспринимаемыя различными чувствами свойства вещей (цвѣтъ, запахъ, твердость, мягкость, протяженность, непроницаемость и др.), слагаетъ въ одинъ образъ и чрезъ то возникаетъ представленіе отдѣльнаго предмета [1]). И въ самомъ дѣлѣ, опытъ показываетъ, что всякая отдѣльная вещь или сама разлагается, или можетъ быть разложена на части, а потому единство, очевидно, есть послѣдствіе сочетанія, а не первоначальное свойство; отсюда и единство представленія вещи не есть ли также результатъ сочетанія въ одно цѣлое простѣйшихъ элементарныхъ представленій? Однако же, самыя эти элементарныя представленія, каждое порознь, должны имѣть единство, и если существуютъ такія элементарныя представленія, изъ которыхъ образуются другія, то единство свойственное имъ уже никакъ не можетъ быть послѣдствіемъ сочетанія. Дѣло въ томъ, что единство въ самой дѣйствительности имѣетъ разные виды или степени. Уже механическая связь частей есть такое единство, для котораго мы предполагаемъ основаніе въ дѣйствительной природѣ вещей (сила сцѣпленія); въ большей степени и болѣе существеннымъ образомъ единство является принадлежностію самаго объекта представляемаго въ томъ случаѣ, когда мы имѣемъ связь частей органическую; это уже дѣйствительное единство, а не простой образъ, какъ бы подобіе единства, какова связь механическая. Въ какой мѣрѣ необходима для насъ мысль о единствѣ, именно какъ существенномъ признакѣ бытія, какъ принадлежности самой вещи, а не представленія только о вещи, это видно изъ того, что въ основѣ всего сложнаго мы полагаемъ недѣлимыя реальности, которыя могутъ быть названы *единицами* въ строгомъ

[1]) Новѣйшіе эмпирики, напр. Джонъ Стюартъ Милль, полагаютъ, напротивъ, что представленіе единства получается посредствомъ чувственнаго воспріятія, какъ и всѣ другія представленія, чѣмъ само собою предполагается, что единство есть объективное свойство вещи.

смыслѣ, признаемъ бытіе таковыхъ единицъ, не смотря на то, что не въ состояніи разъяснить—какъ мы должны представлять эти единицы и даже не въ состояніи ихъ представить.

Бытію совершенному приличествуетъ и единство наиболѣе совершенное. Каково же должно быть это единство и въ чемъ мы должны полагать его совершенство?

Единство несовершенно, если оно можетъ уничтожиться, а таково единство *цѣлаго*, которое можетъ разложиться на части. Какъ бы ни была крѣпка связь частей и какъ бы ни было устойчиво и продолжительно ея существованіе, мы можемъ по крайней мѣрѣ представить ея разрушеніе. Таково, напр., единство если не всего міросданія, то по крайней мѣрѣ отдѣльной міровой системы: разрушеніе и всего видимаго міра, и каждой входящей въ него отдѣльной системы, по крайней мѣрѣ, мыслимо, т. е. представляется намъ какъ возможное. Единство тѣхъ простыхъ частей, до которыхъ можно доводить мысленно дѣлимость сложнаго, т. е. единство атомовъ, конечно, преимуществуетъ предъ единствомъ цѣлаго (индивидуума) въ томъ, что неразрушимо. Но какова эта неразрушимость? Это неразрушимость фактическая, или иначе, реальная, а не идеальная, слѣдовательно, все же не совершенная: атомы въ томъ смыслѣ неразрушимы, что нѣтъ такой силы, которая могла бы и самый атомъ разбить на части, но представляя атомъ какъ частицу протяженную. мы не можемъ не допустить его дѣлимости, по крайней мѣрѣ мысленно, т. е. такой дѣлимости, которая хотя и не можетъ быть приведена въ дѣйствіе и сдѣлаться дѣйствительнымъ раздѣленіемъ на части, но для мысли по крайней мѣрѣ (какъ возможное, а не какъ дѣйствительное) существуетъ. Вотъ почему нѣкоторые, чтобы исключить и самую мысль о дѣлимости въ отношеніи къ атомамъ, совершенно отрицаютъ ихъ протяженность и полагаютъ, что должно представлять атомы какъ не протяженные пункты или центры силъ, слѣдовательно, какъ не матеріальныя, но чисто динамическія и потому самому безусловно неразрушимыя *единицы*. Но и такое единство, не матеріальное, а динамическое, единство силы, а не единство матеріи, нельзя признать безусловнымъ, слѣдовательно, вполь-

нѣ совершеннымъ. Одно изъ двухъ: или существуетъ безконечное множество отдѣльныхъ силъ (монадъ), какъ должно быть безконечное множество атомовъ, т. е. динамическихъ центровъ,—въ такомъ случаѣ единство каждой отдѣльной силы. и въ своемъ существованіи, и въ своемъ дѣйствіи, должно быть зависимо отъ единства каждой другой силы (въ этомъ смыслѣ Лейбницъ училъ, что каждая монада отображаетъ въ себѣ всѣ другія монады и потому есть зеркало вселенной), слѣдовательно, есть условное, а не безусловное; или же всѣ силы дѣйствующія въ мірѣ, какъ теперь полагаютъ, могутъ быть сведены къ одной всеобъемлющей силѣ движенія; но и въ этомъ случаѣ единство силы не можетъ быть признано безусловнымъ, и даже болѣе того: оно вовсе отсутствуетъ, ибо когда всѣ силы сводятся къ одной, то эта послѣдняя оказывается такимъ образомъ сложною, состоящею изъ множества частныхъ силъ; положимъ, что всѣ частныя силы—только разныя проявленія той же самой силы, которая, слѣдовательно, не смотря на разнообразіе и множественность обнаруженій, въ существѣ своемъ остается единою, но единство это только относительное, такъ какъ оно неразрывно связано съ дѣлимостію проявленій силы. Такимъ образомъ, и динамическое единство также оказывается несовершеннымъ; т. е. хотя бы существо бытія мы полагали не въ матеріи, а въ силѣ, то и при такомъ понятіи о существѣ бытія, послѣднее не можетъ быть признано вполнѣ соотвѣтствующимъ трѣбованію совершеннаго единства. Слѣдовательно, бытіе обладающее совершеннымъ единствомъ не должно быть понимаемо какъ сила. Динамическое единство, т. е. единство силы, несовершенно, потому что есть единство *количественное*,— т. е. такое, которое не только не исключаетъ множества, напротивъ, необходимо его предполагаетъ, ибо чрезъ повтореніе самого себя (въ чемъ и состоитъ количество) неизбѣжно разрѣшается въ свою противоположность, именно—во *множество*. Какъ единство атома (матеріальное), такъ и единство силы (динамическое) есть необходимо повторяющееся, ибо каждый атомъ есть только одинъ изъ многихъ и точно такъ же каждое частичное обнаруженіе силы есть одно изъ множе-

ства другихъ; это именно и утверждается закономъ сохраненія силъ. такъ какъ сущность этого закона заключается въ томъ, что всѣ частичныя силы суть повторенія (эквиваленты, той же силы, ибо чрезъ то только сила всегда сохраняется), что одна форма ея обнаруженія переходитъ въ другую (теплота преобразуется въ механическую работу и наоборотъ) и, слѣдовательно, всѣ разнообразныя формы обнаруженія силъ въ сущности составляютъ повторенія дѣйствій той же движущей силы. Единствомъ абсолютнымъ, вполнѣ совершеннымъ, можетъ быть признано только такое, которое не переходитъ, чрезъ повтореніе, въ свою противоположность, т. е. во множество, и, слѣдовательно, непзмѣнно пребываетъ: такимъ единствомъ можетъ быть только качественное, а не количественное единство, единство существа, слѣдовательно, существенное, а не случайное; количественное единство не есть необходимое и существенное, а случайное; оно не есть необходимое, потому что само по себѣ, чрезъ простое повтореніе, разрѣшается въ свою противоположность, и значитъ—не можетъ служить выраженіемъ природы или существа того чему принадлежитъ; оно есть принадлежность случайная, а не существенная, потому что вещи, совершенно различныя по существу, одинаково могутъ имѣть и имѣютъ единство, т. е. могутъ быть принимаемы каждая за единицу, и наоборотъ—вещи, одинаковыя по сущности, но взятыя вмѣстѣ, образуютъ сложное число, слѣдовательно, представляютъ собою множество. Однимъ словомъ, все единое, въ количественномъ смыслѣ, можетъ быть разсматриваемо какъ множество (отсюда невозможность представить дѣйствительно единыя, не дѣлимыя составныя части), и наоборотъ, — всякое множество въ нѣкоторомъ смыслѣ образуетъ единство; вотъ почему въ древней философіи встрѣчаемъ положеніе, что единое и многое суть начала всего сущаго. Это значитъ, что количественное единство есть всегда относительное. Поэтому, единство безусловное должно понимать не въ количественномъ, а въ качественномъ смыслѣ, не какъ единство численное (единство цѣлаго, либо части, цѣлое и дробь), но какъ такое единство, которое не допускаетъ для себя математическаго выраженія,—

единство существа. Богъ не просто единъ (какъ можетъ быть одинъ, напр., человѣкъ, а можетъ быть и не одинъ), но единъ *по существу;* самое существо Божіе едино; посему единство Безусловнаго есть необходимое, а не случайное; невозможно, чтобы Богъ не былъ единымъ, или чтобы Онъ былъ единымъ въ одномъ отношеніи, въ другомъ же не единымъ, частію единымъ, а частію неединымъ; единство, свойственное Божеству, никакимъ образомъ не переходитъ въ свою противоположность, т. е. во множество, напротивъ, исключаетъ его: *не много боговъ, но одинъ только есть Богъ.*

Такое безусловное единство, какъ видно изъ предъидущаго, слѣдуетъ различать не только отъ единства матеріальнаго, но и отъ единства динамическаго. Безусловное единство есть *единство духа.* Поэтому, положеніе: *Богъ единъ по существу* равнозначительно съ тѣмъ положеніемъ, что *Богъ есть духъ.* Если Безусловное, какъ выше показано, должно быть признано неограниченнымъ могуществомъ, то теперь очевидно, что это не *могущество силы,* а *могущество* чисто *духовное;* отличительный его признакъ—*свобода* и *самообладаніе,* какъ выраженіе свободы, тогда какъ могущество силы не свободно. Каждая сила дѣйствуетъ такъ, какъ предопредѣлено ея природою; посему, дѣятельность каждой силы имѣетъ характеръ натуральной необходимости, совершается всегда по извѣстному неизмѣнному закону. Напротивъ, дѣятельность духа сверхнатуральна уже потому, что свободна; она возвышается надъ натуральною необходимостію, — дѣятельность ограниченнаго духа—въ нѣкоторой мѣрѣ, а дѣятельность духа неограниченнаго—безусловно. Если духъ также дѣйствуетъ по закону, или необходимости, то и этотъ законъ и эту необходимость Онъ самъ для себя предопредѣляетъ, ибо нѣтъ иной высшей силы, которая бы имѣла власть надъ духомъ безконечнымъ и опредѣляла его дѣятельность. Поэтому, хотя бы духъ безконечный и дѣйствовалъ по закону или необходимости, однако и этотъ законъ и эта необходимость должны быть совершенно отличны отъ законовъ природы и необходимости натуральной, ибо могутъ проистекать только изъ самоопредѣленія духа. Никакая сила не опредѣляетъ себя къ дѣйствію, сама по себѣ,

а не опредѣляя себя къ дѣйствію, поэтому и не обладаетъ собою въ дѣйствіи,—т. е. дѣйствіе каждой силы какъ бы отдѣляется отъ нея, будучи также отдѣльнымъ отъ каждаго иного дѣйствія той же силы; – такъ единство силы, будучи только мыслимымъ, фактически распадается на множество отдѣльныхъ силъ, или дѣйствій; вотъ почему дѣятельность каждой силы можетъ быть выражена математически; она распадается на множество элементовъ, допускающихъ точное измѣреніе; ибо необходимымъ субстратомъ или носителемъ каждой силы служитъ матерія, а матерія дѣлима. Не таковъ характеръ дѣятельности духа. Такъ какъ эта дѣятельность свободна, т. е. духъ самъ себя опредѣляетъ къ дѣйствію, то посему въ каждомъ своемъ дѣйствіи или проявленіи духъ всецѣло обладаетъ собою, т. е. сохраняетъ свое единство, не раздробляясь, не отдѣляясь отъ самаго себя, но постоянно во всемъ разнообразіи своихъ обнаруженій и дѣйствій, оставаясь неизмѣнно тѣмъ же, пребывая въ себѣ самомъ. Поэтому, никакія количественныя опредѣленія не могутъ служить средствомъ для выраженія могущества и силы духа.

Единству противоположно множество; будучи противоположно единству, множество образуется, однако, чрезъ повтореніе единства; между множествомъ и единствомъ есть, такимъ образомъ, связь, состоящая въ томъ, что одно другимъ условливается и ограничивается: единство когда повторяется, то переходитъ во множество, и какъ бы теряется въ немъ; множество, когда объединяется, получаетъ характеръ единства и, слѣдовательно, какъ бы перестаетъ быть множествомъ. Отсюда очевидно, что только условное единство имѣетъ связь со множествомъ, ибо только чрезъ эту связь единство и становится условнымъ. Единство безусловное, поэтому, исключаетъ собою множество, и такъ какъ множество происходитъ чрезъ повтореніе единства и въ этомъ состоитъ его связь съ единствомъ, то, слѣдовательно, повтореніе единства безусловнаго недопустимо, а это значитъ, что бытіе безусловнаго единства есть вѣчное, неизмѣнно продолжающееся, безъ раздѣленія на отдѣльные моменты, послѣдовательно повторяющіеся. Но единство имѣетъ связь съ множествомъ и, слѣдовательно, есть не безусловное, а только отно-

сительное, не чрезъ одно повтореніе, т е не тогда только когда повторяется, но также чрезъ раздѣленіе его на части, заключенныя въ немъ самомъ, при чемъ множество мыслится не какъ рядъ повторяющихся единствъ (моментовъ), ничѣмъ несвязанныхъ, такъ что единство при этомъ теряется во множествѣ, но какъ сочетаніе взаимно восполняющихъ разностей, пребывающихъ въ единствѣ, которое, слѣдовательно, не исчезаетъ при этомъ во множествѣ, а только представляется содержащимъ въ себѣ множество. Такъ какъ, однако, единство при этомъ хотя и не исчезаетъ, но является все же зависимымъ отъ сочетанія частей, ибо, при разъединеніи ихъ, единство исчезаетъ, то равнымъ образомъ и единство, содержащее въ себѣ множество, такъ же какъ и единство, переходящее чрезъ повтореніе во множество, т. е. какъ расходящееся *во времени*, такъ и распредѣленное *въ пространствѣ*, не можетъ быть признано безусловнымъ (Богъ не находится въ пространствѣ, а господствуетъ надъ пространствомъ,—поэтому и говорится, что онъ вездѣ и нигдѣ). Слѣдовательно, безусловное единство не только не допускаетъ повторенія себя, но также исключаетъ раздѣленіе на части, не есть сложное, а простое.

Но какъ понимать эту простоту безусловнаго единства? Такъ какъ при сложномъ единствѣ, состоящемъ изъ частей, части эти *различны*, и чрезъ то только образуютъ множество, то на этомъ основаніи нѣкоторые изъ философовъ въ древности полагали, что въ абсолютномъ единствѣ не должно быть никакого различія, что, слѣдовательно, безусловно единое должно быть безразличнымъ въ самомъ себѣ, что существо его состоитъ въ простомъ тожествѣ и равенствѣ съ собою, исключающемъ всякія разности. Но о такомъ единствѣ, очевидно, мы не можемъ выразить ничего опредѣленнаго (возраженіе Платона): слова, изъ коихъ состоитъ всякая опредѣленная рѣчь, по различному значенію каждаго изъ нихъ, предполагаютъ соотвѣтственныя разности въ самомъ предметѣ рѣчи. Вотъ почему впослѣдствіи пришли къ тому заключенію, что, будучи безусловно единымъ, Божество непознаваемо и неизреченно, что, слѣдовательно, не чрезъ познаніе, а только инымъ способомъ оно можетъ быть намъ доступно, именно чрезъ непосредственное общеніе и даже

сліяніе съ нимъ, ибо такъ какъ Божество въ самомъ себѣ есть простое безразличіе, то чрезъ восхожденіе (умственное, духовное) надъ всѣми разностями конечнаго, раздѣляющими его отъ Безконечнаго, только и возможно достигнуть общенія съ Богомъ.

Такое пониманіе безусловнаго единства нельзя признать правильнымъ. Единство безусловное дѣйствительно исключаетъ множество, но не различія, а потому не можетъ состоять въ простомъ тожествѣ, въ безразличіи. Не слѣдуетъ смѣшивать множество, какъ понятіе количественное, съ качественными различіями: послѣднія исключались бы безусловнымъ единствомъ лишь въ томъ случаѣ, если представлять ихъ въ видѣ отдѣльныхъ частей цѣлаго. Но развѣ необходимо представлять качественныя различія такимъ образомъ? Въ древности дѣйствительно представляли различія въ видѣ раздѣльно существующихъ частей цѣлаго, и потому-то либо не допускали въ безусловномъ единствѣ никакихъ разностей (элеаты, неоплатоники), или же отрицали бытіе безусловнаго единства, а допускали только единство относительное, т. е. несовершенное (атомисты, Платонъ). Но какъ о единствѣ выше разъяснено, что безусловное единство не слѣдуетъ понимать въ смыслѣ количественномъ, такъ и относительно различія слѣдуетъ признать, что нѣтъ необходимости мыслить его какъ множество, т. е. въ смыслѣ количественномъ. И какъ о единствѣ безусловномъ выше было найдено, что таковое единство можетъ быть только духовнымъ, такъ и относительно различія очевидно, что только различіе духовныхъ свойствъ есть такое, которое не только допустимо, но и необходимо признать въ безусловномъ вмѣстѣ съ единствомъ. Различныя свойства духа не существуютъ въ немъ какъ разныя части и не находятся одно подлѣ и внѣ другаго; напротивъ, одно, можно сказать, содержится въ другомъ, такъ что всѣ свойства образуютъ нераздѣльное единство; это потому, что, какъ выше сказано, духъ всѣмъ своимъ существомъ, а не отчасти только открываетъ себя въ каждомъ изъ своихъ коренныхъ свойствъ.

Единство Безусловнаго есть полное и совершенное, какъ единство не случайно ему принадлежащее, но лежащее въ са-

момъ его существѣ. Таково же, т. е. столь же совершеннымъ, должно быть, очевидно, и различіе духовныхъ свойствъ Безусловнаго. Въ чемъ же именно состоитъ совершенство такового различія, или иначе, каково должно быть это различіе, чтобы возможно было его признать наиболѣе совершеннымъ?

При единствѣ существа различіе свойствъ можетъ быть изъяснено прежде всего тѣмъ, что различныя свойства выражаютъ различныя измѣнчивыя состоянія, которыя, потому именно что смѣняются одно другимъ, не нарушаютъ единства существа, такъ какъ то же самое существо переходитъ изъ одного состоянія въ другое, изъ одной формы существованія въ другую. Но такое изъясненіе различія свойствъ въ отношеніи къ Абсолютному недопустимо, ибо Абсолютное неизмѣняемо. Другое изъясненіе различія свойствъ, при единствѣ существа, состоитъ въ томъ, что различіе выводится изъ разности отношеній того-же существа къ другимъ существамъ. Но и такое объясненіе къ Абсолютному неприложимо: возможно ли, чтобы различіе свойствъ въ Абсолютномъ было зависимо отъ иныхъ существъ? Совершенное различіе, какъ и единство, должно быть независимымъ и безотносительнымъ; сверхъ того, какъ совершенное, оно должно быть полнымъ. Этимъ требованіямъ удовлетворяетъ только различіе *свойствъ личныхъ*. Личностію мы называемъ образъ, или характеръ внутренняго бытія, свойственнаго лишь духу, слѣдовательно, образъ или строй духовной жизни. Будучи внутреннимъ, личное свойство должно быть независимымъ отъ внѣшнихъ перемѣнъ и отношеній; поэтому, только личныя свойства таковы, что наиболѣе соотвѣтствуютъ понятію Абсолютнаго существа, какъ совершенно независимаго, пребывающаго въ себѣ и господствующаго надъ всякимъ инымъ бытіемъ. Такъ какъ, далѣе, личность есть образъ бытія наиболѣе обособившагося, т. е. сдѣлавшагося *вполнѣ различнымъ* отъ всякаго иного бытія, то полнота различія также есть черта, принадлежащая только личнымъ свойствамъ; слѣдовательно, и съ этой стороны мы снова приходимъ къ заключенію, что личность представляетъ собою образъ, или характеръ бытія, наиболѣе соотвѣтствующій понятію Абсолютнаго существа. Что различіе личныхъ свойствъ есть самое совершенное,

въ этомъ легко убѣдиться чрезъ сравненіе ихъ съ другими различіями. Различіе тѣлъ неорганическихъ есть совершенно внѣшнее, при которомъ самыя тѣла представляются лишь частями одной общей массы вещества, т. е. лишенными всякой самостоятельности, самобытности Различіе растеній и животныхъ также несовершенно; ибо различіе родовъ и видовъ (т. е. видовыхъ и родовыхъ признаковъ) лишено единства, такъ какъ родъ и видъ—совокупность индивидуумовъ, различіе же индивидуальное, хотя и отличается единствомъ, но несущественно, такъ какъ каждый индивидуумъ растительнаго и животнаго царства представляетъ собою лишь экземпляръ, т. е. повтореніе видоваго типа,—вслѣдствіе чего индивидуальные признаки имѣютъ характеръ случайности и при опредѣленіи живого существа обыкновенно не принимаются въ разсчетъ. Совершенно инымъ представляется различіе личныхъ свойствъ: съ одной стороны личность отличается отъ родоваго типа совершеннымъ *единствомъ*; съ другой—различіе одной личности отъ другой столь же существенно и непреходяще какъ различіе видовъ или родовъ (ибо личность также безсмертна, какъ безсмертны роды и виды),—этимъ личность различается отъ простого индивидуума· каждое органическое тѣло есть индивидуумъ, между тѣмъ какъ личная жизнь можетъ быть свойственна только духу. Вотъ почему въ естественной исторіи мы обращаемъ вниманіе на роды и виды.—классификація здѣсь главная задача; въ исторіи же человѣческой насъ интересуютъ также личные характеры дѣятелей. Итакъ, совершенное различіе, т. е. наиболѣе устойчивое (каково внутреннее, духовное, а не внѣшнее, матеріальное) и наиболѣе полное есть различіе личныхъ свойствъ. Поэтому, Абсолютное необходимо мыслить какъ существо личное, обладающее личными свойствами,—въ основѣ которыхъ лежитъ самосознаніе и самообладаніе, —свойствами, наиболѣе между собою различающимися—такъ, какъ различаются между собою лица, почему Абсолютное не только есть личное существо, но притомъ еще существо различающееся въ самомъ себѣ по различію лицъ а вмѣстѣ съ тѣмъ единое по существу. Итакъ, въ Богѣ совершеннѣйшее безусловное единство совмѣщается съ совершеннѣйшимъ, наиболѣе пол-

нымъ различіемъ. Единство существа въ Богѣ, не смотря на свою безусловность, не исключаетъ различія свойствъ, подобно тому и различіе, не смотря на свою полноту, не исключаетъ единства.

Какъ существо личное, Абсолютное уже не есть простое могущество бытія или силы, могущество натуральное, но сверхнатуральное могущество *воли*. Воля божественная, по своему могуществу, неограничена, какъ неограниченно существо Божіе: *она есть всемогущая*. Но неограниченность божественной воли не есть произволъ, ибо въ такомъ случаѣ воля божественная была бы несовершенна. Воля божественная все можетъ, но хочетъ она, а потому и дѣйствительно избираетъ и осуществляетъ, всегда только наилучшее, т. е. воля божественная не иначе дѣйствуетъ, какъ съ величайшею *мудростію*, вполнѣ цѣлесообразно. Отсюда, наряду со всемогуществомъ, другимъ личнымъ свойствомъ божественнаго существа, необходимо признать *мудрость* Наилучшее, избираемое и производимое всегда всемогуществомъ воли Божіей, конечно, заключается не въ чемъ иномъ, какъ только въ блаженствѣ тварей. Блаженство могутъ испытывать только существа чувствующія, живыя. Итакъ, цѣлью, къ которой направляется дѣятельность божественной воли, служитъ, прежде всего, произведеніе и сохраненіе жизни въ мірѣ. Богъ есть сама жизнь и *источникъ жизни*. Но наслажденіе, заключающееся въ томъ, чтобы жить, свойственно только низшимъ тварямъ. онѣ дѣйствительно не ищутъ наслажденія, довольства, – онѣ стремятся только его *сохранить*, т. е. для нихъ цѣль бытія, или благо, заключается въ самой жизни, которою онѣ уже *обладаютъ*: отсюда самосохраненіе—законъ ихъ бытія; онѣ живутъ только настоящимъ; будущее для нихъ можетъ имѣть значеніе только какъ продолженіе настоящаго. Человѣкъ же *ищетъ* своего счастія, а не просто находитъ его и обладаетъ имъ: это показываетъ, что благо, ему предназначенное, заключается не въ томъ только, чтобы жить, - погружаться въ наслажденіе настоящимъ, но въ извѣстномъ направленіи жизни, указуемомъ нравственными законами его бытія, въ постоянномъ усовершеніи своихъ силъ чрезъ непрерывную дѣятельность. Поэтому, человѣкъ погрѣшаетъ, когда полагаетъ свое благо въ чувственныхъ наслаж-

деніяхъ, въ животномъ довольствѣ: если только свойственное человѣку исканіе счастія или блага направлено не надлежащимъ образомъ, въ сторону чувственнаго благобытія, то неминуемымъ послѣдствіемъ такого стремленія является пессимизмъ, недовольство жизнію. Человѣкъ предназначенъ къ нравственному совершенству; поэтому, всемогущая и премудрая воля Божія есть не только *благая*, подающая жизнь и довольство всякой твари, но вмѣстѣ съ тѣмъ и *святая*, повелѣвающая человѣку дѣйствовать не иначе какъ по чувству долга, по закону совѣсти.

Такимъ образомъ, *всемогущество, мудрость* и *благость*, нераздѣльная со *святостію*—таковы свойства божескаго существа: *бытіе, истина* и *жизнь* въ Богѣ нераздѣльны, составляютъ единое совершеннѣйшее существо. Единство божескаго существа не есть простое безразличіе, но заключаетъ въ себѣ всю полноту совершенствъ, ибо всѣ мыслимыя совершенства могутъ быть сведены къ указаннымъ выше свойствамъ Божіимъ: Богъ есть всесовершенная *воля*, всесовершенный *разумъ;* Онъ же есть всесовершенная блаженная *жизнь*.

Но, признавая въ Богѣ абсолютное единство вмѣстѣ съ абсолютнымъ различіемъ. слѣдуетъ ли различіе поставлять въ зависимость отъ единства, или же наоборотъ? Ни то, ни другое, ибо ни единство, ни различіе не было бы совершеннымъ, если бы было условнымъ, зависимымъ, а не абсолютнымъ. Только въ области конечнаго бытія мы видимъ, что или единство господствуетъ надъ различіями и существуетъ какъ бы на счетъ и въ ущербъ различій, или, наоборотъ, разности осуществляются вмѣстѣ съ ослабленіемъ и даже распаденіемъ единства. Въ мірѣ матеріальномъ повсюду господствуетъ величайшее единство, но за то это единство имѣетъ характеръ *однообразія*, ибо заключается въ неизмѣнномъ повтореніи тѣхъ же перемѣнъ и по тѣмъ же всегда неизмѣннымъ законамъ, и, кромѣ того, основою для него служитъ механическая связь частей, вездѣ одинаковаго по своимъ свойствамъ вещества, такъ что разности въ этой области бытія представляются не болѣе какъ внѣшними, несущественными. Наоборотъ, въ мірѣ нравственномъ мы видимъ величайшее разнообразіе, но за то единство представляется здѣсь трудно осуществимою и едва ли

достижимою вполнѣ цѣлью. Только существо Абсолютное, какъ всесовершенное, заключаетъ въ себѣ величайшее единство вмѣстѣ съ полнымъ и совершеннымъ различіемъ.

Какъ въ Богѣ—разумъ и воля нераздѣльны, истина, благо и жизнь составляютъ одно, такъ и въ ученіи о Богѣ начала теоретическія должны имѣть также и практическое значеніе; положенія догматическія должны заключать въ себѣ основанія и для нравственно практическихъ выводовъ. И точно, въ изложенныхъ доселѣ понятіяхъ о существѣ высочайшемъ, Абсолютномъ, несомнѣнно заключаются принципы, опредѣляющія нравственныя понятія и дѣятельность.

Такъ какъ въ Богѣ величайшее единство не исключаетъ, напротивъ, содержитъ величайшее различіе, то и началами человѣческой дѣятельности необходимо признать, съ одной стороны, стремленіе къ единству величайшему, а съ другой—долгъ отстаиванія и соотвѣтственнаго выраженія въ жизни своихъ личныхъ особенностей и дарованій не противныхъ единству. Притомъ, если Богъ есть духъ, то понятно, что и единство и различіе могутъ имѣть величайшее нравственное значеніе только когда имѣютъ свое основаніе въ жизни духовной и служатъ выраженіемъ чисто духовныхъ стремленій. Величайшее духовное единство жизни есть *любовь*. Съ другой стороны, величайшее разнообразіе и полнота духовныхъ дарованій возможны только при *свободѣ* духовнаго развитія. Посему, два есть величайшихъ блага. *любовь* и *свобода*; блага эти относятся между собою какъ средство и цѣль: любовь есть цѣль, а свобода—средство къ этой цѣли. Поэтому, свобода, какъ средство *подчиненное* своей цѣли, подлежитъ ограниченіямъ; напротивъ, любовь, какъ цѣль, свободна отъ всякихъ ограниченій; для любви духовной нѣтъ предѣловъ: она связуетъ прошедшіе, уже отжившіе и перешедшіе въ иную жизнь, роды и племена съ настоящими, а настоящіе съ будущими; только чувственная любовь, основанная на плотскомъ влеченіи и родствѣ, всегда ограниченна, но любовь эта можетъ быть названа такъ лишь въ несобственномъ смыслѣ, если, притомъ же. она очищается и возвышается духовнымъ общеніемъ; собственное же ея наименованіе есть—*привязанность, влеченіе, склонность, страсть.*

Не только по широтѣ распространенія (любовь простирается на все духовное царство, она связуетъ существа конечныя съ Безконечнымъ), но также по силѣ и крѣпости, любовь— величайшее благо: любовь все побѣждаетъ, она торжествуетъ надъ всѣми, враждебными ей, силами. Какъ духъ сильнѣе тѣла, такъ любовь могущественнѣе всѣхъ силъ природы. Итакъ, только любовь, состоящая въ служеніи Богу духомъ и истиною, есть единство жизни самое полное и совершенное, равнымъ образомъ только свобода раскрытія духовныхъ дарованій можетъ создать въ царствѣ духа величайшее разнообразіе, притомъ не въ ущербъ единству, но какъ наилучшее средство къ осуществленію его; страсти, влеченія, имѣющія свой корень въ чувственности, разъединяютъ людей, духовныя же стремленія, сколь бы ни были разнообразны, чрезъ взаимное восполненіе и содѣйствіе, только закрѣпляютъ духовный союзъ и общеніе жизни. Изъ любви истекаютъ и къ торжеству любви направлены всѣ *обязанности*: съ другой стороны, въ осуществленіи свободы заключается истинный смыслъ и освященіе всѣхъ *правъ*, безъ коихъ невозможно правильное и стройное развитіе жизненныхъ отношеній. И какъ свобода, будучи средствомъ къ осуществленію общенія, или единства жизни, должна быть подчиняема этой цѣли и ограничиваема сообразно съ требованіями ея, такъ равнымъ образомъ и всѣ права имѣютъ не самостоятельное, а подчиненное въ отношеніи къ обязанностямъ значеніе и оправдываются только соотвѣтствующими имъ обязанностями. Свобода, отрѣшенная отъ естественнаго для нея подчиненія высшимъ цѣлямъ жизни, заключающимся въ *любви*, обращается въ *эгоизмъ* и *произволъ*: съ другой стороны, дѣла любви, исполняемыя *по принужденію*, а не по свободному избранію души преданной долгу, превращаются въ пустой, безжизненный *формализмъ*.

Любви противоположна *ненависть*: свободѣ противоположно *насиліе*. Только добро имѣетъ значеніе безусловное; такова именно любовь съ неотдѣлимою отъ нея свободою; напротивъ, зло имѣетъ природу всегда относительную, условную: иначе зло было бы другимъ безусловнымъ началомъ, имѣющимъ равную силу и власть какъ и добро, а это невозможно. Поэтому,

и ненависть, и насиліе только условно, съ ограниченіемъ, могутъ быть признаны зломъ. Любовь, безъ всякаго ограниченія и условія, есть благо; можно, конечно, сказать, что не просто любовь, а только любовь къ добру есть благо, но вѣдь только и возможна любовь къ добру; такая любовь, которая и есть любовь истинная, очевидно, требуетъ *самоотреченія*, яснѣйшимъ образомъ свидѣтельствуемаго *любовію ко врагамъ*, т. е. пренебреженіемъ ко вреду, который лично намъ причиняютъ другіе, и обращеніемъ вниманія на добро, которое, хотя бы въ нашихъ врагахъ встрѣчалось, должно быть предметомъ любви. Любить же зло нельзя: зло творится или потому, что доставляетъ выгоды и удовольствія, или же изъ ненависти къ добру, но ни въ какомъ случаѣ не по любви ко злу, такъ же точно какъ истинная свобода возможна только для любящаго, т. е. для человѣка, стремящагося къ добру, между тѣмъ какъ ненавидящій добро—рабъ грѣха. Такъ какъ зло имѣетъ всегда характеръ условный, относительный, то посему и ненависть, противоположная любви, есть зло не безотносительно, а только относительно, условно, именно, ненависть къ добру есть зло; но вѣдь ненависть можно также имѣть ко злу, грѣху, и тогда, очевидно, она не только не есть зло, напротивъ есть обратная, т. е. отрицательная, сторона любви. И Богъ ненавидитъ грѣхъ. Зло должно быть для насъ непавистно, хотя бы оно оказывалось въ близкихъ къ намъ лицахъ, такъ же точно какъ все доброе должно быть для насъ достолюбезно, хотя бы мы видѣли его у своихъ враговъ. Только равнодушный къ добру и злу неспособенъ чувствовать ненависть. Ненависть къ добру называется *зложелательствомъ*, *злобою*; ненависть ко злу есть *негодованіе*, *гнѣвъ*. Насиліе также есть зло, только въ качествѣ нарушенія свободы духовнаго развитія, въ смыслѣ подавленія духовныхъ дарованій, преслѣдованія всякаго духовнаго превосходства и препятствованія всякимъ дѣятельнымъ стремленіямъ къ добру. Но, съ другой стороны, и насиліе иногда является необходимымъ средствомъ ко благу, когда употребляется для охраненія и защищенія добра.

Хотя любовь и есть выраженіе жизненнаго единства, но какъ такое единство не исключаетъ, а, напротивъ, содержитъ

въ себѣ различія, то, поэтому, разнообразны должны быть и проявленія любви. Цѣль одна—единство, общеніе; но къ осуществленію ея ведутъ разные пути. Всякая дѣятельность, направленная къ добру, если только она свободно развивается, по чувству долга, есть выраженіе любви. Любовь всегда *дѣятельна*, а потому только дѣятельность и можетъ быть ея выраженіемъ. именно: любовь всегда стремится къ тому, чтобы добро торжествовало надъ зломъ, отсюда руководящее правило любви: *побѣждай добромъ злое*. Напротивъ, ненависть къ добру можетъ обнаруживаться и *пассивно* и *активно*; она проявляется то въ видѣ косности. безпечности. нерасположенности ко всякому напряженію духовныхъ силъ и отвращенія отъ высшихъ интересовъ и цѣлей духовной жизни (эгоизмъ, страсть къ чувственнымъ наслажденіямъ. корыстолюбіе и т. д.), то въ видѣ дѣятельнаго возбужденія между людьми враждебныхъ чувствъ, страстей. раздоровъ, единственно съ цѣлью достиженія собственнаго благополучія и возвеличенія своей личности (самолюбіе, тщеславіе, гордость. властолюбіе). Насиліе. какъ зло противоположное свободѣ, имѣетъ родство съ ненавистью къ добру въ томъ, что воодушевляется завистью и зложелательствомъ въ отношеніи ко всякому духовному превосходству,—чувствами, имѣющими, очевидно, источникъ свой въ ненависти къ добру; съ другой стороны. насиліе нерѣдко оправдываетъ себя приверженностію къ миру, тишинѣ и спокойствію; въ послѣднемъ случаѣ главною виною этого зла является, очевидно, *неразумие*, непониманіе истиннаго блага и неумѣнье различать оное отъ зла (не вѣдятъ что творятъ); при неразуміи—зло нерѣдко творится съ добрымъ намѣреніемъ, или по крайней мѣрѣ съ увѣренностію, что чинимое зло не есть зло, а добро. Тишина, спокойствіе и миръ дѣйствительно суть блага, но только не сами по себѣ, а какъ условія или признаки безпрепятственнаго развитія дѣятельныхъ стремленій къ осуществленію идеаловъ добра. Ибо тишина, спокойствіе и миръ могутъ означать также бездѣятельность, неподвижность, мертвенный покой; означенныя блага, будучи отрицательнаго характера, сами по себѣ означаютъ лишь отсутствіе золъ противоположныхъ имъ, а не присутствіе истинныхъ, положительныхъ

благъ, достигаемыхъ только чрезъ свободное развитіе дѣятельности по всѣмъ направленіямъ. Между тѣмъ только осуществленіе положительныхъ цѣлей дѣятельности даетъ цѣну и вышеназваннымъ отрицательнымъ благамъ; слѣдовательно, обезпеченіе этихъ послѣднихъ благъ ни коимъ образомъ нельзя признать безотносительною, т. е. вполнѣ самостоятельною цѣлью, которою всегда и во всякомъ случаѣ могло бы оправдываться насиліе, какъ необходимое средство. Дѣятельность, воодушевляемая сильною любовью къ добру, истекающая изъ стремленія къ совершенству, иногда сопровождается ошибками, увлеченіями. Любовь къ добру давно указала на средства противъ ошибокъ и увлеченій, заключающіяся въ томъ, чтобы обличить, вразумить и должнымъ образомъ направить. Но употребленіе этихъ средствъ требуетъ большой мудрости; несравненно легче прямо положить конецъ дѣятельности, представляющейся сомнительною. Но поступать такъ не значитъ ли зарывать таланты данные Богомъ? Всякое умѣнье и всякая способность, направленныя къ добру, суть драгоцѣнные дары Божіи, которые требуютъ попеченія и ухода, дабы они могли принести плодъ свой. Только злая воля, упорство въ заблужденіи, рѣшительное противленіе добру, дѣлаютъ необходимымъ насиліе.

Въ изложенныхъ выше понятіяхъ о Богѣ мы находимъ основанія и для опредѣленія того, каковъ вообще долженъ быть характеръ проявленій какъ самой любви, такъ и тѣсно связаннаго съ нею стремленія къ свободѣ?

По своему всемогуществу Богъ есть причина всякаго бытія. А какъ причина бытія. Богъ никогда не прекращаетъ своей дѣятельности; Богъ непрерывно и вѣчно дѣятеленъ (Отецъ мой дѣлаетъ и я дѣлаю). Поэтому, ближайшее назначеніе и основной долгъ человѣка не въ томъ, чтобы наслаждаться жизнью, но чтобы быть дѣятельнымъ; непрестанный трудъ—это не необходимость, а *обязанность*. Какъ по своему *всемогуществу* Богъ есть причина всякаго бытія, такъ своею *мудростію* Богъ есть основаніе всякой истины. Посему, и дѣятельность человѣческая должна быть сообразна съ истиною: ея отличительными свойствами должны быть правда и справедливость. Че-

ловѣкъ не обладаетъ творческою силою такою, какова свойственна Богу; ничего не можетъ онъ создать совершенно не существовавшаго; но существующія свойства и отношенія вещей, какъ равно и принадлежащія собственной его природѣ, онъ различнымъ образомъ видоизмѣняетъ и преобразуетъ: понятно какъ необходимо человѣку познаніе природы вещей, а также и собственной природы Всякій, хотя бы и малозначительное занималъ положеніе, долженъ нести отвѣтственность за свои дѣла предъ Богомъ и людьми, а для этого каждому необходимо *знать* обязанности своего званія, дабы исполнять ихъ съ *разумѣніемъ*, т. е. сообразно съ *истиною*, или иначе, съ правильнымъ представленіемъ дѣйствительнаго положенія вещей и требованій должнаго. Хотя порядокъ и интересъ дѣла нерѣдко требуютъ безпрекословнаго повиновенія волѣ другаго лица, однако это не значитъ, что кому либо изъ людей, подобно животнымъ, предназначено быть слѣпымъ орудіемъ въ рукахъ другаго. Вотъ почему христіанство требуетъ *ученія* и *просвѣщенія* для каждаго человѣка. И повинующійся волѣ другаго лица долженъ разумѣть необходимость повиноваться, дабы могъ искренно и съ *убѣжденіемъ*, т. е. по совѣсти повиноваться. Человѣкъ всегда долженъ дѣйствовать и поступать такъ, какъ подобаетъ разумному существу,—не по слѣпому увлеченію страстей, не по внушенію страха предъ властію карающею и милующею, а *по совѣсти*. Поэтому, для тѣхъ, кому дана власть, должно представляться дѣломъ наиболѣе важнымъ воспитаніе совѣсти въ подвластныхъ, чрезъ что только и можетъ быть обезпеченъ порядокъ, не враждебный, напротивъ благопріятный свободѣ. Съ другой стороны, при такомъ характерѣ дѣятельности никакой трудъ не есть бремя неудоносимое, но источникъ довольства и счастія; равнымъ образомъ, всецѣлая преданность долгу возможна тогда лишь, когда самъ исполнитель своего дѣла несетъ на себѣ и отвѣтственность за него, а неся отвѣтственность, самъ же и управляется со своимъ дѣломъ, такъ что безпрепятственно можетъ прилагать къ нему свой трудъ и знаніе, вмѣсто того, чтобы заботиться лишь объ угожденіи другому лицу. При такихъ условіяхъ дѣятельности было бы невозможно, очевидно, брать на

себя дѣло, не обладая необходимыми для того знаніями и безъ увѣренности въ своей пригодности для него. Наконецъ, если Богъ все создалъ для блага тварей и ради славы Своей, то очевидно, что и цѣль дѣятельности человѣческой есть благо другихъ, общее благо. Но это благо должно заключаться не въ чемъ иномъ, какъ только въ нравственномъ совершенствѣ, ибо въ томъ только и можетъ состоять прославленіе Бога, чтобы люди были столь-же совершенны, какъ совершенъ самъ Богъ, а потому это же самое должно быть и ихъ благомъ. Отсюда слѣдуетъ, что и знаніе, необходимое человѣку для выполненія лежащихъ на немъ обязанностей, не должно служить лишь праздному любопытству, т. е. не должно быть мелочнымъ, но способствовать нравственному усовершенію людей.

АБСОЛЮТНОЕ САМО ВЪ СЕБѢ И ВЪ ОТНОШЕНІИ КЪ КОНЕЧНОМУ.

I. Разсмотрѣніе идеи Абсолютнаго съ точки зрѣнія понятія о причинности. Связь причинности съ формальными признаками бытія. Причинность—преимущественное свойство бытія. Причинность внѣшняя и внутренняя.

II. Объ отношеніи Абсолютнаго къ конечному. Есть ли Абсолютное сущность конечнаго? Какъ мы приходимъ къ различенію сущности и явленія. Абсолютное—причина трансцендентная. Непостижимость существа Божія. Какимъ образомъ дѣятельность Абсолютнаго въ отношеніи къ конечному есть необходимая и вмѣстѣ свободная?

III. О происхожденіи міра. Богъ—творецъ вещей и самой матеріи, которая поэтому не есть начало зла. Необходимость разграниченія внутренней жизни Божества отъ происхожденія міра какъ дѣйствія Божественнаго вполнѣ свободнаго

IV. О промышленіи Божіемъ. Паденіе и возстановленіе падшаго человѣка. Назначеніе Церкви. Отношеніе между Церковью и государствомъ. Значеніе школы.

V. Обозрѣніе результатовъ изслѣдованія о вѣрѣ и знаніи.

Общеизвѣстно то положеніе, встрѣчающееся не разъ въ исторіи философіи, — что существо вещей, собственное ихъ бытіе, для насъ непознаваемо, а познаваемы только явленія, т. е. что мы знаемъ лишь то, какъ вещи намъ являются. Если это положеніе вѣрно вообще о бытіи вещей, то, очевидно, оно тѣмъ болѣе приложимо къ первой причинѣ бытія, къ существу Абсолютному. Абсолютное познаваемо для насъ настолько, насколько открываетъ себя, открываетъ же себя Абсолютное чрезъ свое отношеніе къ конечному, именно какъ *причина* вещей. Поэтому разсмотрѣніе причиннаго отношенія между Безконечнымъ и конечнымъ должно быть основаніемъ для дальнѣйшаго изслѣдованія и разъясненія идеи о Богѣ До сихъ поръ къ установленію понятія объ Абсолют-

номъ основаніемъ для насъ служило разсмотрѣніе общихъ, формальныхъ свойствъ бытія, каковы: единство и различіе. Всякая вещь, если разсматривать ее безотносительно, саму по себѣ, необходимо представляется намъ съ одной стороны имѣющею единство, а съ другой,—содержащею въ себѣ много различныхъ признаковъ. Поэтому означенныя свойства могутъ быть названы безотносительными. Какъ всеобщія свойства бытія, они необходимо принадлежатъ также и существу абсолютному. Но въ дѣйствительности всякое существо имѣетъ отношенія къ другимъ. Поэтому и общія свойства бытія, хотя и возможно, и даже для бо́льшей ясности бываетъ необходимо, разсматривать ихъ безотносительно, существуютъ однако въ нераздѣльной связи съ разнообразными отношеніями отдѣльныхъ вещей и существъ между собою; изъ всѣхъ отношеній важнѣйшимъ должно признать отношеніе причинности. Въ какой тѣсной связи съ этимъ отношеніемъ состоятъ формальные признаки бытія--*единство и различіе*, видно изъ того, что признаки эти составляютъ характеристическія черты причиннаго отношенія, ибо съ одной стороны чрезъ это отношеніе установляется связь между различными предметами, которые приводятся къ *единству* дѣйствія, съ другой же стороны предметы объединяемые причинною связью сохраняютъ свое *различіе*. Такъ какъ формальныя свойства бытія—единство и различіе въ дѣйствительности связаны съ отношеніемъ причинности столь же всеобщимъ какъ и тѣ свойства, то отношеніе это неминуемо подразумѣвается и имѣетъ свое значеніе и тогда, если, какъ это было сдѣлано выше, единство и различіе разсматриваются сами по себѣ, т. е. когда разсматривается понятіе бытія съ его формальными признаками отвлеченно, помимо всякихъ дальнѣйшихъ его опредѣленій. Въ самомъ дѣлѣ, выше было указано на то, что бытіе мы обыкновенно противополагаемъ мысли, между тѣмъ мысль также существуетъ, составляетъ часть бытія; равнымъ образомъ единство и различіе —эти признаки бытія, служатъ также необходимыми признаками всякой опредѣленной мысли, что и даетъ эмпирикамъ основаніе утверждать, что единство не есть признакъ бытія. Такимъ образомъ противоположности

между бытіемъ и мыслію не оказывается, если понятіе бытія ограничить формальными признаками единства и различія. Не смотря на то, не подлежитъ сомнѣнію, что когда мы хотимъ указать характеристическій признакъ бытія, то противополагаемъ бытіе своей мысли; что же именно служитъ основаніемъ для такого противоположенія бытія и мысли? единство и различіе не могутъ быть такимъ основаніемъ, ибо въ равной мѣрѣ принадлежатъ и мышленію и бытію. Не что иное какъ причинность служитъ основаніемъ того, что бытіе мы противополагаемъ своей мысли. Когда мы нѣчто какъ бытіе противополагаемъ своей мысли, то это нѣчто полагается при этомъ не просто какъ бытіе, но какъ бытіе *дѣйствительное*, какъ такое, которое или произведено извѣстною причиною, есть дѣйствіе этой причины, или же само обладаетъ способностію дѣйствовать. Отъ дѣйствительнаго мы различаемъ возможное, а въ чемъ же и состоитъ это различіе, какъ не въ томъ, что возможное существуетъ только какъ мысль, представленіе, еще не приведенное въ дѣйствіе, или не получившее еще осуществленія, не сдѣлавшееся фактомъ дѣйствительности, тогда какъ дѣйствительное есть то, что дано независимо и отдѣльно отъ мысли его представляющей. Итакъ, когда мы противополагаемъ бытіе мысли, то при этомъ подразумѣваемъ причинность какъ необходимое отличительное свойство бытія. Это очевидно уже изъ того, что тогда какъ формальные признаки— единство и различіе въ равной мѣрѣ присущи и мышленію и бытію, отношеніе причинности мы усвояемъ только реальному бытію, а въ области мышленія означенному отношенію соотвѣтствуетъ законъ основанія: отношеніе въ области мысли между основаніемъ и слѣдствіемъ соотвѣтствуетъ отношенію между причиною и дѣйствіемъ въ области бытія.--соотвѣтствуетъ, но не тожественно съ нимъ. Правда и понятіе причинности мы можемъ прилагать, и дѣйствительно прилагаемъ не только къ бытію, но и къ мысли представляющей бытіе; только въ такомъ случаѣ мысль представляется намъ уже не какъ умственный образъ или выраженіе чего-то отличнаго отъ нея, что мы называемъ предметомъ, но какъ реальная перемѣна въ душѣ, произведенная

нѣкоторою силою и въ свою очередь могущая оказать извѣстное дѣйствіе; это значитъ, что чрезъ примѣненіе категоріи причинности къ мысли, послѣдняя теряетъ свой отличительный характеръ, представляется намъ уже не какъ мысль, но какъ реальное событіе, какъ фактъ дѣйствительности; напротивъ когда единство и различіе разсматриваемъ какъ признаки мысли, то при этомъ мысль такъ и остается мыслію; отсюда очевидно, что единство и различіе—такіе всеобщіе признаки бытія, которые имѣютъ сколько реальное, столько же и идеальное значеніе, ибо одинаково свойственны какъ представленіямъ, или актамъ мышленія, такъ и самимъ вещамъ. Напротивъ причинность есть отличительный признакъ реальнаго бытія

По тѣсной связи формальныхъ признаковъ бытія—единства и различія—съ понятіемъ причинности, послѣднее само собою подразумѣвалось и имѣло свое значеніе при разсмотрѣніи изложенной выше идеи объ Абсолютномъ, не смотря на то, что разборъ этой идеи - - ограничивался лишь формальными признаками бытія; прежде всего самый способъ, какимъ было выведено изложенное понятіе объ Абсолютномъ, имѣетъ въ основаніи своемъ понятіе причинности. Въ самомъ дѣлѣ, по какому праву, разсматривая общія свойства конечнаго бытія—единство и различіе, мы выводили отсюда заключенія объ Абсолютномъ? Такой методъ построенія понятія объ Абсолютномъ можетъ быть оправданъ только тѣмъ предположеніемъ, что Абсолютное есть причина бытія конечнаго. Отношеніе причинности есть отношеніе зависимости; дѣйствіе или послѣдствіе причины зависитъ отъ причины такъ, что въ свойствахъ дѣйствія отражаются свойства причины. Поэтому-то и возможны заключенія отъ дѣйствія къ причинѣ: въ свойствахъ бытія конечнаго отражаются свойства Абсолютнаго, какъ его причины. Итакъ, хотя Абсолютное выше и разсматривалось само по себѣ, безъ отношенія къ существамъ конечнымъ, но мысль объ этомъ отношеніи сама собою подразумѣвалась. Предположеніе, что Абсолютное есть причина конечнаго столь необходимо, что и отвлеченное разсмотрѣніе Абсолютнаго. когда Абсолютное представляется само по себѣ,

безъ отношенія къ конечному, не обходится безъ того предположенія. Пока ограничиваемся въ разсмотрѣніи Абсолютнаго формальными свойствами, могло бы пожалуй показаться, что Абсолютное есть произведеніе мысли, то есть. понятіе, или идея разума, какъ полагалъ Кантъ. ибо формальныя свойства присущи вѣдь и мышленію: но необходимо подразумѣваемое при этомъ отношеніе причинности между Абсолютнымъ и конечнымъ не дозволяетъ представлять Абсолютное такимъ образомъ, т. е. какъ идею и не болѣе; если Абсолютное необходимо мыслится какъ причина, то оно уже не есть понятіе, идея, а существо реальное, такъ какъ причинность есть признакъ реальности; для мышленія нашего просто необходимо представлять Абсолютное какъ реальное существо.

Итакъ теперь слѣдуетъ подвергнуть разсмотрѣнію вопросъ объ отношеніи Безконечнаго къ конечному. Уже *бытіе*, какъ мы видѣли, означаетъ независимость, отдѣльность отъ мысли полагающей бытіе, но понятіе бытія еще недостаточно, какъ видно изъ предыдущаго, разграничиваетъ отъ мысли то, что ею полагается какъ существующее: просто бытіе, существованіе мы усвояемъ одинаково какъ существамъ отдѣльнымъ, такъ и всему имъ принадлежащему, т. е. ихъ дѣйствіямъ, состояніямъ, свойствамъ: а какъ мысль есть дѣйствіе существа, обладающаго способностію мыслить, то бытіе принадлежитъ также и мысли. Въ большей несравненно степени служитъ къ разграниченію бытія отъ мысли понятіе причинности. Причинность означаетъ не только независимость отъ мысли представляющей, но также независимость одного существа дѣйствующаго отъ другихъ существъ, т. е. *самостоятельность* бытія (субстанціальность). ибо дѣйствіе можетъ исходить только изъ существа обладающаго бытіемъ самостоятельнымъ: существо не обладающее таковымъ бытіемъ, причиною въ собственномъ смыслѣ быть не можетъ, а можетъ быть только орудіемъ, средствомъ передачи дѣйствія. Но точно ли причинность разграничиваетъ одно дѣйствующее существо отъ другихъ; не связываетъ ли напротивъ одно существо съ другимъ. Выше было уже сказано, что понятіе причинности заключаетъ въ себѣ признаки единства и различія. Причинность точно есть

связь или взаимоотношеніе между причиною и предметомъ дѣйствія (дѣятельное и страдательное), и самое дѣйствіе есть результатъ или выраженіе этого взаимообщенія. Но именно связь, мыслимая въ понятіи причинности, и служитъ указаніемъ на то, что чрезъ это понятіе одно бытіе разграничивается отъ другого, ибо связь возможна лишь между *различными существами*. къ понятію причинности мы приходимъ всякій разъ какъ замѣчаемъ перемѣну въ одной вещи произведенную другою вещью, потому-то даже въ томъ случаѣ, когда понятіе причинности прилагаемъ къ одному существу, мы раздѣляемъ часть дѣйствующую отъ другой служащей предметомъ дѣйствія. Въ послѣднемъ случаѣ причинное отношеніе имѣетъ очевидно характеръ связи болѣе тѣсной, внутренней, между тѣмъ какъ при дѣйствіи одной вещи на другую связь эта является внѣшнею. Причинная связь есть *внутренняя*, когда мы представляемъ ее заключенною въ одномъ существѣ и состоящею во взаимодѣйствіи между собою различныхъ сторонъ или свойствъ этого существа. Причинность же *внѣшняя* есть та, которая простирается на бытіе лежащее внѣ дѣйствующаго существа. Сообразно съ этимъ двоякимъ характеромъ причинности, всякое дѣйствующее или способное дѣйствовать существо можетъ быть разсматриваемо какъ причина въ двоякомъ отношеніи: въ отношеніи себя и въ отношеніи къ другимъ существамъ. Какъ причина въ отношеніи себя, всякое существо, и даже всякая вещь есть *сущность*, дѣйствія же таковой причины составляютъ проявленія сущности. Какъ причина въ отношеніи къ инымъ существамъ каждое существо есть *субстанція*, само по себѣ сущее.

Какъ же мы должны мыслить отношеніе между Абсолютнымъ и конечнымъ? Есть ли Абсолютное сущность всего конечнаго, существующая нераздѣльно съ конечнымъ и слѣд. не обладающая отдѣльною отъ всего конечнаго внутреннею жизнію, но составляющая внутреннюю жизнь конечнаго бытія? или же Абсолютное должно мыслить какъ самобытнаго, обладающаго собственною, независимою жизнію, производителя всѣхъ конечныхъ вещей?

Предположимъ, что Абсолютное есть сущность конечнаго,

всѣ конечныя вещи необходимо въ такомъ случаѣ признать проявленіями Абсолютнаго. Чтобы видѣть можетъ ли быть допущено такое предположеніе, для этого необходимо разъяснить, какъ мы приходимъ къ различенію сущности отъ явленій и въ чемъ состоитъ это различіе. Внѣшнее наблюденіе показываетъ, что вещи непрерывно измѣняются, что существованіе всякаго существа представляетъ собою непрерывный рядъ перемѣнъ; вмѣстѣ съ тѣмъ самосознаніе намъ ясно говоритъ о томъ, что движущею силою перемѣнъ, испытываемыхъ нами, служитъ побужденіе, или стремленіе къ лучшему. Это стремленіе, исходящее изъ самаго внутренняго нашего существа, изъ нашего я, какъ движущая внутренняя сила, и связуетъ производимыя ею перемѣны въ одинъ непрерывный рядъ, будучи присущею, и оставаясь тою же во всѣхъ перемѣнахъ, чередующихся одна за другою. Вотъ какимъ образомъ въ представленіи нашемъ мы научаемся различать двѣ стороны бытія вещи: неизмѣнно пребывающую и измѣняемую,—сущность и явленія, причемъ обѣ эти стороны сливаются и образуютъ одно нераздѣльное цѣлое. Итакъ то, что мы называемъ сущностію вещи, именно внутренняя сторона ея, остающаяся неизмѣнною при всѣхъ замѣчаемыхъ въ ней перемѣнахъ, движущая сила, производящая эти перемѣны, прежде всего и самымъ непосредственнымъ образомъ познается нами въ себѣ самихъ, во всѣхъ же другихъ вещахъ лишь *предполагается* нами по аналогіи съ собственнымъ нашимъ существомъ. Отсюда, когда познаніе обращено на внѣшній міръ, и особенно на природу неорганическую, то самое понятіе о сущности представляется пустою отвлеченностію, не имѣющею никакого реальнаго основанія въ самомъ бытіи вещей. Къ такому заключенію относительно необходимаго для насъ понятія сущности дѣйствительно приходятъ тѣ, которые въ основу всякаго познанія полагаютъ изслѣдованіе и изученіе міра неорганическаго. Дѣло въ томъ, что явленія міра неорганическаго, можно сказать, совпадаютъ съ самою его сущностію, или иначе, въ явленіяхъ міра физическаго и заключается его сущность; потому-то задача познанія этого міра состоитъ въ опредѣленіи законовъ, по которымъ проис-

ходятъ данныя явленія: міръ физическій всегда является тѣмъ, что онъ есть дѣйствительно, такъ какъ внутреннею жизнію не обладаетъ. Различіе между внутреннею существенною стороною бытія и внѣшнею, феноменальною, выступаетъ собственно въ мірѣ органическомъ. Но такъ какъ въ изъясненіи этого міра исходятъ обыкновенно изъ началъ, установленныхъ познаніемъ неорганическаго міра (физико-химическихъ), составляющаго основу для міра органическаго. то вотъ почему господствуетъ стремленіе по возможности умалить и даже свести къ отрицанію значеніе внутренней, наиболѣе существенной стороны въ бытіи организмовъ, т. е. значеніе жизни, свойственной организмамъ; стремленіе это выражается въ отрицаніи жизненной силы, какъ особаго начала, составляющаго сущность органической природы. Начало это является дѣйствующимъ съ большею свободою и меньшею правильностію сравнительно съ силами, дѣйствующими въ природѣ неорганической, ибо производитъ непстощимое разнообразіе измѣняющихся формъ, какъ бы не находя въ нихъ достаточно полнаго для себя выраженія. Еще затруднительнѣе какъ либо устранить совершенно ясно представляющееся несовпаденіе внутренней сущности съ внѣшнею, феноменальною стороною бытія, въ нашей человѣческой природѣ, несовпаденіе простирающееся здѣсь до совершеннаго раздѣленія и противоположности внутренняго существа съ внѣшнею тѣлесною природою. Въ этомъ несовпаденіи, какъ сказано, заключается первый источникъ и для самаго понятія сущности: и личная жизнь отдѣльнаго человѣка приводитъ его къ убѣжденію, что, по дѣйствительному его существованію, онъ далеко еще не есть то, чѣмъ могъ бы и долженъ бы быть, что въ существѣ его лежитъ нѣчто иное, чѣмъ онъ является себѣ и другимъ. И общая исторія свидѣтельствуетъ, что какъ бы далеко ни простирались наши свѣдѣнія о томъ, чѣмъ было въ разныя времена человѣчество, однако ихъ всегда оказывается недостаточно, дабы съ полною опредѣленностію предвидѣть чѣмъ окажется оно въ будущемъ, тогда какъ круговоротъ явленій природы съ неизмѣнною правильностію повторяется и дозволяетъ не только предвидѣть, но и съ точностію опредѣлять

явленія, имѣющія произойти въ будущемъ. Возможное съ дѣйствительнымъ въ отношеніи къ жизни человѣческой далеко не совпадаетъ, а между тѣмъ наиболѣе существенное для человѣка заключается не столько въ томъ, чѣмъ онъ есть дѣйствительно, сколько въ томъ, чѣмъ онъ можетъ и долженъ быть. Но если возможное для человѣка не совпадаетъ съ тѣмъ, что онъ есть дѣйствительно, то какимъ же образомъ, не будучи дѣйствительнымъ, оно тѣмъ не менѣе существуетъ, и притомъ составляетъ для него даже болѣе существенное, чѣмъ сама дѣйствительность? Оно существуетъ какъ *стремленіе* постоянно живущее и дѣйствующее въ душѣ человѣка; по сущности своей духъ человѣческій есть существо стремящееся къ извѣстной цѣли и *проявляющее* это свое стремленіе въ разнообразныхъ дѣйствіяхъ: разнообразныя проявленія живущаго въ душѣ стремленія для насъ познаваемы, но самое стремленіе во всей широтѣ и глубинѣ, въ самомъ его основаніи непознаваемо, а между тѣмъ оно-то для насъ наиболѣе существенно. Вотъ истинный смыслъ и дѣйствительное основаніе того положенія, что сущность вещей для насъ непознаваема, а познаваемы только явленія.

Если предположить, что Абсолютное не иначе существуетъ, какъ въ конечномъ, будучи сущностью конечнаго, то мы должны, въ такомъ случаѣ, мыслить Абсолютное какъ всеобщее, повсюду въ конечномъ проявляющее себя, стремленіе къ цѣли. Но какова можетъ быть эта цѣль и каково ея отношеніе къ Абсолютному? Такъ какъ человѣкъ не отъ самого себя имѣетъ бытіе, то и цѣль его существованія есть предназначенная ему, а не положенная имъ самимъ; конечно человѣкъ можетъ свободно опредѣлять для себя частныя цѣли, одну избирать, другую отвергать, но самая эта способность полагать или не полагать частныя цѣли дана человѣку, а потому и свобода, съ какою человѣкъ можетъ полагать или не полагать для себя частныя цѣли,—условна и относительна; она заключена въ извѣстные предѣлы; отсюда всѣ возможныя для человѣка цѣли предопредѣлены необходимыми свойствами его природы и условіями существованія. Абсолютное же, какъ причина всего конечнаго, не можетъ быть зависимо отъ чего

либо; свобода, свойственная ему, безгранична, а потому и возможныя цѣли его дѣятельности опредѣляются имъ съ полною безграничною свободою; нѣтъ такой отдѣльной отъ него силы, которая бы предопредѣляла для него цѣль дѣятельности; значитъ между цѣлью дѣятельности Абсолютнаго и свободою, съ какою цѣль эта полагается и осуществляется, не можетъ быть никакого раздѣленія, такъ какъ такое раздѣленіе могло бы быть произведено только постороннею силою, т. е. оно могло бы быть тогда лишь, если бы цѣль дѣятельности Абсолютнаго опредѣлялась не имъ самимъ съ безграничною свободою, а постороннею для нея силою; тогда не было бы совпаденія въ Абсолютномъ между свободою и цѣлью дѣятельности, а отъ несовпаденія свобода была бы *стремленіемъ* къ отличной отъ нея цѣли. При отсутствіи же всякой посторонней силы, которая опредѣляла бы цѣль дѣятельности Абсолютнаго, между свободою Абсолютнаго и цѣлью не должно быть никакого раздѣленія, слѣдовательно и цѣль эта не можетъ быть чѣмъ либо отличнымъ отъ самого Абсолютнаго, но должна заключаться въ немъ самомъ, именно само Абсолютное и есть конечная цѣль, оно есть верховное благо; поэтому, хотя послѣдняя цѣль творенія и есть благо конечныхъ существъ, но самое это благо состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ совершеннѣйшей богоподобной жизни, т. е. цѣль эта заключается, какъ въ послѣднемъ своемъ основаніи, въ самомъ Абсолютномъ. Итакъ нельзя допустить того понятія объ Абсолютномъ, что оно есть стремленіе къ цѣли. Абсолютное не стремится ни къ чему внѣшнему для него, но въ себѣ пребываетъ. А такъ какъ означенное понятіе объ Абсолютномъ, какъ стремленіи къ цѣли, съ необходимостію вытекаетъ изъ того предположенія, что Абсолютное есть сущность конечнаго и существуетъ только въ конечномъ, то ясно, что и самое это предположеніе должно быть отвергнуто какъ не сообразное съ истиннымъ понятіемъ объ Абсолютномъ: Абсолютное есть причина конечнаго не *имманентная*, т. е. пребывающая и дѣйствующая въ самомъ конечномъ, а *трансцендентная*, т. е. пребывающая внѣ конечнаго, въ самой себѣ. Съ другой стороны, такъ какъ Абсолютное не есть существо

стремящееся, то и не существуетъ для него раздѣленія между дѣйствительнымъ и возможнымъ или долженствующимъ быть; въ этомъ смыслѣ Абсолютное опредѣляютъ какъ существо реальнѣйшее; Абсолютное всецѣло дѣйствительно.

Какъ пребывающее внѣ конечнаго, въ самомъ себѣ, какъ причина трансцендентная, Абсолютное, по сущности своей, для насъ *непостижимо*. Ибо если существо духа человѣческаго, потому только что онъ не вполнѣ открывается въ явленіяхъ его бытія, непознаваемо для насъ, то несравненно въ большей мѣрѣ непознаваемо существо Божіе, которое пребываетъ внѣ конечнаго, въ конечномъ же не открывается непосредственно. а только чрезъ свою дѣятельность. И возможно ли, чтобы безконечно совершенное открылось въ конечномъ вполнѣ соотвѣтственнымъ ему образомъ?

Но слѣдуетъ ли понимать непостижимость существа Божія въ томъ смыслѣ, что это существо вполнѣ, всецѣло для насъ непознаваемо? Въ такомъ случаѣ о существѣ Абсолютнаго мы не могли бы имѣть никакого понятія, а между тѣмъ и самое утвержденіе, что существо Божіе непостижимо, – на чемъ же опирается какъ не на понятіи объ этомъ существѣ? Непостижимость существа Божія заключается не въ томъ, что оно для насъ непознаваемо. Непознаваемъ для насъ по сущности своей духъ человѣческій, но непознаваемъ въ нѣкоторой мѣрѣ, а не вполнѣ. Въ большей конечно мѣрѣ непознаваемо существо Божіе, но въ извѣстной степени оно должно быть познаваемо. Непостижимость существа Божія въ томъ состоитъ, что мы не можемъ довести до совершенной ясности, и такъ сказать, прозрачности тѣ понятія объ Абсолютномъ, къ которымъ мы однако необходимо приходимъ, а еще болѣе въ томъ, что, видя необходимость таковыхъ понятій, мы не можемъ однако вполнѣ согласить ихъ между собою, почему и самая идея Абсолютнаго, взятая во всей ея цѣлости, т. е. въ совокупности всѣхъ относящихся къ ней опредѣленій, не представляетъ для насъ желательной ясности и прозрачности. Здѣсь-то именно лежитъ причина того, что представленія о Божествѣ такъ разнообразны и даже противорѣчивы.

Непостижимость существа Божія для насъ есть слѣдствіе

того, что принадлежащіе намъ способы и формы познанія имѣютъ всѣ свойства конечнаго: предметъ же познанія, который требуется усвоить посредствомъ этихъ формъ и способовъ, есть само Безконечное. Понятно, что, при такой несоразмѣрности между способностями познавательными и объектомъ познанія, полнаго соотвѣтствія или совпаденія между ними быть не можетъ. И такъ какъ условіемъ того, что существо Божіе для насъ непостижимо, служитъ такимъ образомъ несоразмѣрность Безконечнаго съ конечнымъ, то именно, при изъясненіи отношенія между Безконечнымъ и конечнымъ, съ очевидностію выступаетъ истина непостижимости существа Божія.

Выше показано, что Абсолютное должно быть мыслимо какъ въ себѣ пребывающее, внѣ конечнаго. Отсюда отношеніе Абсолютнаго къ конечному опредѣляется тѣмъ, что бытіе Абсолютнаго не имѣетъ необходимой связи съ бытіемъ конечнаго. Если бы Абсолютное было сущностью конечнаго и существовало не иначе какъ въ конечномъ, тогда бытіе Абсолютнаго было бы нераздѣльно съ бытіемъ конечнаго. При самобытности же Абсолютнаго, отношеніе его къ конечному, очевидно, не должно быть необходимымъ. Но говорятъ: бытіе Абсолютнаго необходимо, такъ какъ Абсолютное не можетъ не существовать, въ противоположность конечному, бытіе котораго случайно; если же бытіе Абсолютнаго необходимо, то необходима также должна быть и дѣятельность Абсолютнаго, неотдѣлимая отъ бытія. А какъ Абсолютное есть причина конечнаго, то слѣдовательно и дѣятельность Абсолютнаго можетъ состоять лишь въ произведеніи конечныхъ существъ. Итакъ сколь необходимо бытіе Абсолютнаго, столько же необходимо существованіе міра; одно отъ другого неотдѣлимо; какъ бытіе Абсолютнаго вѣчно, такъ же вѣчно должно быть и существованіе міра. Нельзя слѣдовательно согласиться съ тѣмъ, что міръ произошелъ во времени; напротивъ міръ не произошелъ, а происходитъ, происхожденіе его вѣчно, безъ начала и конца, и только въ томъ бытіе міра различается отъ бытія Абсолютнаго, что состоитъ въ безначальномъ и безконечномъ *происхожденіи*, тогда какъ Абсолютное не происходитъ, а просто существуетъ. Время, по Платону, есть образъ вѣчности, ибо

какъ вѣчность безначальна и безконечна, такъ и время не имѣетъ ни начала, ни конца, но вѣчность неподвижна и неизмѣняема, а время течетъ, движется. Къ этому присоединяется еще слѣдующая мысль. Выше было найдено, что Абсолютное не есть стремленіе къ цѣли. такъ какъ не можетъ быть раздѣленія между дѣятельностію Абсолютнаго и ея цѣлью, а только при раздѣленіи, дѣятельность имѣетъ характеръ стремленія къ цѣли. На этомъ основаніи полагаютъ, что къ дѣятельности Абсолютнаго не приложимо самое понятіе о цѣли, что представленіе цѣли въ отношеніи къ Абсолютному есть антропоморфизмъ, т. е. перенесеніе свойствъ конечнаго существа на Безконечное. Дѣятельность Абсолютнаго опредѣляется не цѣлью, которая для нея не существуетъ, а *внутреннею необходимостію* его природы, а потому столь же необходима, какъ необходима сама природа Абсолютнаго.

Безспорно, что бытіе Бога необходимо и не просто необходимо, а безусловно необходимо; такъ же необходима должна быть и дѣятельность Божія, неотдѣлимая отъ бытія. Но отсюда вытекала бы безусловная необходимость существованія міра и слѣдовательно совѣчность его Богу только тогда, если бы Богъ, какъ существо абсолютное. не обладалъ собственнымъ, ни отъ чего независимымъ бытіемъ, если бы бытіе его было нераздѣльно съ существованіемъ міра. Между тѣмъ выше мы пришли къ заключенію, что Абсолютное обладаетъ бытіемъ самосущимъ, что оно въ себѣ пребываетъ; посему Ему должна быть свойственна и дѣятельность прежде всего *внутренняя*, заключенная въ собственномъ его существѣ. и если дѣятельность, эта вѣчна и необходима, то не слѣдуетъ отожествлять оную съ твореніемъ міра и промышленіемъ о мірѣ. Сотвореніе міра должно быть мыслимо какъ дѣйствіе свободное, а всякое свободное дѣйствіе, будучи зависимо отъ воли его совершившей, по самому понятію своему, таково, что могло и не быть. Это не значитъ, что бытіе міра случайно. Случайность есть противоположность необходимости; но противоположность эта имѣетъ мѣсто только въ отношеніи къ силамъ дѣйствующимъ слѣпо и ненамѣренно; дѣятельность таковыхъ силъ сколько необходима, ибо управляется свойственными имъ необходи-

мыми законами, столько же и случайна (въ смыслѣ отсутствія цѣлесообразности), такъ какъ зависима нерѣдко отъ случайной встрѣчи многихъ условій, способствующихъ обнаруженію ея. Но дѣятельность разумной воли, а такая дѣятельность только и можетъ быть свойственна Абсолютному, ни необходима, ни случайна, а свободна. Поэтому, хотя выше и признано, что дѣятельность Абсолютнаго безусловно необходима, какъ необходимо бытіе его, но слѣдуетъ замѣтить, что такой характеръ имѣетъ дѣятельность Абсолютнаго, какъ и самое бытіе его, *только въ отношеніи къ намъ*, а не въ отношеніи къ самому Абсолютному: въ отношеніи къ Абсолютному самому, свойственная ему дѣятельность, какъ и бытіе его, совершенно свободны, такъ какъ безусловная свобода составляетъ, можно сказать, существо Абсолютнаго. Поэтому невозможно согласиться съ тѣмъ утвержденіемъ, что дѣятельность Абсолютнаго, не будучи направлена къ опредѣленной цѣли, не будучи стремленіемъ къ цѣли, опредѣляется поэтому внутреннею необходимостію его природы; внутренняя необходимость эта, если оную допустить, была бы очевидно для Абсолютнаго могущественнѣе его самого, что очевидно не мыслимо. Внутренняя необходимость можетъ существовать лишь въ природѣ конечныхъ существъ, такъ какъ никакое изъ такихъ существъ, какъ бы ни было совершенно, не можетъ всецѣло быть зависимымъ только *отъ себя самого*, но частію, по крайней мѣрѣ, оно должно быть зависимо отъ иной, высшей и посторонней для него силы, господствующей надъ нимъ; внутренняя необходимость и есть выраженіе этой зависимости конечнаго существа отъ могущества иного, высшаго существа. Абсолютное ни отъ чего независимо; оно безусловно свободно, а потому никакая внутренняя необходимость не мыслима въ отношеніи къ нему. Что Абсолютному не свойственно стремленіе къ цѣли,—это положеніе не должно понимать въ смыслѣ отсутствія цѣлесообразности въ дѣйствіяхъ Абсолютнаго; положеніе это означаетъ только, что цѣлесообразность не есть свойство для Абсолютнаго трудно достижимое, представляющееся ему въ видѣ идеи, требующей осуществленія и отдѣльной отъ его воли. Говорятъ, что для Бога

помыслъ есть уже и исполненіе; это именно значитъ, что цѣль и осуществленіе цѣли. самая дѣятельность божественной воли осуществляющая цѣль. составляютъ единое цѣлое Наконецъ, какимъ образомъ возможно. что одно и то же (бытіе и дѣятельность Абсолютнаго) необходимо въ отношеніи къ намъ и не имѣетъ характера необходимости въ отношеніи къ Абсолютному; — это можно видѣть хотя бы изъ слѣдующаго примѣра· законы природы для насъ составляютъ необходимость непреодолимую. а вмѣстѣ съ тѣмъ. что такое законы природы какъ не свободныя рѣшенія божественной воли, въ отношеніи къ Абсолютному тѣ же самые законы. слѣдовательно, не имѣютъ характера необходимости.

Вѣрно и то, что мы не можемъ мыслить Абсолютное отдѣльно отъ міра, ибо необходимо мыслимъ Абсолютное *какъ причину*, но эта невозможность имѣетъ основаніе субъективное. а не объективное.—основаніе, состоящее въ томъ, что отношеніе къ Богу для насъ столь необходимо. что безъ такового отношенія намъ невозможно мыслить Бога. но то же самое отношеніе, необходимое для насъ. нельзя признать въ такой же мѣрѣ необходимымъ и для Бога; Богъ необходимъ для насъ. (ибо существованіе наше безъ содѣйствія Божія невозможно), но не мы для Бога. То же слѣдуетъ признать и вообще о конечномъ: все конечное имѣетъ необходимое отношеніе къ Богу. ибо только чрезъ Бога можетъ существовать, но нельзя сказать наоборотъ, что то же самое отношеніе необходимо для Бога.

Итакъ бытіе міра нельзя признать необходимымъ въ отношеніи къ Абсолютному, ибо міръ есть свободное произведеніе его всемогущества. Какимъ же образомъ мы должны мыслить происхожденіе міра отъ Бога. каковъ образъ этого происхожденія?

Въ древности представляли двоякимъ образомъ происхожденіе міра: либо чрезъ *рожденіе*, либо чрезъ *свободное творчество*. Природа есть область рожденія. искусство есть область творчества Безъ сомнѣнія и то и другое необходимо признать дѣйствіями имѣющими свой первообразъ, и такъ сказать, свое начало въ Богѣ: Богъ есть и причина рождающая.

и причина творческая; но рожденіе есть дѣйствіе, характеризующее внутреннюю жизнь Божества, тогда какъ твореніе есть образъ происхожденія внѣшняго міра, отдѣльнаго отъ Бога. А потому тогда какъ рожденіе вѣчно происходитъ въ Богѣ, твореніе міра происходило во времени и вмѣстѣ съ происхожденіемъ самаго времени. Богъ вѣчно рождаетъ въ себѣ Слово, или разумъ, и также вѣчно изводитъ изъ Себя Духа. Вѣчное рожденіе Слова въ Богѣ, и вѣчное исхожденіе Духа очевидно слѣдуетъ относить ко внутренней жизни Божества, ибо какъ отъ вѣчнаго рожденія Слова отличается временное его явленіе во плоти, или иначе, вочеловѣченіе, такъ равнымъ образомъ отъ вѣчнаго исхожденія Духа должно различать посланничество Его во времени, происшедшее чрезъ посредство Слова Божія Но явленіе Слова и Духа Божія въ мірѣ, для спасенія человѣка отъ зла и освобожденія отъ рабства закону, составляетъ промыслительную дѣятельность Божества, раскрытіемъ которой служитъ главнымъ образомъ исторія человѣчества. Выраженіемъ же болѣе общаго отношенія Абсолютнаго существа къ конечному служитъ сотвореніе міра, которое также совершилось при посредствѣ Слова, т. е. разума божественнаго, Духомъ Божіимъ.

Что міръ есть произведеніе высочайшаго разума—это было очевидно и для языческой философіи. Міръ образованъ по идеямъ—такъ училъ Платонъ, т. е. по извѣстному плану. Но планъ, или образецъ, по которому нѣчто производится, опредѣляетъ лишь форму, видъ произведенія; между тѣмъ кромѣ формы, должно быть еще нѣчто такое, чему форма сообщается, что имѣетъ слѣдовательно способность принимать такую или иную форму, и что́ называется матеріаломъ, или матеріей. Вотъ почему Платонъ представлялъ происхожденіе міра въ видѣ образованія вѣчно существующей матеріи, сообразно съ идеями, или какъ приведеніе ея изъ безпорядочнаго, хаотическаго состоянія въ состояніе порядка, благоустройства. Матеріаломъ называется все что, хотя бы и имѣло опредѣленную форму существованія, но можетъ измѣнить эту форму на другую, и только въ отношеніи къ той формѣ, которую вновь воспринимаетъ чрезъ посредство причины, со-

общающей эту новую форму, можетъ быть названо матеріаломъ. Происхожденіе міра (въ смыслѣ Платона) очевидно должно мыслить какъ такое первоначальное сообщеніе формъ, которому не могли предшествовать никакія уже произведенныя формы, а потому и самый матеріалъ могъ быть до сообщенія ему формъ только совершенно безформеннымъ. Такова дѣйствительно матерія Платона. А какъ безъ опредѣленной формы мы ничего не можемъ представить существующимъ, то поэтому Платонъ и говоритъ, что о бытіи матеріи самой по себѣ мы знаемъ не прямо, а только чрезъ нѣкоторое особое умозаключеніе. Но хотя мы и не можемъ представить первобытную матерію (materia prima), какъ лишенную всякой опредѣленной формы существованія, однакожъ если такая матерія существовала, то безъ сомнѣнія она должна была имѣть какія-либо свойства. Первая матерія, по Платону, не имѣя никакой формы, по этому самому была способна къ принятію всякой формы; отсюда *воспріемлемость* есть отличительное свойство матеріи: матерія- начало женское, матерь всего существующаго, вмѣстилище всякихъ формъ. Если бы матерія имѣла одно только свойство,—воспріимчивость,—тогда конечно она не могла бы оказывать никакого сопротивленія дѣйствію на нее формирующей силы, не было бы никакого затрудненія къ помѣщенію въ ней, какъ бы въ пустомъ пространствѣ, всяческихъ формъ,—это и дѣйствительно полагалъ Платонъ; но почему же въ такомъ случаѣ формы несовершеннымъ образомъ осуществляются въ матеріи, что было очевидно и для Платона? откуда эти уродства, ненормальности, уклоненія отъ правильныхъ типовъ, такъ нерѣдко встрѣчаемыя въ природѣ? По Аристотелю, не совершенное осуществленіе формъ въ матеріи изъясняется тѣмъ, что, кромѣ воспріемлемости, матерія обладаетъ еще инымъ свойствомъ, препятствующимъ свободному дѣйствію въ ней формирующихъ силъ; это свойство есть *косность*, *неподвижность* или *пассивность:* для осуществленія формы въ матеріи необходимо преодолѣніе косности, слѣдовательно, сообщеніе матеріи формъ невозможно безъ усилій, труда. А такъ какъ Божеству, какъ существу совершенному, трудъ и утомленіе, слѣдующее послѣ труда, не свойственны,

то Аристотелю представлялось невозможнымъ допустить происхожденіе міра отъ Бога, и потому онъ полагалъ, что міръ не произошелъ, но всегда существовалъ, что творческая дѣятельность Божеству не свойственна, а только теоретическая, состоящая въ познаніи самого себя, такъ что Божество есть разумъ познающій себя, или иначе мышленіе себя мыслящее.

Но понятіе о Богѣ, какъ Творцѣ самой матеріи, изъ которой образованы вещи, очевидно устраняетъ означенное затрудненіе, изъ котораго Аристотелю казалось невозможнымъ признать міръ происшедшимъ Такъ какъ матерія сотворена Богомъ, то она ни въ чемъ не могла затруднять творческую его дѣятельность: съ другой стороны, по той же причинѣ нельзя признать вѣрнымъ тотъ взглядъ древнихъ на матерію, что она есть начало зла и всяческихъ несовершенствъ: матерія сама по себѣ ни совершенна, ни несовершенна, а потому самому является средствомъ и орудіемъ какъ совершенствъ, такъ и несовершенствъ. Главный источникъ всяческихъ несовершенствъ безспорно есть зло нравственное. Но само собою понятно, что нравственное зло не могло произойти отъ Бога: слѣдовательно первымъ виновникомъ зла могло быть только существо одаренное способностію творить какъ добро, такъ и зло, безъ чего избраніе добра конечною цѣлью своей дѣятельности и осуществленіе его не могло быть свободнымъ, т. е. не имѣло бы нравственнаго значенія. Какъ матерія есть простая возможность сколько совершеннаго, столь же и не совершеннаго, возможность, которая однако не сама собою осуществляется, а только въ зависимости отъ силъ присущихъ матеріи, а еще болѣе отъ условій направляющихъ такъ или иначе дѣятельность этихъ силъ.—условія же эти въ значительной мѣрѣ зависимы отъ человѣка (направляя къ благимъ цѣлямъ дѣятельность силъ природы, человѣкъ вмѣстѣ съ тѣмъ имѣетъ возможность защищаться отъ разрушительныхъ ихъ дѣйствій и эту возможность все болѣе и болѣе развиваетъ), подобно тому духъ человѣка обладаетъ способностію къ совершенію добра и зла, но при томъ духъ самъ же приводитъ въ дѣйствіе эту способность, совершая либо добро, либо зло.

Что касается творческаго процесса, которымъ созданъ су-

ществующій міръ, то хотя у языческихъ философовъ (у неоплатониковъ) и было понятіе о внутренней жизни Божества, но они заблуждались въ томъ, что происхожденіе міра разсматривали какъ продолженіе этой жизни и чрезъ то отношеніе между Безконечнымъ и конечнымъ представлялось имъ не какъ свободное. но какъ необходимое для самого Безконечнаго. Отсюда главный недостатокъ философскихъ ученій о Богѣ бывшихъ въ древности,—отсутствіе, столь важнаго по нравственному своему значенію, понятія о свободѣ духа. Уже Платонъ главное значеніе *идей*, принадлежащихъ къ области божественнаго разума, и потому составляющихъ какъ бы внутренній міръ Божества, полагалъ въ томъ, что онѣ суть *первообразы* вещей. При этомъ, такъ какъ могущество разума божественнаго столь велико, что самая мысль въ Богѣ есть уже и осуществленіе ея, то и идеи Платона не просто мысли, т. е. какъ бы копіи, тѣни существующаго, но самыя сущности, т. е. суть вмѣстѣ съ тѣмъ предметы умосозерцаемые, обладающіе какъ-бы самостоятельнымъ бытіемъ и только вѣчно созерцаемые умомъ божественнымъ. Идеи Платона—это понятія, умственные образы, и вмѣстѣ самые предметы чрезъ эти понятія или образы познаваемые Но при такомъ понятіи объ идеяхъ, какъ образахъ или формахъ дѣйствительнаго бытія, и притомъ совершеннаго и вѣчнаго бытія, существованіе этого видимаго міра вещей. обладающихъ лишь временнымъ существованіемъ, и потому представляющихъ собою лишь несовершенныя подобія идей, становится непонятнымъ. Абсолютное само въ себѣ обладаетъ всею полнотою бытія, совмѣщающаго въ себѣ всяческія совершенства, зачѣмъ же еще нужно временное бытіе вещей несовершенныхъ? Такъ какъ по Платону время есть образъ вѣчности, то, какъ можно догадываться на этомъ основаніи, истинная мысль Платона была та, что временное бытіе вещей безначально и безконечно. т. е. что міръ всегда существовалъ и различіе между временнымъ бытіемъ чувственныхъ вещей и вѣчнымъ бытіемъ идей состоитъ единственно въ томъ, что послѣднее неизмѣнно, а первое подвержено непрерывнымъ измѣненіямъ, въ чемъ и состоитъ отличительная черта времени. Но этимъ предположеніемъ безначальности

міра существованіе вещей чувственныхъ рядомъ съ вѣчнымъ бытіемъ идей ни мало не изъясняется: дѣло въ томъ, что вещи представляютъ собою лишь повтореніе только въ худшемъ видѣ вѣчнаго бытія идей, и если худшее не имѣетъ начала своего существованія, то отъ этого существованіе худшаго наряду съ бытіемъ лучшаго не дѣлается понятнѣе. Казалось, что, для разрѣшенія вопроса, слѣдовало обратить вниманіе на причину, по которой бытіе вещей менѣе совершенно, чѣмъ бытіе идей. Причина эта заключается въ *матеріи*. Характеристическое свойство матеріи состоитъ въ томъ, что она есть начало раздѣляющее. Такъ какъ матерія сама дѣлима на части, то поэтому и все то, въ чемъ участвуетъ матерія, также подлежитъ раздѣленію Отсюда получается такое понятіе о происхожденіи вещественнаго міра: раздѣленіе послужило началомъ происхожденія вещей, а какъ матерія есть причина раздѣляющая, то слѣдовательно самое раздѣленіе состояло въ томъ, что идеи, и вообще духовныя сущности, пребывавшія въ лонѣ Божества, существовавшія въ совершеннѣйшемъ единеніи съ Богомъ, въ союзѣ мира и любви матеріализовались и чрезъ то отдѣлились отъ Бога, получивъ такимъ образомъ самостоятельное бытіе. Платонъ полагалъ, что души соединяются съ тѣлами вслѣдствіе своего паденія изъ горняго міра; неоплатоники же и вообще мистики эту мысль о паденіи изъ области идеальной, сверхчувственной въ область чувственнаго временнаго, или что то же, вещественнаго бытія, какъ причины происхожденія, распространили на весь міръ: видимый міръ произошелъ чрезъ раздѣленіе отъ Бога, при чемъ самый процессъ раздѣленія представляли то въ видѣ послѣдовательныхъ истеченій (эманацій), то въ видѣ постепенно разширяющихъ круговъ, исходящихъ изъ одного центра единой божественной сущности. Важно то, что во всѣхъ подобныхъ представленіяхъ происхожденіе міра изъясняется безъ всякаго дѣятельнаго участія въ томъ Самого Божества. Какъ происхожденіе міра, которое въ сущности есть начало зла, по указываемымъ здѣсь ученіямъ древности, изъясняется единственно раздѣляющею силою матеріи, безъ участія воли Божества, такъ и спасеніе отъ зла, источникъ котораго полагается въ

матеріи, представляется дѣломъ единственно самого человѣка, дѣломъ состоящимъ въ томъ, чтобы чрезъ постепенное подавленіе чувственныхъ влеченій, а затѣмъ и совершенное отрѣшеніе духа отъ матеріи и всего матеріальнаго, достигнуть блаженнаго единенія съ Богомъ Раздѣляющая сила матеріи можетъ быть побѣждена только противоположною силою стремленія къ единенію съ Богомъ.

Выше сказано, что матерія не можетъ быть признана началомъ зла: она есть не только раздѣляющее начало, но и соединяющее (притягательная и отталкивательная сила), такъ что одинаково можетъ быть и орудіемъ добра и орудіемъ зла. Поэтому, хотя бы и согласиться съ тѣмъ, что происхожденіе видимаго міра должно представлять какъ процессъ раздѣленія, но это еще не значитъ, что матерія была причиною этого процесса. Происхожденіе міра было единственно дѣломъ безгранично свободной, разумной и всемогущей воли Божіей. Такое рѣшеніе вопроса нельзя не признать наиболѣе удовлетворительнымъ не съ религіозной только, но и съ философской точки зрѣнія.

Въ платоническихъ ученіяхъ, какъ сказано выше, недостаточно разграничивается внутренняя жизнь Божества отъ происхожденія конечныхъ вещей (слѣдствіемъ чего является то, что происхожденіе это представляется какъ продолженіе внутренней жизни Божества и такимъ образомъ Творецъ смѣшивается съ тварью) собственно потому, что идеи, составляющія область божественнаго разума, признавались первообразами вещей, такъ какъ дальнѣйшимъ выводомъ изъ такого взгляда на божественный разумъ является то, что происхожденіе вещественнаго міра разсматривалось какъ *воплощеніе* самого божественнаго разума въ мірѣ. На самомъ же дѣлѣ о внутренней жизни Божества мы ничего не можемъ знать, хотя существованіе внутренней жизни Божества мы необходимо предполагаемъ. Не можетъ также служить къ разъясненію того, что содержится въ божественномъ разумѣ, и то положеніе философіи Лейбница, что разумъ божественный представляетъ всѣ возможные міры, а воля избираетъ наилучшій: возможно ли допустить въ Богѣ бытіе представленій, не выражающихъ ни-

чего дѣйствительнаго, а означающихъ однѣ пустыя возможности, которыя никогда не получатъ осуществленія; тѣмъ болѣе такое предположеніе неосновательно, что міръ, по своей безконечности, самъ въ себѣ содержитъ безконечное множество возможностей; зачѣмъ же нужно еще существованіе тѣхъ же возможностей въ умѣ божественномъ? Какъ нѣтъ нужды въ томъ, чтобы существовала матерія, прежде происхожденія міра, такъ-же точно не представляется необходимости предполагать бытіе первообразныхъ идей въ разумѣ божественномъ. Безъ сомнѣнія разумъ не сотворенъ, а только сообщенъ человѣку Богомъ (Богъ вдунулъ въ человѣка разумную душу), но не слѣдуетъ представлять разумъ, въ первобытномъ его состояніи, какъ вмѣстилище идей, а только какъ способность къ познанію, управляемую извѣстными, необходимо присущими ей, законами: происхожденіе всякой идеи можетъ быть объяснено, почему и нѣтъ необходимости предполагать вѣчное бытіе идей: но происхожденіе разума, какъ способности познавательной, не можетъ быть изъяснено ни изъ какихъ предшествующихъ условій или данныхъ, почему бытіе разума вѣчно.

Предполагая съ одной стороны вѣчное бытіе матеріи, а съ другой — вѣчное бытіе идей, древніе философы не могли поэтому имѣть яснаго понятія о происхожденіи вещей какъ о дѣйствіи всемогущей воли Божіей, ибо не было понятія о Богѣ, какъ Духѣ обладающемъ безграничною силою творчества, казалось достаточнымъ для происхожденія вещей, чтобы идеи отпечатлѣвались въ матеріи и какъ бы воплощались въ ней, или чтобы, на подобіе сѣмянъ (λόγοι σπερματικοί), вѣчно въ ней пребывающихъ, прозябали и возрастали, образуя чрезъ то какъ отдѣльныя вещи, такъ и цѣлыя системы вещей. Очевидно, что всѣ подобныя, натуралистическія представленія о происхожденіи вещей въ сущности ведутъ къ отрицанію самого происхожденія и признанію міра безначальнымъ. Дѣйствительное начало міра мыслимо только какъ дѣло неограниченной божественной воли, о которой съ такою энергіею и ясностію сказано въ слѣдующихъ словахъ писанія: развѣ можетъ издѣліе сказать содѣлавшему его: зачѣмъ ты меня такъ сдѣлалъ? Сотвореніе матеріи, какъ общей основы конечнаго бытія, на осно-

ваніи понятія о ней, какъ началѣ раздѣляющемъ (по преимуществу), могло бы быть объяснено тѣмъ, что каждая душа получаетъ особое, отдѣльное отъ другихъ существованіе только чрезъ матерію природа неодушевленная существуетъ конечно ради одушевленной. Потому-то, какъ должно полагать, нѣкоторымъ церковнымъ писателямъ представлялось необходимымъ признать матеріальность душъ души, по мнѣнію ихъ, тѣлесны. причемъ тѣлесность эта. по своей утонченности и легкости. не подлежитъ разрушенію и тлѣнію. Такимъ образомъ, хотя Богъ *Самъ въ Себѣ* обладаетъ всею полнотою бытія, но, единственно по благости своей, Онъ даровалъ конечнымъ существамъ отдѣльное существованіе, условливаемое созданною Самимъ Богомъ ихъ матеріальностію, которая. слѣд. сама по себѣ не есть зло, будучи напротивъ необходимымъ орудіемъ добра (для существъ конечныхъ), но можетъ быть также и орудіемъ зла.

Какъ сотвореніе міра имѣетъ для насъ значеніе откровенія воли Божіей, притомъ откровенія первоначальнаго и основного. ибо первая воля Божія есть та, чтобы вещи существовали, чтобы все то было. что есть (да будетъ): такъ равно цѣль промышленія Божественнаго заключалась въ томъ, чтобы возстановить дарованную человѣку и утраченную имъ свободу воли. ту духовную или нравственную свободу, которая необходима для совершенія добра. Паденіе человѣка не было ниспаденіемъ его изъ сверхчувственной области бытія въ чувственную, т. е. событіемъ совершившимся по нѣкоторой натуральной необходимости, какъ бы по силѣ рока. но свободнымъ дѣйствіемъ, т. е проявленіемъ воли человѣка. отдѣлившейся отъ воли Божіей, утратившей свое согласіе съ нею. Паденіе человѣка—первое событіе человѣческой исторіи, ибо первобытное состояніе невинности, можно сказать, стоитъ внѣ историческаго движенія, какъ бы въ видѣ идеальнаго неподвижнаго пункта. или идеальной цѣли человѣческихъ стремленій. Возстановленіе же утраченной. вслѣдствіе паденія, свободы—центральное событіе исторіи, ближайшая цѣль божественнаго промышленія о человѣкѣ. Паденіе человѣка исходный пунктъ исторіи. а возстановленіе попраннаго грѣхомъ достоинства человѣка—задача исторіи, которая могла быть выполнена только

при сверхъестественномъ участіи Самого Бога. Только чрезъ соединеніе Божеской и человѣческой природы въ лицѣ Іисуса Христа могло совершиться спасеніе человѣка, соединеніе же это, по ученію Церкви, было *нераздѣльно*, но вмѣстѣ съ тѣмъ *неслiянно*, т. е *единствомъ* не было нарушено *различіе*, чѣмъ прямо указывается на невозможность для человѣка погруженія въ Божество и *слiянія* духа человѣческаго съ Самимъ Богомъ *до безразличия* одного съ другимъ, о чемъ мечтали мистики. Что осуществленіе свободы цѣль—исторіи, это признается, можно сказать, всѣми великими философами новаго времени, но только ошибочно разумѣютъ при этомъ свободу политическую и гражданскую, между тѣмъ какъ всякая иная свобода можетъ быть только средствомъ осуществленія истинной и высочайшей нравственной свободы, т. е господства въ жизни нравственныхъ законовъ. Добро есть любовь, а зло—ненависть. Но паденіе человѣка еще не было совершеннымъ зломъ; оно было только началомъ зла,—вотъ почему допускало исправленіе, оно состояло не въ совершенномъ разрушеніи, а только въ нарушеніи союза съ Богомъ, въ отчужденіи отъ Бога, но уже, ближайшимъ послѣдствіемъ этого отчужденія, оказывается ненависть (въ первой семьѣ человѣческой), а, по причинѣ лишенія свободы, жестокость и насиліе являются господствующими чертами нравовъ. Ненависть могла быть побѣждена только любовью. Искупленіе и было дѣломъ величайшей любви Божіей къ человѣчеству. Жестокость же и насиліе требовали обузданія посредствомъ строгихъ законовъ, угрозъ и наказаній. Искупленіемъ человѣчество было избавлено отъ ига закона [1], а также отъ власти грѣха приведено въ благодатное состояніе свободы чадъ Божіихъ [2]. Но для того, чтобы благодатный

---

[1]) Въ ветхомъ завѣтѣ оправданіе достигалось чрезъ исполненіе внѣшнихъ обрядовыхъ постановленій закона; въ новомъ же завѣтѣ установленъ внутренній законъ любви См. Римл гл VII, ст. 6. Филлип гл 3, ст 6—11

[2]) Аще вы пребудете во словеси моемъ, во истину ученицы мои будете. И уразумѣете истину, и истина *свободитъ* вы.. Аминь, аминь глаголю вамъ, яко всякъ творяй грѣхъ, рабъ есть грѣха. Рабъ же не пребываетъ въ дому во вѣкъ; сынъ пребываетъ во вѣкъ. Аще убо Сынъ вы свободитъ, во истину свободни будете. Іоан гл 8, 31—37. Господь духъ есть, а и дѣже Духъ Господень, ту свобода. Коринѳ. 2-е, 3, 17.

даръ свободы могъ быть усвоенъ людьми (мы должны *сдѣлаться* свободными для того, чтобы *быть* свободными) и чтобы этотъ даръ сохранялся, безъ чего невозможна любовь,—для этого необходимо постоянное руководство къ достиженію таковой цѣли: это именно и составляетъ предметъ дѣятельности Церкви, основанной Спасителемъ и долженствующей навсегда пребыть неизмѣнною, такъ какъ и самая цѣль, которой она служитъ, относится къ вѣчному и неизмѣнному существу духа человѣческаго и состоитъ въ осуществленіи союза любви, долженствующаго соединить людей между собою чрезъ единство общенія всѣхъ ихъ съ Богомъ; иначе.—задача Церкви въ томъ, чтобы соединить людей на основаніи, долженствующей быть общею для всѣхъ ихъ, любви къ Богу. Любовь и свобода нераздѣльны Свобода достигается по мѣрѣ того, какъ утверждается въ жизни любовь къ добру, ибо только такая любовь и дѣлаетъ людей истинно свободными. Отсюда видно, что дѣятельность Церкви должна имѣть характеръ преимущественно педагогическій, воспитательный: назначеніе Церкви—воспитывать въ человѣчествѣ духовную жизнь, почему никакіе интересы и потребности таковой жизни не должны быть для нея чуждыми; но всѣ виды духовной дѣятельности подлежатъ ея вѣдѣнію и попеченію только въ ихъ *единствѣ*, каковое единство заключается именно въ любви къ Богу, или иначе, въ стремленіи къ безконечному; значитъ дѣятельность Церкви должна быть направлена къ тому, чтобы всѣ виды духовной дѣятельности сводить къ ихъ основному началу и выводить ихъ изъ него, а чрезъ то установлять между ними единство. И наука и искусство и общественная жизнь не сами по себѣ должны входить въ сферу воспитательной дѣятельности Церкви, а только какъ проявленіе, общаго всѣмъ имъ, стремленія человѣческаго духа къ общенію съ Богомъ. Для духовной дѣятельности всѣхъ видовъ необходимы орудія и средства:—таковы всѣ вообще матеріальныя и умственныя силы. Организація физическаго и умственнаго труда, дабы обезпечить свободное развитіе духовной жизни, а также установленіе, необходимыхъ для правильной дѣятельности, отношеній господства и подчиненности—такова задача государства. Въ католичествѣ церковь всегда стремилась и стре-

мится къ господству надъ государствомъ; въ протестантствѣ напротивъ преобладаніе принадлежитъ государству. Правильнымъ отношеніемъ между церковью и государствомъ, наиболѣе благопріятствующимъ достиженію ими конечныхъ ихъ цѣлей, должно признать взаимное ихъ общеніе и взаимодѣйствіе. съ подчиненіемъ церкви государству въ дѣлахъ собственно государственныхъ и наоборотъ государства — церкви въ дѣлахъ собственно церковныхъ. Важнѣйшимъ органомъ такого единенія церкви и государства должна быть *школа*, которая. для соотвѣтствія этому своему назначенію. должна считать своимъ дѣломъ не одно только обученіе, но и воспитаніе, и при томъ не раздѣляя одно отъ другого такимъ образомъ, чтобы низшее образованіе было преимущественно воспитывающимъ. а высшее обучающимъ, но соединяя то и другое на всѣхъ степеняхъ образованія, ибо воспитательная дѣятельность церкви простирается и далѣе школы на всю общественную жизнь. тѣмъ болѣе школа на всѣхъ своихъ степеняхъ не должна считать себя свободною отъ обязанности воспитывать, а не только обучать. Воспитаніе всецѣло должно быть религіознымъ и слѣдовательно оно повсюду должно быть дѣломъ церкви, такъ что представители церкви, участвующіе въ дѣлѣ образованія, не должны бы смотрѣть на себя какъ на преподавателей или учителей, но какъ на воспитателей (духовниковъ) [1]). Какой духъ господствуетъ въ школѣ — это имъ необходимо знать прежде всего, и вся задача ихъ дѣятельности должна состоять въ томъ, чтобы способствовать водворенію и господству въ школѣ истинно-христіанскаго духа. Говорятъ, что конфессіональный, т. е. вѣроисповѣдный характеръ школы

---

1) Какое, напримѣръ, значеніе имѣетъ профессоръ Богословія въ университетахъ какъ *преподаватель*? Никакого, ибо никто въ университетахъ не станетъ *специально* изучать богословскія науки, чего и требовать нельзя, такъ какъ для того есть академіи, элементарный же курсъ богословія проходится въ низшихъ школахъ. Но великое значеніе могъ бы имѣть онъ какъ духовникъ, или иначе, воспитатель, предъ которымъ была бы открыта душа каждаго изъ духовныхъ его чадъ, анархическія движенія молодежи, еще такъ недавно нарушавшія мирное теченіе дѣлъ въ университетахъ, при существованіи религіозно-воспитательнаго вліянія, были бы невозможны Представитель религіознаго начала въ университетѣ

сдѣлалъ бы ее узкою, исключительною, нетерпимою. не вѣроисповѣданіе, а гуманность есть желательный характеръ школы. ибо только на почвѣ гуманности возможно примиреніе и соглашеніе всякихъ различій народныхъ и вѣроисповѣдныхъ. Но забываютъ, что самый гуманизмъ вначалѣ существовалъ только въ формѣ религіозной, и на почвѣ религіи, только и могъ воспитаться: гуманизмъ, какъ извѣстно, былъ отличительнымъ характеромъ древней греческой религіи, и этотъ самый гуманизмъ отлично уживался съ жестокостію и враждою къ иноземцамъ, даже ни мало не препятствовалъ истребительнымъ междоусобіямъ у самихъ Грековъ. Незадолго до явленія христіанства, язычники сами сознавали недостаточность гуманизма и жаждали восполненія и очищенія его чрезъ сверхъестественную помощь откровенія. Христіанство смѣнило гуманизмъ, какъ религія болѣе совершенная и возвышенная, при свѣтѣ которой несовершенства гуманизма для всѣхъ сдѣлались очевидными, послѣдствіемъ чего и было полное торжество христіанства надъ язычествомъ. Въ XV и XVI ст. видимъ возрожденіе гуманизма. Но что дало силу гуманизму въ это время? Гуманизмъ послужилъ знаменемъ борьбы сначала противъ схоластики, а затѣмъ противъ католичества. А такъ какъ для многихъ схоластика и католичество были тожественны съ самимъ христіанствомъ, то отсюда гуманизмъ послужилъ также орудіемъ отрицанія самаго христіанства. Мѣсто христіанской свободы, которой впрочемъ въ католичествѣ на дѣлѣ и не могло быть, заступилъ

могъ бы отдаваться изученію какихъ угодно наукъ, — это служило бы только средствомъ къ возвышенію его нравственнаго авторитета, задача же собственно преподаванія для него должна бы заключаться лишь въ начертаніи и разъясненіи образа христіанской жизни, т. е. преподаваніе должно быть въ тѣсной связи съ нравственно воспитательной дѣятельностію. Конечно при такомъ пониманіи задачи законоучителя требуется всецѣлая преданность своему дѣлу, съ отреченіемъ отъ всякихъ иныхъ интересовъ, но не въ томъ ли состоитъ именно аскетизмъ христіанскій, чтобы всѣмъ своимъ существомъ отдаться всякому дѣлу, способствующему созиданію царства Божія на землѣ, для чего необходимо разумѣется прежде всего отклоненіе отъ себя заботы семейной жизни, иное пониманіе аскетизма стоитъ въ связи съ языческимъ взглядомъ на матерію, какъ на начало злое враждебное духу

либерализмъ, т. е свобода чувственности, а не отъ чувственности, возведенная въ принципъ. Слѣдуетъ впрочемъ замѣтить, что не столько гуманизмъ самъ по себѣ, сколько натурализмъ, возникшій подъ вліяніемъ естествознанія и примкнувшій къ гуманизму, привелъ къ отрицанію христіанства. Самъ же по себѣ гуманизмъ еще въ первыя времена христіанства не только не былъ враждебенъ религіи духа, напротивъ, очищенный отъ языческихъ суевѣрій философіи, въ лицѣ просвѣщеннѣйшихъ писателей христіанскихъ, и чрезъ посредство ихъ, слился съ христіанствомъ и образовалъ важнѣйшій элементъ въ новомъ христіанскомъ просвѣщеніи; подобнымъ же образомъ и въ новое время, въ эпоху возрожденія классицизма, а еще болѣе въ эпоху развитія философскаго идеализма, мы видимъ сочетаніе гуманизма съ христіанскими идеями: христіанство не отрицаетъ вѣдь ничего человѣческаго, а только очищаетъ и возвышаетъ до той степени, на которой человѣческая природа становится органомъ дѣйствія даровъ Духа Божія. Все это приводитъ къ тому заключенію, что система ученія въ школѣ (общеобразовательной) должна имѣть въ основаніи своемъ гуманизмъ, а воспитаніе должно быть ведено въ духѣ чисто христіанскомъ: только чрезъ такое сочетаніе обученія съ воспитаніемъ школа можетъ имѣть принадлежащее ей значеніе, т. е можетъ служить связующимъ звеномъ въ отношеніяхъ церкви и государства; по положенію, какое занимаетъ въ школѣ христіанское воспитаніе, можно судить о томъ, какое положеніе занимаетъ и какое значеніе имѣетъ церковь въ государствѣ. Постоянно приходится слышать у насъ рѣчи о томъ, какое великое значеніе имѣла церковь православная въ исторіи государства Россійскаго: ею государство было создано и утверждено, она всегда была душею государственной жизни; государь въ глазахъ народа всегда представлялъ въ своемъ лицѣ образъ блюстителя правды и милостиваго отца подданныхъ,—т е. образъ выразителя началъ истинно христіанской жизни. Если подобныя рѣчи выражаютъ дѣйствительную и не лицемѣрную правду, то очевидно долгъ велитъ дѣйствовать и далѣе въ духѣ этихъ рѣчей, т. е. стремиться къ тому, чтобы православіе, понимаемое

въ его истинномъ существѣ, было дѣйствительно, а не номинально только душею государства, для этого государство должно считать первымъ и главнымъ своимъ дѣломъ заботиться о чистотѣ нравовъ, т. е. о нравственности общественной, а прежде всего о воспитаніи христіанскомъ, для чего требуются не принудительныя мѣры какія-либо, всегда противныя духу христіанства, и только обезпеченіе *свободы дѣйствія* для просвѣтительнаго вліянія христіанства, и привлеченіе къ дѣлу христіанскаго просвѣщенія лицъ наиболѣе одаренныхъ, а не отвлеченіе ихъ отъ этого дѣла и обращеніе на дѣла и задачи далеко меньшаго значенія. Не вдаваясь ни въ какія мечты о будущемъ всемірномъ призваніи Русскаго государства, можно рѣшительно утверждать, основываясь лишь на прошедшемъ и настоящемъ, что Русское государство должно явить въ себѣ образъ истинно христіанскаго государства, такъ какъ такового доселѣ еще не было, между тѣмъ какъ наше отечество имѣетъ всѣ данныя для выполненія такой задачи. Необходимо въ особенности усвоить завѣтъ, данный самимъ Спасителемъ —соединять мудрость съ правдолюбіемъ (будьте мудры какъ зміи и просты какъ голуби, т. е. чистосердечны, искренни, безъ всякаго лукавства и лицемѣрія) и всегда дѣйствовать въ духѣ этого завѣта: въ отношеніи къ государству смыслъ его очевидно тотъ, чтобы во внѣшнихъ отношеніяхъ быть *мудрымъ*, а во внутреннихъ отношеніяхъ чтобы господствовала *правда*, искренняя не лицемѣрная.

Изслѣдованіе вопроса объ отношеніи между вѣрою и знаніемъ (въ предыдущихъ статьяхъ) привело насъ прежде всего къ тому выводу, что вѣра есть *единство знанія и жизни*. Необходимо прежде всего усвоеніе содержанія вѣры, а усвоенное умственно содержаніе вѣры, доведенное до возможной ясности и отчетливости представленія, есть уже *знаніе;* съ другой стороны значеніе истинъ или опредѣленій вѣры заключается въ томъ, что ими установляется опредѣленное направленіе и характеръ всей жизненной дѣятельности, такъ что усвоенное содержаніе знанія переходитъ въ *дѣло*. Такимъ образомъ вѣра, будучи единствомъ знанія и жизни, должна имѣть и имѣетъ отношеніе и къ знанію и къ жизни, т. е. къ дѣятельности

практической. Что касается перваго отношенія, то, какъ мы видѣли, разсматривая вѣру со стороны этого отношенія, приходятъ къ слѣдующимъ заключеніямъ. По мнѣнію однихъ вѣра выражаетъ лишь *потребность знанія*. Происхожденіе религіозной вѣры изъясняется, съ этой точки зрѣнія, тѣмъ, что, для удовлетворенія своей потребности знанія, человѣкъ составляетъ фантастическія представленія о происхожденіи и причинѣ вещей; отсюда дѣлаютъ тотъ выводъ, что, съ теченіемъ времени, вѣра должна уступить мѣсто знанію. Это предположеніе о замѣнѣ вѣры религіозной знаніемъ могло бы имѣть какую-либо вѣроятность лишь тогда, если бы все дѣйствительное одинаково было доступно познанію. Но такъ какъ, по господствующему теперь взгляду на познаніе, причины вещей для насъ не познаваемы, а познаваемы только законы явленій, то другіе полагаютъ, что религіозная вѣра, по сущности своей, есть выраженіе не потребности знанія, а *ограниченности* нашего познанія, именно предметомъ вѣры служитъ *непознаваемое*, такъ что субъективно вѣра есть выраженіе незнанія, а объективно она есть представленіе или совокупность представленій о непознаваемомъ. Такой взглядъ на религіозную вѣру также не разъясняетъ ея сущности. Само по себѣ представленіе о непознаваемомъ, т. е. о томъ, что намъ неизвѣстно и чего мы не знаемъ, не могло бы оказать никакого вліянія на нашъ духъ и побудить его къ установленію своихъ отношеній къ непознаваемому. Между тѣмъ съ представленіями о Богѣ всегда соединяются чувства страха, надежды, благоговѣнія, преданности, а также представленія о нашихъ обязанностяхъ; на этомъ основаніи опять иные приходятъ къ тому заключенію, что религіозная вѣра въ сущности есть выраженіе идеи о нравственномъ предназначеніи человѣка, что слѣдовательно вѣра религіозная имѣетъ только практическія, но не теоретическія основанія. Что вѣра религіозная имѣетъ прямое отношеніе къ нравственному сознанію человѣка, что только религіозная вѣра можетъ внушить и воспитать идею долга въ человѣкѣ, что поэтому она имѣетъ нравственно-практическое значеніе, это неоспоримо. Но съ другой стороны хотя и нельзя согласиться съ вышеприведенными взглядами на религіозную

вѣру, какъ на выраженіе потребности знанія или ограниченности знанія, однако несомнѣнно то, что вѣра религіозная имѣетъ столь же необходимое отношеніе къ дѣятельности познавательной, а не только къ практической. И возможно ли, чтобы идея о нравственномъ назначеніи человѣка существовала сама по себѣ, безъ опредѣленныхъ представленій о природѣ человѣка, о мірѣ. о причинѣ и цѣли всего существующаго? Конечно всѣ подобныя представленія относятся къ содержанію религіозной вѣры. но говорятъ. что представленія эти не имѣютъ никакого теоретическаго значенія, ибо не содержатъ въ себѣ никакого *познанія* дѣйствительности, ибо и самое назначеніе. дѣйствительный смыслъ таковыхъ представленій, не въ томъ заключается. чтобы познать дѣйствительность какъ она есть, а въ томъ только. чтобы точнѣе опредѣлить нравственную идею. Однакожъ несомнѣнно, что содержаніемъ означенныхъ представленій (какова бы ни была ихъ цѣль) служитъ дѣйствительность. именно природа вещей и человѣка, и допустимъ, что эта дѣйствительность, не вѣрно и не точно выражается тѣми представленіями,—можно ли поэтому самому признать ихъ не болѣе какъ произведеніями фантазіи? Дѣло въ томъ, что въ образованіи таковыхъ представленій, какъ показываетъ анализъ ихъ, участвуютъ необходимыя понятія разума,—такія понятія, которыя въ качествѣ необходимыхъ, основныхъ элементовъ, входятъ въ содержаніе нашихъ познаній, и поэтому самому имѣютъ безспорно значеніе *гносеологическое;* т. е. какъ самыя эти понятія, такъ и все на нихъ основанное и прямо изъ нихъ выведенное. нельзя не признать *познаніемъ,* но только не опытнымъ, а *умозрительнымъ* познаніемъ. Итакъ, чтобы религіозныя представленія, составляющія содержаніе вѣры, включить въ систему знанія, какъ важнѣйшую притомъ ея часть, для этого необходимо лишь свести по возможности таковыя представленія къ необходимѣйшимъ элементарнымъ понятіямъ разума. И должно сказать, что религіозныя представленія, выведенныя такимъ образомъ, составляютъ не просто знаніе, но *единство знанія и вѣры.* Ибо существеннѣйшее содержаніе вѣры составляютъ нравственныя идеи, а каковы признаки этихъ идей? а) ими выражается стремле-

ніе къ усовершенію, ибо чрезъ нихъ мы представляемъ должное; b) предопредѣляется ими дѣйствительность, входящая въ сферу нашихъ практическихъ отношеній, ибо должное подлежитъ осуществленію, т. е. мы стремимся къ тому, чтобы дѣйствительность преобразовать по нравственнымъ идеямъ. Но по этимъ признакамъ съ нравственными идеями, составляющими важнѣйшее содержаніе вѣры, совпадаютъ раціональныя понятія о предметахъ вѣры, или иначе, умозрительное познаніе таковыхъ предметовъ: основаніемъ ихъ также служитъ стремленіе къ совершенству и чрезъ нихъ также a priori опредѣляется дѣйствительность, ибо вообще таковъ характеръ умозрительнаго познанія. Итакъ противоположность вѣры и знанія, религіи и науки достигаетъ своего единства и соглашенія *посредствомъ умозрительнаго познанія предметовъ вѣры*, или иначе, чрезъ *раціональныя понятія объ этихъ предметахъ*, приведенныя въ систему.

Все предыдущее касается одной только стороны религіозной вѣры, именно *отношенія ея къ знанію*. Другая сторона ея,—связь съ дѣятельностію практическою, выражается во взаимныхъ отношеніяхъ церкви и государства. Преобладаніе церкви надъ государствомъ, или наоборотъ государства надъ церковью, (подобно преобладанію знанія надъ вѣрою, или вѣры надъ знаніемъ), какъ показалъ историческій опытъ, сопряжено со многими неудобствами, а потому наиболѣе правильнымъ отношеніемъ между церковью и государствомъ должно признать взаимное ихъ общеніе. Какъ въ области теоретической выраженіемъ единства знанія и вѣры служитъ, или по крайней мѣрѣ должно служить, умозрительное богословіе, такъ и въ практической области долженъ быть органъ служащій къ установленію взаимнаго общенія и единства воспитательной дѣятельности Церкви съ чисто государственными отношеніями управленія и подчиненности. Такой органъ есть школа. Соотвѣтствіе же умозрительнаго богословія, или иначе, религіозной философіи и школы, по значенію каждой въ своей области, служитъ указаніемъ на то что, для успѣшнаго веденія религіозно воспитательной дѣятельности въ школѣ, необходимо обладаніе основательнымъ богословско-*философскимъ* образованіемъ.

КРИТИКА НАЧАЛЪ НОВОЙ ФИЛОСОФІИ.

Абсолютное есть-ли идея, или же дѣйствительное существо?

Критическій духъ—отличительное свойство философіи. Необходимость и значеніе философской критики. Установленіе единаго, безусловнаго начала—главная цѣль и предметъ философской критики (основные типы философ. ученій). Значеніе идеи абсолютнаго по Канту. Къ чему привело Кантово изъясненіе идеи абсолютнаго? Не есть ли идея абсолютнаго понятія отрицательное и что выражаетъ она, при такомъ ея пониманіи? Абсолютное какъ первая причина.

Много нужно смѣлости и грубаго непониманія, чтобы болѣе чѣмъ двухтысячелѣтнюю работу философской мысли признать потраченною даромъ. Такъ, повидимому, думаютъ и смотрятъ на философію всего протекшаго времени тѣ, которые принимаются создавать философскую науку или научную философію, какъ будто вся бывшая доселѣ философія никакого научнаго значенія не имѣетъ. Мысль о возникновеніи только теперь научной философіи не можетъ быть оправдана тѣмъ, что изъ бывшихъ доселѣ философскихъ ученій каждое имѣло болѣе или менѣе важное значеніе только для своего времени. теперь же настала пора создать такую философію, которая имѣла бы научное достоинство, т. е. была бы истинною безотносительно ко времени. Изъ чего видно, что именно настоящее время призвано исполнить такую задачу, т. е. создать научную философію, которой доселѣ будто бы не было? Въ наше время, говорятъ, научныя знанія достигли столь блестящаго состоянія, что какъ самая идея научной философіи, такъ и осуществленіе этой идеи только теперь сдѣлались возможными. Спеціальныя науки настолько теперь обогатились знаніями, и методы своихъ изслѣдованій довели до такого со-

вершенства. что обладаютъ уже достаточными средствами для точнаго и твердо обоснованнаго. т. е. вполнѣ научнаго, рѣшенія тѣхъ самыхъ общихъ задачъ, которыя философія доселѣ, за неимѣніемъ достаточнаго количества данныхъ, рѣшала гипотетически. Замѣтимъ прежде всего, что это стремленіе замѣнить гипотетическія рѣшенія философскихъ вопросовъ рѣшеніемъ достовѣрнымъ является теперь не впервые. Еще Аристотель противополагалъ методъ своей философіи подъ именемъ *аподиктическаго* методу прежней философіи (главнымъ образомъ Платона), который онъ называетъ *діалектическимъ*, при чемъ различіе между ними указывалъ въ томъ, что діалектическій методъ приводитъ лишь къ болѣе или менѣе вѣроятному рѣшенію вопроса, тогда какъ методъ аподиктическій даетъ рѣшеніе достовѣрное, ибо этотъ методъ исходитъ всегда изъ основаній безспорныхъ, неподлежащихъ сомнѣнію. При этомъ особеннаго вниманія заслуживаетъ то обстоятельство, что у Аристотеля, такъ же какъ и въ наше время, означенное стремленіе замѣнить гипотетическое рѣшеніе философскихъ вопросовъ достовѣрнымъ находится въ связи съ раздѣленіемъ знаній на спеціальныя области, каковое раздѣленіе Аристотель первый дѣлаетъ. между тѣмъ какъ прежде вовсе его не было. Кажется аналогія между современнымъ стремленіемъ къ созданію научной философіи и таковымъ же стремленіемъ Аристотеля—полная. Не слѣдуетъ ли поэтому полагать, что каковъ былъ успѣхъ означеннаго стремленія у Аристотеля, таковъ же успѣхъ того же стремленія долженъ быть и въ наше время? Не смотря на свое остроуміе и обширную ученость, Аристотель не далъ и не могъ дать такого рѣшенія философскихъ вопросовъ, которое бы на всѣ времена осталось неизмѣннымъ. Съ другой стороны, трудно указать какое либо изъ положеній философіи Аристотелевой, которое всецѣло было бы собственностію Аристотеля и элементовъ котораго не находилось бы въ прежней философіи. Не то же ли самое представляетъ и современная, такъ называемая, научная философія въ отношеніи ея къ прежней философіи? Допустимъ, что научная философія еще далека отъ своего завершенія, и значитъ полнаго сужденія объ ея отличительномъ ха-

рактерѣ и научномъ значеніи нельзя имѣть; однако что-нибудь должно же быть сдѣлано; должны быть, хотя нѣкоторыя, основныя положенія, по которымъ было бы возможно судить, чѣмъ и какова должна быть научная философія,- -иначе зачѣмъ и говорить о научной философіи; самая возможность таковой философіи была бы сомнительною, если признать что она пока еще не существуетъ, но есть дѣло будущаго. Дѣйствительно есть такія положенія, которымъ присвояется наименованіе научной философіи. Это та самая философія, которая давно уже извѣстна подъ названіемъ сенсуалистической, или эмпирической. А это значитъ, что положенія научной философіи не могутъ быть признаны пріобрѣтеніемъ современной науки. Притомъ же и безспорными никакъ нельзя признать положенія, такъ называемой, научной философіи; есть послѣдователи иного философскаго направленія, отвергающіе научную философію, но о которыхъ нельзя сказать, что они отвергаютъ науку, а потому и притязаніе научной философіи на какое-то особое и исключительное научное достоинство оказывается не имѣющимъ никакого основанія.

Но отрицая научную философію,—не впадаемъ ли мы въ другую крайность, при томъ худшую, состоящую въ отрицаніи философіи вообще? Ужъ если и при современномъ, столь блестящемъ своемъ состояніи, наука оказывается безсильною разрѣшить философскіе вопросы, разрѣшить категорически, а не проблематически, если и такъ называемая научная философія есть на самомъ дѣлѣ не болѣе какъ повтореніе старыхъ философскихъ заблужденій, которыя неоднократно и прежде отвергались и теперь не признаются послѣдователями иныхъ философскихъ школъ, то не явно ли это показываетъ, что философскіе вопросы не разрѣшимы и что всякія усилія къ ихъ разрѣшенію по необходимости должны оказаться безплодными? Въ другихъ наукахъ мы видимъ послѣдовательное и непрерывное прирощеніе знаній, при чемъ то, что разъ прочно установлено въ наукѣ, остается на всегда непоколебимымъ. Иначе въ философіи: здѣсь одна система смѣняетъ другую, и тѣ воззрѣнія, которыя повидимому вовсе были устранены и побѣждены, съ теченіемъ времени снова возникаютъ. Что фи-

лософскія воззрѣнія далеко не такъ устойчивы и прочны какъ положенія въ собственномъ смыслѣ научныя—это съ перваго взгляда очевидно. Но свидѣтельствуетъ ли эта неустойчивость и кажущаяся неблагонадежность философскихъ положеній о томъ, что вопросы философіи неразрѣшимы и что слѣдовательно эти вопросы должны быть просто исключены изъ области научныхъ изысканій? Если бы это было такъ, тогда всѣ философскія ученія были бы одинаковы по своей такъ сказать научной негодности; одно ученіе было бы столь же несостоятельно. и такъ же заслуживало бы отрицанія, какъ и всякое другое. Между тѣмъ, не очевидно ли, напримѣръ, что философія Платона или Аристотеля безконечно совершеннѣе философіи Бюхнера, Фейербаха, или хотя бы Вольтера, Гельвеція и многихъ другихъ позднѣйшихъ философовъ? И это вовсе не значитъ лишь то, что Платонъ и Аристотель сдѣлали для философіи больше сравнительно съ другими философами, подобно тому какъ Коперникъ, Кеплеръ. Ньютонъ для астрономіи сдѣлали больше, чѣмъ послѣдующіе астрономы и тѣмъ не менѣе астрономія послѣдующаго времени совершеннѣе астрономіи названныхъ представителей этой науки. Недостаточно сказать, что Платонъ и Аристотель лишь по своимъ заслугамъ для философіи выше послѣдующихъ философовъ,—самая ихъ философія совершеннѣе философіи многихъ послѣдующихъ философовъ. Такъ, напримѣръ, если сравнить изслѣдованіе Платона о познаніи съ изслѣдованіемъ Локка о томъ же предметѣ, то первое окажется много превосходящимъ послѣднее даже въ отношеніи правильности рѣшенія многихъ вопросовъ. Или, напримѣръ, логика Аристотеля, какъ наука о мышленіи, безъ всякаго сомнѣнія, совершеннѣе многихъ позднѣйшихъ системъ той же науки, такъ что Тренделенбургъ возобновленіе логики Аристотеля признавалъ лучшимъ средствомъ для усовершенія современнаго состоянія этой науки. Чѣмъ можетъ быть объяснена эта особенность, отличающая философію отъ другихъ наукъ? Логику можно и даже должно пожалуй еще и теперь изучать по Аристотелю; но кто станетъ изучать по Аристотелю физику, естественную исторію, астрономію? Можно предположить, что системы фи-

лософіи прежняго времени не изучаются какъ должно, а потому добытое ими не усвояется въ послѣдующія времена. Но почему же этого мы не видимъ въ иныхъ областяхъ знанія? Во всякой иной наукѣ что разъ открыто или пріобрѣтено, того уже не приходится снова потомъ открывать и изобрѣтать. Не ясно ли, что результаты философскихъ изысканій иначе усвояются, чѣмъ познанія, добываемыя науками спеціальными? Добытое другими науками становится болѣе или менѣе общимъ достояніемъ независимо отъ способа, какимъ добыто; положеніе, достигнутое научнымъ изслѣдованіемъ въ наукахъ спеціальныхъ, совершенно отдѣльно можетъ быть представлено и имѣетъ самостоятельное независимое значеніе. Не то видимъ въ философіи: здѣсь выводъ совершенно неотдѣлимъ отъ самого изслѣдованія, посредствомъ котораго философъ до него дошелъ, ибо отъ самого изслѣдованія зависитъ значеніе и смыслъ вывода. Такъ, напримѣръ, извѣстно положеніе Канта, что для насъ вещь въ себѣ не познаваема, что познаніе ограничено явленіями; но подобное-же положеніе можно находить и въ древней философіи. у Протагора, у скептиковъ; однако значеніе и смыслъ означеннаго положенія тамъ и здѣсь далеко неодинаковы; ибо значеніе его опредѣляется доводами, съ каковыми оно стоитъ въ связи въ разныхъ ученіяхъ; напротивъ, положеніе, что земля вращается около солнца, мы можемъ представить съ совершенною ясностію и точностію независимо отъ того, какимъ путемъ оно найдено впервые. Какъ неразрывна связь философскихъ выводовъ съ самимъ процессомъ изслѣдованія, это видно хотя бы изъ того, что во многихъ классическихъ памятникахъ философской литературы (напр. въ діалогахъ Платона) мы находимъ лишь процессъ изслѣдованія по многимъ вопросамъ философіи, но безъ указанія опредѣленныхъ результатовъ, и тѣмъ не менѣе внимательное разсмотрѣніе изложеннаго процесса изслѣдованія, само собою даетъ видѣть, каковы должны быть эти результаты и въ чемъ они состоятъ. Въ спеціальныхъ наукахъ различныя части научной системы имѣютъ самостоятельное, независимое значеніе, и могутъ быть представлены отдѣльно; ибо и самое возрастаніе этихъ наукъ состоитъ въ постепен-

номъ накопленіи знаній, т. е. въ присоединеніи къ одному знанію другого. Напротивъ, въ философскихъ системахъ господствующая черта есть стремленіе къ строгому единству, такъ что всякая отдѣльная часть системы имѣетъ свое значеніе только въ связи съ другими частями: всякая болѣе или менѣе значительная система философіи, есть порожденіе и выраженіе духа, единаго въ своемъ существѣ, мыслящаго духа, а потому по крайней мѣрѣ въ первоначальномъ своемъ составѣ, въ основныхъ наиболѣе характеристическихъ чертахъ всегда есть дѣло единоличное, между тѣмъ какъ научныя системы слагаются по частямъ усиліями многихъ лицъ. Составленіе философской системы изъ отдѣльныхъ частей, заимствованныхъ изъ разныхъ философскихъ ученій, съ очевиднымъ намѣреніемъ воспользоваться всѣмъ, что есть лучшаго, наиболѣе близкаго къ истинѣ у разныхъ философовъ, такъ называемый *эклектизмъ*, не только не приводитъ къ желаемой цѣли, къ созданію наиболѣе совершенной философіи, напротивъ есть слѣдствіе упадка философскаго духа и служитъ скорѣе признакомъ отсутствія истинной философіи, чѣмъ усовершенія ея. А что иное—современный позитивизмъ, или такъ называемая научная философія, какъ не тотъ же эклектизмъ, съ тѣмъ различіемъ отъ эклектизма прежнихъ временъ, что наиболѣе совершенную систему философіи теперь хотятъ составить посредствомъ сочетанія уже не философскихъ ученій прежняго времени, а научныхъ положеній добытыхъ будто бы изысканіями спеціальныхъ наукъ, хотя на самомъ дѣлѣ подъ именемъ научныхъ положеній разумѣются положенія давно извѣстныя, которыя признавались всегда положеніями философскими; теперь же стараются лишь закрѣпить ихъ авторитетомъ науки и навсегда упрочить за ними признаніе ихъ безспорными истинами. Въ чемъ же именно состоитъ истинный духъ философіи? Духъ критики и изслѣдованія—вотъ что составляетъ существо философіи; безъ критики нѣтъ философіи; духъ философіи есть духъ критическій. Но только критика творческая, имѣющая положительную цѣль—познаніе истины, а не отрицательная. — составляетъ необходимую принадле

жность философіи [1]) Даже для усвоенія того, что добыто философскою мыслію въ той или иной системѣ философіи, недостаточно одно простое ознакомленіе съ этою системою, а необходимо критическое ея обсужденіе; самое тщательное ознакомленіе съ философскими ученіями само по себѣ есть только ученость по части философіи, а не философія, ученость же даетъ свѣдѣнія о философіи, но не обладаніе самимъ духомъ философіи; такое обладаніе достигается только чрезъ развитіе критическаго духа. Иначе говоря, если критическій духъ есть необходимое свойство философіи, а усвоеніе выводовъ философіи достигается только чрезъ критику, то это значитъ, что только философу въ полной мѣрѣ доступно усвоеніе результатовъ философіи (почему популярное изложеніе философскихъ истинъ безъ перетолкованія и извращенія смысла таковыхъ истинъ невозможно и отъ того популярное изложеніе философскихъ ученій имѣетъ обыкновенно видъ осмѣянія и поруганія философіи); ибо нѣтъ иного пути къ этому, кромѣ самой же философіи, т. е. чрезъ философствованіе только возможно усвоеніе пріобрѣтеній философіи. А какъ не всѣ же философы, то и удивляться нечего тому, что философія многимъ представляется занятіемъ безплоднымъ; это значитъ только, что плоды философіи для таковыхъ не зрѣлы. Теперь понятно, какъ это возможно, что нѣкоторыя прежнія системы философіи совершеннѣе послѣдующихъ: критическій духъ совершеннѣе могъ выразиться въ прежнихъ системахъ, чѣмъ во многихъ послѣдующихъ,—потому ли, что духовныя силы, потребныя для философской работы, въ одно время болѣе, а въ другое менѣе отвлекаются на иныя сферы дѣятельности, потому ли, что самый духъ народа мало имѣетъ въ себѣ склонности къ философскому изысканію, или потому, наконецъ, что

---

[1]) Кантъ наименовалъ свою философію критическою. Но какъ никакая философія не обходится безъ критики, то посему Кантъ долженъ былъ усвоить сказанному названію своей философіи спеціальное значеніе, разумѣя подъ именемъ критической философіи изслѣдованіе познавательныхъ способностей. Равнымъ образомъ новые послѣдователи Канта разумѣютъ подъ названіемъ критической философіи извѣстный способъ рѣшенія гносеологическихъ вопросовъ, который скорѣе слѣдуетъ признать скептическимъ, чѣмъ критическимъ.

вообще духовныя силы, послѣ долговременнаго напряженія, приходятъ въ упадокъ, въ состояніе усыпленія и бездѣятельности.

Но не оправдывается ли этимъ опредѣленіемъ, что критическій духъ есть существо философіи,—обычное у многихъ, частію пренебрежительное, частію непріязненное отношеніе къ философіи? Не есть ли въ самомъ дѣлѣ критика, имѣющая своимъ предметомъ вопросы слишкомъ общіе и отвлеченные, и потому недопускающіе вполнѣ точнаго и устойчиваго рѣшенія,—такая критика не есть ли занятіе само по себѣ пустое, а по своимъ послѣдствіямъ небезопасное?

Такъ какъ критическій духъ есть духъ философіи, то отсюда и самое понятіе о критикѣ входитъ въ область философіи и какъ всякое философское понятіе оно даетъ поводъ ко многимъ недоразумѣніямъ.

Прежде всего критика философская представляется безплоднымъ и небезопаснымъ занятіемъ потому, что она все дѣлаетъ спорнымъ, ни на чемъ не останавливается и заставляетъ лишь сомнѣваться во всемъ. Кому неизвѣстно, что споры большею частію ни къ чему не приводятъ, и спорящія стороны обыкновенно остаются при своемъ. Но критика и споръ далеко не одно и то же. Въ средніе вѣка диспутамъ придавалось большое значеніе; тогда критика дѣйствительно практиковалась въ формѣ доказыванія и опроверженія, но это потому, что подъ вліяніемъ аристотелевской логики, доказательство (въ формѣ силлогизма) считалось въ то время единственно возможной формою научнаго познанія. Споры потому именно ни къ чему не ведутъ, и вмѣсто разъясненія, только запутываютъ вопросъ, что въ спорѣ обыкновенно изъ цѣлаго, не рѣдко обширнаго и многосторонняго предмета, берется одинъ какой либо моментъ, одна сторона, противъ чего всегда возможно выставить другіе моменты и стороны;—хотя бы при этомъ самое доказываніе или опроверженіе было ведено въ строгомъ порядкѣ, но переходъ отъ одной стороны вопроса къ другой, отъ одного момента даннаго понятія къ другому, можетъ быть случайнымъ и безпорядочнымъ, что и запутываетъ дѣло. Вмѣсто того, чтобы идти на встрѣчу всякаго случайно, иногда необдуманно, выраженнаго мнѣнія, или хотя

бы даже упорно поддерживаемаго непониманіемъ и привычкою, не лучше-ли всегда разсматривать предметъ во всей цѣлости его различныхъ сторонъ и отношеній, и такое разсмотрѣніе вести въ должномъ порядкѣ (методически), причемъ различныя неправильныя мнѣнія относительно этого предмета сами собою должны отпасть, когда чрезъ такое разсмотрѣніе сдѣлается ясною его природа. обозначится истинный его характеръ, обычно затемняемый всякаго рода предразсудками. Такое разсмотрѣніе предмета и есть критика. Хотя бы и оказались при этомъ, неизбѣжные во всякомъ случаѣ, недосмотры, но дальнѣйшее изслѣдованіе того же предмета должно ихъ пополнить и исправить. Конечно, критиковать прежде всего значитъ анализировать, а анализировать значитъ разлагать; разложеніе же есть разрушеніе, ибо разрушеніемъ мы называемъ разложеніе цѣлаго на составные элементы, такъ что критика есть сила разрушительная. Но какъ о сѣмени сказано, что оно не оживетъ, если не умретъ, т. е. не разложится на составныя части, такъ и вообще разложеніе не рѣдко имѣетъ цѣль созидательную; критика же, ищущая познанія, можетъ имѣть только эту, а не иную цѣль,—и такова именно критика философская. Притомъ же какъ умственное дѣйствіе, анализъ, свойственный философской критикѣ. состоитъ собственно не въ разложеніи, а лишь въ послѣдовательномъ обозрѣніи цѣлаго по всѣмъ его частямъ, но безъ нарушенія его цѣлости. Развѣ въ томъ смыслѣ философскую критику можно признать разрушительною, что рефлексія, выраженіемъ которой служитъ критика, дѣйствуетъ разлагающимъ образомъ на духовныя состоянія самого человѣка. Рефлексія убиваетъ живость и теплоту непосредственнаго чувства, ослабляетъ энергію воли, задерживая и даже вовсе подавляя рѣшимость въ нужную минуту. Но такое дѣйствіе можетъ оказывать только неправильное, т. е. болѣзненное, а потому и безплодное развитіе рефлексіи.

Дѣятельность всякой духовной способности имѣетъ свои границы, и если только выступаетъ изъ этихъ границъ, то принимаетъ неправильное и нерѣдко пагубное теченіе. Однако, разъясненіе и опредѣленіе таковыхъ границъ, т. е. усло-

вій нормальной дѣятельности для каждой духовной силы все же есть дѣло философской рефлексіи.

Выше сказано, что если не самое единство, то стремленіе къ единству составляетъ неизмѣнную черту каждаго философскаго ученія, какъ созданія, единаго въ своемъ существѣ, духа человѣческаго. Не слѣдуетъ-ли также и всѣ философскія ученія, бывшія когда либо и существующія теперь, разсматривать вмѣстѣ взятыя какъ единое цѣлое, какъ выраженіе единаго философскаго духа? Такая точка зрѣнія на философскія ученія для философской критики даже необходима, ибо, какъ сказано, основное требованіе критики разсматривать предметъ въ его цѣлости. Но выполнимо ли это требованіе въ отношеніи къ философскимъ ученіямъ? Возможно ли объединеніе всѣхъ философскихъ ученій въ одномъ какомъ либо общемъ на нихъ взглядѣ? Могутъ ли быть сведены всѣ философскія ученія къ одному какому либо принципу, причемъ такой принципъ необходимо было-бы признать абсолютнымъ, верховнымъ?

Несомнѣнно прежде всего, что всѣ философскія начала могутъ быть сведены къ двумъ главнымъ: одни философскія ученія признаютъ бытіе *духа*, а другія основнымъ и абсолютнымъ началомъ признаютъ *матерію*. Правда, отъ матеріи мы обыкновенно различаемъ силы и потому кромѣ ученій матеріалистическихъ есть еще ученія динамическія, которыя все сводятъ къ понятію силы; но вѣдь и самыя силы могутъ быть раздѣлены на матеріальныя или духовныя, а потому и тѣ ученія, которыя все изъясняютъ на основаніи понятія о силѣ, также примыкаютъ либо къ матеріалистическимъ, либо къ спиритуалистическимъ ученіямъ. Есть далѣе и такія ученія, которыя не признаютъ никакихъ безусловныхъ началъ, полагая, что хотя таковыя начала и должны быть, но они для насъ *непознаваемы*. Очевидно, что этого рода ученія исходятъ изъ опредѣленныхъ взглядовъ на *познаніе*. Но каковы бы эти взгляды ни были, и въ чемъ бы ни состояли, они необходимо примыкаютъ, по своему характеру, или къ матеріализму (сенсуализмъ, эмпиризмъ, позитивизмъ), или къ спиритуализму (идеализмъ): предположеніемъ, либо послѣдствіемъ всякаго опре-

дѣленнаго взгляда на познаніе неминуемо должно быть признаніе абсолютнымъ началомъ или духа, или матеріи. И это понятно. Вопросъ о познаніи не можетъ быть совершенно раздѣленъ отъ вопроса о бытіи, такъ что рѣшеніемъ вопроса о томъ въ чемъ заключается сущность познанія, рѣшается вопросъ о сущности бытія, и наоборотъ.

Противоположность же матеріализма и спиритуализма, повидимому не допускаетъ никакого соглашенія, такъ что, вмѣсто искомаго единства ученій философскихъ, взятыхъ въ совокупности, мы находимъ въ нихъ непреодолимый *дуализмъ*. Но точно ли дуализмъ этотъ таковъ, что исключаетъ собою единство совершенно. Несомнѣнно, что кто признаетъ основнымъ и единственнымъ принципомъ всѣхъ явленій матерію, тотъ неминуемо отрицаетъ бытіе *духа*. Кто же полагаетъ, что верховное и основное начало, начало безусловное есть духъ, для того нѣтъ необходимости отрицать бытіе матеріи; напротивъ, бытіе матеріи является при этомъ даже необходимымъ, ибо по крайней мѣрѣ нашъ конечный духъ не только существуетъ самъ по себѣ и самъ въ себѣ, но также необходимо имѣетъ отношеніе къ иному, отличному отъ него бытію, проявляетъ себя различнымъ образомъ чрезъ это иное и въ иномъ, такъ что матерія, при существованіи духа, является необходимымъ орудіемъ и средствомъ проявленія разнообразной дѣятельности духа. Поэтому противоположность матеріализма и спиритуализма можетъ быть изъяснена тѣмъ, что хотя духъ имѣетъ бытіе въ себѣ, самостоятельное и свободное, но вмѣстѣ съ тѣмъ, при настоящихъ по крайней мѣрѣ условіяхъ бытія его, необходимо также для него имѣть отношеніе и къ иному, отличному отъ него, бытію матеріальному; отсюда всѣ признаки, которыми для насъ характеризуется бытіе матеріальное, имѣютъ въ основаніи своемъ это необходимое для духа отношеніе его къ матеріи, иначе сказать, служатъ выраженіемъ того отношенія. Что таковъ дѣйствительный смыслъ и истинное основаніе противоположности матеріализма и спиритуализма, въ этомъ мы можемъ убѣдиться, если только обратимъ вниманіе на характеристическія черты означенныхъ направленій философіи.

Отличительное свойство духа есть единство, простирающееся до того, что какъ ни разно-образны и сложны проявленія духа, но въ каждомъ открывается тотъ же духъ со всѣми необходимыми его свойствами; отсюда основныя формы бытія духа такъ связаны, что въ каждой участвуютъ болѣе или менѣе и остальныя: мысль сопровождается желаніемъ и чувствомъ; желаніе не бываетъ безъ чувствованія и мысли, равно чувствованія соединяются съ мыслью и желаніемъ. По причинѣ единства, какъ основного свойства духа, и въ познаніи духъ стремится къ отысканію такого начала, которымъ по возможности объединялось бы все разнообразіе явленій. Другое свойство духа состоитъ въ томъ, что онъ есть существо дѣятельное. Отсюда происходитъ затруднительность представить бытіе недѣятельное: такое бытіе для насъ не понятно; всякое бытіе разрѣшается для насъ въ рядъ дѣйствій.

Къ сознанію какъ своего единства, такъ равно и самодѣятельности, свойственной духу, мы приходимъ чрезъ отличеніе себя отъ иного бытія,— именно матеріальнаго, и противоположеніе себя этому бытію. Бытіе матеріальное является для нашего сознанія, по своимъ свойствамъ, противоположностію духа: духъ единъ, а матерія множественна; духъ дѣятеленъ, а матерія пассивна. Но такъ какъ духъ, только чрезъ противоположеніе себя матеріи, приходитъ къ познанію отличительныхъ своихъ свойствъ, то пока духъ существуетъ въ тѣлѣ, онъ, какъ сказано, необходимое отношеніе имѣетъ къ бытію матеріальному; для него это бытіе служитъ почвою и орудіемъ сколько въ дѣлѣ познанія самого себя (безъ возбужденія идущаго отъ матеріальнаго бытія чрезъ внѣшнія чувства невозможно познаніе, хотя познаніе и есть дѣйствіе духа), столько же и въ практической, или иначе, внѣшней дѣятельности духа. Если же духъ имѣетъ необходимое отношеніе къ бытію матеріальному, то возможно ли, чтобы чрезъ это отношеніе отличительныя свойства духа въ нѣкоторой мѣрѣ не отображались и въ природѣ матеріальной? Дѣйствительно, хотя, какъ противоположность духа, бытіе матеріальное и является для сознанія нашего множественнымъ, раздѣленнымъ и дѣлимымъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ бытіе это не со-

вершенно лишено нѣкотораго участія въ единствѣ, которое представляется здѣсь какъ *цѣлость*, совокупность или *связность* частей. А такъ какъ единство въ первоначальномъ и собственномъ смыслѣ свойственно духу, то поэтому повсюду, гдѣ мы усматриваемъ связность, цѣлостность,—это подобіе или отраженіе единства по необходимости представляется намъ какъ *дѣйствіе* или произведеніе духа. Равнымъ образомъ и въ другомъ отношеніи, именно въ отношеніи самодѣятельности, свойственной духу, бытіе матеріальное, не смотря на свою противоположность духу, будучи пассивнымъ, представляется намъ однако какъ рядъ *дѣйствій*, или перемѣнъ, производимыхъ различными силами.

Такъ какъ только чрезъ свое *отношеніе* къ духу бытіе матеріальное является въ нѣкоторой мѣрѣ единымъ, а также не лишеннымъ нѣкотораго участія въ самодѣятельности, свойственной духу, то поэтому въ означенной области бытія названныя свойства, именно – единство и самодѣятельность— являются лишь *относительными*, имѣютъ характеръ условности и даже въ самомъ духѣ, по причинѣ необходимо принадлежащаго ему отношенія къ бытію матеріальному, тѣ же свойства представляются съ характеромъ относительности, т. е. не вполнѣ совершенными; вотъ почему небходимо для насъ признаніе бытія *духа безусловнаго*, которому должны быть свойственны и единство безусловное и самодѣятельность также безусловная.

Наконецъ важнѣйшее отличительное свойство духа есть *свобода*. Теоретически, что для насъ наиболѣе важно, свобода духа проявляется въ томъ, что духъ одно и то же можетъ полагать, или утверждать и отрицать. А какъ все сводится къ двумъ началамъ, каковы *духъ* и *матерія*, то посему наиболѣе характернымъ, и такъ сказать основоположнымъ, выраженіемъ означенной способности духа полагать и отрицать одно и то же, слѣдуетъ признать возможность сколько признанія, столько же и отрицанія съ одной стороны духа, а съ другой матеріи, въ чемъ и состоятъ существеннымъ образомъ различныя направленія философской мысли.

По причинѣ необходимаго отношенія своего къ бытію ма-

теріальному, духъ, когда отрицаетъ себя, то такое отрицаніе выражаетъ чрезъ признаніе матеріальнаго бытія единственною исключительною дѣйствительностію (матеріализмъ); причемъ, вмѣстѣ съ отрицаніемъ себя, духъ отрицаетъ и всѣ свои отличительныя свойства: такъ матеріализмъ утверждаетъ, что совершеннаго единства нигдѣ нѣтъ, а есть только сложности (аггрегаты), комплексы, каковы тѣла, ибо хотя въ основаніи тѣлъ и предполагаются простыя части (каковое предположеніе для духа необходимо), но самыя эти части не признаются существующими раздѣльно, а только въ сочетаніи, въ видѣ сложностей (молекулы). Когда же матеріальное бытіе признается само въ себѣ непознаваемымъ, то признаніе матеріальнаго бытія единственною дѣйствительностію выражается въ томъ, что, смотря на вещи единственно какъ на представленія, данныя въ нашемъ сознаніи, самыя эти представленія также признаются сложностями простыхъ элементовъ, именно ощущеній (позитивизмъ) Вмѣстѣ съ единствомъ матеріализмъ отрицаетъ также самодѣятельность и свободу духа, полагая, что всякое бытіе условливается перемѣнами, которыя всегда производятся внѣшнею какою либо силою, или совокупностію силъ, всегда дѣйствующихъ по законамъ необходимости. Съ матеріализмомъ согласуется въ этомъ случаѣ и позитивизмъ, который, хотя и признаетъ матерію въ существѣ своемъ непознаваемою, но исходитъ очевидно изъ того предположенія, которое свойственно и матеріализму, что бытіе матеріальное есть единственная и всецѣлая дѣйствительность. Съ другой стороны, отрицаніе матеріальнаго бытія, также возможное для духа, выражается въ утвержденіи противоположномъ коренному утвержденію матеріализма. Матеріализмъ признаетъ только матеріальное бытіе дѣйствительнымъ; напротивъ, спиритуализмъ (именуемый иначе идеализмомъ) утверждаетъ, что бытіе духа есть единственная и истинная дѣйствительность; матеріальныя же вещи разсматриваются какъ такія представленія, которыя духъ самодѣятельно изъ собственнаго существа производитъ: посему весь матеріальный міръ разсматривается какъ совокупность дѣйствій или произведеній духа, заключенныхъ въ самомъ же духѣ. Когда же, при такомъ направленіи мысли,

(характеристическою чертою котораго служитъ отрицаніе матеріальнаго бытія), духъ признается непознаваемымъ въ своемъ существѣ, тогда признается также невозможнымъ изъяснить, какимъ образомъ духъ производитъ представленія, именуемыя вещами, а просто лишь утверждается, что вещи суть представленія существующія въ духѣ (идеализмъ Бэрклея)

Изъ предыдущаго видно, что не слѣдуетъ смѣшивать отрицанія духа или матеріи (въ качествѣ основнаго безусловнаго начала) съ отрицаніемъ познаваемости того или иного начала. Полагая, что матеріальное бытіе есть единственная и полная дѣйствительность, можно при этомъ утверждать, что бытіе это по сущности своей непознаваемо для насъ. И такое же самое отношеніе возможно къ бытію духа Но спрашивается, чѣмъ же будетъ для насъ безусловное начало (будетъ ли то духъ или матерія) при отрицаніи познаваемости его? Очевидно, что въ такомъ случаѣ безусловное для насъ есть не болѣе какъ *идея* или *представленіе*. Предположимъ, что абсолютное для насъ есть только идея. Что отсюда слѣдуетъ прежде всего? Такое понятіе объ Абсолютномъ ведетъ къ тому, что признаніе его, самая мысль объ немъ выводится изъ субъективныхъ условій духа, иначе говоря, идея объ Абсолютномъ признается какъ бы фикціею, хотя и необходимо порождаемою изъ себя нашимъ духомъ. Такой взглядъ на Абсолютное и его значеніе впервые былъ выраженъ и систематически обоснованъ въ философіи Канта, послѣдствіемъ чего является въ современномъ реализмѣ прямое отрицаніе Абсолютнаго.

Итакъ разсмотримъ, какъ именно обосновывается у Канта означенный взглядъ на Абсолютное, что оно есть идея, и можно ли признать правильнымъ этотъ взглядъ?

Какъ извѣстно, главный вопросъ, который предстояло рѣшить Канту, состоялъ въ томъ, какъ происходитъ у насъ познаніе; рѣшеніе же этого вопроса, найденное Кантомъ, таково: съ перваго взгляда очевидно, что дабы познать вещь какую либо, необходимо прежде всего, чтобы эта вещь оказала извѣстное дѣйствіе на наши чувства; причиною познанія слѣдовательно нужно признать, во первыхъ, самыя вещи познаваемыя. Но когда мы воспринимаемъ впечатлѣнія отъ вещей,

вслѣдствіе воздѣйствія ихъ на наши чувства, то впечатлѣнія эти извѣстнымъ образомъ *формируются* въ нашемъ духѣ, именно: образуются изъ нихъ наши *представленія* и *понятія* о вещахъ—представленія объ отдѣльныхъ вещахъ, а также объ ихъ совокупности,—понятія объ *общихъ* свойствахъ вещей. По обычному воззрѣнію, представленія и понятія не что иное какъ отпечатки, точныя копіи въ нашемъ духѣ самихъ вещей; по толкованію же Канта,- это не отпечатки, а произведенія собственной нашей познавательной дѣятельности, о согласіи которыхъ съ вещами мы уже потому не можемъ судить, что и самыя вещи для насъ познаваемы только чрезъ нихъ же, т. е. чрезъ наши понятія и представленія,—каковы вещи сами по себѣ, отдѣльно отъ нашихъ представленій и понятій, мы этого не можемъ знать. Что не вещи производитъ въ нашемъ духѣ относимыя къ нимъ представленія и понятія, а напротивъ, духъ самъ производитъ тѣ и другія, только лишь по поводу вещей,—въ этомъ, по Канту, можно убѣдиться изъ слѣдующаго: изъ представленій и понятій образуются сужденія или положенія, но выражая сужденіе объ извѣстной вещи, мы нерѣдко относимъ таковое сужденіе не только къ этой вещи, но и ко всѣмъ подобнымъ, которыя намъ вовсе и не встрѣчались, но о которыхъ мы предполагаемъ, что онѣ есть, или могутъ быть, а относя къ цѣлому неопредѣленному множеству вещей извѣстное сужденіе (вслѣдствіе чего, такое сужденіе получаетъ для насъ значеніе *общаго* правила), мы вмѣстѣ съ тѣмъ такъ убѣждены въ его истинности, что отрицаніе его предсдавляется намъ невозможнымъ, не мыслимымъ. Какъ можетъ быть объяснено происхожденіе такого рода сужденій (съ характеромъ всеобщности и необходимости)? Что дѣлаетъ наши сужденія всеобщими и необходимыми, тѣ сужденія, которыя имѣютъ таковой характеръ? Не отъ самихъ вещей зависитъ это, такъ какъ мы относили означенныя сужденія и къ такимъ вещамъ, которыя не существуютъ, а только могутъ существовать; мы говоримъ, напримѣръ, что всѣ тѣла протяженны,—разумѣя въ этомъ случаѣ не только тѣ тѣла, которыя когда либо попадались намъ на глаза, и которыя окружаютъ насъ, но и всѣ тѣ, которыя

когда либо существовали и будутъ существовать. По Канту духу нашему свойственны такіе способы, или пожалуй правила сочетанія представленій и понятій, отъ которыхъ мы отступить не можемъ: они для насъ не нарушимы. Понятно, что сужденіе, образованное по такому необходимому для насъ (необходимому по природѣ духа, а не по природѣ самихъ предметовъ познаваемыхъ), способу или правилу и само становится для насъ необходимымъ, а будучи необходимымъ, оно поэтому самому прилагается нами повсюду, гдѣ только можетъ быть приложено, относимъ его ко всякимъ подходящимъ подъ него вещамъ, т. е. получаетъ для насъ *общее значеніе*. Такъ, напримѣръ, видимъ мы неоднократно, что за однимъ явленіемъ слѣдуетъ другое, или послѣ одной перемѣны сейчасъ же происходитъ другая; однако мы полагаемъ, что здѣсь не одно чередованіе явленій, но что одно *изъ другого* происходитъ, одна перемѣна рождаетъ *изъ себя* другую, —хотя мы этого вовсе не видимъ; почему же мы такъ думаемъ? потому что къ наблюдаемымъ явленіямъ, или перемѣнамъ, мы прилагаемъ *понятіе причинности*, понятіе, которое мы ни откуда не могли заимствовать; не будь у насъ этого понятія, мы бы не могли и мыслить, слѣдовательно, понятіе это неотдѣлимо отъ самой способности мышленія, т. е. оно не образуется у насъ изъ какихъ-либо впечатлѣній, но рождается изъ собственной нашей познавательной дѣятельности; дѣятельность эта какъ скоро происходитъ, будучи возбуждена внѣшними впечатлѣніями, то сейчасъ приноситъ съ собою и самое понятіе причинности, которое вмѣстѣ съ другими, столь же необходимыми понятіями и представленіями, управляетъ ею, формируетъ извѣстнымъ образомъ воспринятыя впечатлѣнія, именно: понятіе причинности устанавливаетъ столь тѣсную связь между представленіями двухъ смежныхъ перемѣнъ или явленій, что одно явленіе мы не просто полагаемъ послѣ другого, но признаемъ одно *истекающимъ* изъ другого. Посредствомъ понятій или правилъ, присущихъ самой познавательной дѣятельности и совершенно неотдѣлимыхъ отъ нея, слѣдовательно имѣющихъ значеніе законовъ или правящихъ ея началъ,—прежде всего формируются, какъ сказано, впе-

чатлѣнія воспринятыя отъ вещей, а чрезъ то приводятся въ порядокъ разнообразныя представленія *о вещахъ*, устанавливается между ними связь. Но между понятіями, присущими познавательной нашей дѣятельности, есть и такія, которыя приводятъ въ порядокъ не отдѣльныя представленія о вещахъ, составляющихъ содержаніе нашего познанія, а самое *познаніе*, т. е. дѣятельность познавательную. Есть представленія и понятія, для которыхъ предметомъ служатъ самыя вещи; представленія и понятія такого рода мы относимъ поэтому прямо къ самимъ вещамъ, но есть и такія понятія, для которыхъ предметомъ служитъ *вся познавательная* дѣятельность вообще и относимыя поэтому не къ тѣмъ или онымъ вещамъ, но къ цѣлой области явленій данныхъ чрезъ наше познаніе, или даже ко всему существующему. Этого рода понятія Кантъ называетъ *идеями*.

Всѣ идеи (психологическая, космологическая, теологическая) суть частнѣйшія выраженія и примѣненія къ различнымъ направленіямъ или сторонамъ познавательной дѣятельности одной общей *идеи абсолютнаго*. Идея же абсолютнаго заключаетъ въ себѣ мысль о *первой причинѣ*, или иначе, о первомъ условіи, которое, какъ первое, должно быть независимо ни отъ какого иного условія, почему и называется Безусловнымъ. Но понятіе причинности, какъ сказано выше, выражаетъ самую тѣсную, внутреннюю, и потому необходимую, связь въ томъ, къ чему прилагается. Поэтому значеніе идеи абсолютнаго заключается въ томъ, что чрезъ эту идею устанавливается единство и связь во всемъ нашемъ познаніи; слѣдовательно, Безусловное означаетъ также мыслимую нами чрезъ идею безусловнаго цѣлость всего существующаго. или иначе, совокупность всего условнаго.

Итакъ Абсолютное по Канту есть въ сущности выраженіе, свойственнаго нашему разуму, стремленія къ единству въ нашемъ познаніи, т. е. къ объединенію всѣхъ частныхъ представленій и понятій помощію одного наиболѣе общаго и высочайшаго понятія, *высочайшаго* потому, что къ нему разумъ восходитъ чрезъ рядъ умозаключеній отъ одного условнаго къ другому, а *общаго* потому, что связующее значеніе означеннаго понятія простирается на всѣ другія понятія. Ясно, что

идея абсолютнаго по Канту означаетъ ни болѣе ни менѣе какъ субъективную потребность нашего разума, потребность объединенія познавательной дѣятельности. а не есть представленіе чего-либо дѣйствительно существующаго: *частнѣйшимъ* выраженіемъ означенной потребности служитъ понятіе причинности, а наиболѣе *общимъ* идея абсолютнаго; ибо чрезъ понятіе причины мы связываемъ два отдѣльныя явленія (причина и дѣйствіе), а посредствомъ идеи абсолютнаго объединяемъ и приводимъ въ систему всѣ наши познанія.

Теперь посмотримъ къ какимъ выводамъ неминуемо должно привести изложенное изъясненіе идеи Абсолютнаго.

Абсолютное, какъ сказано, выражаетъ субъективную потребность духа, именно стремленіе къ объединенію знаній, и то же самое значеніе имѣетъ понятіе причинности; потому-то *идея абсолютнаго* и *первая причина* можно сказать—понятія однозначущія· не сами по себѣ, по своему смыслу, а только по различному употребленію различаются тѣ понятія: одно понятіе употребляется въ меньшемъ объемѣ. а другое въ большемъ. Поэтому, если признать истиннымъ то, что утверждаетъ Кантъ объ идеѣ Абсолютнаго, именно что идея эта не есть представленіе дѣйствительнаго какого-либо предмета, но только выраженіе субъективной потребности, то слѣдуетъ допустить то же самое и относительно понятія причинности. А мы видѣли. что по Канту причиною нашего познанія служатъ прежде всего самыя вещи познаваемыя. такъ что все значеніе для насъ представленія о вещи, какъ о чемъ—то существующемъ отдѣльно отъ насъ, заключается именно въ томъ, что она есть *причина* познанія Итакъ, если понятіе о причинѣ выражаетъ лишь субъективную потребность, а представленіе вещи есть только особое употребленіе или примѣненіе понятія причинности, то не очевидно ли. что и, такъ называемыя. вещи суть въ такомъ случаѣ не болѣе. какъ наши субъективныя представленія, т. е. представленія, которыя на самомъ дѣлѣ производятся не чѣмъ-либо существующимъ внѣ насъ, а лишь субъективнымъ механизмомъ собственной нашей познавательной дѣятельности. Къ этому выводу дѣйствительно пришелъ Фихте. который, какъ извѣстно, считалъ себя прямымъ послѣ-

дователемъ философіи Канта. По философіи Фихте, такъ называемыя вещи не болѣе какъ представленія, которыя наше я само изъ себя производитъ по необходимымъ законамъ познавательной своей дѣятельности. Такимъ образомъ мы видимъ теперь ясно, что послѣдствіемъ того толкованія идеи абсолютнаго, какое далъ Кантъ, оказывается чистый *субъективизмъ Фихте*. Чрезъ посредство понятія причины съ представленіемъ вещи въ неразрывной связи состоитъ идея абсолютнаго. Поэтому, если идея абсолютнаго не есть представленіе дѣйствительно существующаго, то и самое представленіе вещи теряетъ свое реальное значеніе. Иными словами, если Абсолютное есть призракъ, хотя и необходимо рождаемый нашимъ разумомъ, то всѣ вещи, представляемыя нами, въ такомъ случаѣ обращаются въ призраки, производимые субъективною дѣятельностію нашего духа. Но возможно ли согласиться съ этимъ послѣднимъ выводомъ? Въ реальномъ бытіи вещей, въ бытіи, независимомъ отъ ихъ представляемости въ нашемъ духѣ, невозможно усомниться, ибо въ такомъ случаѣ самыя представленія о вещахъ были бы неразрѣшимою для насъ загадкою которая таковою и остается въ философіи Фихте. И какъ несомнѣнно реальное бытіе вещей, такъ же необходимо для насъ признаніе Абсолютнаго реально существующимъ, т. е. существомъ дѣйствительнымъ, а не просто лишь представляемымъ

Но точно ли такова связь между идеею абсолютнаго и представленіемъ вещи, что увѣренность въ реальномъ бытіи вещей неминуемо за собою влечетъ признаніе идеи абсолютнаго столь-же реальною? Странно признавать Абсолютное такъ же реальнымъ, какъ реальны самыя вещи, уже потому, что представленіе вещи есть положительное, выражаетъ то, что дѣйствительно есть и что познается какъ существующее, идея же абсолютнаго имѣетъ не положительный, а отрицательный характеръ, ибо выражаетъ не то, что познается нами и что поэтому самому есть для насъ дѣйствительное, а то что, не познается и не можетъ быть познаваемо; познаваемое тоже что дѣйствительное, непознаваемое слѣдовательно есть недѣйствительное; таково Абсолютное, оно означаетъ *границу познанія и дѣйствительности познаваемой*. Вотъ то понятіе объ Абсолют-

номъ. какое мы находимъ въ философіи Спенсера. И по этому понятію идея абсолютнаго, такъ же какъ по философіи Канта, реальнаго значенія не имѣетъ, но не потому она не имѣетъ значеніе реальнаго, что есть произведеніе нашей мысли (чрезъ умозаключеніе по Канту мы приходимъ къ идеѣ абсолютнаго),—мышленіе участвуетъ въ произведеніи и реальныхъ представленій о вещахъ, а потому что идея абсолютнаго имѣетъ характеръ отрицательный, тогда какъ реальныя представленія о вещахъ суть положительныя. выражающія нѣчто дѣйствительное. Все дѣйствительное имѣетъ характеръ относительный, ибо познается чрезъ отношеніе къ намъ: поэтому. что мыслится какъ безотносительное, а таково Абсолютное, то уже не есть дѣйствительное, но не есть также и совершенно не существующее, ибо просто несуществующее не можетъ быть представлено. Абсолютное, хотя и не выражаетъ ничего дѣйствительнаго, но тѣмъ не менѣе есть представленіе *относящееся къ дѣйствительному,* именно означаетъ границу всего дѣйствительнаго и познаваемаго.

Чтобы видѣть можно ли признать идею абсолютнаго отрицательнымъ понятіемъ. для этого стоитъ лишь обратить вниманіе на то, какой вообще смыслъ имѣетъ *отрицаніе.* Отрицаніе никогда не имѣетъ и не можетъ имѣть самостоятельнаго, независимаго значенія, напротивъ всегда имѣетъ отношеніе къ какому-либо утвержденію, или дѣйствительно выраженному или только возможному На этотъ условный и зависимый характеръ отрицанія было указано еще въ древности· сообразно словесному обозначенію утвержденія и отрицанія. одно признавалось выраженіемъ *бытія* (есть), а другое—*небытія* (не есть); но какъ нельзя выразить и даже помыслить того, чего вовсе нѣтъ, что не существуетъ никакимъ образомъ. то очевидно не-бытіе, выражаемое въ формѣ отрицанія, должно понимать не въ общемъ, безотносительномъ, а только въ относительномъ смыслѣ, именно въ отношеніи лишь къ тому предмету, о которомъ высказывается, при чемъ отрицаемое объ одномъ предметѣ имѣетъ мѣсто, слѣдовательно существуетъ, въ другомъ. При этомъ само собою очевидно, что не было бы никакой нужды высказывать о данномъ предметѣ, чего въ немъ нѣтъ,

т. е. отрицать въ отношеніи къ нему извѣстныя свойства, если бы невозможно было предполагать въ немъ эти самыя свойства, если бы. т. е. невозможно было ихъ *утверждать*: во всякомъ предметѣ отсутствуетъ безчисленное множество свойствъ, именно свойствъ принадлежащихъ всѣмъ другимъ отличнымъ отъ него предметамъ: однако о каждомъ предметѣ мы выражаемъ отрицаніе не всѣхъ отсутствующихъ въ немъ свойствъ а только *нѣкоторыхъ*,—очевидно тѣхъ, которыя могутъ быть объ немъ утверждаемы, т. е. утвержденіе которыхъ возможно, хотя и несообразно съ тѣмъ -каковъ предметъ въ дѣйствительности

Итакъ, если понятіе объ Абсолютномъ есть отрицательное, то нужно знать, какое-же именно утвержденіе предполагается и устраняется имъ.

Абсолютному противоположно конечное; поэтому, если точно Абсолютное есть понятіе отрицательное, то смыслъ его заключается въ томъ, что имъ выражается нѣчто о конечномъ, т. е. устраняется нѣкоторое предполагаемое имъ утвержденіе относительно конечныхъ вещей. Не трудно видѣть въ чемъ можетъ заключаться это утвержденіе, оно опредѣляется самимъ понятіемъ объ Абсолютномъ. Если Абсолютное, какъ противоположность конечнаго, есть *безконечное*, то слѣдовательно чрезъ это понятіе отрицается *конечность конечнаго*; но конечность конечнаго можетъ быть отрицаема только въ отношеніи къ его совокупности; въ отдѣльности каждая вещь конечна, но въ совокупности всѣ вещи составляютъ безконечное, т. е. рядъ вещей конечныхъ безконеченъ, простирается въ безконечность. Итакъ, вотъ какой смыслъ заключается въ идеѣ абсолютнаго: идея эта выражаетъ собственно ту мысль, что *конечное безпредѣльно*.

Но какъ же мы можемъ знать, что конечное не имѣетъ предѣловъ? Что мы нигдѣ не находимъ предѣловъ конечнаго бытія,—это еще не доказательство, что ихъ и нѣтъ. Должно же быть основаніе для того, что мы не полагаемъ предѣловъ въ отношеніи познаваемаго, хотя самое познаніе наше всегда ограниченно. Основаніе это не можетъ заключаться въ субъективной потребности объединенія всѣхъ нашихъ знаній о ко-

нечномъ бытіи. Выше показано, что невозможно принять это Кантово объясненіе идеи абсолютнаго. Въ сущности къ тому же воззрѣнію, какое видимъ у Канта, приходитъ и Спенсеръ. Онъ полагаетъ, что невозможность для насъ представить безконечный рядъ вещей побуждаетъ насъ, взамѣнъ этого, полагать внѣ конечнаго Безконечное, чрезъ что будто бы конечное для нашего представленія получаетъ цѣлость и единство. Но Спенсеръ не разъясняетъ, какая необходимость заставляетъ насъ полагать, что конечное безпредѣльно и зачѣмъ намъ нужно представлять конечное во всемъ его объемѣ. Не разъясняетъ также Спенсеръ и того, какимъ образомъ идея абсолютнаго можетъ служить къ объединенію въ нашемъ представленіи всего конечнаго. Онъ говоритъ только, что съ представленіемъ всякой отдѣльной вещи, всякаго явленія, соединяется одна и та же мысль о бытіи, и эта собственно мысль служитъ связующимъ элементомъ для всѣхъ представленій о конечномъ, т. е. побуждаетъ насъ представлять всѣ конечныя вещи связанными между собою и образующими одно непрерывное цѣлое. Въ такомъ случаѣ оказывается невѣрнымъ то мнѣніе Спенсера, что Абсолютное есть понятіе отрицательное, что въ понятіи этомъ ничего положительнаго не содержится. Если Абсолютное есть прежде всего для насъ мысль о бытіи связующемъ все конечное, то этою мыслью не только не отрицается нѣчто въ отношеніи къ конечному, напротивъ утверждается его необходимая связь съ Абсолютнымъ. Ибо какъ съ устраненіемъ мысли о бытіи отъ представленія о конечномъ, представленіе это также дѣлается невозможнымъ, а чрезъ то и само конечное уничтожается для насъ, такъ наоборотъ, только идея абсолютнаго дѣлаетъ для насъ возможнымъ и понятнымъ представленіе конечнаго бытія. Но въ чемъ же состоитъ эта необходимая связь конечнаго съ Безконечнымъ? Связь эта, очевидно, есть *причинная*, т. е. состоитъ въ томъ, что Абсолютное есть необходимая причина всего конечнаго; только въ значеніи причины дѣйствительно Абсолютное служитъ для насъ связующимъ началомъ въ отношеніи ко всему конечному бытію. И самая безконечность Абсолютнаго для насъ вытекаетъ изъ того, что оно есть причина. Конечно, между причиною и дѣйствіемъ необхо-

мо должна быть связь, и эта связь всегда выражается въ томъ, что свойства причины открываются въ дѣйствіи. но вмѣстѣ съ тѣмъ причина и дѣйствіе противоположны, именно въ томъ, что дѣйствіе зависимо отъ причины, напротивъ причина независима. Противоположность эта не ясно выступаетъ тогда, если причина сама также есть *дѣйствіе* иной причины, но та же противоположность совершенно очевидна, когда дѣло идетъ о *причинѣ всего конечнаго*. Причиною конечнаго можетъ быть только Безконечное, или Абсолютное. ибо если бы и сама причина конечнаго также была конечною, она тогда принадлежала бы къ области конечнаго бытія, слѣдовательно и для нея должна бы быть причина.—ибо спрашивается о причинѣ *всего* конечнаго.

Но необходимъ ли и умѣстенъ ли такой вопросъ, а съ тѣмъ вмѣстѣ необходимо ли Абсолютное понимать именно какъ причину всего конечнаго? Объ этомъ мы находимъ такое разсужденіе у *Вундта*. Стремленіе къ обоснованію вѣры въ сверхчувственное, въ своемъ обыкновенномъ, популярномъ выраженіи, говоритъ онъ. получаетъ слѣдующую форму: все въ мірѣ имѣетъ свою причину, слѣдовательно и самый міръ также долженъ имѣть причину. Выводъ этотъ основывается на недопустимомъ научно употребленіи понятія причины. Лишь тогда имѣется поводъ спрашивать о причинѣ вещи, когда мы предполагаемъ, что эта вещь произошла изъ чего либо предшествовавшаго ей. Посему спрашивать о причинѣ міра теоретически никакого повода мы не имѣемъ Всякое происхожденіе, къ чему только и приложимо понятіе причины, совершается въ мірѣ. и наше дискурсивное мышленіе, соединяя причины и дѣйствія, никогда не можетъ выступить ради этого за его предѣлы. Итакъ, никакого теоретическаго основанія нѣтъ для того, чтобы міръ въ его цѣлости представлять происшедшимъ. (Logik, 1-er Bd. 375). Нельзя не подивиться этому разсужденію Вундта, если взять во вниманіе, что первый вопросъ, съ котораго началась и самая философія, былъ вопросъ о происхожденіи міра. Какое же иное основаніе, кромѣ теоретическаго. имѣли первые греческіе философы для того, чтобы спрашивать о происхожденіи и первой причинѣ міра? Основаніе это мож-

но легко вывести изъ разсужденія самого Вундта. Онъ говоритъ, что вопросъ о причинѣ умѣстенъ только въ отношеніи къ тому, что измѣняется во времени и что происходитъ: измѣняется же и происходитъ все содержащееся въ мірѣ, а самый міръ не состоитъ ли изъ того, что въ немъ содержится. и возможно ли отдѣлять міръ отъ всего существующаго въ мірѣ. если всѣ составныя части, изъ которыхъ міръ состоитъ, какъ подверженныя перемѣнамъ. должны имѣть причину своего происхожденія, то какъ же самый міръ можетъ быть не происшедшимъ. Вундтъ очевидно понятіе абсолютнаго переноситъ на самый міръ. а какъ понятіе абсолютнаго необходимо противополагается конечному, условному, то это противоположеніе могло выразиться у Вундта, вслѣдствіе приложенія идеи абсолютнаго къ самому міру, —лишь въ томъ, что онъ отдѣляетъ міръ въ его цѣлости отъ составныхъ частей міра. отъ всего того, что содержится въ самомъ же мірѣ Значитъ. не только нельзя признать вмѣстѣ съ Вундтомъ вопросъ о причинѣ міра неумѣстнымъ, напротивъ вопросъ этотъ столь необходимъ, что съ устраненіемъ его въ самомъ понятіи о мірѣ оказывается противорѣчіе совершенно уничтожающее, дѣлающее невозможнымъ это понятіе Понятіе причины. какъ въ отношеніи ко всему происходящему въ мірѣ, такъ очевидно и относительно міра. совершенно неотдѣлимаго отъ того, что есть въ мірѣ, не только приложимо. умѣстно, но и совершенно необходимо. просто потому. что понятіе это необходимо для нашей мысли, и какъ необходимое, имѣетъ значеніе всеобщее. Даже объ Абсолютномъ Спиноза выразился, какъ извѣстно, что оно есть *causa sui*, желая показать этимъ выраженіемъ, что сколько необходимо для насъ понятіе причины. столько же необходимо признать Абсолютное неимѣющимъ для себя причины, которая была бы отдѣльною отъ него самого, иначе Абсолютное не было бы первою причиною; отвергнуть же бытіе первой причины значитъ допустить безконечный рядъ причинъ конечныхъ, которыя въ такомъ случаѣ, т. е. при отсутствіи первой причины. нельзя было бы признать причинами въ собственномъ смыслѣ, ибо всякая конечная причина, сама будучи дѣйствіемъ, служитъ лишь орудіемъ дѣятельности силъ, для

которыхъ источникомъ сама она не можетъ быть; вотъ почему тѣ, которые рѣшительно хотятъ устранить всякую мысль о бытіи Абсолютнаго, по неразрывной связи идеи абсолютнаго съ понятіемъ причины, устраняютъ также и это понятіе, утверждая, что задача познанія не въ томъ, чтобы опредѣлять причины, а въ томъ, чтобы установлять законы явленій. Впрочемъ, и самые законы неминуемо получаютъ значеніе причинъ (законъ повелѣваетъ, требуетъ: по закону, т е. по дѣйствующей силѣ закона), коль скоро познаніе причинъ и самое понятіе причины хотятъ устранить.

Но это такъ необходимое для насъ понятіе причины, требующее признать бытіе Абсолютнаго, вмѣстѣ съ тѣмъ не можетъ ли само служить возраженіемъ противъ необходимости признанія бытія Безусловнаго. Если понятіе причины имѣетъ всеобщее и безусловно необходимое значеніе, то какъ тогда согласить съ понятіемъ причины отрицаніе причины въ отношеніи къ Абсолютному? Если возможно признать, что Абсолютное не имѣетъ для себя причины, существуетъ безъ причины, то отчего же невозможно того же сказать, напр., о мірѣ? Невозможность эта заключается въ томъ, что нельзя мыслить міръ какъ абсолютное. Ибо что такое Абсолютное? Абсолютное есть существо совершеннѣйшее, а міръ не совершенъ Совершеннѣйшее должно быть всецѣло свободно и независимо, а что имѣетъ для себя причину, то не можетъ быть всецѣло независимымъ. Притомъ же то общее значеніе, какое имѣетъ понятіе причины, можетъ быть изъяснено единственно лишь на основаніи идеи абсолютнаго. Абсолютное, какъ первая причина, простираетъ свое могущество и силу на все существующее, отсюда и то опредѣленіе, что Абсолютное есть причина, получаетъ для насъ всеобщее значеніе Съ другой стороны, Вундтъ вѣрно замѣчаетъ, что вопросъ о причинѣ возникаетъ лишь тогда, когда мы замѣчаемъ какую-либо перемѣну: только измѣняемое подлежитъ причинной связи: слѣдовательно, наоборотъ, неизмѣняемое не можетъ имѣть для себя причины: но не имѣя причины для себя неизмѣняемое вмѣстѣ съ тѣмъ не только само можетъ быть причиною, но именно такова и должна быть истинная, т. е. *первая причина*: истин-

ною причиною можетъ быть только неизмѣняемое, потому что измѣняемое уже вслѣдствіе своей измѣняемости, хотя бы и было причиною, есть вмѣстѣ съ тѣмъ дѣйствіе, слѣдовательно не чистая причина. А такъ какъ въ мірѣ все измѣняемо, слѣдовательно измѣняемъ и міръ, то никакъ нельзя признать міръ безпричиннымъ, т. е. невозможно признать, что существуютъ только конечныя, условныя причины свойственныя измѣняемому. Безъ причины безусловной, которая поэтому должна быть неизмѣняема, потокъ измѣненій, наполняющихъ собою міръ, не имѣлъ бы для себя никакой опоры, а слѣдовательно и никакого смысла.

Итакъ, признаніе бытія Абсолютнаго столь же для насъ необходимо, какъ необходимо понятіе о первой причинѣ, которая можетъ быть только безусловною. Этотъ выводъ о необходимости опредѣленія идеи абсолютнаго чрезъ понятіе причины дѣлаетъ совершенно понятнымъ другой вышеуказанный выводъ относительно Абсолютнаго, къ которому пришла философія Фихте. Разумѣемъ тотъ выводъ, что если Абсолютное есть только идея, понятіе, а не дѣйствительное существо, то и всѣ вещи при этомъ обращаются въ простыя представленія. Выводъ этотъ становится понятнымъ въ виду того опредѣленія объ Абсолютномъ, что оно есть причина вещей. Между причиною и дѣйствіемъ должна быть необходимая связь. Поэтому если Абсолютное, которое есть первая причина, признается не болѣе какъ только субъективнымъ понятіемъ, которому въ дѣйствительности ничто не соотвѣтствуетъ, то чрезъ это и всѣ вещи, какъ произведенія Абсолютнаго, также лишаются своего реальнаго бытія, такъ сказать, улетучиваясь въ субъективныя представленія, превращаясь въ призраки.

ОБЪ ОБРАЗѢ СУЩЕСТВОВАНІЯ АБСОЛЮТНАГО,

ИЛИ

ОТНОШЕНІЕ МЕЖДУ БЕЗУСЛОВНЫМЪ и УСЛОВНЫМЪ.

Понятіе о безконечной субстанціи въ философіи Декарта и Спинозы. Какъ эти философы понимали безконечность субстанціи? Измѣненіе понятія о Безконечномъ въ послѣдующей философіи. Какимъ образомъ, по ученію нѣмецкихъ философовъ, Абсолютное есть неизмѣняемое и измѣняемое, единое и многое, тождественное и различное. Происхожденіе ученія о единствѣ Безконечнаго съ конечнымъ. Невозможность отождествленія Безусловнаго съ условнымъ.

Когда бытіе Абсолютнаго есть для насъ вопросъ рѣшенный, тогда является другой вопросъ: какъ Абсолютное существуетъ, вопросъ объ образѣ его-бытія. Абсолютное познаваемо для насъ настолько, насколько оно открывается въ конечномъ. Посему и вопросъ объ образѣ существованія Абсолютнаго можетъ быть иначе выраженъ такъ: каково отношеніе между Безконечнымъ и конечнымъ, Безусловнымъ и условнымъ. Отношеніе же это мыслимо въ двоякомъ видѣ: либо Абсолютное существуетъ только въ конечномъ, слѣдовательно, по своему существованію, нераздѣльно съ конечнымъ, а только мысленно можетъ быть отдѣляемо отъ него, или же Абсолютное имѣетъ бытіе само въ себѣ, бытіе отдѣльное и независимое отъ бытія конечнаго. Въ первомъ случаѣ отношеніе Безусловнаго къ условному есть необходимое, а въ послѣднемъ—оно должно быть признано свободнымъ. И самое понятіе объ Абсолютномъ при этомъ получается различное. Если

Абсолютное обладаетъ бытіемъ независимымъ и свободнымъ, тогда оно есть духъ; если же признать, что бытіе Абсолютнаго нераздѣльно съ бытіемъ конечнаго, то Абсолютное должно быть въ такомъ случаѣ понимаемо какъ начало космическое, пребывающее и дѣйствующее въ мірѣ, какъ его душа, какъ движущая и образующая его сила, или субстанція.

Разсмотримъ означенныя предположенія объ образѣ существованія Абсолютнаго.

Для Декарта было несомнѣнной истиной, что существуетъ безконечная субстанція, хотя онъ и находитъ нужнымъ доказывать эту истину. Впрочемъ, въ своей философіи Декартъ занимается исключительно изслѣдованіемъ конечныхъ субстанцій. Какъ существуетъ безконечная субстанція и каково отношеніе ея къ субстанціямъ конечнымъ,—это у Декарта не разъясняется. Бытіе безконечной субстанціи у Декарта остается въ тѣни, между тѣмъ какъ все вниманіе его обращено на субстанціи конечныя. Декартъ признавалъ даже возможнымъ изъяснить происхожденіе и существованіе міра при помощи однихъ только законовъ движенія, необходимо присущихъ матеріи, причемъ все значеніе безконечной субстанціи ограничивалъ тѣмъ, что производилъ отъ нея лишь начало движенія, первый толчекъ. необходимый для того, чтобы законы движенія могли начать свое дѣйствіе. Однако же и по Декарту самымъ твердымъ и рѣшительнымъ ручательствомъ истинности нашего познанія можетъ служить только бытіе безконечной субстанціи. Отсюда прямо слѣдуетъ тотъ выводъ, что всѣ вещи съ достовѣрностію могутъ быть познаваемы не чрезъ себя, а только чрезъ безконечную субстанцію, такъ что все бытіе должно быть изъясняемо изъ субстанціи. Дѣйствительно, въ этомъ состоитъ задача философіи Спинозы. Безконечная субстанція, очевидно, должна быть необходимымъ условіемъ и первымъ началомъ бытія для всего конечнаго. Все конечное существуетъ только чрезъ безконечную субстанцію и чрезъ нее же познается. Бытіе и познаніе нераздѣльны. Истинное познаніе есть выраженіе бытія, и наоборотъ—бытіе должно быть связано съ познаніемъ. Основаніе же этой связи между познаніемъ и бытіемъ, основаніе единства того и

другого можетъ заключаться только въ безконечной субстанціи. Единствомъ субстанціи условливается единство бытія и познанія. Таковы основныя положенія философіи Спинозы. Для Декарта мысль о безконечной субстанціи была лишь вспомогательнымъ средствомъ разсѣять сомнѣніе въ познаваемости вещей, а также для того, чтобы привести въ движеніе міровую машину. Для Спинозы безконечная субстанція есть основаніе какъ познанія, такъ и бытія. Поэтому Декартъ только по мѣрѣ надобности пользуется идеею безконечной субстанціи; напротивъ, для Спинозы въ познаніи субстанціи, въ разъясненіи ея существа заключается главная задача и единственный способъ добыть достовѣрное познаніе обо всемъ прочемъ. Повидимому Спиноза вѣрнѣе мыслилъ о безконечной субстанціи, чѣмъ Декартъ, такъ какъ вполнѣ понималъ и должнымъ образомъ оцѣнивалъ значеніе ея, чего мы не видимъ въ философіи Декарта. Но для характеристики понятія объ Абсолютномъ важно не то, въ какой мѣрѣ пользуются этимъ понятіемъ, но каково самое понятіе, въ чемъ оно состоитъ. Обращая вниманіе *на первое*, т. е. на то широкое значеніе, какое Спиноза усвоялъ понятію о безконечной субстанціи въ своей философіи, одни находили, что Спиноза, такъ сказать, былъ упоенъ божествомъ, что для него все, кромѣ Бога не существовало, и что слѣдовательно, справедливо признать его человѣкомъ религіознымъ и благочестивымъ; другіе же, принимая во вниманіе не то, какъ Спиноза пользовался въ своей философіи понятіемъ о Богѣ, какъ субстанціи безконечной, но то, каково было самое это понятіе, готовы были признать Спинозу атеистомъ. Одни такъ разсуждали: Спиноза поставилъ на мѣсто Бога природу, міръ, слѣдовательно твореніе вмѣсто Творца для него было Богомъ. Богъ Спинозы не что иное какъ вселенная, посему ученіе его о Богѣ есть *пантеистическое*. Другіе же говорятъ, что міръ для Спинозы, напротивъ, вовсе не существуетъ. Спиноза весь въ Богѣ и только одного Бога онъ видитъ повсюду, Его одного созерцаетъ, Имъ услаждается; вся жизнь для него заключается въ любви къ Богу (amor Dei intellectualis). Поэтому, точнѣе было бы назвать систему Спинозы не *пантеизмомъ*, а *акосмизмомъ*.

Столь противоположныя сужденія о философскомъ ученіи Спинозы, очевидно, объясняются тѣмъ, что исходятъ изъ различнаго понятія о Богѣ. Различіе же заключается въ томъ, какъ понимаютъ отношеніе Бога къ міру, Безусловнаго къ условному. Что такое субстанція Спинозы? Важнѣйшей ея чертой слѣдуетъ признать то, что она существуетъ *не въ себѣ*, а только въ мірѣ, какъ нераздѣльная съ бытіемъ вещей, общая ихъ основа. Въ себѣ самой субстанція Спинозы ничто, а въ другомъ, отличномъ отъ нея бытіи, именно въ модусахъ, она есть все. Хотя, вмѣстѣ съ протяженіемъ, мышленіе также есть аттрибутъ субстанціи, однако же сама въ себѣ субстанція разумомъ не обладаетъ, ибо что такое тотъ универсальный умъ, который у Спинозы называется безконечнымъ модусомъ въ отличіе отъ модусовъ конечныхъ? Это есть совокупность всѣхъ частныхъ умовъ или идей, присущихъ конечнымъ существамъ. Не обладая разумомъ, субстанція Спинозы не имѣетъ также и воли. Она ничего не творитъ, а только своимъ вѣчнымъ бытіемъ условливаетъ бытіе конечныхъ вещей; не воля субстанціи, а самое ея бытіе есть причина всего. Она просто существуетъ, и этого довольно, чтобы и все прочее существовало, посему и называется субстанціей. Бытіе субстанціи не раздѣльно съ бытіемъ всего того, для чего субстанція служитъ условіемъ или причиною. Словомъ, субстанція Спинозы необходима и только необходима, а потому не свободна. Такимъ образомъ ей не свойственны ни самосознаніе, ни самообладаніе; и разумъ и воля, познаніе и добродѣтель невозможны въ самой субстанціи, а только въ ея модусахъ открываются. На долю субстанціи остается, повидимому, одно только преимущество,—безконечность. Но и этимъ свойствомъ субстанція Спинозы, какъ увидимъ, не обладаетъ сама по себѣ, не смотря на то, что безконечность прямо признается необходимымъ свойствомъ субстанціи, почему и отрицается возможность конечныхъ субстанцій.

Замѣчательно, что не смотря на указанное выше различіе въ употребленіи идеи безконечной субстанціи въ философіи Декарта и Спинозы, эти философы одинаково понимали безконечность какъ аттрибутъ субстанціи. Опредѣляя конечное

какъ ограниченіе безконечнаго, они могли допустить бытіе конечнаго рядомъ съ Безконечнымъ не иначе, какъ помѣстивъ все конечное въ самомъ Безконечномъ, иначе Безконечное, по ихъ понятію о немъ, не могло бы быть таковымъ, т. е. утратило бы свою безконечность чрезъ ограниченіе оной конечнымъ, если бы послѣднее не было заключено въ Безконечномъ. Декартъ, правда, рѣшительно не утверждаетъ, что конечное можетъ существовать только въ безконечномъ; напротивъ, какъ извѣстно, Декартъ отъ Безконечной субстанціи различалъ субстанціи конечныя, чѣмъ само собою предполагается самостоятельное бытіе существъ конечныхъ на ряду съ Безкопечнымъ. Не смотря на то, понятіе о Безконечной субстанціи уже у Декарта таково, что оно неминуемо приводило къ заключенію о бытіи всего конечнаго въ Безконечномъ. Быть можетъ потому именно Декартъ не обращается къ нарочитому изслѣдованію идеи Безконечнаго, что предвидѣлъ неизбѣжность для себя означеннаго вывода, который для него не могъ быть желательнымъ. А что дѣйствительно тотъ выводъ неминуемъ былъ уже для Декарта, это очевидно уже изъ указаннаго выше понятія Декарта о безконечности. Подобно тому, какъ въ области конечнаго геометрическія формы и отношенія Декартъ признавалъ наиболѣе существенными, полагая сущность вещей въ протяженіи, и самую безконечность онъ понималъ также въ смыслѣ геометрическомъ, именно какъ безконечное протяженіе; ибо конечное, по опредѣленію Декарта, есть, какъ сказано выше, ограниченіе безконечнаго; но вѣдь и каждая пространственная форма также есть ограниченіе безконечнаго пространства. Безконечное, пространство потому только остается безконечнымъ, не смотря на ограниченія пространственныхъ формъ, что всѣ возможныя формы содержатся въ немъ какъ части въ цѣломъ. Не такъ ли и конечное существуетъ только въ Безконечномъ, дабы послѣднее всегда могло сохранять свою безконечность, не смотря на ограниченія ея чрезъ конечныя вещи? Ограниченія Безконечнаго не наносятъ никакого ущерба безконечности только при томъ условіи, если это ограниченія внутреннія, слѣдовательно объемлемыя безконечностію, а не отдѣльно отъ

нея существующія. Вотъ почему Спиноза отвергаетъ Декартово различеніе конечныхъ субстанцій отъ Безконечной: въ собственномъ смыслѣ одна только можетъ быть субстанція, ибо невозможно признать субстанціями ограниченія безконечной субстанціи, неотдѣлимыя отъ нея и въ ней самой заключенныя, а таковы конечныя вещи. Такимъ образомъ дѣйствительно субстанція Спинозы удерживаетъ свою безконечность, не смотря на бытіе ограничивающихъ ее конечныхъ вещей. Но каково значеніе, каковъ смыслъ этой безконечности? Если конечныя вещи существуютъ въ субстанціи и объемлются ея безконечностію, то очевидно значеніе послѣдней заключается въ томъ, что она *служитъ* объединяющею связью для всего конечнаго; чрезъ нее все конечное имѣетъ единство и связь. Значитъ, даже безконечность субстанціи нельзя признать свойствомъ принадлежащимъ самой субстанціи; свойство это, въ значеніи единства и связи всѣхъ конечныхъ вещей, очевидно, оказывается принадлежностію конечнаго, конечныя вещи существуютъ въ самой субстанціи, но различіе ихъ отъ субстанціи чрезъ то не уничтожается. Дѣйствительно, вѣдь и умъ универсальный, по философіи Спинозы, безконеченъ: но однако онъ не есть сама субстанція, а только ея безконечный модусъ, слѣдовательно, безконечность есть принадлежность модусовъ отличныхъ отъ самой субстанціи. Такимъ образомъ сама въ себѣ субстанція Спинозы ничего не имѣетъ и ничѣмъ не обладаетъ.

Иное дѣло, если бы разумъ и воля, принадлежащіе конечнымъ существамъ, исходили отъ субстанціи, какъ ея произведенія или дары,— тогда конечно слѣдовало бы признать ихъ принадлежащими самой субстанціи; но, по философіи Спинозы, существованіе модусовъ такъ же не имѣетъ начала, какъ и бытіе самой субстанціи. Равнымъ образомъ и ограниченія безконечности субстанціи, каковыми, по философіи Спинозы, должно признать конечныя вещи, не препятствовали бы относить безконечность къ самой субстанціи, если бы таковыя ограниченія исходили отъ самой субстанціи и были бы собственнымъ ея дѣломъ, ибо только самоограниченіе, какъ дѣйствіе свободное, не нарушаетъ безконечности, такъ какъ въ

сущности оно означаетъ употребленіе принадлежащаго субстанціи свойства; а употребленіе свидѣтельствуетъ именно объ обладаніи тѣмъ, что употребляется. Ограниченія же, хотя бы и существующія въ самой субстанціи, но неисходящія изъ нея какъ свободныя дѣйствія, должны быть чуждыми, какъ бы посторонними, для самой субстанціи, слѣдовательно, нарушающими ея безконечность, т. е. отчуждающими и это свойство субстанціи въ свою пользу... Что дается во временное пользованіе, не перестаетъ быть собственностію и владѣніемъ того, кѣмъ дается. Модусы же субстанціи Спинозы въ сложности совѣчны ей и слѣдовательно все принадлежащее имъ принадлежитъ имъ изначала и навсегда.

Итакъ вотъ съ какими трудностями сопряжено было ученіе Спинозы о существованіи всѣхъ конечныхъ вещей въ безконечности субстанціи. Съ одной стороны, повидимому, было необходимо признать разумъ принадлежностію лишь существъ конечныхъ, ибо и самый безконечный разумъ есть не что иное, какъ совокупность частныхъ умовъ; но какъ же возможно чтобы субстанція безконечная *сама въ себѣ* не была разумною. Съ другой стороны и безконечность субстанціи, помимо конечныхъ вещей, оказывается пустымъ словомъ, ибо въ дѣйствительности она служитъ связью и объединеніемъ конечныхъ вещей, слѣдовательно, реально, по своему дѣйствительному значенію, должна быть относима къ существамъ конечнымъ, субстанціи же принадлежитъ свойство безконечности лишь номинально, ибо независимо она имъ не обладаетъ; напротивъ, вся безконечность субстанціи состоитъ, такъ сказать, въ обладаніи у модусовъ. Но какъ же субстанція можетъ быть безконечною, если въ собственномъ и первоначальномъ смыслѣ безконечность ей не принадлежитъ, ибо дѣйствительнымъ свойствомъ оно является только посредствомъ модусовъ? Итакъ, если надлежало идти далѣе въ томъ же направленіи мышленія, которое было начато уже Декартомъ, то требовалось разрѣшить слѣдующія проблемы: a) какимъ образомъ безконечная субстанція *сама въ себѣ* можетъ быть разумною при томъ условіи, что дѣйствительный разумъ есть принадлежность конечныхъ существъ; b) какимъ образомъ безконечность можно

разсматривать какъ свойство самой субстанціи, если дѣйствительнымъ свойствомъ безконечность становится только чрезъ посредство конечныхъ вещей? Необходимость разрѣшенія этихъ проблемъ представлялась совершенно ясною послѣ того, какъ было выведено Кантомъ заключеніе, что Безусловное есть не болѣе какъ субъективное представленіе, или иначе, идея разума. Послѣ того какъ основныя свойства Безусловнаго— безконечность и разумность, по философіи предшествовавшей Канту, оказывались принадлежащими въ дѣйствительности лишь существамъ конечнымъ, Безусловное само собою обращалось чрезъ то въ простое представленіе, въ субъективную идею. Однакожъ и самъ Кантъ указывалъ на практическую необходимость признать реальность таковой идеи. Итакъ, требовалось представить Безусловное какъ существо дѣйствительное, существующее *въ себѣ*, а не только въ конечномъ и чрезъ конечное. Для разрѣшенія этой задачи необходимо было измѣнить понятіе о Безконечномъ. Чтобы Безконечное, существуя въ конечномъ, не терялось въ немъ, это возможно только при томъ условіи, если а) само Безконечное, проявляясь въ конечномъ, дѣятельно удерживаетъ свою самостоятельность, если, то есть, оно не просто существуетъ (какова субстанція Спинозы), но есть субъектъ (по выраженію Гегеля), непрерывно дѣйствующій, а также если при всяческихъ измѣненіяхъ постоянно остается тождественнымъ, если, т. е. переходя въ иное, постоянно однако остается равнымъ себѣ самому, въ себѣ пребываетъ.

Но какъ доказать, что Безусловное именно таково, что оно непрерывно дѣйствуетъ, и въ своей дѣятельности сохраняетъ свое тождество, слѣдовательно, не перестаетъ оставаться при себѣ самомъ? Для этого стоитъ лишь показать, что во всемъ измѣняющемся и повсюду господствуетъ тотъ же порядокъ и образъ совершенія всяческихъ перемѣнъ. Съ другой стороны, какъ возможно, чтобы производящее всяческія перемѣны само оставалось неизмѣннымъ, и чтобы рождающее изъ себя необозримое разнообразіе явленій сохраняло неизмѣнно свое единство, тождество? Вопросъ этотъ рѣшается просто. Кантъ утверждалъ, и это было признано послѣдующею фило-

софіею, что пространство и время суть субъективныя формы явленій, и, что слѣдовательно, по существу вещи должны быть внѣ пространства и времени. Поэтому Безусловное внѣ пространства, а слѣдовательно не состоитъ изъ частей, т. е. едино при множественности явленій; оно же внѣ времени, слѣдовательно, никакимъ перемѣнамъ не подлежитъ (ибо всякая перемѣна происходитъ во времени), а вмѣстѣ съ тѣмъ проявленія Безусловнаго непрерывно измѣняются.

Итакъ, первое предположеніе, изъ котораго теперь исходитъ рѣшеніе вопроса объ образѣ существованія Абсолютнаго, или иначе, объ отношеніи его къ конечному, есть то, что Абсолютное не просто существуетъ, а дѣйствуетъ,—и самое бытіе его состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ непрестанной дѣятельности. Такое понятіе объ Абсолютномъ само собою вытекаетъ изъ того, что оно есть *причина* всего конечнаго.

Абсолютное не было бы таковымъ, т. е. Абсолютнымъ, если бы оно было ограничено временемъ, слѣдовательно, для дѣятельности Абсолютнаго не можетъ быть ни начала, ни конца; ибо дѣятельность Абсолютнаго, очевидно, должна быть соотвѣтственною самому Абсолютному: какъ Абсолютное безконечно, такова же должна быть и дѣятельность его. Соотвѣтствіе же дѣятельности Абсолютнаго съ его существомъ очевидно означаетъ, что въ ней открывается само Абсолютное, или, иначе, дѣятельность Абсолютнаго состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ постепенномъ раскрытіи и обнаруженіи собственнаго его существа. Такъ оправдывается извѣстное положеніе Спинозы, что субстанція есть causa sui; назначеніе дѣятельности Абсолютнаго заключается въ немъ самомъ, въ осуществленіи себя. Какъ же именно происходитъ творческая дѣятельность Абсолютнаго, каковъ образъ этой дѣятельности?

Хотя конечная цѣль дѣятельности Абсолютнаго заключается въ немъ самомъ, въ раскрытіи самого себя, но средствомъ къ этой цѣли можетъ служить только непрерывное и послѣдовательное произведеніе конечныхъ вещей и существъ. Ибо Абсолютное, будучи безконечнымъ, можетъ проявить себя соотвѣтственнымъ себѣ образомъ только въ *безконечномъ* ряду дѣйствій, изъ коихъ каждое не есть то, что другое, слѣдова-

тельно всѣ различны между собою, но вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ равны или тождественны въ томъ, что одинаково служатъ проявленіями Абсолютнаго, слѣдовательно, различнымъ образомъ открываютъ Абсолютное. Все конечное, не смотря на свою противоположность Абсолютному, однако изъ него происходитъ, и есть его явленіе или откровеніе, слѣдовательно, и состоитъ въ томъ, что Абсолютное противополагаетъ себѣ себя же самого, т. е. само же становится конечнымъ чрезъ *самоограниченіе*, такъ что всякое конечное явленіе представляетъ собою актъ самоограниченія Абсолютнаго. Это значитъ, что и въ конечномъ, не смотря на его противоположность Абсолютному, послѣднее все же остается самимъ собою, сохраняетъ свое тождество. Это тождество Абсолютнаго, удерживаемое имъ во всякомъ ограничивающемъ его явленіи, выражается въ томъ, что Абсолютное всякое такое явленіе, по несоотвѣтствію его съ нимъ, отрицаетъ, — съ тѣмъ, чтобы перейти къ новому явленію и открыться инымъ образомъ. Въ этомъ безконечномъ ряду самоограниченій Абсолютнаго возможны лишь разныя степени приближенія конечнаго къ Безконечному, но совершеннымъ образомъ ни въ одномъ изъ нихъ Безконечное не открывается: вполнѣ соотвѣтственнымъ обнаруженіемъ Абсолютнаго можетъ быть только безконечное; конечное же можетъ быть безконечнымъ только въ смыслѣ безконечно продолжающагося ряда отдѣльныхъ моментовъ и явленій.

Итакъ, теперь для насъ опредѣленъ способъ дѣятельности Абсолютнаго, какъ равно опредѣлены цѣль и отношеніе ея къ самому Абсолютному. Способъ или образъ дѣятельности Абсолютнаго состоитъ въ томъ, что чрезъ самоограниченіе оно производитъ изъ себя конечное, но произведя одно конечное явленіе, Абсолютное не остается въ немъ, а отрицаетъ его съ тѣмъ, чтобы произвести новое конечное явленіе и т. д., ибо конечное служитъ только средствомъ обнаруженія Абсолютнаго, хотя ни въ одномъ конечномъ явленіи Абсолютное не можетъ открыться вполнѣ, потому и переходитъ безъ конца отъ одного явленія къ другому.

Если бы даже было доказано, какъ это хотѣлъ сдѣлать Гегель въ своей системѣ, что все измѣняющееся дѣйствительно повсюду одинаковымъ образомъ измѣняется, переходя отъ момента положительнаго къ отрицательному, и отъ момента отрицательнаго снова къ положительному, то какимъ образомъ одинаковый образъ измѣненій, совершающихся повсюду, свидѣтельствовалъ бы о томъ, что движущею ихъ силою служитъ само Абсолютное, изъ чего видно, что въ конечномъ пребываетъ собственнымъ своимъ существомъ и повсюду открывается въ немъ само Абсолютное? Что конечное есть произведеніе Абсолютнаго, — это не можетъ служить доказательствомъ непосредственнаго присутствія и дѣйствованія во всемъ конечномъ самого Абсолютнаго. Произведенія Абсолютнаго были бы слишкомъ несовершенны, если бы не могли дѣйствовать собственными, дарованными имъ, силами и по установленнымъ для нихъ законамъ. Такой взглядъ на отношеніе Безконечнаго къ конечному нельзя оправдать тѣмъ, что если бы Абсолютное само не дѣйствовало въ конечномъ, тогда послѣднее, будучи отдѣльнымъ, такъ сказать, отъ Абсолютнаго, ограничивало бы его, а чрезъ то Абсолютное не было бы таковымъ, между тѣмъ какъ ограниченіе Абсолютнаго, понимаемое въ смыслѣ *самоограниченія*, не противорѣчитъ понятію Абсолютнаго. Самоограниченіе конечно предполагается свободою; но если самоограниченіе непрерывно совершается Абсолютнымъ, какъ средство къ осуществленію имъ самого себя, или обнаруженію себя въ дѣйствительности, тогда самоограниченіе уже не есть болѣе актъ свободный, имѣющій нравственное значеніе, а обращается въ метафизическую необходимость. Не по свободному рѣшенію Абсолютное ограничиваетъ себя дабы, такъ сказать, дать мѣсто другимъ существамъ, а ради себя самого Абсолютное себя ограничиваетъ; слѣдовательно, безъ самоограниченія Абсолютное и существовать не можетъ, а такая необходимость для Абсолютнаго не болѣе ли ограничиваетъ его, чѣмъ конечное, полагаемое имъ отдѣльно отъ себя по свободному избранію? При томъ же достигается ли по крайней мѣрѣ цѣль, ради которой Абсолютное непрестанно ограничиваетъ себя? Цѣль эта не достигается

и не можетъ быть достигнута. Только въ безконечномъ ряду самоограниченій Абсолютное можетъ открыться и сдѣлаться вполнѣ дѣйствительнымъ. Но это значитъ, что Абсолютное можетъ лишь *открываться, а не открыться*, ибо въ безконечность продолжающійся рядъ проявленій Абсолютнаго закончиться никогда не можетъ. Производя постоянно конечныя явленія съ тѣмъ, чтобы чрезъ нихъ обнаружить себя и стать дѣйствительнымъ, Абсолютное вмѣстѣ съ тѣмъ постоянно, одно за другимъ, само же устраняетъ производимыя имъ явленія, и такимъ образомъ постоянно какъ бы ведетъ борьбу съ имъ же самимъ производимыми явленіями, но никогда однако не достигаетъ полнаго торжества. Въ дѣйствительности, слѣдовательно, только и остается одна борьба за существованіе, какъ всеобщій законъ всѣхъ конечныхъ явленій, а Абсолютное оказывается пустымъ словомъ безъ всякаго дѣйствительнаго значенія. Если бы необходимость отрицанія одного конечнаго явленія другимъ заключалась въ природѣ конечныхъ существъ, тогда Абсолютное было бы свободно отъ несовершенствъ конечнаго бытія, но означенная необходимость полагается въ самомъ Абсолютномъ вслѣдствіе отождествленія Абсолютнаго съ природою конечныхъ существъ.

Съ другой стороны, какимъ образомъ можно полагать цѣль самоограниченій въ самомъ Абсолютномъ, именно въ необходимости для него самоосуществленія, если уже, помимо своихъ конечныхъ проявленій, какъ независимое отъ формъ пространства и времени, оно тождественно и едино, и такимъ же остается во всѣхъ своихъ обнаруженіяхъ? Одно изъ двухъ: или самоограниченія Абсолютнаго производятъ перемѣны въ немъ самомъ, и, слѣдовательно, Абсолютное не остается всецѣло тождественнымъ, но развивается; или же Абсолютное не измѣняется въ самомъ себѣ; тогда какой смыслъ имѣютъ самоограниченія Абсолютнаго, будто бы совершаемыя имъ для себя самого? Разрѣшеніе этой альтернативы находимъ въ системѣ Гегеля слѣдующее: Абсолютное есть таково, уже независимо отъ своихъ проявленій, которыя, слѣдовательно, не измѣняютъ его; но тѣмъ не менѣе проявленія необходимы для Абсолютнаго въ томъ отношеніи, что только чрезъ нихъ Абсо-

лютное приходитъ *къ самосознанію*, то есть познаетъ себя какъ Абсолютное. По своему существенному бытію Абсолютное остается, слѣдовательно, при всѣхъ измѣненіяхъ, тождественнымъ; измѣняется Абсолютное лишь въ своихъ проявленіяхъ; но измѣненія этого рода не только не нарушаютъ тождества Абсолютнаго, напротивъ, имѣютъ цѣлью своею не что иное, какъ познаніе этого *тожества*. Чрезъ постепенное развитіе самосознанія Абсолютное лишь овладѣваетъ самимъ собою, слѣдовательно, становится *для самого себя* тѣмъ же, что есть оно *въ самомъ себѣ* уже помимо развитія въ немъ самосознанія.

Необходимымъ условіемъ для познанія себя служитъ раздвоеніе; ибо всякое познаніе предполагаетъ *субъектъ* познающій и *объектъ* познаваемый. Въ самопознаніи субъектъ познающій самъ же становится для себя объектомъ. Въ этомъ именно и заключается истинный смыслъ самоограниченія Абсолютнаго. Объектъ есть то, что противостоитъ субъекту и ограничиваетъ его. Поэтому и Абсолютное можетъ быть объектомъ для себя только чрезъ то, что ограничиваетъ себя, какъ бы отчуждаетъ отъ себя нѣкоторую часть, которую и обращаетъ въ предметъ познанія, — только часть отчуждаетъ отъ себя, ибо не только объектомъ, но и субъектомъ познающимъ должно быть; такъ какъ поэтому познаніе себя оказывается постоянно неполнымъ, то отсюда и происходитъ, что Абсолютное можетъ осуществлять самопознаніе только чрезъ непрерывный рядъ самоограниченій. Конечно, Абсолютное, по своей безконечности, безъ конца должно восходить отъ степени къ степени въ развитіи самосознанія, не достигая вполнѣ этой цѣли. Но, съ другой стороны, если взять во вниманіе, что Абсолютное само въ себѣ, т. е. независимо отъ своихъ проявленій, какъ не подлежащее условіямъ пространства и времени, должно быть едино и нераздѣльно, то очевидно должно быть возможно и самосознаніе Абсолютнаго чрезъ единый и нераздѣльный актъ познающей дѣятельности. Понятно далѣе, что этотъ актъ можетъ быть совершенъ только чрезъ мышленіе, ибо пространство и время суть формы чувственнаго созерцанія; мышленіе же подлежитъ имъ лишь

въ той мѣрѣ, насколько оно вступаетъ въ отношеніе къ чувственному бытію; когда же имѣетъ своимъ предметомъ сверхчувственное, тогда оно свободно отъ всякихъ ограниченій пространства и времени и слѣдовательно должно быть тождественно и едино со своимъ предметомъ. А въ этомъ-то тождествѣ мышленія съ мыслимымъ и состоитъ самопознаніе. Отсюда слѣдуетъ, что самопознаніе достижимо для Абсолютнаго только чрезъ мышленіе, что само Абсолютное есть не что иное, какъ мышленіе себя мыслящее, или иначе, разумъ познающій себя, идея все собою объемлющая и представляющая въ себѣ, абсолютная идея.

Итакъ, теперь мы уже не можемъ сказать, что Абсолютное не достигаетъ цѣли, заключающейся въ самопознаніи. И можетъ ли быть иначе? Вѣдь что такое въ сущности Абсолютное? Въ отношеніи ко всему конечному оно есть цѣль, притомъ не отдѣльно отъ него существующая, а въ самомъ конечномъ пребывающая и дѣйствующая непрерывно. Какъ же возможно, чтобы цѣль, ради которой происходитъ самораскрытіе Абсолютнаго въ конечномъ,—не достигалась, когда само Абсолютное и есть эта цѣль, когда, по самому своему существованію, Абсолютное имѣетъ значеніе цѣли, и слѣдовательно признать цѣль всего конечнаго недостижимою значитъ признать само Абсолютное не существующимъ. Какъ же теперь согласить одно съ другимъ, именно то, что конечная цѣль всего мірового процесса, съ одной стороны, непрерывно *осуществляется*, и самый этотъ процессъ состоитъ именно въ осуществленіи цѣли, съ другой же стороны, эта цѣль просто *существуетъ*, слѣдовательно не осуществляется? Съ понятіемъ осуществленія цѣли у насъ соединяется представленіе *времени;* процессъ осуществленія цѣли во времени совершается, но самая цѣль лежитъ *внѣ времени*, и, какъ пребывающая внѣ времени, она очевидно не подлежитъ никакимъ измѣненіямъ, но всегда остается тождественною, слѣдовательно просто существуетъ. То же слѣдуетъ признать и въ отношеніи пространства: все конечное ограничено пространствомъ и потому множественно и раздѣлено на части, напротивъ, Ассолютное—внѣ пространства, не находится въ про-

странствѣ, а потому едино и нераздѣльно. Удовлетвориться такимъ рѣшеніемъ вопроса, очевидно, нельзя: если Абсолютное внѣ пространства и времени, тогда слѣдуетъ его рѣшительно раздѣлять отъ всего конечнаго, которое зависитъ отъ условій пространства и времени; въ такомъ случаѣ уже нельзя сказать, что Абсолютное раскрывается въ конечномъ, осуществляется чрезъ него, посредствомъ конечнаго достигаетъ самосознанія. Весь вопросъ сводится, очевидно, къ тому—какъ понимать *пространство* и *время*.

Извѣстно, что Кантъ, изслѣдуя этотъ вопросъ, т. е. вопросъ о пространствѣ и времени, пришелъ къ слѣдующему выводу: пространство и время суть такія субъективныя формы чувственнаго познанія, которыя совершенно не отдѣлимы отъ самого этого познанія, и внѣчувственно-сезерцательнаго познанія не существуютъ вовсе. Такъ какъ, однако, мы ясно различаемъ предметы познаваемые отъ самого познанія, то это, казалось Канту, и даетъ ему право утверждать, что а) самые предметы познанія, или просто вещи, существуютъ внѣ пространэтва и времени, ибо иначе пришлось бы признать ихъ существующими только въ нашемъ познаніи, или иначе, пришлось бы познаніе признать безпредметнымъ, ибо предметъ въ познаніи можетъ существовать только какъ *представленіе*, а представленіе, взятое само по себѣ безъ отношенія къ отличному отъ него предмету, не есть познаніе; в) такъ какъ пространство и время—необходимыя формы познанія, то слѣдовательно—вещи, каковы онѣ сами по себѣ, для насъ непознаваемы. Но признать, что вещи для насъ непознаваемы, не значитъ ли это отрицать самое познаніе. Какъ же возможно познаніе безъ предметовъ познаваемыхъ? Посему необходимо было или отвергнуть взглядъ Канта на пространство и время, или же, признавъ этотъ взглядъ вѣрнымъ, остановиться на томъ предположеніи, что познаніе наше само же производитъ и самые предметы познаваемые, или иначе, предметы познанія могутъ быть данными для насъ единственно изъ того же источника, откуда происходитъ и самое познаніе. Философія послѣ Канта приняла это послѣднее рѣшеніе. Произошло это не потому, что взглядъ Канта на про-

странство и время не допускаетъ никакого сомнѣнія въ его истинности; но прежде всего условія времени были таковы, что склоняли философію къ означенному рѣшенію: къ тому побуждало и господствовавшее въ то время преувеличенное понятіе о самодѣятельности духа, и рѣшительное противленіе бывшей дотолѣ матеріалистической философіи XVIII в.; притомъ же въ философіи самого Канта такъ велико значеніе означеннаго его взгляда на пространство и время, что, вмѣстѣ съ отрицаніемъ этого взгляда, казалось, должна была пасть цѣликомъ и вся эта философія. Кантъ самъ сравниваетъ установленный имъ взглядъ на познаніе съ великимъ открытіемъ Коперника, между тѣмъ существенное основаніе всего ученія Канта о познаніи заключается въ томъ положеніи, что пространство и время не что иное, какъ субъективныя формы чувственности. Философія Канта, въ полномъ ея составѣ, несомнѣнно произвела столь рѣшительный переворотъ понятій, что увлеченные ею ближайшіе послѣдователи Канта могли думать только о продолженіи начатаго имъ дѣла, а ужъ никакъ не о преобразованіи имъ сдѣланнаго. Во всякомъ дѣлѣ новый способъ его исполненія всегда сначала испытывается и многоразлично примѣняется для надлежащей его оцѣнки; тѣмъ болѣе въ области философскихъ вопросовъ нельзя ожидать рѣшительнаго приговора по отношенію къ только что установленному принципу, прежде чѣмъ будутъ исчерпаны всѣ заключающіяся въ немъ возможности. Настоящимъ дѣломъ ближайшей къ Канту, послѣдующей философіи—и было именно развитіе послѣдствій установленной имъ новой точки зрѣнія на вещи.

Итакъ, предположимъ вмѣстѣ съ Кантомъ, что пространство и время—субъективныя формы познанія. Какой выводъ получается отсюда прежде всего? Тотъ, что весь этотъ видимый нами міръ принадлежитъ къ области нашего сознанія, цѣликомъ заключенъ въ его предѣлахъ, или, по выраженію Шопенгауера, есть не болѣе какъ только мое представленіе. А такъ какъ всѣ явленія въ своей совокупности составляющія этотъ видимый міръ,—условны, то слѣдовательно Безусловное должно быть положено внѣ пространства и вре-

мени. Но тутъ является вопросъ: какъ же мы можемъ знать даже о томъ, что существуетъ Безусловное, если пространство и время суть необходимыя формы нашего познанія и слѣдовательно познаваемо для насъ только то, что дано въ формахъ пространства и времени? Правда, по Канту, Безусловное, есть только идея нашего разума, однако и Кантъ, какъ уже замѣчено выше, нашелъ, что практическая необходимость вынуждаетъ насъ признать бытіе Безусловнаго. Итакъ, самая мысль о томъ, что Безусловное существуетъ, одно предположеніе это является загадкою съ точки зрѣнія философіи Канта. Фихте рѣшаетъ эту загадку такъ: Безусловное не внѣ насъ существуетъ, а въ насъ же самихъ, въ нашемъ духѣ, слѣдовательно тамъ же, гдѣ находится и весь этотъ видимый міръ бытія условнаго. Безусловное, по философіи Фихте, есть не что иное, какъ наше *я*, а такъ какъ и весь міръ видимый тоже принадлежитъ къ области нашего *я*, то слѣдовательно нужно различать двоякое *я*: индивидуальное и общее или абсолютное. Какъ же мы должны мыслить бытіе того и другого *я*? Единство и нераздѣльность нашего духа не дозволяетъ, очевидно, одно *я* полагать какъ существующее отдѣльно и независимо отъ другаго *я*; напротивъ, необходимо было допустить, что хотя одно *я* находится внѣ условій пространства и времени, а другое не иначе существуетъ, какъ *во времени* и *пространствѣ*, однако вмѣстѣ съ тѣмъ одно въ другомъ содержится и одно другимъ производится. Это значитъ, что абсолютное *я* входитъ въ область конечнаго *я* и въ немъ проявляется, само по себѣ оно существуетъ внѣ пространства и времени, но когда открывается въ явленіи, то переживаетъ рядъ состояній временныхъ; но для того только абсолютное *я* проходитъ рядъ состояній или формъ конечнаго *я*, дабы этимъ путемъ достигнуть до самосознанія и придти къ полному обладанію самимъ собою. Въ философіи Гегеля тотъ процессъ восхожденія къ самопознанію, совершаемый Абсолютнымъ, разсматривается уже не какъ процессъ происходящій въ нашемъ духѣ, но какъ процессъ міровой, какъ странствованіе мірового духа въ конечныхъ формахъ бытія, какъ воплощеніе Безконе-

чнаго въ конечномъ, ибо еще Шеллингъ разсматривалъ процессъ самосознанія нашего духа, какъ часть міровой исторіи, начинающейся въ природѣ.

Все это указаннаго выше противорѣчія, заключающагося въ двоякомъ представленіи Абсолютнаго, не разрѣшаетъ, а только разъясняетъ его происхожденіе. Противорѣчіе это, какъ видно изъ предыдущаго, было столь необходимо для послѣдующей за Кантомъ философіи, что все движеніе мысли въ этой философіи, возбужденное парадоксальнымъ ученіемъ Канта о пространствѣ и времени, только яснѣе его обнаруживало и раскрывало. Вѣдь и абсолютное *я* Фихте, хотя оно и существуетъ въ нашемъ духѣ, но, какъ абсолютное, должно быть внѣ пространства и времени, а слѣдовательно мы ничего объ немъ не можемъ знать, даже и того, что оно существуетъ. Если же знаемъ это, то какимъ нибудь образомъ Абсолютное находится въ пространствѣ и во времени. Абсолютное въ самомъ себѣ, по своему внутреннему существу, должно быть полагаемо внѣ пространства и времени. Значитъ ли это, что Абсолютное, какъ оно есть въ самомъ себѣ. по своей внутренней жизни, для насъ непостижимо? По всѣмъ основаніямъ слѣдовало бы это признать, но философія послѣ-кантовскаго періода съ этимъ не соглашается. Она напротивъ утверждаетъ, что Абсолютное всѣмъ своимъ существомъ переходитъ въ область конечныхъ явленій, постепенно раскрывается и чрезъ то дѣлается для насъ вполнѣ познаваемымъ, а какъ Абсолютное совершаетъ процессъ своего раскрытія главнымъ образомъ въ насъ, въ нашемъ духѣ и сознаніи, то познаваемость Абсолютнаго чрезъ насъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ самосознаніе для него самого. Но при такомъ отношеніи Абсолютнаго къ конечнымъ формамъ бытія. если, то есть, оно вполнѣ, всѣмъ своимъ существомъ, переходитъ въ область конечнаго, бытіе его въ самомъ себѣ, внѣ пространства и времени, оказывается пустымъ словомъ. Итакъ, Абсолютное или въ самомъ себѣ пребываетъ, обладаетъ собственною внутреннею жизнію; въ такомъ случаѣ нельзя уже допустить той мысли, что оно всѣмъ своимъ существомъ переходитъ въ область конечныхъ явленій. Или же если Абсолютное, какъ полагаетъ нѣмецкая фи-

лософія, всецѣло открывается въ конечныхъ явленіяхъ, и чрезъ нихъ только становится вполнѣ дѣйствительнымъ, тогда какой смыслъ можетъ имѣть утвержденіе, что Абсолютное существуетъ въ себѣ, что оно, въ противоположность конечнымъ явленіямъ, тождественно и неизмѣнно? Ясно, что Кантовскій взглядъ на пространство и время привелъ нѣмецкую философію къ необходимости утверждать противорѣчащія, совершенно не совмѣстимыя одно съ другимъ положенія. Съ одной стороны, Абсолютное полагается внѣ пространства и времени, съ другой стороны, дабы возможно было утверждать что-либо объ Абсолютномъ, необходимо допустить познаваемость его, а это значитъ, что Абсолютное открывается въ формахъ конечнаго бытія, т. е. въ пространствѣ и времени. Противорѣчіе, лежащее въ самомъ основаніи философской системы, не слѣдуетъ ли признать разрушающимъ всю систему? Философія Гегеля устраняетъ и это затрудненіе просто тѣмъ, что признаетъ противорѣчіе основнымъ закономъ самого бытія вещей. Абсолютное раскрывается въ конечномъ. Какъ же именно происходитъ это самораскрытіе Абсолютнаго въ конечномъ? Оно состоитъ въ томъ, что Абсолютное то полагаетъ, то отрицаетъ полагаемое имъ, а такъ какъ положеніе и отрицаніе того же и есть именно противорѣчіе, то Абсолютное, *чрезъ постоянное противорѣчіе самому себѣ,* раскрывается въ явленіяхъ. Противорѣчіемъ себѣ самому оказывается уже то, что Абсолютное переходитъ въ конечное, ограничивая себя, и чрезъ то какъ бы отрицаетъ самого себя, и затѣмъ каждое конечное явленіе, полагаемое имъ, также отрицаетъ, замѣняя его другимъ. Противорѣчія впрочемъ нѣтъ на самомъ дѣлѣ, когда утвержденіе и отрицаніе, хотя бы и относились къ тому же предмету, выражаютъ не одно и то же; между тѣмъ, по философіи Гегеля, въ діалектическомъ развитіи абсолютной идеи послѣдующій моментъ, хотя и отрицаетъ собою предыдущій, но отрицая, замѣняетъ его новымъ положеніемъ, слѣдовательно, выражаетъ не то же самое, а представляетъ Абсолютное уже въ новомъ видѣ, иначе не было бы развитія. Поэтому, что̀ Гегель называетъ противорѣчіемъ,—оказывается послѣдовательною смѣною конечныхъ проявленій Абсолютнаго.

Противорѣчіе, заключающееся въ самомъ корнѣ философіи Гегеля, возможно ли было устранить распространеніемъ его на всю познаваемую дѣйствительность?.. Такимъ образомъ даже и столь рѣшительное повидимому средство, какъ возведеніе противорѣчія въ законъ бытія, нисколько не помогаетъ выпутаться изъ затрудненія, заключающагося въ томъ, что все бытіе Абсолютнаго безъ остатка разрѣшается въ конечныя явленія, и хотя утверждается бытіе его въ себѣ, но ни изъ чего не видно, въ чемъ же состоитъ это бытіе и какъ оно возможно, если Абсолютное только въ области конечнаго достигаетъ самосознанія. Означенное утвержденіе лишено всякаго значенія, ибо вмѣсто обоснованія и развитія истинной идеи Абсолютнаго мы видимъ превращеніе Абсолютнаго въ рядъ конечныхъ явленій, хотя бы этотъ рядъ простирался въ безконечность, а такое разложеніе Абсолютнаго на конечныя явленія ничѣмъ не разнится отъ прямого отрицанія Абсолютнаго. Дѣйствительно, господствующая теперь идея есть та, что для насъ существуетъ только условное и относительное, Абсолютное же есть не болѣе какъ фикція ума, не заключающая въ себѣ никакого положительнаго содержанія. Простого утвержденія, что Абсолютное существуютъ въ себѣ, слишкомъ недостаточно, коль скоро оно не оправдывается на дѣлѣ, когда рядомъ съ этимъ утвержденіемъ проводится мысль, что Абсолютное безъ остатка разрѣшается въ конечныя явленія. Означенное утвержденіе должно быть обосновано надлежащимъ образомъ, дабы оно не оставалось ничего незначущимъ, пустымъ словомъ. Но мы видѣли, что въ тѣсной связи съ тѣмъ утвержденіемъ стоитъ вопросъ о пространствѣ и времени; слѣдовательно необходимо для означенной цѣли рѣшить также вопросъ, можно ли признать вѣрнымъ взглядъ Канта на пространство и время, и на чемъ слѣдуетъ остановиться по этому вопросу.

О ДУХѢ, КАКЪ НЕОБХОДИМОМЪ ПРИНЦИПѢ ФИЛОСОФІИ.

Понятіе о духѣ, какъ условіе, обыкновенно оставляемое безъ вниманія, для рѣшенія важнаго вопроса о философіи и наукѣ. Различные виды проявленій духа. Необходимо различать въ каждомъ изъ этихъ видовъ универсальную и частныя формы явленій. Универсальная и частная формы дѣятельности практической, художественной и научной Математика, какъ спеціальная форма научнаго познанія и философія, какъ форма науки универсальная. Необходимость сочетанія частной и универсальной формы дѣятельности. Потребность ограниченія универсальной формы дѣятельности, послѣдствіемъ чего являются различныя, болѣе или менѣе односторонніе направленія.

Встрѣчается у нѣкоторыхъ философовъ такая мысль: такъ какъ всего ближе къ намъ собственный нашъ духъ, то безъ сомнѣнія и познаніе его для насъ должно быть наиболѣе достовѣрно и достижимо скорѣе чѣмъ всякое иное познаніе. Но на дѣлѣ мы этого не видимъ. Сомнѣніе въ существованіи матеріи, а тѣмъ болѣе отрицаніе ея простому здравому смыслу всегда представлялось и представляется слишкомъ утонченнымъ и мало понятнымъ измышленіемъ философовъ, фокусомъ изощренной діалектической игры понятіями; такъ очевидно бытіе міра вещественнаго, матеріальнаго. Бытіе духа, напротивъ, не столь очевидно. Природа, т. е. простой, безъискусственный опытъ, не даетъ намъ столь же непреодолимаго и самопонятнаго для здраваго смысла убѣжденія въ самостоятельномъ бытіи духа, каково убѣжденіе въ самостоятельномъ бытіи матеріи. Самый тотъ способъ, какимъ познается вещественный міръ, именно, чувственный опытъ, внушаетъ намъ непоколебимую увѣренность въ самостоятельномъ бытіи этого міра. Напротивъ, сознаніе, какое мы имѣемъ о духѣ, уже потому не внушаетъ намъ увѣренности въ самостоятельномъ бытіи

духа, что и само оно зависимо отъ состояній тѣлесныхъ и далеко не обладаетъ такою ясностію и живостію, какъ представленіе бытія вещей: сознаніе—существенная принадлежность духа, слѣдовательно, каково сознаніе по своимъ свойствамъ, таковымъ представляется намъ и бытіе духа, тогда какъ вещи мы противополагаемъ сознанію, а чрезъ то и самое бытіе ихъ получаетъ для насъ характеръ самостоятельности, самобытности.

Прямого познанія о духѣ, каково познаніе другихъ вещей, мы не имѣемъ, а имѣемъ познаніе лишь косвенное, именно, такое познаніе, которое нужно выдѣлять мысленно и выводить изъ познанія другихъ вещей, ибо обыкновенно одно познаніе сливается съ другимъ, и притомъ, что особенно важно, познаніе другихъ вещей рѣшительно преобладаетъ. Вотъ почему, хотя дѣйствительно нашъ духъ всего намъ ближе и, какъ само собою понятно, долженъ быть всего дороже для насъ, но его то, именно, мы всего чаще и забываемъ и не беремъ въ разсчетъ при разрѣшеніи такихъ вопросовъ, которые получаютъ свой настоящій смыслъ только въ связи съ понятіемъ о духѣ, какъ началѣ самосущемъ.

Особенную важность имѣетъ въ настоящее время вопросъ о философіи и наукѣ: есть ли философія наука, или же философію слѣдуетъ различать отъ науки? [1]) Прежде всего самъ по себѣ этотъ вопросъ, его постановка, возбуждаетъ недоумѣніе: что считать спорнымъ и требующимъ разъясненія—понятіе ли о наукѣ, или понятіе о философіи? Для людей, занимающихся изученіемъ какой-либо спеціальной науки, понятіе о наукѣ представляется чѣмъ то такимъ, что само со-

---

[1]) Во 2-й книжкѣ новаго философскаго журнала: «Вопросы философіи и психологіи» въ двухъ статьяхъ (Н. Иванцова и Н Грота) трактуется объ этомъ предметѣ. Но въ одной изъ этихъ статей утверждается, что въ будущемъ должно послѣдовать совершенное сліяніе философіи съ наукою (философія значитъ еще доселѣ не совсѣмъ наука, хотя и древнѣе всѣхъ другихъ наукъ); въ другой же статьѣ проводится мысль о самостоятельномъ значеніи философіи какъ науки, чѣмъ предполагается, что философія и въ будущемъ должна остаться отдѣльною отъ другихъ наукъ. Изложенная ниже характеристика философіи, какъ универсальной формы науки, сама собою разъясняетъ возможность столь различныхъ взглядовъ на философію въ отношеніи ея къ другимъ наукамъ.

бою разумѣется и понятно безъ дальнихъ объясненій; обыкновенно вѣдь наука понимается какъ система знаній, относящихся къ какому-либо предмету, т. е. къ извѣстной области явленій. Тѣ, которые принимаютъ это понятіе о наукѣ за несомнѣнное, полагаютъ, что и философія должна сдѣлаться наукою спеціальною, т. е. ограниченною извѣстною областью явленій, безъ чего она не можетъ имѣть достоинства науки. Но вѣдь и въ наукахъ спеціальныхъ есть воззрѣнія и понятія общія для многихъ, и даже для всѣхъ наукъ, каковы напр., понятія хотя бы о самой наукѣ. Поэтому, сверхъ спеціальныхъ наукъ, не должно ли быть науки *общей, универсальной*, которая занималась бы разработкою того, что есть общаго во всѣхъ наукахъ и потому служила бы связью для всѣхъ наукъ, или, по крайней мѣрѣ, способствовала бы установленію таковой связи такъ, чтобы всѣ науки могли образовать единую связную систему. Сознавая необходимость общаго міровоззрѣнія, которое содержалось бы во всѣхъ наукахъ и сообщало бы имъ единство, представители спеціальныхъ наукъ думаютъ, что къ разрѣшенію и этой задачи не можетъ быть иного способа кромѣ того, какой практикуется въ наукахъ спеціальныхъ; подобно тому какъ спеціальныя науки добываютъ излагаемыя ими познанія чрезъ опытное изученіе вещей, такъ и философія должна основывать рѣшенія своихъ вопросовъ на опытѣ: только содержаніемъ этого опыта должны быть уже не *явленія*, изслѣдуемыя спеціальными науками, а *познанія* этихъ явленій. Философія должна привести въ порядокъ и систематизировать спеціальныя знанія, для чего прежде всего она должна привести въ порядокъ самыя науки, установить *классификацію* ихъ. Если бы въ самомъ дѣлѣ философія по содержанію своему была въ такой зависимости отъ спеціальныхъ наукъ, то она могла бы существовать въ такомъ случаѣ лишь по достиженіи спеціальными науками значительнаго развитія; на самомъ же дѣлѣ, какъ извѣстно, философія существовала ранѣе всѣхъ спеціальныхъ наукъ. Эмпирическія понятія о наукѣ, очевидно, невозможно признать безспорными, а потому должно быть прежде всего установлено безспорное понятіе о наукѣ, если хотятъ выяснить отношеніе

философіи къ наукѣ. Какимъ же образомъ можно добыть такое понятіе о наукѣ? Оно должно быть выведено изъ основаній ясныхъ и очевидныхъ. Такія основанія, если есть, должны быть шире самой науки, ибо, очевидно, отъ нихъ зависитъ самое существованіе науки и, слѣдовательно, чрезъ нихъ же должно опредѣлиться также отношеніе науки къ другимъ сопредѣльнымъ съ нею сферамъ явленій. Основанія эти заключаются въ природѣ, или иначе, въ коренныхъ свойствахъ духа человѣческаго. Несомнѣнно, что наука есть одно изъ явленій духа человѣческаго, что она есть обнаруженіе и вмѣстѣ продуктъ умственной дѣятельности духа. Поэтому въ основаніе понятій о наукѣ должно быть положено понятіе о духѣ. Итакъ, что такое духъ человѣческій? Здѣсь, конечно, мы должны удовольствоваться лишь предварительнымъ и общимъ понятіемъ о духѣ, такимъ понятіемъ, въ которомъ не было бы допущено ничего сомнительнаго, спорнаго; ибо мы ищемъ для рѣшенія поставленнаго вопроса о наукѣ основаній безспорныхъ. Нельзя сомнѣваться въ томъ, что духъ есть организмъ и вмѣстѣ сила организующая, при чемъ необходимо также признать, что такое значеніе духа въ значительной мѣрѣ зависитъ отъ вѣры его въ себя (признаніе самостоятельности своего бытія), отъ вѣры въ свою организаторскую способность (признаніе свободы воли), и, наконецъ, отъ вѣры въ нравственное свое предназначеніе (признаніе безсмертія души), и что, именно, въ этой тройственной вѣрѣ заключается особенность духа, какъ организующей силы. Единство есть основная черта всякаго организма; но тогда какъ тѣлесному организму единство свойственно лишь въ смыслѣ цѣлости, живого взаимодѣйствія отдѣльныхъ частей, находящихся одна внѣ другой, единство духа таково, что открывается во всякомъ его проявленіи, а потому имѣетъ характеръ простоты и недѣлимости. Понятіе о духѣ, какъ организмѣ, само собою предполагаетъ, что духъ открывается во множествѣ различныхъ проявленій, для которыхъ требуется нормированіе, установленіе порядка, взаимной связи между ними, что и называется организаціей. Всѣ явленія духа, какъ извѣстно, распредѣляются на извѣстные классы или разряды, при чемъ въ основу дѣленія полагаются

различныя направленія духовной дѣятельности, или же отношенія духа (къ себѣ и иному бытію, отличая отъ того и другого бытіе духа въ себѣ).

По различію отношеній духа, какъ извѣстно, существуютъ три главныхъ направленія дѣятельности духа,—именно, духъ проявляетъ себя какъ *умъ*, какъ *воля* и какъ *чувство*. Соотвѣтственно этимъ тремъ видамъ обнаруженій духа, различаютъ, какъ извѣстно, и три предмета или цѣли духовной дѣятельности,—таковы: *истина*, *красота* и *благо*. Истина составляетъ предметъ и цѣль научно-познавательной дѣятельности; красота служитъ предметомъ дѣятельности художественной въ искусствѣ; а благо осуществляется чрезъ дѣятельность практическую Каждая изъ этихъ различныхъ сферъ явленій духа имѣетъ свои особыя черты, свой отличный характеръ недозволяющій смѣшивать ихъ одну съ другою. Но вмѣстѣ съ тѣмъ. по причинѣ своего совершеннаго единства, не допускающаго раздѣленія на части, духъ всѣмъ своимъ существомъ, а не одною какою-либо частію открывается въ каждой отдѣльной области своихъ проявленій. Поэтому въ каждой изъ указанныхъ сферъ духовныхъ явленій, кромѣ спеціальной, собственно ей принадлежащей формы, должна быть еще форма универсальная, именно, такая форма, въ которой духъ открывается всѣми сторонами своего существа.—но иначе въ одной сферѣ. и опять иначе въ другой. Дѣйствительно, въ каждой изъ названныхъ выше сферъ духовныхъ явленій или дѣйствій есть формы таковыхъ явленій или дѣйствій не только спеціальныя, но и универсальная.

Возьмемъ прежде всего дѣятельность практическую, какъ основную и самую первобытную область обнаруженій духа. Отличительный характеръ этой дѣятельности состоитъ въ томъ, что она есть по преимуществу внѣшняя. Ибо состоитъ въ изысканіи средствъ для удовлетворенія нашихъ нуждъ и въ установленіи внѣшнихъ нашихъ отношеній къ вещамъ и людямъ. Спеціальная, т. е. частная форма практической дѣятельности есть *ремесло*, *промыселъ*, а форма ея универсальная есть *государство*. Въ основаніи своемъ государство безспорно есть учрежденіе практическое, но имѣющее

цѣлью удовлетвореніе нуждъ не отдѣльнаго лица, а цѣлаго общества и установленіе взаимныхъ внѣшнихъ отношеній не только между отдѣльными членами, но и цѣлыми группами общества Какъ форма универсальная, государство не ограничиваетъ своей дѣятельности удовлетвореніемъ насущныхъ потребностей, а печется также о процвѣтаніи наукъ и искусствъ; съ другой же стороны, какъ форма практической дѣятельности, хотя и самая совершенная, государство всѣ другія потребности подчиняетъ практическому интересу общей пользы, интересу блага общественнаго. Основной мотивъ практической дѣятельности — самосохраненіе; посему и государство болѣе всего и прежде всего заботится объ обезпеченіи внѣшней и внутренней своей безопасности. Единство характера, свойственнаго, съ одной стороны, ремеслу, а съ другой—дѣятельности государственной можно видѣть уже изъ того, что общественный бытъ народовъ въ началѣ опредѣлялся всецѣло промыслами; такъ различаютъ бытъ народовъ пастушескихъ и земледѣльческихъ; даже до-историческія эпохи характеризуются тѣмъ, каковы были орудія для добыванія средствъ къ существованію; различаютъ вѣкъ *каменный, бронзовый, желѣзный.* Съ другой стороны, всякое промышленное дѣло, когда усложняется и расширяетъ свои размѣры, влечетъ за собою установленіе такихъ отношеній подчиненности между исполнителями его, которыя въ совокупности представляютъ какъ бы подобіе государства. Но государство въ свою очередь, уже потому, что обнимаетъ разнородные союзы и различныя цѣли, не можетъ основывать своего устройства и своихъ дѣйствій на одномъ какомъ-либо спеціальномъ интересѣ, но признаетъ своею задачею осуществленіе высшаго и общаго практическаго интереса, именно—справедливости. Строеніе дѣлъ государственныхъ есть *ремесло,* облагороженное *наукою* и возведенное на степень *искусства.* Поэтому, наука и искусство не только не должны быть чуждыми для государственнаго дѣятеля, напротивъ, сама дѣятельность государственная, оставаясь вполнѣ практическою, должна одушевляться тѣмъ же высокимъ духомъ безкорыстія, самоотверженія, преданности идеалу, безъ котораго невоз-

можно процвѣтаніе науки и искусства. Практическій характеръ дѣятельности государственной требуетъ при этомъ, чтобы идеальныя цѣли ея не выступали изъ границъ осуществимаго и были бы въ соотвѣтствіи съ реальными интересами и условіями дѣйствительности. Поэтому для дѣятельности государственной важнѣйшее значеніе имѣетъ правильный взглядъ на дѣйствительное состояніе жизни, разумѣніе ея условій и потребностей. Отсюда, очевидно, что сама въ себѣ дѣятельность государственная, какъ имѣющая цѣлью установленіе внѣшнихъ отношеній. есть по преимуществу *объективная;* исходнымъ пунктомъ для нея служатъ потребности внѣшней дѣйствительности, а цѣлью—удовлетвореніе таковыхъ потребностей. Потому то люди дѣйствительно практическіе мало имѣютъ склонности интересоваться чѣмъ-либо выходящимъ изъ круга отношеній реальныхъ; дѣятельность практическая наиболѣе благопріятствуетъ *реализму.*

Въ противоположность *объективному* характеру дѣятельности практической, художественная дѣятельность, выраженіемъ которой служитъ *искусство,* отличается характеромъ *субъективнымъ.* Область искусства составляютъ *идеальныя,* а не реальныя отношенія: практическое дѣйствіе, будучи исполнено, становится фактомъ реальной дѣйствительности, входитъ въ область внѣшнихъ отношеній; напротивъ, художественное произведеніе не только въ томъ случаѣ, когда находится въ сознаніи художника въ видѣ идеи и задачи, подлежащей осуществленію, но и послѣ осуществленія. все же удерживаетъ свой идеальный характеръ. имѣетъ значеніе идеальное, а не реальное. Отсюда, творчество есть необходимое свойство дѣятельности художественной: искусство, можно сказать, творитъ новый міръ, идеальный, отличный отъ дѣйствительнаго. Правда, творчество обыкновенно понимается какъ воспроизведеніе дѣйствительности, но такимъ опредѣленіемъ творчества указывается лишь на то, что и самыя идеальныя созданія искусства должны имѣть связь съ дѣйствительностію, эта связь различно толкуется. Одни говорятъ: искусство имѣетъ свои законы и если только художникъ сознательно или безсознательно остается имъ вѣрнымъ, строго выполняетъ ихъ тре-

бованія. то этимъ однимъ вполнѣ обезпечивается важное значеніе художественныхъ произведеній для жизни дѣйствительной; искусство, при этомъ условіи, если, т. е, повинуется своимъ законамъ и, слѣдовательно, *сохраняетъ свою самостоятельность*, не можетъ не имѣть необходимой связи съ дѣйствительностію. Отсюда формула: искусство для искусства.—формула, требующая самостоятельности искусства для того, чтобы оно имѣло дѣйствительное жизненное значеніе. Другіе же обращаютъ вниманіе на то, что требованіе самостоятельности искусства легко можетъ быть злоупотребляемо и, дѣйствительно, нерѣдко приводило къ тому, что слишкомъ большой просторъ предоставлялся фантазіи и пренебрегались права и законы дѣйствительности; поэтому, въ видахъ обузданія произвола, высказываютъ требованіе, чтобы искусство служило цѣлямъ жизни и сообразовалось съ дѣйствительностію. Требованіе это ни мало однако не противорѣчитъ тому понятію объ искусствѣ, что оно, какъ самостоятельная область духовной дѣятельности, имѣетъ свои законы и не терпитъ подчиненія чуждымъ для него цѣлямъ. Само собою понятно, что самостоятельность искусства можетъ быть только относительною; соприкасаясь съ другими видами человѣческой дѣятельности, оно не можетъ не имѣть съ ними необходимой связи; требованіе, чтобы искусство служило цѣлямъ жизни, собственно и указываетъ на эту связь; съ другой стороны, пониманіе требованій жизни можетъ быть столь узко и превратно, что подчиненіе имъ искусства въ такомъ случаѣ дѣйствительно нарушаетъ его самостоятельность, а потому съ теоріею *искусство для искусства* несогласно не вообще подчиненіе его интересамъ и потребностямъ жизни, а только подчиненіе интересамъ и потребностямъ слишкомъ узкимъ, мелкимъ и ограниченнымъ, когда дѣйствительность понимается слишкомъ грубо, именно: *реалистическое* пониманіе жизни угрожаетъ искусству нарушеніемъ его самостоятельности и свойственныхъ ему законовъ, ибо искусство, какъ сказано уже, есть область идеальнаго; слѣдовательно, между пониманіемъ жизни настолько широкимъ, что идеальныя требованія не исключаются, и признаются важнѣйшими, и настоящимъ искусствомъ противорѣчія не должно

быть. Настоящее искусство свободно и самостоятельно, т. е. прежде всего имѣетъ цѣль въ себѣ; вмѣстѣ съ тѣмъ такое искусство, не можетъ не быть плодотворнымъ для дѣйствительной жизни.

Дѣятельность художественная, какъ сказано, имѣетъ по преимуществу субъективный характеръ, а потому слѣдуетъ, очевидно, признать спеціальною формою таковой дѣятельности то искусство, которое въ наибольшей степени субъективно. Такова *музыка*. Извѣстно, что у грековъ музыка не была самостоятельнымъ искусствомъ; это безъ сомнѣнія отъ того, что преобладающей чертою греческаго духа былъ *объективизмъ*. Напротивъ, въ христіанскомъ мірѣ мы видимъ блестящее развитіе музыки, что, конечно, объясняется субъективнымъ характеромъ и направленіемъ новой жизни. Существо музыки заключается въ выраженіи, посредствомъ тоновъ, разнообразныхъ движеній и состояній чувства, какъ самаго субъективнаго, наиболѣе глубокаго и основного въ субъективномъ мірѣ явленія. Есть два главныхъ настроенія чувства: веселое и печальное; отсюда, и два главныхъ характера музыкальныхъ тоновъ: веселый, радостный, ликующій, а съ другой стороны, печальный, грустный. По причинѣ субъективнаго характера, музыка менѣе всѣхъ другихъ искусствъ способна къ выраженію чисто объективныхъ явленій; она не способна съ такою ясностію изображать картины природы и жизни человѣческой, какъ живопись, съ такою отчетливостію представлять пространственныя формы предметовъ, какъ архитектура и ваяніе: неспособна съ такою очевидностію очертить характеры и развитіе страстей, какъ поэзія драматическая. Однакожъ, необходимою подкладкою всѣхъ означенныхъ проявленій художественнаго творчества служитъ состояніе и движеніе чувства; поэтому пластичность и драматизмъ въ нѣкоторой степени достижимы и для музыкальныхъ произведеній, но главнымъ образомъ эти свойства достижимы для музыки только при пособіи другихъ искусствъ (пѣніе и мимика). Господствующее въ новѣйшей музыкѣ стремленіе къ изобразительности, объективизму, скорѣе слѣдуетъ считать возвращеніемъ къ первобытному языческому характеру музыки, чѣмъ дальнѣйшимъ ея

развитіемъ. Музыка не въ состояніи выразить и представить всего того, что могутъ выразить другія искусства; но и музыка, какъ спеціальная форма искусства, должна заключать въ себѣ элементы, свойственные всѣмъ вообще искусствамъ. Такими элементами, свойственными всякому искусству, слѣдуетъ признать *ритмъ* и *гармонію* (мелодія же спеціальный элементъ музыки), только въ музыкѣ, какъ искусствѣ по преимуществу, какъ въ наиболѣе спеціальномъ видѣ искусства, эти характеристическія черты искусства выступаютъ съ наибольшею ясностію. *Ритмъ* означаетъ согласіе или единство въ послѣдовательности, а *гармонія* есть выраженіе единства или согласія въ отношеніяхъ одновременности и совмѣстности. Первый изъ этихъ элементовъ составляетъ преобладающее свойство въ одномъ рядѣ искусствъ, а послѣдній господствуетъ въ другихъ искусствахъ: ибо въ однихъ искусствахъ основнымъ элементомъ является правильность или равномѣрность *движенія* во времени (музыка, пѣніе, мимика); въ другихъ же искусствахъ такимъ элементомъ служитъ правильность *расположенія* частей, образующихъ одно цѣлое, созерцаемое, какъ покоящійся пространственный образъ (живопись, ваяніе, архитектура). Какъ правильная послѣдовательность тоновъ, музыка только слухомъ воспринимается; но гармонія, которая есть совмѣщеніе въ одномъ согласномъ цѣломъ одновременныхъ различныхъ музыкальныхъ тоновъ, представляетъ собою, очевидно, элементъ аналогичный пространственному согласію частей цѣлаго въ искусствахъ пластическихъ. Потому то говорятъ о гармоніи красокъ и линій.

Какъ музыка есть спеціальная форма искусства, искусство въ собственномъ смыслѣ, такъ поэзія есть форма универсальная, т. е. такой наиболѣе общій видъ искусства, въ которомъ, кромѣ характеристическихъ свойствъ искусства, соединяются также черты, принадлежащія другимъ сферамъ явленій духа. Поэзіи въ равной мѣрѣ могутъ быть свойственны и *музыкальность*, т. е. то, что болѣе всего отличаетъ музыку (ритмъ и гармонія), и *пластичность*, или изобразительность, которая составляетъ преимущественное свойство искусствъ изобразительныхъ. Сверхъ того, какъ государственная дѣятельность,

не теряя своего практическаго, основного характера, обнимаетъ интересы науки и искусства, такъ поэзія, не переставая быть искусствомъ, въ нѣкоторой мѣрѣ содержитъ въ себѣ и то, что свойственно дѣятельности научной, и то, чѣмъ отличается дѣятельность практическая. Съ наукою поэзія имѣетъ то общее, что и для нея органомъ служитъ *слово*, какъ выраженіе мысли представляющей: чрезъ посредство слова поэзія является выразительницею идей своего времени, будучи, такимъ образомъ, важнѣйшимъ органомъ просвѣщенія, посредницею между движеніемъ отвлеченной мысли въ наукѣ и общественнымъ сознаніемъ. Съ другой стороны, практическіе мотивы и стремленія достигаютъ идеальнаго своего выраженія въ поэзіи: драматическая поэзія въ особенности даетъ болѣе или менѣе вѣрное и осмысленное отображеніе наиболѣе волнующейся подвижной практической стороны жизни. Въ частности поэзія описательная примыкаетъ къ естествознанію въ обширномъ смыслѣ: изображая картины природы, она пробуждаетъ интересъ къ изученію ея и изощряетъ наблюдательность; а поэзія повѣствовательная столь же близка къ исторіи: своими изображеніями жизни народовъ она способствуетъ иногда болѣе пониманію ея, чѣмъ самыя ученыя историческія разысканія

Такъ какъ поэзія, въ противоположность музыкѣ, есть искусство универсальное, то упадокъ поэзіи не можетъ не сопровождаться пониженіемъ творческаго элемента и въ другихъ искусствахъ, хотя бы при этомъ техника и усовершенствовалась, а вліяніе искусства все болѣе распространялось. Вѣдь поэзія есть творчество, что выражено въ самомъ ея названіи, а творчество составляетъ существенную сторону во всякомъ искусствѣ.

Практическая дѣятельность имѣетъ преимущественно *объективный* характеръ, такъ какъ направлена на внѣшній міръ. Дѣятельность художественная отличается характеромъ *субъективнымъ*, ибо направлена на міръ внутренній, какъ предметъ подлежащій выраженію и воплощенію чрезъ нее въ соотвѣтственныхъ формахъ. Умственная же дѣятельность, выраженіемъ которой служитъ наука, занимаетъ средину между тою

и другою: она есть сколько *субъективная,* столько же *и объективная;* истинное ея существо заключается въ равновѣсіи этихъ сторонъ духовной дѣятельности. какъ это видно изъ того, что истина, которая есть цѣль научной дѣятельности, обыкновенно полагается въ соотвѣтствіи, или согласіи познанія (субъективная сторона) съ бытіемъ познаваемымъ (объективная сторона). Если искусство есть область идеальная, а практическая дѣятельность представляетъ собою область реальныхъ задачъ и стремленій, то наука есть столько же идеальная, сколько и реальная сфера дѣятельности. Отсюда, наука сама по себѣ въ силу основаній, заключающихся въ собственной ея области, можетъ быть то *идеалистическою* по своему духу и направленію, то *реалистическою;* между тѣмъ какъ искусство бываетъ реалистическимъ, а практическая дѣятельность идеалистическою только, когда подпадаютъ сторонниъ для нихъ вліяніямъ. Занимая среднее положеніе между дѣятельностію практическою и художественною, наука поэтому самому имѣетъ важное значеніе для той и другой дѣятельности: и дѣятель-практикъ и художникъ равно нуждаются въ умственномъ образованіи, достигаемомъ чрезъ изученіе наукъ, тогда какъ для занимающагося науками, для человѣка ученаго, не составляютъ необходимости въ такой же степени ни чисто практическая опытность, ни изученіе какого-либо искусства. Ибо и результаты практическаго опыта и идеалы, создаваемые искусствомъ, становятся достояніемъ науки, переходятъ въ область знанія; знаніе овладѣваетъ всякаго рода фактами, будутъ ли они произведены человѣкомъ или природою. Поэтому умственное образованіе въ разныхъ степеняхъ и видахъ составляетъ насущную потребность общества, и нельзя сомнѣваться въ томъ, что гдѣ нѣтъ подобающаго уваженія къ наукѣ и заслуги научныя недостаточно оцѣниваются и даже пренебрегаются, тамъ трудно ожидать прочныхъ успѣховъ и въ другихъ родахъ дѣятельности.

Какъ есть спеціальная форма дѣятельности практической, а равно и художественной, такъ и въ сферѣ науки должна быть спеціальная форма ея, т. е. такая форма научнаго знанія, въ которой съ особенною ясностію и отчетливостію от-

крываются отличительныя свойства науки, служащія мѣрою опредѣленія чисто научнаго достоинства всякаго рода знаній. Такою спеціальною формою знанія, наукою въ собственномъ смыслѣ слѣдуетъ признать *математику*, каковое понятіе объ этой наукѣ заключается уже въ самомъ ея названіи. Математическое знаніе обладаетъ въ наибольшей степени тѣми качествами, которыхъ вообще требуютъ отъ научныхъ знаній.— таковы: *точность*, *опредѣленность* и *очевидность* или *достовѣрность*. Какъ промыслъ есть важнѣйшее выраженіе *желаній* и дѣйствій *воли*, направленныхъ на добываніе средствъ къ удовлетворенію желаній, какъ музыка совершеннѣйшимъ образомъ выражаетъ движенія и состоянія *чувства*, такъ математика есть столь же совершенное и ясное обнаруженіе *мысли*, представляющей и конструирующей. Всякое знаніе настолько совершенно, насколько оно можетъ быть представлено въ формѣ математическаго знанія. Будучи знаніемъ по преимуществу, математическое знаніе должно заключать въ себѣ тѣ черты, которыя выше указаны какъ характеристическія для дѣятельности познавательной, именно: *субъективность* и вмѣстѣ *объективность*, *идеальность* нераздѣльную съ *реальностію*. Знаніе математическое есть и объективное, ибо исключаетъ всякій произволъ и имѣетъ характеръ необходимости въ такой степени, что математически доказанному невозможно противорѣчить и сверхъ того математическое знаніе приложимо ко всякому чисто объективному содержанію познанія, такъ что приложимость математическаго познанія къ извѣстному данному содержанію есть даже условіе объективности послѣдняго; съ другой стороны, будучи объективнымъ, знаніе математическое есть вмѣстѣ съ тѣмъ и субъективное: оно таково по происхожденію и по основаніямъ своимъ. Первоначальнымъ и основнымъ предметомъ математическаго знанія служитъ число; къ понятіямъ же о числѣ и численныхъ отношеніяхъ мы приходимъ путемъ чисто субъективныхъ операцій мышленія (различенія и сочетанія), не относящихся ни къ какому реальному предмету, а только при помощи представленія таковыхъ предметовъ, единственно на основаніи рефлективнаго самосозерцанія тѣхъ операцій. Математическое познаніе есть

реальное, ибо служитъ необходимымъ орудіемъ для познанія реальныхъ отношеній дѣйствительности, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно есть идеальное познаніе. такъ какъ въ нѣкоторой степени идеально, (т. е. въ чисто мысленномъ созерцаніи, независимо отъ непосредственнаго наблюденія) можетъ опредѣлять реальный предметъ. его существованіе и отношеніе къ другимъ предметамъ. Такъ. Леверье, на основаніи вычисленій, открылъ планету Нептунъ. Сверхъ того извѣстно, что геометрія имѣетъ дѣло не съ реальными, а идеальными пространственными формами. составляющими продуктъ чисто мысленнаго построенія.

Такъ какъ математическое познаніе есть совершеннѣйшее выраженіе познанія чисто научнаго, то изъ него могутъ быть выводимы также дальнѣйшія опредѣленія основныхъ свойствъ такового познанія. Содержаніемъ математическаго познанія служатъ количественныя отношенія, либо отвлеченно опредѣляемыя, либо созерцаемыя въ пространственныхъ формахъ. Отсюда, стремленіе къ точности и опредѣленности, свойственнымъ математическому знанію, побуждаетъ сводить всякія *качественныя* различія и опредѣленія къ отношеніямъ количественнымъ. Но количественныя опредѣленія имѣютъ тотъ важный недостатокъ, что въ ихъ области ни съ какой стороны недостижима совершенная полнота, законченность, такъ что математическое познаніе не удовлетворяетъ важному и существенному требованію единства, каковое требованіе нельзя не признать кореннымъ свойствомъ духа. Ни для процесса увеличенія, ни для процесса уменьшенія (чрезъ дѣленіе) всякаго рода величинъ мы не находимъ послѣдняго и безусловнаго предѣла, напротивъ, и тотъ и другой процессъ представляется намъ безпредѣльнымъ, хотя каждый отдѣльный шагъ въ поступательномъ движеніи умственнаго познавательнаго процесса можетъ обладать величайшею опредѣленностію и точностію, однако самое продолженіе этого процесса представляется неопредѣленнымъ, безграничнымъ. Такимъ образомъ, точнымъ научнымъ знаніямъ недостаетъ того, что наиболѣе свойственно произведеніямъ искусства, именно: единства, полноты, законченности. Какъ свойство духа необходимое, ко-

ренное, слѣдовательно, всеобщее, единство не можетъ быть чуждо и наукѣ; а такъ какъ именно математикѣ, слѣдовательно, и всѣмъ точнымъ наукамъ, недостаетъ именно единства, то должна быть такая наука, для которой единство (знанія) было бы преимущественнымъ и главнымъ свойствомъ Принимая же во вниманіе, что единство въ наибольшей мѣрѣ свойственно произведеніямъ искусства, слѣдуетъ признать и самую науку, наиболѣе выражающую потребность единства, родственною съ искусствомъ. Съ другой стороны, единство для науки недостижимо вполнѣ; по крайней мѣрѣ, она не можетъ обладать единствомъ даже въ такой степени, какъ это доступно искусству; невозможно это для науки уже потому, что главная, дѣйствующая въ наукѣ сила—рефлексія есть сила раздробляющая, уничтожающая всякое возможное единство. Отсюда, очевидно, что наука, выражающая въ наибольшей степени потребность единства, можетъ лишь *стремиться* къ единству и такое стремленіе есть необходимая ея принадлежность. А какъ *стремленіе* есть свойство практическаго духа, ибо стремленіе есть жизненный нервъ всякаго практическаго дѣйствія, то наука, выражающая означенное стремленіе, должна состоять въ близкой связи и съ дѣятельностію практическою, а не только съ искусствомъ; очевидно, что это должна быть наука универсальная. Такова *философія*. Философія не есть, слѣдовательно, временный и несовершенный видъ научнаго знанія, философія есть универсальная форма научнаго знанія, форма столь же необходимая, какъ необходима и спеціальная форма науки. И только чрезъ взаимодѣйствіе той и другой формы возможно вполнѣ плодотворное развитіе и усовершеніе науки. Какъ универсальная форма научнаго знанія, подобно другимъ универсальнымъ формамъ духовной дѣятельности, философія не только заключаетъ въ себѣ свойства, характеризующія вообще научную дѣятельность, но также объединяетъ, свойственнымъ ей образомъ, и характерныя черты другихъ сферъ духа. Ей не чуждо стремленіе къ гармоніи и ровномѣрности въ организаціи идей и понятій. Съ другой стороны, она стремится къ воздѣйствію на нравы и практическія стремленія людей чрезъ разъясненіе и установленіе на-

чалъ практической дѣятельности. Вотъ почему въ разныя времена философія въ особенно близкую связь вступала то съ искусствомъ, то съ практическими стремленіями и задачами. На этомъ основаніи приходили къ различнымъ опредѣленіямъ философіи: то опредѣляли ее какъ практическую мудрость, то находили, что она есть искусство. Но подобными взглядами на философію указываются лишь отдѣльныя стороны или проявленія универсальнаго въ своемъ существѣ философскаго духа. Несравненно болѣе противно истинному существу философіи господствующее теперь стремленіе превратить ее въ науку спеціальную, частную. Какъ явленіе органическое, наука безспорно подлежитъ законамъ органическаго развитія, но въ органическомъ развитіи взаимодѣйствіе частей всегда зависитъ отъ опредѣляющаго это взаимодѣйствіе цѣлаго. Посему и наука образуется и развивается не чрезъ простое механическое накопленіе отдѣльныхъ частныхъ знаній;—это лишь внѣшнее обнаруженіе, а не внутреннее существо науки: самое накопленіе знаній происходитъ всегда въ извѣстномъ направленіи, подъ руководящимъ вліяніемъ извѣстной идеи, въ которой заключается истинная движущая сила науки. Философское побужденіе къ объединенію знаній, къ созданію общаго міросозерцанія дѣйствуетъ какъ умственная организующая сила болѣе или менѣе во всѣхъ наукахъ. Но философія въ видѣ опредѣленнаго ученія, системы, представляетъ собою только яснѣйшее, сконцентрированное обнаруженіе этого побужденія [1]).

Свойственное знанію двойство субъективнаго и объективнаго, идеальнаго и реальнаго, хотя можно находить уже въ спеціальной формѣ науки, въ математическомъ знаніи, какъ выше указано, но яснѣе представляется при сравненіи спеціальной формы знанія съ универсальною. Философіи наиболѣе свойственно направленіе мысли идеалистическое: реа-

[1]) Такъ какъ философія — универсальная форма науки, то посему никто изъ образованныхъ людей не считаетъ философію чуждою для себя; отсюда, ложное притязаніе, чтобы философія была всѣмъ доступна, подобно тому какъ относительно политическихъ дѣлъ всѣ считаютъ себя компетентными и какъ всякій, въ извѣстную пору, пытается быть поэтомъ.

лизмъ никогда не имѣлъ и не можетъ имѣть въ философіи самостоятельнаго значенія; прежде всего онъ состоитъ въ отрицаніи крайностей идеалистическаго направленія, затѣмъ идеализмъ вполнѣ отрицается. Каковое отрицаніе переходитъ, наконецъ, въ отрицаніе самой философіи. Вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо въ философіи господство элементовъ субъективныхъ уже потому, что важнѣйшая область знанія, въ которой философія по преимуществу является дѣятельною, есть субъективная область самосознанія. Философія всегда признавала самосознаніе человѣческаго духа основаніемъ для себя и вмѣстѣ главною своею задачею. Въ противоположность философіи, вся область наукъ опытныхъ, для которыхъ математика служитъ необходимымъ органомъ изслѣдованія, представляетъ собою тотъ видъ познавательной дѣятельности, который наиболѣе благопріятствуетъ реализму и гдѣ, можно сказать, даже необходимо господство реализма; вотъ почему притязаніе чисто философскихъ теорій на разрѣшеніе проблемъ натуралистическихъ не достигало своей цѣли. Вмѣстѣ съ тѣмъ чистый объективизмъ, т. е. такого рода предметность, къ которой никакихъ субъективныхъ стремленій не примѣшивается, составляетъ отличительную черту опытныхъ знаній: опытное знаніе есть такое, которое всецѣло опредѣляется своимъ предметнымъ содержаніемъ,—отсюда къ опредѣленію и разграниченію опытныхъ знаній разнаго рода служитъ обыкновенно указаніе на предметъ изслѣдованія; между тѣмъ какъ для философской теоріи нельзя считать характеристическою чертою самый предметъ, къ которому она относится: указаніе на предметъ философскаго ученія даетъ опредѣленіе слишкомъ общее, а не спеціальное, слѣдовательно, не характеристическое [1]).

---

[1]) Есть мнѣніе, что такъ какъ многія науки, прежде входившія въ область философіи, постепенно отпадаютъ отъ нея и получаютъ значеніе наукъ чисто опытныхъ, то слѣдуетъ считать это явленіе признакомъ того, что и вся философія современемъ войдетъ въ составъ наукъ опытныхъ, иначе сказать, перестанетъ существовать какъ особая область изслѣдованія. Но то, что называется отпаденіемъ отъ философіи принадлежавшихъ къ ней наукъ, въ сущности есть только выдѣленіе вопросовъ спеціальныхъ изъ состава болѣе общихъ философскихъ за-

Изъ предыдущаго видно, что во всякомъ родѣ проявленій духа есть и общая и частная форма. Это двойство частнаго и общаго, спеціальнаго и универсальнаго, есть необходимый законъ духа человѣческаго, а потому дѣйствіе его оказывается во всѣхъ сферахъ жизни и духовной дѣятельности. Само собою понятно, что одна лишь частная форма дѣятельности, какъ болѣе узкая и ограниченная, не столько благопріятствуетъ дѣятельному обнаруженію и развитію духовныхъ силъ, какъ сочетаніе частной формы съ общею. Безъ творчества, безъ элемента поэтическаго, искусство обращается въ техническую виртуозность, единственно только способность къ творчеству дѣлаетъ возможнымъ дальнѣйшее развитіе и усовершеніе искусства. Равнымъ образомъ ученый, въ особенности математикъ, не обладающій философскимъ даромъ, не въ состояніи произвести ничего значительнаго въ наукѣ, напротивъ, когда способность къ математикѣ соединяется съ философскимъ талантомъ, тогда мы видимъ плодотворную научную дѣятельность (довольно указать на Пиѳагора, Лейбница, Ньютона, Декарта); сама же по себѣ способность къ математикѣ встрѣчается нерѣдко въ такой степени, что возбуждаетъ удивленіе, однакожъ ничего значительнаго не производитъ. То же видимъ и въ дѣятельности практической. Самый искусный мастеръ своего дѣла, если не обладаетъ даромъ изобрѣтательности и умѣньемъ не исполнять только, но и управлять дѣломъ, при всей своей полезности, не можетъ, очевидно, оказать существеннаго вліянія на усовершеніе и дальнѣйшее движеніе своего дѣла. Напротивъ, практическая ловкость въ соединеніи съ даромъ изобрѣтенія, и умѣньемъ управлять другими дѣлаетъ человѣка способнымъ къ совершенію великихъ дѣлъ: такъ, Петръ Великій былъ искуснымъ мастеромъ въ произведеніи разнаго рода ремесленныхъ издѣлій и вмѣстѣ

дачъ, выдѣленіе такихъ вопросовъ, которые допускаютъ болѣе или менѣе опытный и даже экспериментальный методъ изслѣдованія. Такъ, психологія сдѣлалась опытною наукою; но метафизическія начала или основанія психологіи какъ прежде, такъ и теперь, установляются лишь философіею. Ибо и опытная психологія можетъ быть либо матеріалистическою, либо спиритуалистическою..

съ тѣмъ ознаменовалъ себя какъ великій преобразователь и правитель государства.

Итакъ, государственный мужъ, философъ и поэтъ могутъ о себѣ сказать, что ничто человѣческое имъ не чуждо; ибо каждый изъ нихъ, не выходя изъ своей сферы, въ собственной своей дѣятельности, только подъ собственнымъ угломъ зрѣнія, обнимаетъ всѣ важнѣйшіе интересы и отношенія человѣческаго духа. Практическій дѣятель, мужъ государственный, все принимаетъ въ разсчетъ и всему даетъ мѣсто въ своихъ далѣновидныхъ и обширныхъ предначертаніяхъ. Поэтъ на все отзывается, все дѣйствуетъ на его впечатлительный духъ и находитъ въ немъ откликъ. Философъ во все вникаетъ своимъ испытующимъ умомъ, имѣя въ виду единственно постигнуть безъ предубѣжденія и корысти, съ полною искренностію истину всякой изслѣдуемой вещи, а главнымъ образомъ хочетъ познать себя, т. е. природу человѣка въ разнообразныхъ и сложныхъ ея проявленіяхъ, изслѣдуемыхъ имъ прежде всего въ себѣ самомъ. Но, съ другой стороны, необъятный просторъ, открывающійся для дѣятельности поэта, философа и государственнаго дѣятеля по причинѣ универсальнаго характера ея, многоразличіе и сложность задачъ, потребностей, интересовъ, входящихъ въ кругъ дѣятельности того, другого и третьяго, естественно, устрашаетъ и побуждаетъ по возможности съуживать и ограничивать свою дѣятельность, низводя оную до спеціальной ея формы и, такимъ образомъ, лишая оную подобающаго ей универсальнаго значенія. Это стремленіе въ дѣятельности государственной выражается тѣмъ, что заботы объ общемъ благѣ хотятъ ограничить *насущными* нуждами государственнаго быта, не оказывая должнаго вниманія, хотя не столь необходимымъ, но за то столь важнымъ общимъ потребностямъ, отъ которыхъ всего болѣе зависитъ величіе и міровое значеніе государства. То же видимъ и въ наукѣ. Философы издавна стремились сдѣлать философію наукою точною, чрезъ примѣненіе къ ней математическаго метода; теперь же въ особенности хотятъ ограничить философію настолько, чтобы она могла стать наукою спеціальною. Равно, и относительно поэзіи не сказалъ ли Пушкинъ: «*мы рождены*

для вдохновенья, для звуковъ сладкихъ и молитвъ»; «и долго буду тѣмъ народу я любезенъ, что чувства добрыя я лирой пробуждалъ», не смотря на то, что значеніе и задачи поэзіи, какъ искусства, несомнѣнно далеко шире этого.

Ограниченіе, однакоже, необходимо, какъ для поэзіи и философіи, такъ и для дѣятельности государственной. Пусть всѣ эти сферы обнаруженій духа человѣческаго имѣютъ каждая универсальный характеръ. Но для опредѣленности и цѣльности необходимо единство направленія; и дѣйствительно, каждая изъ означенныхъ видовъ дѣятельности всегда принимаетъ опредѣленное направленіе, далеко не соотвѣтствующее широтѣ общаго идеальнаго ея значенія. Что же служитъ главнымъ условіемъ, дающимъ этотъ опредѣленный характеръ каждой изъ названныхъ сферъ дѣятельности? Безъ сомнѣнія, условія времени имѣютъ въ этомъ случаѣ рѣшающее значеніе. По условіямъ времени всякій видъ дѣятельности получаетъ такое или иное направленіе.

ОБЪ ОТНОШЕНІИ КОНЕЧНАГО ДУХА КЪ БЕЗКОНЕЧНОМУ.

Представленіе времени и причинная связь явленій. Откуда единство въ разнообразіи явленій духа? Относительность или условность единства, свойственнаго всѣмъ универсальнымъ формамъ духов дѣятельности, и необходимость единства безусловнаго. Единство это заключается въ отношеніи конечнаго духа къ Безконечному. Какъ должно понимать это отношеніе? Основанія для увѣренности въ томъ, что отношеніе конечнаго духа къ Безконечному опредѣлено прежде всего чрезъ *само* Безконечное. Обоснованіе истинъ, составляющихъ содержаніе религіозной вѣры. О христіанствѣ, какъ религіи универсальной. Христіанское нравоученіе. Единство и нераздѣльность христіанскаго духа

Говорятъ, что время все измѣняетъ. Но всякому извѣстно также, что это выраженіе не точно: время само по себѣ ничего не можетъ произвести. Для всякой перемѣны должна быть, конечно, особая отличная отъ времени причина. Но такъ какъ всѣ перемѣны, въ чемъ бы онѣ не состояли, и отъ какихъ бы не происходили причинъ, происходятъ во времени и нераздѣльны съ теченіемъ времени, то вотъ почему, не указывая въ частности дѣйствительныхъ причинъ, произведшихъ и производящихъ тѣ или иныя перемѣны, мы довольствуемся отнесеніемъ всѣхъ перемѣнъ ко времени такъ, какъ бы время было общею для всѣхъ ихъ причиною. Отнесеніе это само по себѣ показываетъ, что у насъ есть мысль объ общей причинѣ перемѣнъ и представленіе времени служитъ для насъ лишь удобною замѣною таковой причины: время само собою представляется какъ общая принадлежность всяческихъ перемѣнъ, тогда какъ для опредѣленія дѣйствительной причины требуется изслѣдованіе. Поэтому же простое историческое повѣствованіе о ходѣ событій нерѣдко принимается нами ошибочно за разъ-

ясненіе происхожденія ихъ, за опредѣленіе причинной связи. Съ другой стороны, ошибочно усвояя времени значеніе причинности и такимъ образомъ смѣшивая понятіе причины съ представленіемъ времени [1]), мы поэтому невольно приходимъ къ тому заключенію, что возможность перемѣнъ для всякой отдѣльной сферы явленій духа безконечна, какъ безконечно само время. Заключеніе это, очевидно, ложно, какъ основанное на смѣшеніи временной послѣдовательности, которая дѣйствительно представляется намъ безпредѣльною, съ самимъ предметомъ, измѣняющимся во времени. Никакой предметъ, измѣняющійся во времени, не безконеченъ, а потому и рядъ возможныхъ для него перемѣнъ не можетъ быть безконечнымъ. Безконечность, какъ относящаяся ко времени, въ этомъ случаѣ должна быть понимаема въ смыслѣ безпредѣльно продолжающагося чередованія перемѣнъ. Въ этомъ смыслѣ безконечность не приложима ни къ какому отдѣльному предмету, ни къ какой отдѣльной области явленій. Но какъ же возможна въ такомъ случаѣ безпредѣльность времени? Время не мыслимо безъ перемѣнъ, совершающихся во времени. Посему необходимо, повидимому, допустить одно изъ двухъ: или должно быть безконечное повтореніе одинаковыхъ предметовъ, т. е. аггрегатовъ тѣхъ же явленій, постоянно вновь возникающихъ и исчезающихъ,—въ такомъ случаѣ безконечность времени была бы мыслима чрезъ неизмѣнно продолжающійся круговоротъ явленій, въ которомъ, хотя каждое отдѣльное явленіе возникаетъ и исчезаетъ, но порядокъ ихъ возникновенія и исчезанія остается все тотъ же и непрерывно повторяется. Но къ чему это вѣчное повтореніе того же? Оно не имѣло бы смысла. Или же слѣдовало бы допустить постоянное возникновеніе не одинаковыхъ, а различныхъ явленій; въ такомъ случаѣ ничто никогда не повторялось бы, но все и всегда было бы

---

[1]) Юмъ полагалъ, что онъ разъяснилъ дѣйствительный смыслъ понятія причинности, когда указалъ на временную послѣдовательность, какъ фактъ, соотвѣтствующій въ дѣйствительности означенному понятію; на самомъ же дѣлѣ онъ не раскрылъ дѣйствительный смыслъ понятія причинности, а только обычно соединяемое съ этимъ понятіемъ представленіе временной послѣдовательности ошибочно принялъ за подлинный смыслъ, заключающійся въ томъ понятіи.

различнымъ одно отъ другого, а это также невозможно: различія безконечно умножаемыя были бы лишены всякаго единства, не могли бы образовать одного цѣльнаго, связнаго ряда, т. е. множество безъ единства, которое связывало бы его, не мыслимо. Итакъ, очевидно, что безконечность времени есть не болѣе какъ фикція, порожденіе нашей мысли, а не дѣйствительно свойство бытія; въ отношеніи къ дѣйствительности она не допустима; къ представленію безконечности времени мы приходимъ отъ того, что можемъ мысленно безъ конца повторять всякую единицу времени.

Прилагая эти замѣчанія къ различнымъ сферамъ дѣятельности человѣческой, мы должны сказать, что конечно каждая такая сфера раскрываетъ въ исторіи удивительное и, повидимому, неистощимое разнообразіе явленій, однакожъ разнообразіе это не можетъ быть безконечнымъ, оно немыслимо безъ единства замыкающаго это разнообразіе въ одинъ опредѣленный кругъ, подчиненный извѣстнымъ законамъ и заключающій въ себѣ неизмѣнныя вѣчно присущія всѣмъ его явленіямъ свойства. Сложность элементовъ, входящихъ въ каждую область духа, разумѣется служитъ причиною удобоподвижности духа и многообразія его обнаруженій; тѣмъ не менѣе элементы эти. а равно и обнаруженія духа, конечно въ общихъ чертахъ, легко обозримы. Чтобы возможно было многообразіе явленій, для этого довольно уже и того различія, повторяющагося въ каждой области духа, что на ряду съ универсальною существуютъ отличныя отъ нея формы проявленій спеціальныя; различіе это само по себѣ производитъ удивительное разнообразіе явленій. Ибо, и при господствѣ универсальной формы, формы частныя удерживаютъ каждая свое значеніе. и только лишь являются въ измѣненномъ видѣ по причинѣ господства формы универсальной. Такъ, въ эпохи господства философіи иной видъ получаютъ частныя науки. Равнымъ образомъ универсальная форма получаетъ иной характеръ при господствѣ частныхъ; при существованіи напр. общественныхъ союзовъ, основанныхъ лишь на частномъ правѣ, и весь строй государства имѣетъ характеръ частнаго союза; такъ было въ древности и въ средніе вѣка. Между тѣмъ разнообразіе проявленій духа еще уве-

личивается отъ того, что каждая универсальная форма проявленій даетъ мѣсто преимущественному обнаруженію одной какой-либо стороны сравнительно съ другими сторонами. Такъ напр., въ поэзіи въ одно время преобладаетъ одинъ родъ, въ другое—другой; также философія въ разныя времена представляетъ различный характеръ; и государство, не теряя своего практическаго характера, въ одно время и у одного народа преслѣдуетъ преимущественно одни цѣли, напр., военныя, въ другое время совершенно иныя—промышленныя, интеллектуальныя (развитіе наукъ и искусствъ).

Итакъ, хотя каждая изъ универсальныхъ формъ проявленій духа выражаетъ *единство* какъ основное свойство, какъ потребность духа и законъ его бытія, но вмѣстѣ съ тѣмъ каждая универсальная форма, будучи своеобразнымъ обнаруженіемъ духа, служитъ источникомъ *разнообразія* духовныхъ проявленій. Поэтому единство духа, выражаемое каждою изъ универсальныхъ его формъ, не есть полное и совершенное. А такое единство должно быть, какъ это видно уже изъ того, что универсальныя формы, при относительной самостоятельности каждой, - - состоятъ въ связи между собою. Ясно, что абсолютное и совершенное единство духа должно быть выраженіемъ этой именно взаимной связи всѣхъ универсальныхъ формъ духа. Какъ имѣющее значеніе абсолютное, оно, очевидно, недостижимо чрезъ какое-либо частное отношеніе духа, т. е. обнимающее лишь извѣстную сторону его бытія, извѣстную область его обнаруженій, а возможно только чрезъ отношеніе, которое также было бы Абсолютнымъ, т. е. простирающимся на всѣ области проявленій духа. Таково отношеніе конечнаго духа къ духу Абсолютному. Только это отношеніе можетъ имѣть характеръ всеобъемлющаго единства,—такого единства, въ которомъ удобно совмѣщаются всѣ стороны бытія духа всѣ области его обнаруженій. Если бы такое отношеніе для духа конечнаго было внѣшнимъ (каково, напр., отношеніе къ міру), тогда абсолютное его значеніе было бы возможно лишь при условіи подавленія свойственнаго духу самоопредѣленія чрезъ уничтоженіе его свободы, ибо свобода была бы ограниченіемъ такового отношенія, слѣдовательно, нарушеніемъ абсолютнаго

его характера. Поэтому отношеніе конечнаго духа къ Абсолютному существу должно разумѣть прежде всего какъ внутреннее для духа, не только не противное его самоопредѣляемости, напротивъ, способствующее развитію его свободы. Если бы, далѣе, отношеніе это установлялось исключительно чрезъ самодѣятельность духа конечнаго, то оно имѣло бы въ такомъ случаѣ не общій, абсолютный характеръ, но характеръ частный, т. е. не соотвѣтствовало бы своему понятію, назначенію своему, ибо даже универсальная форма духа, какъ сказано, чрезъ свободное самоопредѣленіе духа всегда—получаетъ опредѣленное частное направленіе.

Итакъ, отношеніе конечнаго духа къ Абсолютному должно разумѣть, съ одной стороны, какъ внутреннее отношеніе для духа, съ другой же стороны, какъ отношеніе, опредѣляемое свободною дѣятельностію не конечнаго духа, но прежде всего самого безконечнаго духа. Эта черта отношенія конечнаго духа къ безконечному прежде всего требуетъ разъясненія.

Отношеніе конечнаго духа къ Абсолютному по необходимости становится *внѣшнимъ*, когда Абсолютное созерцается въ разнообразныхъ формахъ и дѣйствіяхъ физической природы. Но при такомъ отношеніи къ Абсолютному единство всѣхъ проявленій духа, безъ чего и самое это отношеніе не можетъ имѣть абсолютнаго, т. е. всеобъемлющаго значенія, недостижимо, такъ какъ и само Абсолютное, когда созерцается какъ сила дѣйствующая въ природѣ, обращается во множество отдѣльныхъ, частныхъ образовъ. Вотъ почему натурализмъ въ религіи рано или поздно становится для духа пережитою формою сознанія и перестаетъ удовлетворять его. По мѣрѣ развитія силъ духа является въ немъ, съ теченіемъ времени, стремленіе войти во внутреннее, болѣе тѣсное и свободное отношеніе къ Абсолютному. Но если бы установленіе такого отношенія было всецѣло дѣломъ конечнаго же духа, тогда оно имѣло бы видъ опредѣленнаго привязаннаго къ извѣстной личности состоянія, которое, при томъ допущеніи, что для всякаго указанъ путь къ достиженію его, хотя бы и могло быть переживаемо болѣе или менѣе каждымъ, но абсолютнаго значенія не имѣло бы, т. е. не могло бы дать полнаго и совершеннаго единства

для духа, уже потому, что, будучи опредѣленнымъ состояніемъ, исключало-бы всякія другія; слѣдовательно, совершенное единство и полнота внутренней жизни духа по прежнему были бы идеальною цѣлью далекою отъ осуществленія, мало внушающею увѣренность въ осуществимости ея. Такое совершеннѣйшее единство духа, которое обнимало бы всѣ его силы и стороны его бытія и послѣдствіемъ котораго могла бы быть совершенная полнота жизни духа, неисчерпаемая ни для кого и потому неограниченная никакимъ временемъ, могло сдѣлаться предметомъ непоколебимой увѣренности, конечною цѣлью всякой дѣятельности только тогда, если оно фактически открылось, сдѣлалось историческою дѣйствительностію. А такъ какъ означенное единство знаменуетъ собою состояніе жизни вышечеловѣческой, ибо человѣческая жизнь всегда несовершенна, т. е. лишена полноты и абсолютнаго единства, то и открыться она могла не въ человѣкѣ, а только въ Богочеловѣкѣ, т. е. въ личности не только человѣческой, но вмѣстѣ съ тѣмъ и болѣе чѣмъ человѣческой, т е. въ божественной. Если признать человѣческую жизнь самодовлѣющей, то потребность абсолютнаго единства духа, такого единства, которое не было бы однимъ изъ многихъ типовъ единства, имѣющихъ равноправное, одинаково универсальное значеніе, а было бы абсолютнымъ, равно простирающимся на всѣ области явленій духа, потребность такого единства была бы праздною мечтою. Это значило бы всѣми силами духа стремиться уподобиться Божеству, но безъ всякой ясной и опредѣленной идеи о томъ, каково само Божество, и даже безъ твердой увѣренности въ томъ, что Божество существуетъ. Такъ по философіи Платона конечная цѣль человѣческой жизни—уподобленіе Божеству. Но какъ возможно уподобленіе Божеству, если, по ученію же Платона, Божество, будучи причиною всего познаваемаго и самого познанія, само непознаваемо, и если, такимъ образомъ, самое понятіе о Божествѣ возможно лишь проблематическое, каково и дѣйствительно понятіе Платоновой философіи, основанное на уподобленіи самого Божества, которое невидимо,—видимому солнцу. Поэтому и то требованіе Платона, чтобы правитель государства, который долженъ быть

философъ, представлялъ собою живое отображеніе, Божества, не заключаетъ въ себѣ ничего яснаго и опредѣленнаго, какъ ничего опредѣленнаго и яснаго Платонъ не могъ также выразить и о міротворящей дѣятельности Божества, ограничившись фантастическимъ (что признаетъ и самъ Платонъ) проведеніемъ той мысли, что дѣятельность Божества должна быть цѣлесообразною. Но зачѣмъ, скажутъ, необходимо полагать въ основу человѣческой дѣятельности опредѣленную идею Божества въ значеніи нормы, указующей и цѣли и способы дѣйствія, если само по себѣ коренное свойство духа,— именно единство, предопредѣляетъ свойственный духу характеръ дѣятельности? Такъ ли это? Однако мы видимъ, что означенное свойство духа нисколько не препятствуетъ нѣкоторымъ философамъ (даже философамъ!) полагать конечную цѣль существованія человѣка на землѣ—въ *самоуничтоженіи*. И всего замѣчательнѣе при этомъ то, что такое понятіе о назначеніи человѣка легко можетъ быть выведено именно изъ означеннаго свойства человѣческаго духа,—вотъ какимъ образомъ: всякое опредѣленное состояніе и дѣйствіе духа, уже по причинѣ своей опредѣленности, исключаетъ собою всѣ другія состоянія и дѣйствія, и значитъ не соотвѣтствуетъ требованію абсолютнаго единства и стремленію къ такому единству. Поэтому только состояніе, лишенное всякой опредѣленности, должно быть признано соотвѣтствующимъ идеѣ совершеннаго единства и должно быть мыслимо какъ состояніе полнаго довольства. Но къ этому состоянію мы можемъ прійти только путемъ самоотрицанія, ибо очевидно такое состояніе есть состояніе безсознательное, которое можетъ наступать лишь съ изчезновеніемъ нашей личности; словомъ—конечная цѣль съ этой точки зрѣнія заключается въ томъ, чтобы перестать быть собою, прекратить свое личное существованіе, ибо личное бытіе во всякій моментъ ограничено опредѣленнымъ состояніемъ.

Итакъ, отношеніе конечнаго духа къ Абсолютному тогда лишь само можетъ и должно имѣть для духа значеніе абсолютное, т. е. значеніе послѣдняго непоколебимаго основанія всѣхъ дѣятельностей духа, въ ихъ связи и единствѣ, если таковое отношепіе исходитъ не отъ конечнаго духа, но отъ духа

безконечнаго, и если оно, въ важнѣйшихъ, конечно, чертахъ, опредѣлено чрезъ само Абсолютное, и такимъ образомъ изъято изъ власти произвола со стороны конечнаго, всегда несовершеннаго и, по несовершенству своему, измѣнчиваго духа.

Но какъ мы можемъ знать, что опредѣленное извѣстнымъ образомъ отношеніе конечнаго духа къ безконечному дѣйствительно исходитъ отъ самого Безконечнаго духа, а не есть произведеніе самого конечнаго духа; существуетъ ли критерій для удостовѣренія въ томъ, что установленіе отношеній конечнаго духа къ Безконечному, столь необходимое для полноты и совершенства жизни духа, есть дѣло самого Безконечнаго? Такой критерій уже потому необходимъ, что существуетъ множество различныхъ и несогласимыхъ между собою представленій какъ о существѣ абсолютномъ, такъ равно и объ откровеніи этого существа человѣку. Притомъ долженъ быть критерій и *объективный* и *субъективный*, ибо а) необходимо знать, существуетъ ли дѣйствительно откровеніе, какъ источникъ опредѣленій, служащихъ къ урегулированію всякаго рода жизненныхъ отношеній человѣческаго духа; b) признанное дѣйствительнымъ откровеніе, въ томъ видѣ, какъ оно дано, соотвѣтствуетъ ли существеннымъ свойствамъ духа человѣческаго, законамъ его бытія и такимъ образомъ должно ли оно быть признано необходимымъ для духа основаніемъ его дѣятельности во всѣхъ ея видахъ? Что касается перваго вопроса о дѣйствительности откровенія, то рѣшеніе его не есть дѣло философіи, а исторіи. Установленіе всякаго вообще факта, удостовѣреніе дѣйствительности или недѣйствительности его, первая задача исторіи. Если откровеніе есть фактъ, то по тому всеобъемлющему значенію, какое безспорно должно принадлежать этому факту, вопросъ о дѣйствительности его не есть вопросъ частный, въ ряду множества другихъ, но такой вопросъ, отвѣтомъ на который можетъ служить развѣ только вся историческая наука въ ея цѣлости, такъ что одни лишь спеціальныя изслѣдованія въ этой области всегда будутъ недостаточны. Необходимость такого именно пониманія задачи историческаго изслѣдованія, по вопросу о дѣйствительности откровенія, была очевидна для многихъ уже въ первыя времена

христіанства, о чемъ свидѣтельствуетъ хотя бы извѣстное сочиненіе блаженнаго Августина—о градѣ Божіемъ. Въ томъ же смыслѣ Шеллингъ могъ сказать, что вся исторія человѣчества есть откровеніе Абсолютнаго. Какъ же именно должно быть понимаемо самое откровеніе, какое именно пониманіе откровенія должно быть руководящею мыслію въ историческихъ разысканіяхъ, имѣющихъ цѣлью установить его дѣйствительность, отвѣтомъ на этотъ вопросъ должно служить опредѣленіе субъективнаго критерія, состоящаго въ указаніи и разъясненіи важнѣйшихъ основныхъ свойствъ откровенія, необходимаго для человѣческаго духа.

Извѣстно, что Кантъ основывалъ достовѣрность важнѣйшихъ истинъ, составляющихъ содержаніе религіозной вѣры, на томъ, что истины эти, по мнѣнію его, составляютъ постулатъ практическаго разума. Противъ такого способа обоснованія истинности идей разума (идея Бога, идея безсмертія души, идея свободы воли) возражали, что послѣ того, какъ признана Кантомъ теоретическая неосновательность (недоказуемость) вѣры въ объективную реальность означенныхъ идей, практическая необходимость не можетъ служить ручательствомъ ихъ достовѣрности. Все значеніе этого возраженія заключается въ томъ, что Кантово отношеніе къ идеямъ разума предполагаетъ невозможную для духа двойственность: возможно ли одно и то же признавать и вмѣстѣ не признавать истиннымъ, признавать въ силу практической необходимости, а не признавать по отсутствію теоретическихъ основаній. Дѣйствительно, такого рода двойственность въ духѣ допустить невозможно. А между тѣмъ не самъ Кантъ измыслилъ эту двойственность, напротивъ, она заключается, повидимому, въ самомъ существѣ дѣла. Вѣдь и въ самомъ дѣлѣ невозможно доказать истинности идей разума,—доказать разумѣется такъ, какъ доказываются положенія математическія, т. е. сдѣлать истинность идей разума столь явною и очевидною, чтобы *невозможно* было относительно ея ни малѣйшее сомнѣніе. И однако, не смотря на это, общій смыслъ человѣчества во всѣ времена признавалъ истинность такъ называемыхъ идей разума. Чѣмъ это объяснить? Канту казалось, что практическая необходи-

мость есть именно то условіе, которое господствуетъ надъ здравымъ смысломъ и управляетъ имъ. Доказываніе и доказательство, какъ принадлежность научнаго знанія, есть дѣло *школы;* и какъ школа противополагается обыкновенно жизни практической, такъ очевидно, и въ томъ же отношеніи, здравый смыслъ слѣдуетъ противополагать научному познанію. Противоположность эта заключается въ томъ, что доказываніе идоказательство, служитъ орудіемъ научнаго познанія; здравый же смыслъ обыкновенно приходитъ къ тѣмъ или инымъ заключеніямъ не чрезъ доказываніе и доказательство, а по внушенію практической необходимости. Отсюда очевидно, что слѣдуетъ различать истины спеціальныя, въ которыхъ мы убѣждаемся посредствомъ доказыванія, отъ истинъ общихъ, составляющихъ область здраваго смысла и въ частности идей разума. Дѣйствительно, доказываніе, какъ замѣчено выше, служитъ обычнымъ способомъ усвоенія математическихъ положеній, и мы видѣли, что математика есть спеціальная форма познанія и служитъ поэтому орудіемъ для пріобрѣтенія спеціальныхъ научныхъ познаній. Если предположить, что никакихъ иныхъ познаній и никакихъ идей, кромѣ спеціальныхъ, не можетъ быть, тогда, конечно, всякія положенія съ универсальнымъ значеніемъ слѣдовало бы отнести къ области практической, т. е признать таковыя положенія совершенно лишенными характера теоретическаго и имѣющими свое основаніе единственно въ практической необходимости. Но выше уже показано, что, сверхъ спеціальной формы познанія, должна быть также универсальная,—и такова философія; а отсюда само собою слѣдуетъ, что и положенія общія, съ универсальнымъ значеніемъ, каковы, напр., положенія, служащія выраженіемъ идей разума, не должны быть исключаемы совершенно изъ области научнаго познанія, и не слѣдуетъ признавать таковыя положенія не имѣющими вовсе характера теоретическаго. Допустимъ, что доказательство, понимаемое въ строгомъ смыслѣ,—доказательство не строгое не имѣетъ доказательной силы, слѣдовательно, и не есть собственно доказательство,—есть необходимая форма спеціальныхъ знаній, но въ такомъ случаѣ необходимо допустить, что, кромѣ доказательства, должна быть еще

иная форма научнаго познанія, болѣе пригодная для положеній универсальныхъ: дѣйствительно. такою формою слѣдуетъ признать *объясненіе,* которое не то же, что доказательство, а между тѣмъ, подобно доказательству, можетъ приводить къ признанію разъясненнаго положенія.

Итакъ, дѣйствительно, нельзя признать вѣрнымъ то рѣзкое раздѣленіе, какое Кантъ дѣлаетъ между истинами теоретическими и практическими. Въ основаніи этого раздѣленія лежитъ взглядъ на научное, или иначе, теоретическое познаніе, который требуетъ исправленія. По этому взгляду познаніе есть отображеніе въ духѣ вещи представляемой; но оно есть не одно это, а также и дѣйствіе духа, только, конечно, дѣйствіе внутреннее, въ отличіе отъ дѣйствія *внѣшняго,* которое есть въ собственномъ смыслѣ *практическое;* и какъ познаніе, будучи представленіемъ, т. е. выраженіемъ бытія, есть вмѣстѣ съ тѣмъ дѣйствіе духа, такъ равно практическое обнаруженіе духа, будучи дѣйствіемъ, вмѣстѣ съ тѣмъ есть также выраженіе извѣстнаго представленія: для практической дѣятельности необходимъ извѣстный образъ мыслей, необходимы принципы.

Такимъ образомъ, несомнѣнно, что положенія, на которыя можно и должно смотрѣть какъ на научное выраженіе содержанія религіозной вѣры, и для которыхъ послѣднимъ источникомъ слѣдуетъ признать откровеніе, такія положенія должны имѣть двоякое значеніе —и теоретическое и практическое, притомъ *въ равной мѣрѣ,* ибо чрезъ то только положенія эти могутъ имѣть для духа *абсолютное* значеніе, что единственно чрезъ нихъ установляется равновѣсіе и единство различныхъ силъ духа и разностороннихъ его обнаруженій. И не только теоретическій и практическій характеръ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и значеніе *эстетическое,* если можно такъ сказать, должно быть необходимою принадлежностію, или свойствомъ тѣхъ положеній; положеніе, служащее содержаніемъ религіозной вѣры, должно имѣть слѣдовательно троякое значеніе: оно есть *истина;* оно есть также *правило,* слѣдовательно, не простая истина, умственно лишь усвояемая, но такая, которая дѣйствуетъ на волю и управляетъ ею, и въ этомъ смслѣ признается истиною *спасительною;* наконецъ, заключаетъ въ себѣ, или предопредѣ-

ляетъ собою *образъ нравственнаго совершенства* для души, и по этому самому даетъ удовлетвореніе также для *чувства*.

Очевидно теперь, что, такъ называемыя, идеи разума можно вмѣстѣ съ Кантомъ признать постулатами только не практическаго разума, а вообще духа человѣческаго по тѣсной неразрывной связи таковыхъ идей со всѣми направленіями или видами человѣческой дѣятельности. Вмѣстѣ съ тѣмъ и вопросъ о критеріи для различенія истиннаго откровенія получаетъ свое разрѣшеніе. Содержаніемъ истиннаго откровенія можетъ быть только то, что имѣетъ для человѣческаго духа значеніе абсолютное, т. е. вполнѣ соотвѣтствуетъ всѣмъ его существеннымъ потребностямъ, чѣмъ завершались и нормировались бы вѣчныя стремленія духа къ истинѣ, добру и красотѣ такъ, чтобы стремленія эти вполнѣ объединялись и были бы выраженіемъ единства духа.

Прилагая этотъ критерій къ важнѣйшимъ религіознымъ міросозерцаніямъ, мы видимъ, что вполнѣ соотвѣтствующимъ ему оказывается лишь христіанство, которое поэтому и есть по истинѣ религія универсальная, между тѣмъ какъ всѣ другія религіи суть неполныя, несовершенныя, и слѣдовательно только временно существовавшія или существующія. Такъ, изъ восточныхъ религій наиболѣе замѣчательная—буддійская, которая теперь находитъ многихъ послѣдователей между образованными европейцами и американцами, отличается характеромъ *абстрактно-созерцательнымъ*, слѣдовательно, даетъ выраженіе одной лишь теоретической сторонѣ духа, оставляя въ пренебреженіи практическую, а по причинѣ крайне абстрактнаго характера названной религіи, она въ сущности ведетъ къ отрицанію всякой дѣятельности, погружая духъ въ безплодное и безсодержательное созерцаніе, которое въ сущности есть простое отрицаніе духа, его небытіе. Религія древнихъ грековъ имѣла характеръ преимущественно эстетическій (Гомеръ и Гезіодъ, по выраженію Геродота, создали греческихъ боговъ), а религія римлянъ была преимущественно практическою. Замѣчательно, что дальнѣйшее развитіе элемента, нашедшаго преимущественное выраженіе въ данной религіи, приводило къ тому, что эта религія теряла свою первоначаль-

ную жизненность. Такъ, чѣмъ болѣе художественное воплощеніе достигалось для греческихъ божествъ въ произведеніяхъ искусства, тѣмъ болѣе таковыя изображенія теряли свой религіозный характеръ, обращаясь въ предметы эстетическаго наслажденія. Когда государство, эта высшая форма практической дѣятельности, въ лицѣ римскихъ цезарей. достигло обожествленія, тогда мы видимъ упадокъ римской религіи.

Между тѣмъ не трудно показать полное соотвѣтствіе христіанства съ означеннымъ выше критеріемъ во всемъ, чѣмъ только различается христіанство отъ всѣхъ другихъ религій. По христіанскому ученію Спаситель соединялъ въ себѣ троякое достоинство: *учительское, царское* и *первосвященническое.* Уже въ этомъ тройственномъ достоинствѣ Христа Спасителя ясно выражается истинный характеръ христіанскаго міросозерцанія. Какъ *учитель,* Спаситель явился въ міръ для того, чтобы свидѣтельствовать *объ истинѣ,* а какимъ образомъ Спаситель училъ, какимъ образомъ свидѣтельствовалъ объ истинѣ? Онъ не разсуждалъ, не доказывалъ, не излагалъ, а говорилъ какъ *власть имѣющій.* Поэтому истина, о которой свидѣтельствовалъ Спаситель, не есть простое теоретическое созерцаніе, но имѣетъ, сколько теоретическое, столько же и практическое значеніе, такъ что возможно было образовать, на основаніи этой истины, и систему вѣроученія и систему нравоученія. Спаситель самъ называетъ заповѣдью ту истину, о которой онъ пришелъ засвидѣтельствовать, (заповѣдь новую даю вамъ...) Съ этою заповѣдью неразрывно связано новое понятіе о Богѣ, принесенное Спасителемъ въ міръ, и вотъ почему она есть и заповѣдь и вмѣстѣ истина. И не только словомъ, а самымъ дѣломъ, всею своею жизнью, особенно же смертью Спаситель засвидѣтельствовалъ ту истину. которую Онъ возвѣстилъ въ мірѣ (больше сея любви никто же имать...) Поэтому онъ явилъ въ себѣ живой *образъ,* самое совершенное воплощеніе возвѣщенной имъ истины. Вотъ почему Спаситель указывалъ на свои дѣла во свидѣтельство истины своего ученія. Поэтому на вопросъ Пилата—*что есть истина,* Спаситель не далъ отвѣта, и отвѣтомъ на этотъ вопросъ служитъ вся

жизнь Спасителя, его дѣла [1]). Такимъ образомъ, какъ учитель, Спаситель возвѣстилъ міру *истину,* какъ царь, онъ даровалъ новый *законъ,* а какъ первосвященникъ, онъ самъ себя *принесъ въ жертву,* во свидѣтельство истины своего ученія и для спасенія всѣхъ, увѣровавшихъ въ него.

Обыкновенно полагаютъ, что центръ тяжести Христіанства, его существенное содержаніе заключается въ нравоученіи. Можно признать это вѣрнымъ, но съ тѣмъ, чтобы нравственность была понимаема въ такомъ случаѣ далеко шире, чѣмъ какъ обыкновенно понимается. Подъ нравственностію въ смыслѣ христіанскомъ слѣдуетъ разумѣть не только извѣстный образъ или направленіе дѣйствій, поступковъ,—направленіе согласное съ установленными правилами, но также образъ мыслей и чувствованій въ нераздѣльной связи съ дѣйствіями. Говорятъ, что достоинство всякаго поступка опредѣляется тѣмъ настроеніемъ, съ какимъ нѣчто дѣлается, и еще говорятъ, что доброе намѣреніе само по себѣ составляетъ заслугу и по значенію своему равно исполненію. Но. съ другой стороны, не даромъ говорится, что добрыми намѣреніями адъ вымощенъ: вѣдь чѣмъ же другимъ можетъ быть доказано, что намѣреніе наше искренне и серьезно, какъ не исполненіемъ его? Итакъ, въ одномъ случаѣ большее значеніе дается идеямъ и чувствованіямъ, изъ которыхъ исходитъ извѣстный образъ дѣйствій,—въ другомъ же случаѣ, при опредѣленіи нравственнаго достоинства, главное вниманіе обращается на самыя дѣла, какъ на доказательство соотвѣтственнаго образа мыслей и чувствованій.

Это очевидно показываетъ, что въ нравственномъ отношеніи равно важное значеніе имѣютъ и идеи и чувствованія, изъ которыхъ исходятъ поступки, и самые поступки или дѣла. И точно сами по себѣ, въ отдѣльности взятые, чувствованія могутъ быть фальшивы, не искренни, равно и мысли и дѣла могутъ быть лицемѣрны, но все вмѣстѣ взятое, всѣ черты, всѣ свойства личности необходимо проявляютъ такой или иной духъ,

---

[1]) Въ то время въ образованномъ мірѣ господствовалъ скептицизмъ, порожденный столкновеніемъ несогласныхъ между собою философскихъ ученій. Истина, доказанная самимъ дѣломъ, не можетъ подлежать сомнѣнію; такая истина сама о себѣ свидѣтельствуетъ и внушаетъ непоколебимую вѣру въ себя.

или точнѣе—присутствіе или же отсутствіе того истинно христіанскаго духа, въ которомъ заключается существо нравственности Все великое, славное и значительное въ жизни всегда имѣетъ много ложныхъ друзей: есть также много ложныхъ ревнителей нравственности и религіозности. Различить истинный духъ отъ ложнаго, отъ простой его личины, конечно не легко; для этого самому необходимо быть причастнымъ истинному духу настолько, по крайней мѣрѣ, насколько требуется для постиженія его. Чѣмъ большею сложностію отличается личность человѣка (т. е. сложностію и разнообразіемъ чувствованій, мыслей и стремленій, въ зависимости, конечно, отъ сложности и разнообразія жизненныхъ условій), тѣмъ легче можетъ произойти въ такой личности распаденіе различныхъ элементовъ и выступленіе однихъ изъ естественной связи съ другими. Отсюда цѣльность есть свойство людей преимущественно простыхъ, необразованныхъ. Спаситель избралъ первыхъ своихъ послѣдователей изъ людей простыхъ. неученыхъ. Но ошибаются тѣ, которые на этомъ основаніи заключаютъ. что науки и образованіе вредятъ нравственности, и что чѣмъ проще человѣкъ, чѣмъ менѣе образованъ, тѣмъ и нравственность его можетъ быть чище, неповрежденнѣе; многіе готовы признать тожественнымъ состояніе невинности и невѣжество. Простота и цѣльность натуры служитъ лишь условіемъ того, что такая натура легче и полнѣе проникается дѣйствующими на нее безпрерывно вліяніями, но съ другой стороны косность и неподвижность есть обычное послѣдствіе такого свойства. а косность вовсе не то, что постоянство и твердость, ибо косность препятствуетъ дальнѣйшему усовершенію, а вмѣстѣ съ тѣмъ. какъ только косность побѣждена какимъ-либо постороннимъ вліяніемъ, то все прежнее рушится, и человѣкъ дѣлается доступнымъ всякимъ извращающимъ его вліяніямъ. Между тѣмъ нерѣдко смѣшиваютъ простое, слѣпое упорство, являющееся слѣдствіемъ косности. съ твердостію духа, признакомъ которой служитъ не пассивное терпѣніе, свойственное упорству. а умѣнье отстоять себя противъ всякихъ враждебныхъ вліяній съ полнымъ и отчетливымъ сознаніемъ своей правоты (изувѣрство или фанатизмъ и мученичество).

Понятіе о всеобъемлемости и абсолютномъ (въ отличіе отъ частнаго, относительнаго) единствѣ христіанской нравственности ясно дается извѣстнымъ ученіемъ о трехъ христіанскихъ добродѣтеляхъ, каковы: *вѣра*, *надежда* и *любовь*. Для нормальнаго состоянія религіозности необходимо, чтобы всѣ элементы ея, соотвѣтствующіе троякому направленію жизни души,—умственному, практическому и эстетическому, находились въ постоянно нерушимомъ единствѣ и связи такъ, чтобы ни одинъ элементъ не выступалъ изъ соединенія съ другими Отсюда религіозная жизнь характеризуется, соотвѣтственно этимъ тремъ ея элементамъ, совокупностію неразрывно соединенныхъ между собою—вѣры, надежды и любви. Вѣра—противоположность и вмѣстѣ необходимое восполненіе знанія. Надежда—противоположность и вмѣстѣ восполненіе разсчета. Любовь—противоположность и вмѣстѣ необходимое восполненіе удовольствія.

Изъ этихъ добродѣтелей любовь признается важнѣйшею. Почему? потому что вѣра возможна безъ любви (и бѣсы вѣруютъ), а любовь безъ вѣры и надежды не возможна. Поэтому, когда сущность христіанской жизни полагается въ любви, то любовь должно понимать въ такомъ случаѣ какъ всеобъемлющій принципъ для всѣхъ обнаруженій духа, не раздѣляя любви отъ вѣры и надежды, слѣдовательно, усвояя ей какъ теоретическое такъ и практическое значеніе. Любовь, понимаемая такимъ образомъ выражаетъ самое существо религіи, ибо религія есть союзъ человѣка съ Богомъ, а любовь и есть именно выраженіе этого союза; поэтому и сама вѣра, отдѣльно отъ любви, теряетъ свое религіозное значеніе, слѣдовательно, не есть вѣра въ собственномъ смыслѣ, такъ же какъ надежда есть необходимое послѣдствіе вѣры, проникнутой любовію, а безъ вѣры даже не возможна.

Различаютъ любовь, какъ чувство (аффектъ), отъ любви интеллектуальной. Тѣ, которые любовь понимаютъ какъ чувство, поэтому и на религію смотрятъ какъ на выраженіе чувства. Чувство религіозное и религія многимъ представляются тожественными понятіями. Къ чему ведетъ это ограниченіе религіозной жизни—чувствомъ и пониманіе христіанской любви

въ смыслѣ особаго, спеціальнаго чувства - не трудно видѣть. Чувству обыкновенно противополагается *разсудокъ:* чувство болѣе или менѣе горячо, разсудокъ же холоденъ Разсудокъ слѣдовательно - начало враждебное религіи: человѣкъ религіозный долженъ поступать такъ или иначе по внушенію своего чувства религіознаго. а не по соображеніямъ холоднаго разсудка. На этомъ основаніи всякаго рода безразсудства и неистовства творились и еще творятся невѣжественными людьми во имя религіи. Для развитія и усовершенія разсудка необходимо образованіе, между тѣмъ, какъ способность испытывать разныя чувствованія у людей необразованныхъ *повидимому* обнаруживается сильнѣе (при этомъ обыкновенно смѣшиваютъ страсть—состояніе сколько психическое, столько же и физіологическое съ чувствованіемъ, какъ состояніемъ чисто духовнымъ), поэтому многимъ кажется, что образованіе не нужно для того, чтобы быть человѣкомъ религіознымъ Извѣстно даже, что у женщинъ способность чувствованій преобладаетъ, у мущинъ, напротивъ, разсудокъ сильнѣе. Отсюда происходитъ мнѣніе, что религіозность болѣе пристойна женщинамъ, чѣмъ мущинамъ. По мнѣнію Канта любовь къ Богу невозможна, такъ какъ Богъ—существо недоступное чувствамъ, а любить можно только предметы чувственные. Безъ сомнѣнія только поэтому Кантъ полагаетъ въ основу нравственности не любовь къ Богу, что требуется христіанскимъ ученіемъ, а идею долга. раздѣливъ такимъ образомъ нравственность отъ религіи, какъ будто сознаніе долга не вытекаетъ само собою изъ любви къ Богу, какъ принципа нравственно-религіозной жизни.

Очевидно теперь, что всякаго рода попытки представить существо христіанской религіи чрезъ указаніе и разсмотрѣніе одной какой-либо, хотя-бы важнѣйшей, черты,—слѣдуетъ признать тщетными. Разсмотрѣніе одной какой-либо части или особенности, представляющейся при сравненіи христіанства съ другими религіями, ни въ какомъ случаѣ не можетъ выразить единаго и нераздѣльнаго христіанскаго духа, а потому всегда будетъ недостаточнымъ или одностороннимъ. Сравнивая съ іудействомъ, полагаютъ отличительную черту христіанства въ ученіи о троичности лицъ въ Богѣ, а сравнительно

съ язычествомъ отличіе христіанства указываютъ въ единобожіи, въ чемъ христіанство сходно съ іудействомъ; въ отношеніи же практическомъ, какъ отъ іудейства, такъ и отъ язычества, христіанство различается главнымъ образомъ заповѣдью о любви ко врагамъ. При такомъ разсмотрѣніи особенностей христіанства, остается неяснымъ значеніе каждой изъ указанныхъ особенностей и неочевидна ихъ связь между собою, а между тѣмъ эта связь не только должна существовать и есть главное въ настоящемъ случаѣ, чего требуетъ единство и нераздѣльность духа, свойственнаго христіанству. Почему христіанство требуетъ любви ко врагамъ, чего не требовала никакая другая религія и какъ возможна такая любовь? Христіанство есть не что иное, какъ доведенное до послѣдней степени возможности самоотверженіе въ служеніи Богу. Но любовь и ненависть къ людямъ, когда основываются главнымъ образомъ на томъ, какъ сами люди къ намъ относятся,—любятъ ли насъ или ненавидятъ,—очевидно, имѣютъ характеръ эгоистическій; величайшее торжество духа надъ эгоизмомъ и явное обнаруженіе самоотверженія, слѣдовательно, должно заключаться въ томъ, чтобы мы дѣлали добро, т. е то, что для всѣхъ полезно, не взирая на то, чѣмъ воздаютъ намъ за дѣлаемое нами добро, добромъ ли или же зломъ, и такимъ образомъ, не измѣняя своего образа дѣйствій, основаннаго на любви къ добру даже и въ томъ случаѣ, когда бы пришлось имѣть дѣло со врагами Между тѣмъ принципъ самоотверженной любви содержится уже въ ученіи о тріединомъ Богѣ, слѣдовательно, имѣетъ безспорно фундаментальное значеніе въ христіанствѣ. При троичности лицъ Богъ, по христіанскому ученію, единъ по существу, и это единство не нарушается и временнымъ явленіемъ Христа Спасителя на землѣ, ибо хотя принесеніе себя въ жертву и характеризуется въ словахъ Спасителя какъ повиновеніе волѣ Отца, однако это было повиновеніе добровольное, основанное на любви, которая, такимъ образомъ, является выраженіемъ единства Божескаго существа. Само собою разумѣется, что мы здѣсь не имѣемъ въ виду изъяснить и опредѣлить внутреннюю жизнь Божества, внутреннія отношенія, заключенныя въ единствѣ Божескаго су-

щества, на которыя указывается въ ученіи о тріединомъ Богѣ,— ученіи, которое скорѣе служитъ выраженіемъ непостижимости внутренняго существа Божія, чѣмъ разъясненіемъ его, а только лишь имѣемъ въ виду указать на то, что въ христіанствѣ все связано одно съ другимъ, что вѣроученіе христіанское нераздѣльно съ нравоученіемъ, что поэтому должна быть также связь между основнымъ догматомъ христіанскаго вѣроученія и наиболѣе характеристическимъ требованіемъ, заключающимся въ христіанскомъ нравоученіи.

КАКЪ ДАЛЕКО МОЖЕТЪ И ДОЛЖНО ПРОСТИРАТЬСЯ

ВЛІЯНІЕ РЕЛИГІИ?

Какимъ образомъ христіанство, будучи универсальной религіей, можетъ сдѣлаться національнымъ? Славянофильскій взглядъ на католичество и протестантство какъ на формы выраженія въ религіи національнаго начала. Характеристика католичества и протестантства въ отношеніи общественнаго ихъ значенія. Значеніе принципа національности въ протестантствѣ. Можетъ ли національность быть началомъ абсолютнымъ? Національность прежде всего—начало натуралистическое. Славянофильство и народничество. Религіозная вѣра въ отношеніи общественнаго ея значенія. Въ чемъ состоитъ универсальный характеръ христіанства? Не слѣдуетъ ли признать духъ христіанства противообщественнымъ? Самоотверженіе какъ основное начало христіанской жизни. Какъ должно понимать это начало? Разныя формы его выраженія. Возможны только два начала дѣятельности — эгоизмъ и самоотверженіе.

Въ подтвержденіе своей мысли, что русская народная жизнь неразрывную связь имѣетъ съ православіемъ, славянофилы ссылались на то. что повсюду въ Европѣ существуетъ тѣсная связь между религіею и народностію: такъ католичество есть вѣроисповѣданіе, свойственное преимущественно романской расѣ, а протестантство есть принадлежность германскаго племени. На этомъ основаніи славянофилы полагали, что православіе должно быть свойственно славянскому племени, какъ протестантство — германскому, а католичество романскому. Что всѣ древнія религіи, бывшія до христіанства,—были національными, это понятно, ибо сами были произведеніями народностей. Но какимъ образомъ христіанство, будучи религіей универсальной, можетъ сдѣлаться національнымъ? Это можетъ произойти двоякимъ образомъ: или христіанство, вошедши въ сферу дѣйствія извѣстной народности, само измѣняется со-

образно свойствамъ этой народности, и такимъ образомъ получаетъ отпечатокъ народности, становится выраженіемъ свойствъ народнаго духа, или наоборотъ — если народность воспитывается подъ исключительнымъ, или по крайней мѣрѣ, преобладающимъ вліяніемъ христіанства, тогда духъ этой народности самъ получаетъ черты, соотвѣтствующія христіанству, и такимъ образомъ уже не христіанство низводится на степень одного изъ многихъ органовъ выраженія и распространенія національнаго духа извѣстной народности, а самая народность, ея духъ національный, возвышается постепенно и очищается до той степени, что пріобрѣтаетъ значеніе органа для преимущественнаго выраженія духа, свойственнаго христіанству. Въ первомъ случаѣ неизбѣжно должно послѣдовать искаженіе самого христіанства: оно становится одностороннимъ, исключительнымъ, давая мѣсто развитію преимущественно одной какой-либо особенности, преобладающей въ духѣ народности. Такъ національности романскаго племени усвоили отъ древняго Рима идею всемірнаго владычества, и вотъ эта идея сдѣлалась господствующею чертою римскаго католичества. Господство власти достигается чрезъ организацію общественныхъ внѣшнихъ отношеній, чрезъ установленіе внѣшнихъ формъ поведенія. Отсюда въ католичествѣ мы видимъ формализмъ, довольствующійся внѣшнимъ порядкомъ подчиненности. Отличительная черта германскаго племени заключается въ преимущественномъ развитіи—субъективности, т. е. въ развитіи болѣе жизни внутренней, чѣмъ внѣшней. Отсюда протестантизмъ важнѣйшее значеніе въ дѣлѣ религіи усвояетъ не внѣшнимъ дѣйствіямъ и формамъ, а внутреннему настроенію, и даже полагаетъ въ немъ самое существо религіи. Внутренняя субъективная жизнь болѣе открывается въ быту домашнемъ, семейномъ, чѣмъ въ области отношеній общественныхъ. Поэтому и религіозность у протестантовъ болѣе выражается въ домашнемъ быту, чѣмъ въ жизни общественной. Католицизмъ подчиняетъ религіозную жизнь категоріи блага, пользы и разсматриваетъ религію съ точки зрѣнія этой категоріи; напротивъ, протестантство подчиняетъ религіозную жизнь категоріи истины и разсматриваетъ ее въ духѣ этой категоріи.

Религія съ точки зрѣнія протестантства должна удовлетворять прежде всего и главнымъ образомъ духовной потребности познанія истины, а такъ какъ необходимый спутникъ истины есть *признаніе* ея, являющееся послѣдствіемъ внутренняго убѣжденія, то поэтому протестантство полагаетъ въ основу религіозной жизни внутреннее убѣжденіе, тогда какъ католичество не придаетъ важнаго значенія внутреннему убѣжденію: для католичества самое главное—внѣшнее согласіе, выражаемое повиновеніемъ власти и исполненіемъ всего требуемаго ею: даже въ ученіи, а не только въ практикѣ, католицизмъ всего болѣе заботится не объ истинѣ, а о согласіи всѣхъ частей системы, о сведеніи всѣхъ ихъ къ одному началу: протестантизмъ же, основывая религіозную жизнь на внутреннемъ убѣжденіи, поэтому самому предоставляетъ свободу субъективному пониманію, слѣдствіемъ чего является отсутствіе единства какъ въ ученіи, такъ и въ практикѣ и распаденіе на отдѣльныя секты.

Если разсматривать религію какъ основаніе общественнаго порядка, какъ принципъ народно-общественной жизни, т. е. въ духѣ католичества, то, при такомъ пониманіи религіи, отношеніе къ ней по необходимости должно быть исключительно *формальнымъ*. Религія, при такомъ пониманіи ея, есть не что иное, какъ система дѣйствій, совершаемыхъ по извѣстной разъ навсегда опредѣленной формѣ, и имѣющихъ ближайшею цѣлью установленіе и сохраненіе единообразія въ порядкѣ общественной жизни, насколько она проявляется въ религіи. Единообразіе это есть видимый знакъ и выраженіе долженствующаго быть единства духа въ обществѣ. Но этотъ духъ, заключающійся во внутреннемъ душевномъ настроеніи, которое бы проникало все общество,—какъ самихъ исполнителей извѣстныхъ религіозныхъ дѣйствій, такъ и тѣхъ, для которыхъ дѣйствія эти исполняются,—можетъ и отсутствовать. Единственно важнымъ признается только сохраненіе во всей ихъ неприкосновенности дѣйствій, имѣющихъ религіозное значеніе, поддержаніе установленнаго разъ на всегда порядка общественной жизни. Вѣруютъ ли сами исполнители въ спасительность совершаемыхъ ими дѣйствій, какимъ правиламъ слѣ-

дуютъ они въ частной своей жизни, соотвѣтствуютъ ли вообще нравы самого общества требованіямъ религіи, это считается или совсѣмъ неважнымъ, или имѣющимъ важность второстепенную. Только такимъ исключительно формальнымъ пониманіемъ религіи можетъ быть объяснено то явленіе, что римско-католическое духовенство (въ средніе вѣка) открыто вело порочную жизнь, что въ эпоху возрожденія классицизма сама іерархія католическая способствовала возобновленію языческихъ идеаловъ и покровительствовала имъ, допускала открытое невѣріе, а іезуиты прямо возвели въ систему безнравственность и лицемѣріе. При исключительно формальномъ пониманіи дѣла религіи, основою этого дѣла мало-по-малу становится не внутреннее убѣжденіе, не дѣйствительная вѣра, а духовная косность, привычка къ даннымъ формамъ жизни, въ особенности же личные интересы, которые, съ теченіемъ времени, связываются для многихъ съ сохраненіемъ существующаго порядка жизни. И само общественное воспитаніе, подъ вліяніемъ религіознаго формализма, обращается въ дѣло усвоенія чисто внѣшнихъ пріемовъ обхожденія въ сношеніяхъ общественныхъ и частныхъ (таково было извѣстное свѣтское воспитаніе у французовъ), которое сдѣлалось потомъ общеевропейскимъ. Создавъ систему свѣтскаго воспитанія, при посредствѣ рыцарства, которое также было произведеніемъ католичества, католичество и само, съ теченіемъ времени, все болѣе и болѣе получаетъ характеръ аристократическій: оно есть религія не столько народная, сколько аристократическая (высокая церковь въ Англіи), ибо та двойственность (наружный блескъ въ соединеніи съ духовною нищетою, внѣшнее, формальное благообразіе при распущенности душевной), которая составляетъ основную характеристическую черту католичества, не свойственна простой непосредственной натурѣ низшихъ классовъ; вотъ почему возстанія въ средніе вѣка противъ католичества исходили обыкновенно изъ низшихъ классовъ; поэтому же протестантство наибольшій успѣхъ имѣло въ низшихъ классахъ; крестьянскія войны были послѣдствіемъ протестантства; въ противоположность католичеству, протестантство является религіею по преимуществу народною. И у насъ славяно-

фильство, провозгласившее начало народности въ дѣлѣ религіи, несомнѣнно родственно, по духу своему, съ протестантствомъ; между тѣмъ какъ высшій классъ всегда былъ болѣе расположенъ къ католичеству. Протестантство справедливо обратило вниманіе на важнѣйшую сторону религіи, столь пренебреженную католичествомъ, именно на сторону внутреннюю, заключающуюся въ жизни души. Вѣдь религія есть союзъ человѣка съ Богомъ; но этотъ союзъ, какъ само собою понятно, и какъ учитъ христіанство, долженъ быть духовный; развѣ не сказано, что въ духѣ и истинѣ слѣдуетъ поклоняться Богу? Обративъ вниманіе на внутреннюю сторону религіозной жизни, протестантство, въ этомъ направленіи, пошло такъ далеко, что отвергло необходимое значеніе формальныхъ религіозныхъ дѣйствій и безусловную важность твердо установленной и неизмѣнно сохраняемой общественной организаціи въ дѣлѣ религіи. Признавъ внутреннее убѣжденіе, то что называется вѣрою, не только необходимымъ условіемъ правильнаго развитія религіозной жизни, но самимъ существомъ религіи (вѣра безъ дѣлъ спасаетъ по ученію протестантскому), протестантство этимъ самимъ предоставило каждому вѣрующему, а равно и не вѣрующему. право открыто заявлять и провозглашать свое личное убѣжденіе, и единственно лишь въ силу такого убѣжденія, — будетъ ли оно правильно или не правильно, — отдѣляться отъ установленнаго религіознаго общества; казалось бы, если существо религіи заключается въ вѣрѣ, причемъ подъ вѣрою слѣдуетъ разумѣть внутреннее убѣжденіе вѣрующей души, то какимъ образомъ изъ этого принципа можетъ слѣдовать право заявлять открыто не только вѣру, но и невѣріе? Между тѣмъ это очень просто. истинный основатель церкви—Христосъ Спаситель, и Ему только принадлежитъ это достоинство. Если теперь допустить, что и каждый вѣрующій, въ чемъ-либо несогласующійся съ другими вѣрующими, можетъ заявлять свою собственную вѣру, а съ тѣмъ вмѣстѣ и основывать особое религіозное общество, въ случаѣ когда найдутся послѣдователи его вѣры, то не значитъ ли это присущее единственно лицу Спасителя достоинство усвоять всякому вѣрующему, какъ для него возможное, какъ право, которое онъ всегда мо-

жетъ осуществить. А постановленіе себя, какъ лица вѣрующаго, на одну степень съ божественнымъ достоинствомъ самого Спасителя не есть ли переходъ отъ вѣры къ невѣрію? Въ католичествѣ одинъ только человѣкъ могъ присвоить себѣ высшее религіозное достоинство главы церкви; протестантство же предоставляетъ каждому вѣрующему право на присвоеніе такого же достоинства. И какъ первое имѣло своимъ послѣдствіемъ уничиженіе вѣры и даже прямое невѣріе, скрытое только подъ личиною роболѣпной и лицемѣрной преданности, ради личныхъ выгодъ, такъ послѣднее, т. е. расширеніе того же достоинства, которое усвояется папамъ, на всѣхъ вѣрующихъ тоже ведетъ къ невѣрію, только уже не къ скрытому, а открыто заявляемому. Если каждый открыто можетъ заявлять и проводить въ жизнь свою особую вѣру, то почему не можетъ также невѣрующій открыто заявлять и распространять свое невѣріе? Съ другой стороны, не каждый въ состояніи достигать такой духовной зрѣлости, чтобы имѣть дѣйствительно свои убѣжденія; не какія-либо особыя, отличныя отъ положеній общепризнанныхъ, но самыя эти положенія, совершенно усвоенныя и претворенныя въ свою духовную собственность, а чрезъ то обращенныя во внутреннія убѣжденія,—имѣть таковыя убѣжденія,—не каждый въ состояніи, но выступать *въ роли* убѣжденнаго человѣка, принимать на себя личину убѣжденія каждый можетъ—пусть бы только сдѣлалось это модным дѣломъ. Поэтому и принципъ, протестантскій, а не только католическій принципъ, полагающій существо религіи въ субъективномъ личномъ убѣжденіи, а не въ общественномъ признаніи и утвержденіи признаваемаго чрезъ законоустановленное дѣйствіе совершенное уполномоченнымъ на то лицомъ, и этотъ принципъ не избавляетъ отъ притворства и обмана; вотъ почему безъ сомнѣнія и воспрещается изрекать судъ о внутреннемъ состояніи души вѣрующаго: *не судите, да не судимы будете;* внутренняя душевная жизнь вѣрующаго есть тайна открытая только предъ Богомъ Поэтому же до времени созрѣванія жатвы плевелы не исторгаются, но оставляются расти вмѣстѣ съ пшеницею. Нельзя знать, каково въ дѣйствительности внутреннее расположеніе души въ человѣкѣ; нельзя слѣдовательно и

обязывать имѣть такое или иное убѣжденіе. Убѣжденіе есть свободное дѣйствіе духа. Отсюда, когда существо религіи полагается *единственно* во внутреннемъ настроеніи души или въ убѣжденіи, именуемомъ вѣрою, то неминуемымъ послѣдствіемъ этого принципа является требованіе такъ называемой свободы совѣсти. А требованіе свободы по необходимости должно давать равное мѣсто невѣрію наряду съ вѣрою; однимъ словомъ какъ католичество, такъ и протестантство, въ крайнемъ развитіи своего собственнаго принципа, неминуемо ведутъ къ отрицанію самихъ себя.

Католичество имѣетъ то безспорное преимущество предъ протестантствомъ, что оно установляетъ крѣпкій общественный союзъ, создаетъ единство общенія между людьми, хотя и основанное не столько на внутреннемъ убѣжденіи, которое католичествомъ не требуется, сколько на внѣшней покорности и повиновеніи церковному авторитету, хотя бы такое повиновеніе было даже вынужденнымъ. Протестантство право въ томъ, что оно придаетъ большую важность въ дѣлѣ религіи внутреннему убѣжденію, но именно этотъ принципъ протестантскій,—принципъ достаточности одной лишь вѣры для спасенія, ведетъ не къ объединенію, а къ раздѣленію, не къ сохраненію и утвержденію общественнаго духа между людьми, а къ разрушенію его. Между тѣмъ не въ томъ ли и состоитъ главное дѣло религіи, чтобы созидать на землѣ царство мира, согласія и единодушія? Правда, Спаситель сказалъ, что Онъ не миръ, а мечъ принесъ на землю, но этимъ Онъ указалъ лишь на то, что не иначе должно совершиться торжество новой вѣры на землѣ какъ путемъ борьбы; раздѣленіе, произведенное христіанствомъ въ мірѣ не было собственнымъ его дѣломъ. а только способомъ его распространенія и утвержденія; по мѣрѣ же распространенія и утвержденія христіанства на землѣ, должно было постепенно обнаружиться и собственное его дѣйствіе, состоящее въ умиротвореніи, въ облагороженіи людей, смягченіи ихъ нравовъ и въ созиданіи духа общенія между ними. То-ли мы видимъ въ исторіи протестантства? Не въ самомъ началѣ борьбы его съ католичествомъ, а впослѣдствіи, по мѣрѣ его распространенія, мы видимъ въ немъ

нарожденіе все новыхъ и новыхъ сектъ, слѣдовательно усиленіе раздѣленія, причемъ само протестантство оказывается безсильнымъ противодѣйствовать этому раздѣленію, которое имъ же самимъ производится, исходитъ изъ его же собственнаго существа. Такъ какъ въ самомъ протестантствѣ не оказывается, такимъ образомъ, начала объединяющаго, то понятно, что оно должно было взять къ себѣ на помощь постороннее для него начало, но способное оказывать именно то объединяющее дѣйствіе, котораго недостаетъ самому протестантству. Это есть начало національности, народности, котораго католичество вовсе не знало и не хотѣло знать, да и теперь оно не признаетъ этого начала, какъ чуждаго притязаніямъ католичества на всемірное владычество.

Когда для религіи опорою ея обязательнаго значенія,—силы и святости ея, служитъ начало для нея постороннее, каково начало національности, тогда религіозная вѣра уже не имѣетъ болѣе характера абсолютнаго, каковой она должна бы имѣть; тогда абсолютное значеніе получаетъ самое то начало, на которое опирается авторитетъ религіозной вѣры, —начало національности, вѣра же обращается въ орудіе, средство дѣйствія такого начала. Вѣрою дорожатъ, покровительствуютъ ей и заботятся объ ея распространеніи не потому, что убѣждены въ ея истинности и спасительности для духа человѣческаго, но потому единственно, что въ ней видятъ знамя своей національности; распространеніе и господство вѣры означаетъ для насъ, при подчиненіи ея началу національности, торжество и господство надъ другими собственной нашей народности; иначе сказать —господство нашей вѣры есть собственное наше торжество, а это значитъ, что и приверженность къ вѣрѣ, и стремленіе къ ея распространенію получаетъ въ такомъ случаѣ характеръ эгоистическій, своекорыстный. Каковы должны быть послѣдствія такого характера религіозности,—нетрудно предъугадать. Прежде всего, чтобы пользоваться религіею, какъ орудіемъ достиженія постороннихъ для нея цѣлей, для этого нѣтъ надобности быть вѣрующимъ, напротивъ, чтобы съ наибольшимъ успѣхомъ пользоваться религіею, какъ орудіемъ достиженія торжества своихъ національныхъ инте-

ресовъ,—даже не слѣдуетъ быть вѣрующимъ; ибо искренно вѣрующій не можетъ дѣйствовать иначе какъ только въ духѣ истины и справедливости. чего именно требуетъ религіозная вѣра, а между тѣмъ слишкомъ большая разборчивость въ средствахъ не будетъ ли только помѣхою въ достиженіи своекорыстныхъ цѣлей. Національность—начало чисто натуралистическаго характера, а потому когда возводится на степень начала абсолютнаго, то дѣйствуетъ скорѣе принижающимъ, чѣмъ возвышающимъ, образомъ; каждый рождается съ характеромъ національнымъ, со свойствами характеризующими національность, а потому трудиться надъ пріобрѣтеніемъ національнаго характера, вырабатывать его собственнымъ трудомъ нѣтъ нужды; національный характеръ нерѣдко ярче обнаруживается въ слабостяхъ и недостаткахъ, чѣмъ въ достоинствахъ; отсюда пристрастіе къ своей національности, возведенное въ принципъ, въ правило поведенія, въ основаніе нравственности, обыкновенно ведетъ къ ограниченности и тупости, побуждаетъ упорствовать именно въ слабостяхъ и недостаткахъ своего національнаго характера, вмѣсто того чтобы стремиться къ освобожденію духа отъ нихъ и отъ связанныхъ съ ними предразсудковъ. Однимъ изъ признаковъ такого принижающаго дѣйствія начала національности служитъ идеализація простого, необразованнаго народа, доходившая, напр., у нашихъ славянофиловъ до такой крайности, что высшимъ классамъ предлагалось не учить народъ, а, напротивъ, самимъ у него учиться; народу, такъ говорили славянофилы, нечему отъ насъ учиться; мы можемъ только испортить, исказить его чистый неповрежденный характеръ. Если же на самомъ дѣлѣ мы любимъ не слабости и недостатки, а дѣйствительныя достоинства народнаго характера, и ими только восхищаемся, въ такомъ случаѣ мы сами себя обманываемъ, полагая, что для насъ выше всего начало національности; въ такомъ случаѣ выше всего для насъ должно быть то, чему народъ обязанъ своими достоинствами и что дальнѣйшимъ своимъ дѣйствіемъ можетъ способствовать освобожденію народа отъ его пороковъ, слабостей, недостатковъ. Для нашего народа такимъ возвышающимъ его началомъ, которому онъ обя-

занъ всѣми своими достоинствами, служило всегда и служитъ православіе. И точно, повидимому въ этомъ именно смыслѣ и разумѣли всегда славянофилы начало національности: въ принципъ они возводили не фактическое состояніе народной жизни и всякія безъ различія свойства народа, а лишь *идеалы*, выработанные народною жизнію; но вѣдь идеалы не откуда было народу заимствовать какъ только изъ религіи и слѣдовательно въ православіи и заключается именно существо русской національности. Почему же такъ мало заботъ прилагается о развитіи нашей народной жизни именно въ духѣ православія, а прежде всего почему самое православіе вовсе не изучается съ цѣлью постигнуть во всемъ объемѣ духъ русскаго народа? Изученіе православія считается дѣломъ спеціалистовъ, да и самые эти спеціалисты точно ли занимаются своимъ дѣломъ, объ этомъ никто не думаетъ. Интересуется ли кто нашею духовною литературою, и соотвѣтствуетъ ли эта литература своему призванію, имѣетъ ли даже она достаточныя средства для существованія, сколько-нибудь соотвѣтствующаго ея призванію? На дѣлѣ мы видимъ иное: для разъясненія народныхъ идеаловъ повидимому считается нужнымъ вовсе не изученіе православія въ его источникахъ, а изученіе *народнаго быта*. Признается, слѣдовательно, что народъ уже овладѣлъ своими идеалами, что идеалы эти прямо содержатся въ народномъ быту и нужно лишь заботиться о сохраненіи того, чѣмъ онъ обладаетъ. При этомъ происходитъ странное явленіе: сходятся въ мнѣніяхъ своихъ по этому предмету люди, между которыми казалось бы не должно быть ничего общаго. Одни, –искренно увлеченные тою мыслью, что въ православіи именно заключается наша (идеальная) народность, полагаютъ, что нужно лишь заботиться о сохраненіи того, что уже есть, что народъ въ самомъ дѣлѣ усвоилъ вполнѣ духъ православія, а это именно и важно, что лучше того, чѣмъ каковъ онъ по духу, ему и быть незачѣмъ, къ чему же еще углубляться въ самомъ дѣлѣ въ изученіе православія: мы имъ уже обладаемъ вполнѣ; оно содержится всецѣло въ нашей исторіи, слѣдовательно историки и археологи и должны намъ дать истинный свѣтъ національнаго самосознанія. Другіе же думаютъ такъ: народъ

нашъ вовсе не усвоилъ православія; и доселѣ онъ живетъ болѣе языческими, чѣмъ христіанскими началами; само христіанство онъ приспособилъ къ своимъ исконнымъ языческимъ понятіямъ; да это и къ лучшему: вѣдь въ какомъ видѣ дошло до насъ христіанство? оно явилось къ намъ уже испорченнымъ и зараженнымъ духомъ византизма. т. е. аскетизмомъ, который могъ бы только погубить молодую и свѣжую жизнь народа. если бы дѣйствительно народъ усвоилъ его. И то служитъ на пользу народа, что онъ мало образованъ, ибо значитъ неиспорченъ ложною цивилизаціею, которая есть продуктъ капитализма (т. е. основана на порабощеніи труда капиталомъ),—съ неизбѣжными его спутниками—раздѣленіемъ сословій, неравенствомъ состояній. Такимъ образомъ и тѣ, которые ни мало не сомнѣваются, напротивъ убѣждены въ спасительномъ дѣйствіи на нашу народную жизнь православія, и тѣ, которые совершенно отрицаютъ таковое значеніе православія, одинаково думаютъ, что всего лучше, чтобы народъ оставался при томъ, чѣмъ онъ уже обладаетъ, что нужно заботиться лишь *о сохраненіи* (а не о дальнѣйшемъ развитіи и усовершеніи ихъ) народныхъ идеаловъ.

Возводя принципъ національности на степень начала абсолютнаго, нельзя вмѣстѣ съ тѣмъ не признать необходимости, вытекающей изъ этого принципа для каждой національности, стремиться всѣми возможными способами сначала къ тому. чтобы обезпечить свободное и независимое существованіе, а затѣмъ и къ тому, чтобы достигнуть среди другихъ преимущественнаго и наиболѣе выгоднаго положенія. А какія средства нужны для достиженія такого положенія? Нужно для этого превзойти другихъ *силою, хитростію, предусмотрительностію и настойчивостію* въ преслѣдованіи своихъ цѣлей. Превосходство силы необходимо для устрашенія другихъ и подавленія въ нихъ такого же стремленія къ преобладанію; хитрость и предусмотрительность необходимы для того, чтобы наилучшимъ образомъ пользоваться обстоятельствами и оплошность другихъ обращать въ свою выгоду. а настойчивость необходима для того, чтобы разъ пріобрѣтенную выгоду не только не утратить, напротивъ пріумножить новыми дальнѣй-

шими пріобрѣтеніями, дѣйствуя для этого по опредѣленному плану. Не очевидно ли, что качества здѣсь поименованныя довольно близки къ тѣмъ, которыя проявляютъ и животныя въ отстаиваніи своего существованія, во взаимной борьбѣ. Означенныя качества потому именно таковы, что они могутъ быть употребляемы и на добро и на зло, слѣдовательно сами по себѣ они безразличны въ отношеніи къ тому и другому. Первоначальнымъ и основнымъ мотивомъ дѣйствія таковыхъ свойствъ служитъ обыкновенно побужденіе къ самосохраненію, эгоизмъ. Но побужденіе это является сильно дѣйствующимъ лишь тогда, когда не обезпечено существованіе, и пока это обезпеченіе не достигнуто; съ достиженіемъ же этой цѣли, оно ослабѣваетъ, а съ тѣмъ вмѣстѣ и связь общественная, на немъ основанная, распадается. Нація, вынужденная вести сильную борьбу за существованіе, проявляетъ обыкновенно значительную энергію и жизненность только пока цѣль эта, заключающаяся въ обезпеченіи своего существованія,—не достигнута. Что иначе и быть не можетъ, это само собою понятно. Но дѣло въ томъ, возможно ли чтобы цѣлая нація руководилась въ своихъ дѣйствіяхъ, столь исключительнымъ, элементарнымъ побужденіемъ, каково побужденіе къ самосохраненію,—потребность жить, существовать. Трудно представить себѣ даже отдѣльнаго человѣка, всецѣло поглощеннаго означеннымъ побужденіемъ, а тѣмъ болѣе нація, то есть уже организованный болѣе или менѣе союзъ людей, не можетъ обходиться безъ идей далеко возвышающихъ человѣка надъ жизнію чисто животною. Конечно безъ идей нельзя быть; только самыя идеи могутъ быть разнаго характера и достоинства. Принципъ національности, будетъ ли онъ сознательно поставленъ, или же онъ дѣйствуетъ какъ инстинктивная сила, прежде всего побуждаетъ искать могущества и власти. Но историческій опытъ показалъ, что такого рода идеи не могутъ создать несокрушимаго общественнаго союза. Сколько великихъ монархій, достигавшихъ дѣйствительно всемірнаго могущества, скоро за тѣмъ рушилось. Выше конечно, по значенію и достоинству, сравнительно съ идеями господства, могущества, идея истины, какъ цѣль дѣятельности; но эта идея

можетъ быть принципомъ дѣятельности только отдѣльнаго лица (ученаго), а никакъ не цѣльнаго общественнаго союза, слѣдовательно не можетъ служить и основаніемъ для такого союза. Самою прочною, несокрушимою жизненною силою, и при томъ силою созидающею общественный союзъ, безспорно обладаетъ, если можно такъ выразиться, идея религіозная. Правда, немало и религій отжило свое время; будучи созданіями народовъ, древнія религіи не могли пережить своихъ создателей. Однакожъ іудейская религія и доселѣ продолжаетъ существовать: не смотря на разсѣяніе самого народа, она и доселѣ налагаетъ на него неизгладимую печать жизненной крѣпости, индивидуальности и особенности. Какъ же безконечна должна быть жизненная сила христіанства—которая, какъ религія не созданная какимъ-либо народомъ, чужда всякого исключительнаго индивидуализма, а, напротивъ, имѣетъ характеръ универсальный. Но быть можетъ этотъ именно универсальный характеръ христіанства и дѣлаетъ для него невозможнымъ созданіе крѣпкаго общественнаго союза? Возможенъ ли въ самомъ дѣлѣ союзъ общественный такого рода, который бы обнималъ все человѣчество. Не есть ли это неосуществимая мечта, утопія? Могутъ сказать, что христіанство, какъ религія духовная, не ставитъ себѣ цѣлью созданіе всемірной монархіи и усвоеніе этой идеи, наслѣдованной отъ древнихъ временъ христіанству, было заблужденіемъ среднихъ вѣковъ; христіанство призвано создать духовный универсальный союзъ между людьми; такой союзъ и есть церковь, которая недаромъ именуется вселенскою. Но и церковь не обнимаетъ однако всѣ народы, не простирается на все человѣчество, слѣдовательно, если и называется вселенскою, то такова она по предназначенію своему, а не по дѣйствительному своему состоянію. Не въ томъ ли, наконецъ, состоитъ универсальный характеръ христіанства, что народъ усвоившій его, каковъ русскій, дѣлается способнымъ ко всемірности и всечеловѣчности (какъ выразился Достоевскій), т. е. все обнять и постигнуть своимъ духомъ, найти во всемъ иноземномъ нѣчто родственное для себя. Но замѣчательно, что эта самая черта въ характерѣ русскаго человѣка (по указанію

того же Достоевскаго) дѣлаетъ его празднымъ мечтателемъ. оторваннымъ отъ почвы, «былинкою, носящеюся по воздуху», «скитальцемъ». Если таковъ типъ созданный у насъ христіанствомъ, то повидимому правы тѣ, которые этой праздной мечтательности людей, находящихся подъ вліяніемъ религіозной экзальтаціи (напримѣръ, въ эпоху Александра Благословеннаго) противополагаютъ трезвую правду интересовъ реальныхъ, съ которыми должна сообразоваться политика, вмѣсто того, чтобы задаваться цѣлями несбыточными, чѣмъ другіе только пользуются въ ущербъ намъ.

Ясно само собою, что такъ какъ христіанство есть религія духа, то и универсальный характеръ его долженъ быть понятъ прежде всего въ смыслѣ духовномъ, а не матеріальномъ, слѣдовательно не въ томъ, что всѣ народы должны образовать одну семью, войти въ составъ всеобщаго мірового гражданства, а въ томъ, что всѣ силы человѣческаго духа только чрезъ христіанство и въ христіанствѣ могутъ и должны получить такое стройное и всестороннее развитіе, при которомъ только и возможны крѣпость и могущество духа, долженствующія проявиться въ торжествѣ его надъ всѣми враждебными ему силами. Христіанство впервые открыло и дало человѣчеству образъ жизни вполнѣ соотвѣтственный коренному закону духа, состоящему въ томъ требованіи, чтобы при всѣхъ обнаруженіяхъ единство и цѣльность духа были нерушимы. Классическая древность стремилась осуществить единство духа и тѣла, чувственнаго и идеально-разумнаго: христіанство же указало иную цѣль,—не единство тѣлесно-духовное, а единство духа; не въ общеніи чувственнаго съ духовнымъ, не въ союзѣ духа и тѣла—истинная задача человѣческой жизни, а въ господствѣ духа надъ тѣломъ. Общеніе между всѣми людьми возможно лишь какъ внѣшнее выраженіе и послѣдствіе болѣе или менѣе всѣми признаннаго, въ качествѣ необходимой для себя цѣли,– единства духа. Само собою понятно при этомъ, что идеалъ дѣйствительно христіанской жизни можетъ быть, если не осуществленнымъ, то съ наибольшею ясностію выраженнымъ практически сначала только однимъ какимъ-либо народомъ. Образъ христіанской

жизни мы имѣемъ уже, такъ сказать, реализованнымъ во множествѣ *отдѣльныхъ* лицъ разныхъ вѣковъ и народовъ, но тотъ же образъ, конечно иначе, долженъ же получить осуществленіе и въ цѣломъ народѣ. Если предположить, что стремленіе къ осуществленію жизни христіанской сдѣлалось кореннымъ свойствомъ народнаго духа, то понятно, что идея, или принципъ національности для такого народа совпадаетъ съ идеею христіанской жизни, съ самимъ христіанствомъ; такой народъ очевидно предназначенъ явить образъ христіанской жизни, но уже не лично-индивидуальной, или частно общественной, а общенародной. Славянофилы учили, что нашъ русскій народъ именно таковъ и есть, что онъ вполнѣ, усвоилъ духъ христіанства и проникся имъ вполнѣ, что національный духъ русскаго народа, поэтому, неотдѣлимъ отъ православія и даже можно сказать, тождественъ съ нимъ. Не вѣрнѣе ли было бы сказать, что такое проникновеніе христіанскимъ духомъ еще не есть дѣйствительное свойство, а только лишь является отдаленною цѣлью, къ осуществленію которой нашъ народъ предназначенъ, что приближеніе къ этой цѣли возможно развѣ въ далекомъ будущемъ. Но даже въ этомъ, такъ сказать, исправленномъ видѣ, славянофильская идея многими отрицается. Считаютъ невозможнымъ, чтобы христіанство когда-либо сдѣлалось основаніемъ не личной только или частно-общественной (монастыри), но общенародной государственной жизни. Для процвѣтанія государства, даже для существованія, необходимы и промышленность и торговля, и войско и судъ, а христіанство все это отрицаетъ. Спаситель сказалъ богатому юношѣ, что если онъ хочетъ спастись, то пусть раздастъ имущество свое нищимъ, и Онъ же сказалъ, что богатому трудно войти въ царствіе Божіе, что всякій извлекшій мечъ отъ меча погибнетъ, что враговъ не должно преслѣдовать, ни судить другъ друга, ни клясться именемъ Божіимъ, ни противиться злу. Не ясно ли, что всѣ эти требованія неприложимы къ жизни общественно-государственной, что нравственность въ томъ видѣ, какъ она установлена и требуется христіанскимъ ученіемъ, возможна развѣ для отдѣльнаго, частнаго лица, но не для государства, и

что поэтому никоимъ образомъ не должно смѣшивать обязанностей христіанина съ обязанностями гражданскими, тѣми обязанностями, которыя возлагаетъ на насъ государство; да и само христіанство не ясно ли раздѣляетъ обязанности религіозныя отъ государственныхъ (воздадите кесарево кесарю и божія Богови). Поэтому понятія о христіанской нравственности не приложимы при оцѣнкѣ государственныхъ заслугъ. Великіе государственные люди христіанскими добродѣтелями никогда не отличались; христіанство требуетъ смиренія, покорности, самоуничиженія, но подобныя качества непригодны для людей призванныхъ властвовать и повелѣвать. Христіанская мораль осуждаетъ роскошь, удовольствія, веселое препровожденіе времени, а между тѣмъ все это и подобное способствуетъ развитію промысловъ, наукъ и искусствъ, а чрезъ то увеличиваетъ народное благосостояніе; христіанство учитъ пренебрегать интересами земной жизни ради и во имя неба заботиться лишь о спасеніи души, а тѣлесныя нужды оставлять безъ вниманія, довольствоваться тѣмъ, что имѣешь, а о завтрашнемъ днѣ не думать. Можетъ ли государство существовать, если бы всѣ граждане стали руководиться такими правилами?

Если останавливаться на отдѣльно взятомъ какомъ-либо изъ приведенныхъ положеній, то легко придти къ ложнымъ заключеніямъ и понять его въ превратномъ смыслѣ. Но какъ христіанство есть религія духа, то и смысла его должно искать не въ буквѣ, а въ духѣ изреченій, посредствомъ которыхъ выражено и выражается обыкновенно ученіе христіанское. А какъ мы можемъ знать, что наше изъясненіе духа христіанскаго ученія не есть произвольное? Извѣстно, что еще въ первыя времена христіанства существовалъ особый, такъ называемый аллегорическій, способъ толкованія словъ Писанія; способъ этотъ приводилъ въ древности къ самымъ хитроумнымъ, но совершенно произвольнымъ измышленіямъ, а въ новое время имъ пользовались, въ духѣ раціонализма, для того, чтобы исключить изъ христіанства все чудесное, а также недоступное простому человѣческому смыслу. Вообще означеннымъ способомъ изъясненія Писаній много зло-

употребляли. Но отъ чего зависѣло это? Отъ того, что въ самомъ основаніи этого способа лежала мысль невѣрная и произвольная, именно, что повсюду въ Писаніи существуетъ двоякій смыслъ--буквальный и иносказательный, чувственный и духовный. Произвольность этого предположенія и злоупотребленія имъ еще отъ того увеличивались, что не только каждое отдѣльное изреченіе, мѣсто, но даже каждое отдѣльное слово подвергались нерѣдко особому толкованію; между тѣмъ если главное вниманіе слѣдуетъ обращать на духъ, а не на букву сказаннаго, то никакъ нельзя считать выраженіемъ духа не только отдѣльныя слова, но и отдѣльно взятыя изреченія и мѣста Писанія, подобно тому какъ нельзя видѣть яснаго выраженія души въ каждой отдѣльной части тѣла, а только въ цѣломъ тѣлѣ оно можетъ быть усматриваемо: такъ равно и ученіе, изложенное въ Писаніи, необходимо разсматривать и обсуждать въ цѣломъ; по частямъ можно разсматривать лишь матеріальную величину, а никакъ не духъ. Итакъ, чтобы дѣйствительно былъ для насъ ясенъ самый духъ христіанскаго ученія, для этого нужно смотрѣть главнымъ образомъ на то, что есть общаго во всѣхъ вышеуказанныхъ положеніяхъ, которыя обыкновенно приводятся для характеристики ученія христіанскаго,—какая черта во всѣхъ ихъ повторяется, соединяетъ ихъ въ одно цѣлое и даетъ имъ единый общій смыслъ. Всѣми указанными положеніями выражается въ сущности одно требованіе, именно требованіе самоотверженія, отреченія отъ себя, которое впрочемъ и прямо не разъ выражается. Значитъ, и нужно вникнуть въ существо этого требованія и его послѣдствія для избѣжанія ложныхъ и произвольныхъ толкованій.

Замѣчательно, что хотя вѣрность самому себѣ повидимому свойство противоположное самоотрицанію, однакожъ тоже одобряется и даже очевидно признается высочайшею добродѣтелью. Слѣдовательно, не всякое вообще самоотрицаніе требуется и подразумѣвается подъ названіемъ самоотверженія. Воздержаніе отъ грубыхъ пороковъ, страстей и слабостей, хотя бы и стоило для насъ нѣкоторыхъ усилій, никоимъ образомъ не можетъ именоваться самоотверженіемъ, ибо простой здравый смыслъ, жи-

тейское благоразуміе требуетъ этого для *нашего же благополучія*; какимъ же образомъ воздержаніе, цѣль котораго заключается въ благосостояніи собственнаго нашего я, нашей личности, возможно было бы признать самоотрицаніемъ этого же я, этой самой личности? Подъ самоотверженіемъ, значитъ, не слѣдуетъ разумѣть отрицанія всего того, что хотя и можетъ быть случайною принадлежностію нашего я, или нашей личности, но въ самое понятіе о личности человѣка, въ существо нашего я не входитъ. Такое отрицаніе не есть еще отрицаніе *себя*, а только того, что для насъ можетъ быть *своимъ*, и не болѣе. Такъ какъ основнымъ и постояннымъ свойствомъ нашей личности является ограниченность, то необходимо признать важнѣйшимъ признакомъ самоотверженія прежде всего отрицаніе своей ограниченности; какъ же возможно такое отрицаніе, если ограниченность—необходимое свойство личности; понятно, что отрицаніе ограниченности, при необходимости послѣдней, можетъ состоять лишь въ расширеніи ея; эгоистъ — это человѣкъ прежде всего узкій, ограниченный, отличающійся слишкомъ тѣснымъ кругозоромъ [1]). Расширеніе кругозора есть не прямое, а косвенное отрицаніе нашей личности, нашего я, ибо состоитъ въ томъ, что свое я мы поставляемъ на мѣсто другого я, или другое я на мѣсто своего я; входя въ положеніе другого, мы какъ бы сами переживаемъ состоянія этого другого, и чрезъ то является у насъ сочувственное отношеніе къ нему, которое, потому самому, что условіемъ его служитъ поставленіе на мѣсто своего я, другого я, называется *альтруизмомъ* (alter-ego); сочувственное отношеніе къ другому побуждаетъ меня жертвовать нѣкоторою частью себя въ пользу этого другого. Но есть ли это на самомъ дѣлѣ самопожертвованіе; заслуживаетъ ли оно этого названія? Зачѣмъ я долженъ поставлять на мѣсто своего я другое я; какой смыслъ заключается въ этой замѣнѣ одного я другимъ *такимъ же* я? На самомъ дѣлѣ никакой замѣны и не происходитъ: если я жертвую нѣкоторою частію самого себя въ

[1]) Часто ограниченныхъ людей восхваляютъ за ихъ добродушіе, но это ихъ добродушіе въ сущности есть равнодушіе ко всему, что лежитъ внѣ тѣснаго круга ихъ интересовъ.

пользу другого лица, то конечно поступаю такъ въ силу взаимности, т. е. потому только, что и другой также жертвуетъ собою въ пользу меня: такъ называемый альтруизмъ оказывается такимъ образомъ скрытымъ эгоизмомъ, и косвенное отрицаніе себя есть въ сущности только средство къ большему утвержденію своей самости. Самъ я не могу сдѣлать для себя все, въ чемъ нуждаюсь, необходима помощь другихъ, альтруизмъ и есть лучшее средство обезпечить для себя эту помощь. Что альтруизмъ есть только иная, усложненная форма обнаруженія эгоизма, это, говорятъ, такъ и должно быть: вѣдь эгоизмъ необходимое и основное свойство человѣческаго существа, какъ и всякого живого существа; отъ себя уйти некуда. Но одно ли это свойство есть основное и первоначальное? Другіе полагаютъ, что наряду съ эгоизмомъ, вытекающимъ изъ побужденія къ самосохраненію, столь же основнымъ и первоначальнымъ побужденіемъ, свойственнымъ всякому живому существу, слѣдуетъ признать побужденіе къ сохраненію рода. Какъ эгоизмъ есть побужденіе къ самосохраненію, возведенное въ правило дѣятельности, такъ благожеланіе и самопожертвованіе есть въ сущности выраженіе, возможное конечно только для человѣка, свойственнаго всѣмъ живымъ существамъ, побужденія къ сохраненію рода; это видно изъ того уже, что дѣла самопожертвованія обыкновенно совершаются въ пользу людей болѣе или менѣе близкихъ, каковы родные, друзья, соотечественники, такъ что первоначальнымъ основаніемъ благожеланія служитъ, очевидно, кровная связь, родство, сначала плотское (семья, родъ, племя—степени этого родства), а затѣмъ и по духу,—послѣднее обыкновенно зависимо отъ перваго (друзьями большею частью бываютъ люди близкіе между собою по кровному родству). Допустимъ, что источникъ самопожертвованія дѣйствительно заключается въ тѣлесномъ или духовномъ родствѣ. Ясно прежде всего, что самопожертвованіе собственно нравственное значеніе получаетъ лишь тогда, когда основаніемъ его служитъ родство по духу, ибо иначе пришлось бы признать извѣстное выраженіе: какъ не порадѣть родному человѣчку—правиломъ нравственности: кровное родство есть начало дѣйствую-

щее и у животныхъ; поэтому если порицается нерадѣніе о присныхъ, то подъ названіемъ присныхъ слѣдуетъ разумѣть близость духовную. Различеніе духовнаго родства отъ плотскаго не имѣло бы впрочемъ столь важнаго значенія въ нравственномъ отношеніи, если бы дѣйствительно основаніемъ духовнаго родства служило всегда родство плотское, и первое было бы только слѣдствіемъ послѣдняго. Но какъ духъ человѣка не состоитъ въ безусловной зависимости отъ тѣла, ибо насколько духъ зависимъ отъ тѣла, настолько же, и даже болѣе, тѣло зависимо отъ духа, такъ равно и духовная связь не ограничена никакими узами тѣлеснаго, кровнаго родства; напротивъ, несостоящіе съ нами въ плотскомъ родствѣ могутъ быть ближе къ намъ духовно, чѣмъ тѣ, съ кѣмъ мы имѣемъ родственную связь тѣлесно. Между тѣмъ независимое значеніе духовныхъ отношеній не слѣдуетъ полагать въ томъ, что тѣлесная связь ограничена болѣе узкими предѣлами, чѣмъ общеніе духовное, которое можетъ простираться на все человѣчество. И плотское родство можетъ быть понимаемо столь же широко, и даже еще шире: теперь не ограничиваются признаніемъ единства происхожденія всѣхъ людей, но распространяютъ это единство на все животное царство; полагаютъ, что всѣ живыя существа родственны между собою и что поэтому симпатическія отношенія возможны, да и бываютъ дѣйствительно, между самыми разнородными существами. Но то остается несомнѣннымъ, что въ отношеніи къ природѣ неодушевленной одинъ только человѣкъ способенъ испытывать симпатическое чувство (что выразилось прежде всего въ созданіи религіозной миѳологіи). Отъ чего же это происходитъ? И не здѣсь ли должно искать главнаго условія, дѣлающаго возможнымъ для человѣка самопожертвованіе. Дѣйствительно, какъ начало нравственности, самопожертвованіе должно имѣть основаніе свое не въ томъ, что есть общаго у человѣка съ другими существами (слѣдовательно, не въ родовомъ влеченіи), ибо только человѣкъ можетъ быть существомъ нравственнымъ, а въ томъ, чѣмъ человѣкъ отличается отъ другихъ существъ. Условіе это заключается въ способности духа человѣческаго отрѣшаться отъ себя самого и относиться къ себѣ, какъ чему-то

постороннему, а постороннее, иное, отличное отъ себя, напротивъ, полагать вмѣсто себя. Это именно свойство отрѣшаться отъ себя и выражается прежде всего въ томъ, что человѣкъ, черезъ перенесеніе собственной жизни и своихъ свойствъ на другое существо, можетъ и неодушевленное существо созерцать и представлять какъ одушевленное. Обладая этою способностію отвлеченія и перенесенія отвлеченнаго на тотъ или иной предметъ, человѣкъ дѣйствуетъ, или по крайней мѣрѣ можетъ дѣйствовать, не только по влеченіямъ своей природы, подобно другимъ живымъ существамъ, но также по *идеямъ*, которыя онъ самъ болѣе или менѣе свободно образуетъ, или же усвояетъ, при чемъ идеи могутъ быть направлены противъ него же самого, противъ свойствъ его природы [1]). И животное, можно сказать, жертвуетъ нѣкоторою частію себя (самецъ и самка въ пользу дѣтенышей, факты привязанности и вѣрности животнаго человѣку), но оно это дѣлаетъ всегда по влеченію своей природы, слѣдователь-

---

[1]) Что способность къ отвлеченію—это такое особое свойство человѣческаго духа, безъ котораго нравственность, въ собственномъ смыслѣ этого слова, невозможна, истина эта не ясна даже для такихъ ученыхъ людей, которымъ этическія понятія и вопросы должны быть не чужды. Такъ напр. Н. М. Благовѣщенскій въ статьѣ: десятая сатира Ювенала (см. жур. Мин. народ. просвѣщ. 1890, январь), указавъ кратко содержаніе названной сатиры, говоритъ: «такова отвлеченная отъ жизни (неточное выраженіе) мораль разсматриваемой сатиры... Она живо напоминаетъ тѣ нерѣдкія и въ новой литературѣ аскетическія поученія, гдѣ отъ всѣхъ и каждаго требуются такія добровольныя лишенія и жертвы, какія очевидно не по силамъ обыкновенному человѣку. Источника этой аскетической этики Ювенала слѣдуетъ искать въ излишнемъ его увлеченіи крайними и парадоксальными положеніями стоической доктрины. Безучастіе и холодность къ такимъ парадоксамъ какъ древняго, такъ и новаго общества, хорошо уясняется умною французскою поговоркою: «qui dit trop ne dit rien». Римскій моралистъ какъ будто и самъ чувствовалъ, что зашелъ слишкомъ далеко въ своемъ абстрактномъ мышленіи, такъ какъ въ концѣ сатиры задаетъ такой вопросъ: итакъ, людямъ ничего не остается для ихъ желаній?» Противъ этого разсужденія достаточно замѣтить, что мораль не имѣетъ дѣла съ желаніями, а только съ обязанностями, которыя она указываетъ, не справляясь съ тѣмъ,—удобно ли для насъ, или неудобно ихъ исполненіе, что въ стремленіи къ нравственному совершенству всегда нужно имѣть цѣль высочайшую, ибо когда больше отъ себя требуемъ, то и достигнуть можемъ большаго, что наконецъ должно различать безусловныя требованія нравственности отъ исполненія ихъ и всегда зависимаго отъ данныхъ условій жизни и потому измѣняющаго свои формы.

но *безъ малѣйшей борьбы* противъ себя, или своей природы, ибо и жертвуя собою, животное только выполняетъ потребность своей природы. Иной характеръ имѣетъ дѣятельность человѣческая: способность къ отрѣшенію отъ себя даетъ человѣку возможность отвлекать свое вниманіе отъ себя и всецѣло обращать его на что-либо иное, и притомъ не временно только, но постоянно, и такимъ образомъ самопроизвольно, т. е. свободно направлять свою дѣятельность на тотъ или иной объектъ; чрезъ это образуется у него неизмѣнное расположеніе, совершенно забывая о себѣ самомъ, и даже пренебрегая самимъ собою, придавать важность лишь тому иному, на что всегда устремлено его вниманіе, къ чему прикованъ его духъ.

Потребности и влеченія природы столь сильны, что и самая способность къ образованію идей нерѣдко порабощается ими и становится ихъ орудіемъ; понятно, что дѣятельность по идеямъ, хотя вообще требуетъ нѣкотораго самопожертвованія, не имѣетъ въ такомъ случаѣ нравственнаго значенія; напротивъ, оказывается обыкновенно противною истинной нравственности; такъ человѣкъ корыстолюбивый, скупой, увлекаясь идеею обогащенія, не щадитъ самого себя, стремясь къ осуществленію этой идеи, однако никто не одобритъ такого самопожертвованія; равнымъ образомъ человѣкъ чадолюбивый, ради благосостоянія своихъ чадъ, себя не жалѣетъ, но и другихъ также не щадитъ. Только когда человѣкъ отдаетъ себя, и можно сказать жертвуетъ собою, на пользу такой идеи, осуществленіе которой не можетъ не быть благомъ для каждаго, только тогда онъ можетъ сказать о себѣ, что исполняетъ нравственный долгъ. Такой человѣкъ ничего не ищетъ ни для себя, ни для близкихъ ему людей, ибо конечная цѣль его дѣятельности заключается въ осуществленіи идеи, которая имѣетъ важность не для него одного, но также и для всякаго другого, по крайней мѣрѣ должна имѣть. Если предположимъ, что человѣкъ поставленъ именно на то. чтобы заботиться о благѣ другихъ, то всегда при этомъ такое благо можетъ имѣть важность только какъ средство къ достиженію блага еще болѣе общаго. Такого подчиненія блага менѣе общаго болѣе

общему требуетъ именно законъ нравственный. Начальникъ, заботящійся о благосостояніи ввѣреннаго его попеченію учрежденія, можетъ и долженъ находить главный мотивъ для своей дѣятельности лишь въ идеѣ назначенія, для котораго существуетъ это учрежденіе, т. е. въ идеѣ того болѣе общаго блага, къ которому благосостояніе учрежденія относится только какъ средство. А тѣ, которые призваны заботиться о благосостояніи цѣлаго народа въ свою очередь воодушевляются вѣрою въ призваніе этого народа, вѣрою въ то благо, которое этому народу предназначено осуществить, и само собою понятно, что это можетъ быть только благо для всѣхъ другихъ народовъ, благо для всего человѣчества. Итакъ, благо человѣчества это не пустое слово, это не отвлеченность, лишенная всякаго реальнаго значенія [1]). Оно становится такимъ лишь когда хотятъ прямо осуществлять общее благо человѣчества, помимо исполненія своего ближайшаго предназначенія, между тѣмъ какъ общее благо человѣчества именно того и требуетъ, чтобы каждый всецѣло отдавался своему собственному дѣлу. Ни одинъ человѣкъ, какъ бы мало, повидимому, и незначительно ни было его дѣло, не можетъ вести этого дѣла должнымъ образомъ, безъ вѣры въ его важность и необходимость для общаго блага: и для исполненія малаго дѣла столь же необходимо самопожертвованіе, какъ и для великаго подвига; при отсутствіи же вѣры въ необходимость и важность дѣла, оно можетъ быть исполняемо единственно ради выгоды; но тотъ, кто дѣлаетъ что-нибудь единственно для выгоды, понятно, не станетъ собою жертвовать своему дѣлу, и высшимъ требованіемъ въ отношеніи къ такого рода дѣламъ можетъ слу-

---

[1]) *Общее человѣческое благо*—терминъ потому сомнительный, что допускаетъ ложныя, недопустимыя съ нравственной точки, толкованія. Такъ, благо можетъ быть понимаемо въ смыслѣ матеріальнаго довольства, всеобщаго благополучія, а не въ смыслѣ духовномъ,—какъ нравственное совершенство, предназначенное всѣмъ; подъ названіемъ *человѣчества* можно также разумѣть не отношеніе къ человѣческому духу, который у всѣхъ людей одинаковъ по существу, а отношеніе къ людямъ, каковое отношеніе побуждаетъ бо́льшее количество людей ставить выше меньшаго, а многихъ предпочитать одному, словомъ, при оцѣнкѣ дѣйствій обращать вниманіе на отношеніе количественное (польза для наибольшаго количества), а не на качество ихъ.

жить лишь то, чтобы ими не была нарушаема справедливость. чтобы ничего не было въ нихъ противнаго нравственному закону. Съ другой стороны, если кто постоянно ищетъ для себя въ своемъ дѣлѣ одной лишь выгоды, выполняя его настолько и такъ, какъ и насколько оно для него выгодно, то это вѣрный знакъ отсутствія въ такомъ человѣкѣ вѣры въ свое собственное дѣло; какъ бы это дѣло само по себѣ ни было важно. но оно не есть для него велѣніе воли Божіей, цѣль указанная ему Провидѣніемъ и форма выраженія своей преданности нравственному закону, а простой случай, который удобно могъ бы быть смѣненъ другимъ болѣе счастливымъ случаемъ.

Предыдущія разъясненія приводятъ къ тому заключенію, что основное требованіе христіанства, въ которомъ заключается существо нравственнаго закона, именно требованіе самопожертвованія, не только нельзя признать исключительнымъ,—напротивъ, оно столь широко и всеобъемлюще, что никакое занятіе и никакое положеніе, совмѣстимое съ общественною жизнію, не можетъ служить препятствіемъ къ его исполненію и не исключается имъ. Христіанство требуетъ прежде всего любви къ Богу и повиновенія волѣ Божіей; повиновеніе и есть выраженіе любви; а такъ какъ Богъ есть Отецъ всѣхъ и всѣмъ хочетъ спастись и въ разумъ истины придти, то ясно, что служеніе благу общему, самопожертвованіе ради этаго блага, и составляетъ конечную цѣль дѣятельности каждаго, требуемую христіанствомъ. Правда, служеніе общему благу до самопожертвованія, безспорно требуемое христіанствомъ, повидимому, противорѣчитъ аскетическому характеру христіанской морали. Не въ томъ ли состоитъ аскетическій образъ жизни, чтобы, удаляясь отъ всякаго общенія съ другими людьми, предаться уединенію единственно для спасенія своей души? Но аскетическій образъ жизни есть только, такъ сказать, болѣе очевидное и яснѣйшее выраженіе того же самаго духа самопожертвованія, отреченія отъ себя, который можетъ также проявляться, и дѣйствительно проявляется, во множествѣ другихъ формъ и способовъ дѣятельности, нетребующихъ удаленія отъ общества; притомъ же, сколько бы

ни старался избравшій аскетическую жизнь уединиться, однакоже и онъ, и его подвижническая жизнь, какъ это извѣстно по многимъ историческимъ примѣрамъ, не остаются совершенно неизвѣстными обществу и оказываютъ свое дѣйствіе на другихъ, не только въ свое время, но и впослѣдствіи, какъ свидѣтельство необычайной силы духа и какъ очевидное для всѣхъ торжество вѣры надъ противными ей силами.

Такъ какъ основное и существенное требованіе христіанской нравственности есть требованіе самопожертвованія (во имя Бога и ради спасенія души, ибо тотъ спасетъ свою душу, кто ее погубитъ), то и всѣ частныя черты христіанскаго нравоученія слѣдуетъ выводить и дѣйствительно удобно выводятся изъ этого именно требованія Кто не имѣетъ вѣры въ добро, т. е. не убѣжденъ прежде всего въ томъ, что есть *всеблагій Богъ*, который всѣмъ хочетъ спастись, и что поэтому наши усилія къ осуществленію общаго блага, которое угодно Богу и есть предметъ всесовершенной Его воли, не могутъ быть тщетными,—кто такой вѣры не имѣетъ, тотъ не станетъ собою жертвовать ради невѣдомаго ему и непризнаваемаго имъ общаго блага. Слѣдовательно, только вѣра въ добро дѣлаетъ человѣка способнымъ на самопожертвованіе, а вѣра въ добро, какъ принципъ дѣятельности, состоитъ въ увѣренности въ томъ, что добро сильнѣе зла и что, слѣдовательно, никакое зло не устоитъ предъ побѣдоносною силою добра. Конечно, поэтому только христіанство осуждаетъ насиліе, какъ средство противъ зла; средство это очевидно несовершенно уже потому, что само оно есть зло и, слѣдовательно, противодѣйствуя злу, оно должно порождать при этомъ другое какое-либо зло, что и дѣйствительно бываетъ обыкновенно. Съ точки зрѣнія христіанской насиліе допустимо только какъ необходимое зло, какъ ближайшее и скорѣйшее средство защиты, противодѣйствія злу, все равно какъ одна страсть, которая есть зло, побѣждается другою противоположною страстію, которая также сама по себѣ есть зло. Христіанское ученіе не есть казуистика, указующая средства пригодныя въ томъ или иномъ случаѣ; оно установляетъ для дѣятельности человѣческой начала вѣчныя и неизмѣнныя. Насиліе можетъ быть

полезно только какъ средство временное (средство пальятивное); постояннымъ же и кореннымъ средствомъ къ достиженію блага можетъ быть только дѣланіе добра; да и самое зло, противъ котораго затѣмъ нужда заставляетъ бороться, происходитъ не отъ чего иного, какъ отъ нашей небрежности и лѣности въ дѣланіи добра. Отягченный заботами о пріобрѣтеніи матеріальныхъ благъ конечно не радитъ о благахъ духовныхъ, а чрезъ то впадаетъ въ состояніе грубости, безчувственнаго жестокаго эгоизма и равнодушія, даже презрѣнія ко всему высокому и совершенному въ области духа, для него недоступной и непонятной; но кто заботится о пріобрѣтеніи матеріальныхъ благъ не ради себя, а для общаго блага, по сознанію важности и необходимости ихъ для осуществленія цѣлей высшихъ, духовныхъ, ибо какъ духъ дѣйствуетъ посредствомъ орудій тѣлесныхъ, такъ и для достиженія духовныхъ благъ необходимы средства матеріальныя, кто въ дѣлѣ пріобрѣтенія матеріальныхъ благъ поступаетъ такимъ образомъ, имѣетъ въ виду цѣли общеполезныя, а не собственное только благополучіе и потому не щадитъ себя и своихъ силъ, такой человѣкъ дѣйствуетъ, очевидно, вполнѣ согласно съ духомъ христіанской нравственности. Равнымъ образомъ смиреніе, уничиженіе, какъ добродѣтель христіанская, имѣя источникомъ своимъ самоотверженіе, ни мало не стоитъ въ противорѣчіи съ какими-либо истинными требованіями и условіями общественной жизни. Когда источникъ смиренія и уничиженія заключается въ угодничествѣ и ласкательствѣ предъ лицомъ сильнымъ, облеченнымъ властію, то подкладкою такого смиренія явно служитъ эгоизмъ, желаніе достигнуть этимъ способомъ какихъ-либо выгодъ для себя; но ничего общаго не имѣетъ съ такимъ смиреніемъ; смиреніе христіанское, которое есть не что иное какъ искреннее, т. е. скрытое глубоко въ душѣ, умаленіе себя и какъ бы пренебреженіе собою, по причинѣ всецѣлаго обращенія своего вниманія и всѣхъ своихъ силъ на великую цѣль созиданія общаго блага. Такого рода смиреніе, вполнѣ совмѣстимо, и даже необходимо соединяется, съ сознаніемъ своего достоинства, ибо сознаніе это въ сущности состоитъ въ при-

знаніи важности того дѣла, которому мы служимъ, а еще общѣе—въ признаніи святости того предназначенія, которое, по христіанскому ученію. есть удѣлъ всякаго вѣрующаго. Коль скоро мы не отдѣляемъ этого своего предназначенія отъ своей личности, т. е. искренно въ него вѣруемъ и признаемъ его дѣломъ своей души, тогда очевидно поруганіе надъ нашею личностію есть оскорбленіе и самаго предназначенія ея. которое исходитъ отъ Бога, а такое оскорбленіе не должно быть очевидно допускаемо. Поэтому прощеніе обидъ. которое вмѣняется въ обязанность христіанину. должно быть понимаемо какъ выраженіе свойственнаго христіанину смиренія: не придавая важнаго значенія собственной нашей личности самой по себѣ, сознавая вполнѣ ограниченность и, такъ сказать, малость нашего я, каково оно есть въ себѣ, помимо того чѣмъ оно должно быть, мы конечно не должны придавать большой важности и тѣмъ обидамъ. которыя причиняются намъ другими по невниманію, невѣдѣнію и подобнымъ причинамъ. Легко предаются также забвенію, и должны быть предаваемы забвенію, разнаго рода обиды и злоключенія тогда, если кто добровольно подвергается имъ и переноситъ ради достиженія какой-либо великой цѣли. Но если мы сами обязаны ни во что вмѣнять обиды, причиняемыя намъ другими, то это не значитъ, что и самые обидчики въ правѣ такъ же къ нимъ относиться и за ни что считать чинимыя ими вины и несправедливости; если бы наше смиреніе и самоуничиженіе могло послужить поводомъ къ тому. то оно въ такомъ случаѣ было бы поощреніемъ къ совершенію дѣлъ несправедливости и, слѣдовательно, не было бы добродѣтелью, ибо возможно ли, чтобы истинная добродѣтель способствовала умноженію зла? Вотъ почему обязанность прощать обиды, хотя имѣетъ основаніе свое въ смиреніи, но съ другой стороны обусловлена раскаяніемъ тѣхъ, кому такое прощеніе даруется; зачѣмъ мы стали бы прощать своимъ обидчикамъ, когда они не нуждаются въ томъ и не желаютъ этого прощенія: наказаніе или помилованіе можетъ быть въ такомъ случаѣ только дѣломъ Божіимъ и предоставляется волѣ Божіей. Наконецъ, изъ того же христіанскаго начала оче-

видна необходимость единства и взаимной связи тѣхъ противоположныхъ сторонъ, которыя въ протестантствѣ и католичествѣ являются разъединенными, а потому имѣютъ характеръ исключительной односторонности. Выше замѣчено, что самоотверженіе не возможно безъ вѣры и можетъ быть только послѣдствіемъ вѣры. Но только въ смыслѣ внутренняго непреодолимаго убѣжденія вѣра дѣлаетъ человѣка способнымъ къ самоотверженію. Поэтому нельзя не признать протестантство правымъ въ томъ, что оно вѣрѣ придаетъ столь рѣшительное значеніе въ нравственно-религіозной жизни. Но съ другой стороны нельзя не признать не сообразнымъ съ христіанскимъ требованіемъ самоотверженія, смиренія и самоуничиженія предоставляемое протестантствомъ каждому отдѣльному лицу право свободнаго толкованія истинъ вѣры и провозглашенія своихъ личныхъ мнѣній въ качествѣ принциповъ или правилъ вѣры. Существуютъ разъ навсегда установленныя формы религіозной жизни. Только при условіи безусловнаго подчиненія каждой отдѣльной личности этимъ формамъ, возможно то единство религіозной жизни, составляющее общее благо въ высшемъ значеніи этого слова, ради котораго требуется и самоотреченіе. Самое понятіе о религіи требуетъ различать въ религіозной жизни двѣ стороны: Божескую, т. е. установленную самимъ Богомъ, и человѣческую т. е. созидаемую, при помощи Божіей, самимъ человѣкомъ. Понятно, что первая сторона должна быть независима отъ произвола и усмотрѣнія человѣческаго. Эта сторона и заключается въ установленныхъ искони формахъ и священныхъ дѣйствіяхъ религіи. Напротивъ, человѣческая сторона религіозной жизни подлежитъ перемѣнамъ, въ зависимости отъ условій времени, и состоитъ въ различныхъ видахъ и степеняхъ усвоенія, какъ умственнаго, такъ и практически дѣятельнаго, установленныхъ началъ религіозной жизни.

Когда различаютъ мораль гражданскую отъ церковно-религіозной, частную отъ общественной, то такого рода различенія происходятъ отъ несовершенства и разностей пониманія и усвоенія единаго въ существѣ своемъ духа христіанской нравственности. Какъ вообще условное бытіе, хотя имѣетъ

необходимую для себя связь съ Безусловнымъ, можетъ быть разсматриваемо само по себѣ, такъ и разнообразныя условныя явленія и отношенія жизни могутъ быть обсуждаемы и устанавливаемы по правиламъ, имѣющимъ лишь условное значеніе. слѣдовательно, независимо отъ безусловнаго и всеобщаго принципа нравственности, но это не значитъ, что правила условныя, правила гражданской морали не имѣютъ связи съ безусловнымъ религіозно нравственнымъ принципомъ нравственности. Всякія вообще правила и начала дѣятельности могутъ быть сведены къ двумъ основнымъ началамъ. Таковы: *эгоизмъ* и *самоотреченіе*. Могутъ быть, конечно, устанавливаемы правила и способы дѣйствія, посредствующіе въ отношеніи къ тѣмъ началамъ, и такимъ именно средняго рода началамъ принадлежитъ наибольшее господство въ жизни, но коренное различіе означенныхъ началъ ничѣмъ не можетъ быть изглажено и устранено. Ибо условіемъ противоположности тѣхъ началъ служитъ столь же необходимая противоположность духа и матеріи,—этихъ коренныхъ началъ бытія. Если духъ есть, существуетъ, то необходимымъ началомъ нравственности должно быть самоотреченіе. Если духа нѣтъ, а существуетъ только матерія, то не можетъ быть иного начала для дѣятельности практической, кромѣ эгоизма. Эгоизмъ можетъ быть смягченный, утонченный, но все же остается эгоизмомъ, какъ и матерія, претерпѣвая различныя видоизмѣненія и усложненія, достигаетъ самыхъ утонченныхъ и сложныхъ формъ строенія, но все же остается матеріею, всегда сохраняетъ всѣ свои коренныя свойства. Итакъ, вполнѣ твердое обоснованіе того или иного принципа нравственной дѣятельности,—небходимое разумѣется прежде всего для теоретическаго разсмотрѣнія вопроса, но имѣющее впрочемъ и практическую важность,—могло бы быть получено чрезъ изслѣдованіе вопроса о духѣ и матеріи, какъ основныхъ началахъ бытія.

МАТЕРІЯ И ДУХЪ КАКЪ ВСЕОБЩІЯ НАЧАЛА БЫТІЯ.

Матеріализмъ и спиритуализмъ Связь того и другого направленія съ понятіемъ о явленіи, какъ содержаніи нашего познанія. Предварительное понятіе о матеріи и матеріальномъ. О существенныхъ признакахъ матеріальнаго бытія. Въ чемъ заключается важнѣйшая особенность жизненныхъ явленій. Неуничтожаемость матеріи и самосохраненіе—свойственное живымъ существамъ. Вопросъ о происхожденіи жизни. Самоотреченіе какъ свойство духа Въ чемъ состоитъ это свойство? Оправданіе обычнаго признанія двухъ началъ—матеріи и духа. Понятіе о духѣ человѣческомъ.

Одинъ англійскій ученый недавно выразился, что и спиритуалисты, которые утверждаютъ бытіе духа, а бытіе матеріи отрицаютъ, и матеріалисты, утверждающіе бытіе матеріи, но отрицающіе бытіе духа, одинаково глупы, ибо наука не знаетъ ни матеріи, ни духа, а только знаетъ явленія, которыя, хотя и могутъ быть раздѣляемы на матеріальныя и духовныя, но по сущности своей одинаково непознаваемы, такъ что не можетъ быть и рѣчи ни о духѣ, ни о матеріи; наука изслѣдуетъ лишь законы явленій,—будутъ ли то явленія матеріальныя или духовныя.

Тѣ, которые разсуждаютъ такимъ образомъ, сами того не зная, примыкаютъ къ одному изъ вышеназванныхъ направленій, несмотря на то, что оба эти направленія одинаково отрицаютъ. Дѣло въ томъ, что разсуждающіе подобнымъ образомъ хотятъ ограничиться лишь тѣмъ вопросомъ, къ которому прямое отношеніе имѣетъ ихъ разсужденіе, именно вопросомъ о томъ, насколько и какъ познаваемы для насъ вещи, или иначе, въ чемъ состоитъ доступное для насъ познаніе вещей. Они говорятъ: для насъ познаваемы только явле-

нія, а существо вещей непознаваемо. такъ что мы не можемъ знать—есть ли это существо духъ, или матерія, а потому и задача познанія можетъ состоять лишь въ установленіи или разъясненіи законовъ, которымъ явленія подлежатъ, а никакъ не въ разъясненіи существа вещей. Но говоря такъ, они не догадываются о томъ, что вопросъ о познаніи имѣетъ самую тѣсную и неразрывную связь съ вопросомъ о бытіи познаваемомъ. и что поэтому, какъ бы мы ни смотрѣли на познаніе, въ нашемъ взглядѣ на этотъ предметъ непремѣнно заключается также извѣстное рѣшеніе вопроса о бытіи, точнѣе—о сущности бытія; а такъ какъ не можетъ быть иного рѣшенія вопроса о существѣ бытія, кромѣ спиритуалистическаго или матеріалистическаго, то слѣдовательно всякій опредѣленный взглядъ на познаніе необходимо примыкаетъ къ тому, либо другому ученію о бытіи, — спиритуалистическому или матеріалистическому. Убѣдиться въ этомъ нетрудно; стоитъ лишь, не останавливаясь на полъ-пути, указанный выше взглядъ на познаніе свести къ послѣднимъ его основаніямъ, тогда окажется, что этотъ взглядъ предполагаетъ въ своемъ основаніи матеріалистическій либо спиритуалистическій принципъ, есть послѣдствіе того, либо иного принципа, т. е. скрытымъ образомъ допущеннаго въ томъ или иномъ смыслѣ рѣшенія вопроса о сущности бытія, хотя бы явно вопросъ этотъ и признавался неразрѣшимымъ. Въ самомъ дѣлѣ, на чемъ основывается то положеніе, что нашему познанію доступны только явленія и что задача познанія—раскрыть законы явленій. Основаніе этого положенія будетъ ясно, когда мы спросимъ себя, что̀ обыкновенно разумѣется подъ названіемъ явленія. Явленіемъ называется прежде всего то, что воспринимается посредствомъ чувствъ; что воспринимается чувствами, какъ внѣшними, такъ и внутреннимъ (разумѣется, при нормальномъ состояніи какъ чувствъ, такъ и всего организма, въ отношеніи къ которому воспріятія чувствъ составляютъ нѣкоторую часть свойственныхъ ему отправленій). то и есть для насъ *дѣйствительное;* дѣйствительное то же что являемое; *явленіе* и *фактъ*—это обозначеніе различныхъ сторонъ одного и того же,—субъективной и объективной: что со стороны субъ-

ективной есть явленіе, то же самое съ объективной стороны есть фактъ. Нѣкоторые впрочемъ останавливаются исключительно на субъективной сторонѣ воспринимаемой дѣйствительности и оставляютъ вовсе безъ вниманія объективную. Для таковыхъ всякій элементъ, всякая составная часть дѣйствительности, есть явленіе и не болѣе того, то есть—данное нашего сознанія, такъ что, по этому взгляду, безъ отношенія къ нашему сознанію, не существуетъ никакой дѣйствительности: *нѣтъ объекта безъ субъекта.* На этомъ основывается то утвержденіе, что вся дѣйствительность необходимо имѣетъ характеръ относительности, т. е. въ составъ ее необходимо входитъ *отношеніе* къ субъекту представляющему ее, и что поэтому во всемъ познаваемомъ нами ничего не можетъ быть для насъ безотносительнаго, безусловнаго. Допуская этотъ выводъ. именно, что для всей дѣйствительности необходимо отношеніе къ *субъекту* представляющему, слѣдуетъ въ такомъ случаѣ признать самый субъектъ единственнымъ носителемъ всей представляемой имъ дѣйствительности, которая такимъ образомъ вся цѣликомъ превращается въ явленіе самаго субъекта, въ данныя его сознанія, или акты его, словомъ, въ представленіе субъекта представляющаго. А самый субъектъ—что такое? Если вся дѣйствительность есть явленіе или представленіе субъекта, продуктъ его сознанія, то слѣдовательно самый субъектъ должно различать отъ всей дѣйствительности. Дѣйствительность представляющаяся субъекту матеріальна, а самъ онъ не матеріаленъ, ибо матерія есть представленіе субъекта, слѣдовательно произведеніе его; если же субъектъ не матеріаленъ, то онъ есть духъ, а вся матеріальная дѣйствительность не что иное, какъ произведеніе и явленіе духа. Итакъ въ окончательномъ выводѣ изъ понятія о дѣйствительности познаваемой, какъ явленіи, получается *спиритуализмъ.* Но какъ выше сказано, что мы называемъ дѣйствительнымъ, есть не только *явленіе,* но *и фактъ,* т. е. можетъ быть разсматриваемо не только со стороны субъективной, но и объективной. Посмотримъ на нее съ этой, т. е. объективной стороны. Все дѣйствительное есть фактъ. т. е. нѣчто происшедшее независимо отъ субъекта представляющаго, слѣдователь-

но и обладающее бытіемъ отдѣльнымъ отъ него. Самый субъектъ есть не что иное, какъ часть представляемой имъ дѣйствительности, слѣдовательно, какъ все дѣйствительное, и онъ также есть нѣчто происшедшее отъ иной отличной отъ него причины. Какъ часть дѣйствительности, субъектъ конечно состоитъ въ постоянной связи съ дѣйствительностью, но онъ далеко не обнимаетъ всей дѣйствительности своими необходимыми для него отношеніями къ ней, такъ что внѣ того, что для него познаваемо, всегда остается множество такого, что имъ не познается, и навсегда должно остаться непознаннымъ. Теперь во всей дѣйствительности, если разсматривать оную отдѣльно отъ субъекта, то, что остается неизмѣннымъ при всѣхъ перемѣнахъ и постоянно сущимъ, есть не что иное, какъ *матерія,* и если самъ субъектъ—только часть познаваемой имъ дѣйствительности, то и онъ также матеріаленъ; слѣдовательно матерія и есть та причина, которая производитъ его бытіе, также какъ она есть основная причина всякой иной дѣйствительности. Такимъ образомъ тотъ же взглядъ на познаніе, какъ на дѣло установленія (констатированія) явленій и изъясненія законовъ ихъ,—приводитъ либо къ *матеріализму,* либо къ *спиритуализму,* смотря потому съ какой стороны будемъ разсматривать самое познаніе,—со стороны ли объективной или субъективной.

Итакъ разсмотримъ сначала принципъ матеріалистическій и затѣмъ спиритуалистическій съ тѣмъ, чтобы установить основанія для дальнѣйшаго вопроса—какъ должно мыслить соединеніе того и другого принципа, что повидимому необходимо предполагается самимъ фактомъ познанія, въ которомъ всегда соединяются объективная сторона и субъективная.

Такъ какъ матерія есть то, что дѣлаетъ всякое явленіе для нашего сознанія предметнымъ (объективнымъ), то слѣдовательно признаки матеріи и матеріальнаго существованія должны совпадать съ условіями объективности, или предметности. Объективнымъ мы называемъ все то, что противополагается субъекту представляющему, т. е. полагается какъ данное внѣ и независимо отъ него. Отсюда первый признакъ матеріи — чисто внѣшній характеръ существованія. Матерія

характеризуется не только тѣмъ, что все матеріальное мы представляемъ какъ существующее *внѣ* насъ, слѣдовательно является внѣшнимъ въ отношеніи къ субъекту представляющему, но и тѣмъ въ особенности, что также сама по себѣ она есть не что инос какъ множественность отдѣльныхъ частей существующихъ независимо и одна *внѣ* другой: матерію мы всегда представляемъ какъ сложность большихъ или малыхъ частей, между которыми нѣтъ иного какого-либо отношенія кромѣ того, что каждая изъ такихъ частей отдѣлена отъ другихъ и находится въ большемъ или меньшемъ отъ нихъ разстояніи, такъ что всѣ матеріальныя перемѣны состоятъ лишь въ измѣненіи этого разстоянія, въ *перемѣщеніи.* А такъ какъ это отношеніе нахожденія частей матеріи внѣ другъ друга, и въ нѣкоторомъ разстояніи другъ отъ друга есть отношеніе *пространственное,* отношеніе всецѣло опредѣляемое пространствомъ, то слѣдовательно пространственность и должно признать существеннымъ свойствомъ матеріи; изъяснить существо матеріи—это значитъ показать что̀ такое пространство. Итакъ въ чемъ состоитъ пространство? Должны ли мы признать пространство субъективною формою чувственнаго созерцанія, или же оно есть объективное свойство вещей?

Если предположить. что пространство есть форма чувственнаго созерцанія и не болѣе, тогда весь матеріальный міръ есть не что иное, какъ наше представленіе, феноменъ нашего сознанія. Если само пространство есть не болѣе какъ форма нашего созерцающаго сознанія, въ такомъ случаѣ и все пространственное, т. е. все имѣющее величину, форму, чему принадлежитъ разстояніе и вообще какое бы то ни было пространственное опредѣленіе, все подобное не существуетъ иначе какъ только въ видѣ представленія созерцательнаго въ нашемъ сознаніи. Однако нельзя сказать, что независимо и отдѣльно отъ нашего сознанія ничто не существуетъ какъ только ничто пространственное не существуетъ. Существуетъ независимо отъ сознанія все безпространственное, или иначе, то̀ что объективно существуетъ, т. е. независимо отъ нашего сознанія. должно быть безпространственнымъ, неподлежащимъ

никакимъ условіямъ пространства. Такъ, прежде всего самъ субъектъ представляющій очевидно долженъ быть самъ внѣ пространства, если пространство есть только его созерцательное представленіе. Но дѣло въ томъ, что, допустивъ бытіе безпространственное, нельзя составить никакого представленія о такомъ бытіи, ибо созерцаніе пространства, будучи основнымъ и первоначальнымъ, входитъ въ составъ всякаго иного представленія, слѣдовательно безъ его помощи не можетъ состояться никакое представленіе; что такое, напримѣръ, субъектъ какъ существо безпространственное? Нельзя сказать объ немъ въ такомъ случаѣ даже того, что онъ гдѣ-либо существуетъ, онъ не находится нигдѣ, ни даже въ себѣ самомъ, такъ какъ и это совершенное необходимое для насъ опредѣленіе заключаетъ въ себѣ пространственный образъ; равно нельзя сказать тогда что *внѣ* и *отдѣльно* отъ субъекта что-либо существуетъ, ибо и эти выраженія означаютъ пространственныя отношенія,—словомъ, безъ созерцанія пространства мы ничего не можемъ мыслить. Если само по себѣ все существующее безпространственно, а только является пространственнымъ лишь въ нашемъ представленіи, когда мы захотимъ представить что-либо, въ такомъ случаѣ—что общаго между существующимъ и представляемымъ? Ничего; почему же мы тогда можемъ знать, что существуетъ что-либо сверхъ нашихъ представленій? Дѣйствительно многіе и приходятъ къ тому заключенію, что мы можемъ утверждать лишь бытіе нашихъ представленій и не болѣе. Само по себѣ это заключеніе настолько странно, что заставляетъ сомнѣваться въ правильности того предположенія, которое служитъ для него основаніемъ. Возможно ли согласиться съ тѣмъ, что пространство есть не болѣе какъ созерцательное представленіе неотдѣлимое отъ нашего сознанія и инымъ какимъ-либо образомъ не существуетъ? Непонятнымъ представляется именно то—какъ возможно, чтобы субъектъ представляющій, будучи безпространственнымъ, производилъ самъ по себѣ созерцаніе пространства, не только не вынуждаемый къ тому самою природою вещей представляемыхъ, напротивъ вопреки этой природѣ, ибо вещи сами въ себѣ, какъ и субъектъ, безпростран-

ственны, такъ что для созерцанія пространства нѣтъ основанія ни въ субъектѣ созерцающемъ, ни въ объектахъ созерцаемыхъ. и неизвѣстно для какой надобности такое представленіе или созерцаніе существуетъ въ нашемъ духѣ: не для того ли, чтобы сдѣлать для насъ невозможнымъ познаніе вещей, какъ равно и себя самихъ? Между тѣмъ въ признаніи субъективности пространства должна же быть хотя малая доля истины, иначе было бы также непонятно, какимъ образомъ многіе столь основательные умы раздѣляютъ это Кантово воззрѣніе на пространство, да и самъ Кантъ придавалъ такое важное значеніе именно этому своему воззрѣнію. Есть и въ представленіи пространства, какъ во всякомъ иномъ представленіи, субъективные элементы; элементы эти состоятъ въ дѣйствіяхъ нашего мышленія, каковы *различеніе* и *сочетаніе* различнаго въ одно цѣлое. Дѣйствія эти особенно важное значеніе имѣютъ въ отношеніи къ созерцательному представленію пространства: дѣйствія эти формальны, но и самыя тѣ отношенія пространственныя, которыя составляютъ объектъ этихъ дѣйствій, также формальны, ибо ими опредѣляются устройство и расположеніе вещей, т. е. *форма ихъ существованія;* отсюда въ представленіяхъ пространственныхъ отношеній формальныя дѣйствія мышленія вполнѣ совпадаютъ и какъ бы сливаются до безразличія съ объективнымъ содержаніемъ этихъ дѣйствій, т. е. съ тѣми объективными отношеніями вещей, которые составляютъ предметъ таковыхъ дѣйствій. А послѣдствіемъ этого совпаденія служитъ то, что, помощію однихъ формальныхъ дѣйствій мышленія, исходя изъ данныхъ пространственныхъ отношеній, мы можемъ съ безошибочною точностію опредѣлять формы и законы таковыхъ отношеній и дѣлать изъ таковыхъ опредѣленій выводы, вполнѣ совпадающіе съ дѣйствительностію. Эта-то возможность, не обращаясь къ опыту, дѣлать выводы лишь на основаніи пространственныхъ *представляемыхъ* отношеній и ихъ законовъ,—выводы совпадающіе съ дѣйствительностію, и привела къ заключенію, что пространственныя формы отношеній существуютъ лишь въ нашемъ представленіи, и что занимаясь ими, мы вовсе не выступаемъ изъ сферы нашего сознанія, напротивъ, всѣ дѣ-

лаемые нами выводы относятся не къ дѣйствительности, лежащей внѣ сознанія нашего, а лишь къ представленіямъ заключеннымъ въ его сферѣ. На самомъ же дѣлѣ означенное совпаденіе изъясняется, какъ сказано, тѣмъ, что дѣйствительность заключающаяся въ созерцаемыхъ нами пространственныхъ отношеніяхъ, имѣетъ такой же формальный характеръ.— какъ и дѣйствія нашего мышленія, которыя мы производимъ, когда умственно занимаемся таковыми отношеніями. А что тѣмъ не менѣе дѣйствительность пространственныхъ отношеній различна отъ простой представляемости ихъ, это очевидно хотя бы изъ того, что иное дѣло мысленно измѣрить извѣстное разстояніе и совсѣмъ иное пройти то же разстояніе: въ послѣднемъ случаѣ мы получаемъ рядъ впечатлѣній, которыя такъ же точно ассоціируются съ представленіемъ проходимаго разстоянія, какъ и со всякимъ инымъ предметомъ, съ которымъ мы ознакомляемся чрезъ непосредственный опытъ.

Такъ какъ раздѣленіе и соединеніе раздѣленнаго мы должны отнести къ формальнымъ дѣйствіямъ мышленія, и значитъ необходимо признать то и другое субъективными элементами въ созерцательномъ представленіи пространства, то слѣдовательно само по себѣ пространство, т. е. объективно, не должно быть дѣлимымъ и состоящимъ изъ частей. Еще Спиноза утверждалъ, что пространство недѣлимо (никакая часть пространства не можетъ быть отдѣлена отъ другой, такъ какъ между одною частью пространства и другою должно быть опять пространство); пространство необходимо мыслится какъ величина непрерывная, сплошная, а не дробная. Дѣлимость свойственна матеріи, наполняющей пространство. На этомъ основаніи мы приходимъ къ иному понятію о матеріи. До сихъ поръ пространственность мы разсматривали какъ необходимое свойство матеріи. Теперь же оказывается необходимымъ различать матерію отъ пространства: хотя и невозможно представить матерію безъ пространства, однако нельзя сказать, что въ пространствѣ заключается существо матеріи. Матерія наполняетъ пространство, а различіе между наполненнымъ пространствомъ и пустымъ заключается въ томъ, что первое оказываетъ сопротивленіе и не дозволяетъ

ничему другому занять своего мѣста, тогда какъ послѣднее не сопротивляется; сопротивленіе же есть дѣйствіе силы: на этомъ основаніи полагаютъ, что сила сопротивленія, или иначе, *непроницаемость* и есть истинное существо матеріи. Въ какомъ смыслѣ матерія непроницаема? Всякое матеріальное тѣло допускаетъ проникновеніе въ себя другихъ тѣлъ; поэтому непроницаемость, очевидно, есть свойство не просто матеріи, но самыхъ частицъ, изъ которыхъ матерія состоитъ; или иначе, матерія, по сущности своей, есть не что иное, какъ сложность частицъ непроницаемыхъ, но раздѣленныхъ между собою пустыми промежутками, которые и дѣлаютъ возможнымъ проникновеніе одного тѣла въ другое, т. е. частицъ одного тѣла между частицами другого. Такъ какъ матерія есть *сложность* непроницаемыхъ частицъ, вслѣдствіе чего она протяжена и дѣлима, то самыя частицы не матеріальны, ибо признаки матеріальности—протяженность и дѣлимость имъ несвойственны. Частицы матеріи или, такъ называемые, атомы суть центры или носители силъ: имъ свойственна непроницаемость; а непроницаемость есть дѣйствіе силы, и такъ какъ не возможно представить, чтобы сила не дѣйствовала (потенціальное состояніе силы есть задержанное или скрытое ея дѣйствіе), то поэтому и атомы или непроницаемыя частицы матеріи необходимо признать находящимися постоянно въ дѣйствіи, т. е. непрерывно движущимися. Итакъ теперь мы снова приходимъ къ тому заключенію, что матерія не есть истинное бытіе, а только феноменъ, явленіе иного, отличнаго отъ нея, бытія; только теперь мы должны признать такимъ бытіемъ уже не субъектъ представляющій, а вообще дѣйствующую силу, и самое явленіе мы не должны теперь отожествлять съ представленіемъ, но отличать отъ представленія, какъ фактъ представляемый. Несомнѣнно, что матерія не существуетъ сама по себѣ и сама въ себѣ; она есть только видимый образъ существованія чего-то отличнаго отъ матеріи, именно силы. Матерія не есть самосущее, а лишь *зависимое*, *относительное* бытіе. Что жъ такое сила, въ которой повидимому должно полагать существо матеріи?

Силу мы познаемъ изъ ея дѣйствій; а всякое дѣйствіе со-

стоитъ въ движеніи (перемѣщеніе); поэтому замѣстителемъ, такъ сказать, силы служитъ для насъ движеніе, по величинѣ. т. е. объему скорости и формѣ котораго мы судимъ и о самой силѣ, опредѣляемъ оную въ разныхъ отношеніяхъ. Движеніе только тогда для насъ очевидно непосредственно, когда оно состоитъ въ перемѣщеніи цѣлыхъ массъ, но и такое движеніе есть сложный результатъ безчисленнаго множества частичныхъ силъ, входящихъ въ составъ массы, ибо сила присуща частицамъ. Поэтому всѣ матеріальныя силы суть силы частичныя (молекулярныя). Различаютъ механическую силу, состоящую въ перемѣщеніи массъ, отъ силъ химическихъ и физическихъ, какъ такихъ, которыя присущи частицамъ матеріи и состоятъ во взаимодѣйствіи ихъ (притяженіе и оттолкновеніе), но это различіе существеннаго значенія не имѣетъ; ибо, какъ сказано, и механическое дѣйствіе есть проявленіе дѣйствія силъ частичныхъ; вотъ почему всѣ силы одинаково признаются движущими, а основными формами движенія считаются притяженіе и оттолкновеніе: нѣтъ такихъ силъ въ природѣ, которыя, въ отличіе отъ силъ частичныхъ, были бы свойственны матеріальнымъ массамъ и составляли бы ихъ особенность. Поэтому всѣ перемѣны цѣлыхъ матеріальныхъ массъ не иначе должны быть изъясняемы какъ изъ взаимодѣйствія частичныхъ силъ: *всякое цѣлое есть результатъ взаимодѣйствія частей входящихъ въ составъ этаго цѣлаго.* Таковъ принципъ, или основное руководящее правило для изъясненія всякихъ перемѣнъ въ матеріальной природѣ; каждое элементарное дѣйствіе, въ отдѣльности взятое, едва замѣтно, и даже вовсе незамѣтно, но въ сочетаніи, огромное множество таковыхъ дѣйствій, происходящихъ одновременно или послѣдовательно, производитъ поразительные, по своей силѣ и важности, перемѣны. Однако какъ бы ни были велики и поразительны послѣдствія взаимодѣйствія частичныхъ силъ, несомнѣнно должно быть одно, что иныхъ дѣйствующихъ причинъ въ природѣ, кромѣ частичныхъ силъ, не существуетъ, если кромѣ матеріи нѣтъ иного какого-либо, совершенно отличнаго отъ нея, начала. Вѣдь всѣми признается, что матерія есть сложность недѣлимыхъ частицъ, слѣдовательно и для силъ матеріаль-

ныхъ не можетъ быть иныхъ носителей. кромѣ этихъ самыхъ частицъ. Но достаточно ли, для изъясненія всѣхъ явленій природы, однѣхъ частичныхъ силъ? Всѣ жизненныя явленія никакимъ образомъ нельзя признать простымъ произведеніемъ взаимодѣйствія частичныхъ силъ. Вотъ почему издавна предполагалось существованіе. наряду съ элементарными силами неорганической природы, особыхъ началъ, которыми производятся всѣ жизненныя явленія; начала эти извѣстны подъ названіями *жизненной растительной* силы, *животной души.* Теперь всѣ подобныя начала отвергаются, а признаются лишь начала дѣйствующія по законамъ механическимъ. Несмотря на то, невозможность изъясненія жизненныхъ явленій посредствомъ однѣхъ частичныхъ силъ, безъ помощи иныхъ началъ, остается во всей силѣ, и нельзя умалить этой невозможности тѣмъ соображеніемъ, что наука не обладаетъ пока достаточными средствами для раскрытія механизма жизненныхъ явленій и что, съ теченіемъ времени, задача эта будетъ разрѣшена, а вмѣстѣ съ тѣмъ будетъ доказано и разъяснено, что жизненныя явленія производятся тѣми же самими причинами, отъ которыхъ происходятъ явленія неорганической природы. Дѣло въ томъ, что сама по себѣ дѣятельность элементарныхъ силъ никогда не можетъ быть цѣлесообразною. Дѣятельность эта конечно всегда происходитъ по необходимымъ законамъ, но законами этими опредѣляется лишь взаимное отношеніе частичныхъ силъ при ихъ встрѣчѣ, причемъ либо сочетаваются, либо взаимно парализуются ихъ дѣйствія,—но цѣлое, которое образуется при этомъ, тѣми законами прямо не опредѣляется, а зависитъ отъ множества постороннихъ причинъ, ибо можетъ быть и большимъ и меньшимъ, можетъ быть самой разнообразной формы и вида (напр. горы, камни, моря, рѣки). Совершенно обратное отношеніе мы видимъ въ области жизненныхъ явленій: цѣлое здѣсь имѣетъ столь преобладающее значеніе, что дѣятельность силъ частичныхъ является очевидно подчиненною цѣлому, ибо направляется къ *образованію* и *сохраненію этого цѣлаго въ томъ же видѣ въ теченіе извѣстнаго времени;* въ природѣ неорганической дѣятельность частичныхъ силъ совершенно равнодушна къ тому цѣ-

лому, которое можетъ быть послѣдствіемъ этой дѣятельности: изъ накопленія частицъ образуется массивъ каменной породы, но отъ самихъ частицъ не зависитъ то, какой величины получается этотъ массивъ и какова его форма; напротивъ, растеніе, или животное, всегда имѣетъ опредѣленную форму, съ которою и сообразуется дѣятельность частицъ, составляющихъ организмъ. Отсюда видно, что хотя бы совершенно былъ раскрытъ наукою механизмъ органической жизни, тѣмъ не менѣе происхожденіе этой жизни, и процессы ея, взятые въ ихъ цѣлости, оставались бы непонятными, по той простой причинѣ, что въ дѣйствіяхъ элементарныхъ силъ, которыя и безъ того точно опредѣлены, и которыя участвуютъ въ механизмѣ жизненныхъ явленій, нѣтъ достаточныхъ основаній именно для того, что составляетъ особенность таковыхъ явленій, т. е. для свойственной имъ цѣлесообразности, для того особеннаго направленія въ ихъ сочетаніи, которое указываетъ на подчиненность ихъ цѣлому: ибо подчиненность эта вовсе не вытекаетъ изъ собственной ихъ природы. Это очевидно признается и самими естествоиспытателями, какъ видно изъ того, что, господствующая теперь, теорія *Дарвина* частію отрицаетъ вовсе цѣлесообразность, частію пытается изъяснить явленія, очевидно имѣющія характеръ цѣлесообразности, изъ дѣйствія многихъ внѣшнихъ причинъ и условій существованія живыхъ существъ; — способъ изъясненія, явно указывающій на то, что признается невозможнымъ вывести цѣлесообразныя явленія изъ совокупнаго дѣйствія внутреннихъ причинъ, т. е. частичныхъ силъ, которыя въ организмахъ суть тѣ же самыя, что и въ неорганической природѣ.

Слѣдуя указанному выше правилу, что, при существованіи въ природѣ лишь частичныхъ силъ, всякое цѣлое должно разсматривать какъ совокупный результатъ сочетанія многихъ отдѣльныхъ дѣйствій и перемѣнъ, производимыхъ частичными силами, теорія Дарвина всѣ разнообразныя формы или виды животныхъ и растеній признаетъ происшедшими, путемъ постепеннаго накопленія мелкихъ измѣненій, благодаря которымъ, въ началѣ незначительныя, разности все болѣе и болѣе расходились, а чрезъ то разновидности превращались въ

самостоятельные виды, а виды въ роды и т. д. Но для насъ особенную важность имѣетъ то, что вся теорія Дарвина исходитъ изъ такого предположенія, въ которомъ и заключается все существо вопроса, и безъ чего (т. е. безъ того, что признается тѣмъ предположеніемъ) никакія измѣненія были бы невозможны, а хотя бы и возможны были, ни къ чему не привели бы, —происхожденіе различныхъ видовъ животнаго и растительнаго царства было бы невозможно. Предположеніе, о которомъ говоримъ, состоитъ въ томъ, что въ началѣ существовало нѣсколько типовъ (хотя бы даже два) живыхъ существъ, и что основное свойство всякаго живого существа есть *побужденіе къ самосохраненію*. Безъ побужденія къ самосохраненію не было бы борьбы за существованіе, а безъ борьбы за существованіе, не было бы разнообразія видовъ. Итакъ безспорно наибольшую важность имѣетъ побужденіе къ самосохраненію какъ общая черта всѣхъ жизненныхъ проявленій. А что означаетъ побужденіе къ самосохраненію? Оно-то именно и есть яснѣйшее выраженіе цѣлесообразности, которою отличается органическая природа. Цѣлесообразность, какъ выше показано, состоитъ въ подчиненности цѣлому частичныхъ дѣйствій и перемѣнъ, а побужденіе къ самосохраненію не къ тому ли направлено, чтобы цѣлое удержать невредимымъ и даже усовершить его среди всяческихъ частныхъ перемѣнъ, которымъ подвергается живое существо? Такимъ образомъ, не смотря на явное повидимому отрицаніе цѣлесообразности, и стремленіе изъяснить жизненныя явленія безъ помощи этого принципа, самое то предположеніе, изъ котораго исходитъ вся теорія Дарвина, и безъ котораго она теряетъ весь свой смыслъ, удерживаетъ во всей силѣ принципъ цѣлесообразности. Коль скоро есть на свѣтѣ живыя существа, и какъ только дано побужденіе къ самосохраненію, которое составляетъ коренное ихъ свойство, то съ этими данными, хотя конечно не безъ натяжекъ, можно многаго достигнуть, именно того, чего хотѣлъ достигнуть Дарвинъ своею теоріею о происхожденіи видовъ. Какъ въ природѣ неорганической едва уловимыя дѣйствія и перемѣны, въ теченіе длиннаго ряда вѣковъ, производятъ поразительные по своей силѣ и могуществу перево-

роты, и тѣмъ не менѣе, при всѣхъ перемѣнахъ, въ полной сохранности продолжаютъ дѣйствовать тѣ же мало замѣтныя причины и такимъ же точно образомъ,—подобно тому и въ природѣ органической съ чрезвычайною медленностію, но съ неослабѣвающею силою всегда измѣнялись органическія формы и продолжаютъ измѣняться (пусть будетъ это вѣрно), при томъ такъ, что позднѣйшіе представители извѣстнаго класса оказываются совсѣмъ непохожими на своихъ отдаленныхъ прародителей; однакоже во всѣхъ перемѣнахъ продолжаетъ дѣйствовать одно начало, именно стремленіе къ сохраненію жизни на землѣ. Общеизвѣстно то положеніе, что матерія неуничтожима, что ни одинъ атомъ не можетъ разрушиться, но сама матерія, ея атомы вполнѣ равнодушны къ своему существованію, и потому сохраненіе ихъ, неуничтожаемость имѣетъ вполнѣ *пассивный* характеръ, иначе говоря, есть такая необходимость, которая хотя вложена въ ихъ природу, но ею не производится, не есть дѣйствіе совершаемое ею, а только первичное ея качество. Иной характеръ имѣетъ самосохраненіе, которое въ природѣ органической есть черта вполнѣ соотвѣтствующая неуничтожаемости матеріи. Самосохраненіе есть *дѣятельное* поддержаніе себя и потому оно не просто лежитъ въ природѣ живого существа, но осуществляется имъ, бывъ возбуждено въ немъ внѣшними условіями существованія. Отсюда оно не равно неуничтожаемости матеріи въ томъ, что послѣднее есть свойство абсолютно необходимое, между тѣмъ какъ необходимость самосохраненія не есть безусловная. Возможно представить, что во всемъ мірѣ нѣтъ ни одного живого существа, но возможно ли представить совершенное отсутствіе матеріи? Мы видимъ, что жизнь возникаетъ и исчезаетъ, но не видимъ чтобы матерія вновь появлялась и уничтожалась: мы видимъ только переходъ ея изъ одного состоянія въ другое. Итакъ въ одномъ отношеніи самосохраненіе преимуществуетъ предъ неуничтожаемостью матеріи, а въ другомъ отношеніи уступаетъ: оно дѣятельно, а не пассивно, но за то не въ такой степени необходимо; необходимость его условна, а не безусловна. Но этотъ послѣдній выводъ нельзя еще признать

безспорнымъ Такъ какъ мы можемъ себѣ представить жизнь не существующею въ мірѣ, то это лишь дѣлаетъ для насъ несомнѣннымъ происхожденіе жизни въ мірѣ, а отсюда вопросъ, какъ возникла жизнь. Матерія неуничтожима; въ соотвѣтствіе съ этимъ является мысль, что она всегда существовала, что бытіе ея вѣчно [1]), но относительно жизни совершенно ясно и повидимому неизбѣжно представляется мысль о происхожденіи ея. Какъ же именно мы должны мыслить возникновеніе жизни въ мірѣ? Необходимо остановиться по этому вопросу на одномъ изъ слѣдующихъ рѣшеній. Или жизнь возникла вслѣдствіе случайной встрѣчи неорганическихъ элементовъ и ихъ взаимодѣйствія, при особенныхъ какихъ-либо обстоятельствахъ, теперь уже болѣе не повторяющихся. Нельзя отрицать того, что въ природѣ бываютъ разнаго рода случайности. разумѣя подъ случайностію неожиданную встрѣчу многихъ причинъ и обстоятельствъ, которыя, хотя въ отдѣльности каждая изъ нихъ съ необходимостію дѣйствуетъ такъ, а не иначе. но въ совокупности составляютъ такое сочетаніе условій, какого могло бы и не быть, и дѣйствительно нерѣдко отсутствуетъ, не смотря на повтореніе нѣкоторыхъ обстоятельствъ. Но что обязано своимъ происхожденіемъ случайному стеченію множества причинъ, очевидно и въ продолженіи своего существованія должна оставаться также случайнымъ. Между тѣмъ иное мы видимъ въ дѣйствительности: продолженіе жизни на землѣ обезпечено необходимыми законами, дѣйствующими въ живыхъ существахъ. Какъ же возможно, чтобы случайное. по своему происхожденію, затѣмъ сдѣлалось необходимымъ въ своемъ продолже-

---

[1]) Конечно необходимо признать и матерію *происшедшею*, но такой выводъ слѣдуетъ не изъ самаго понятія о матеріи (исходя просто изъ понятія о матеріи, въ древности матерію признавали не происшедшею), а изъ иныхъ основаній, именно изъ основаній заключающихся въ понятіи о духѣ. Напротивъ, само по себѣ понятіе о жизни, разсмотрѣніе самаго факта ея существованія ведетъ къ тому заключенію, что жизнь (какъ свойство организмовъ) не всегда существовала: самосохраненіе—это коренное свойство жизни не просто существуетъ, какъ существуетъ непроницаемость—это коренное свойство матеріи, а возникаетъ и производится, осуществляется, слѣдовательно и сама жизнь должна быть происшедшею.

ніи? Какъ совершилось это превращеніе случайнаго въ необходимое, нецѣлесообразнаго (т. е. того, что въ началѣ возникло безъ всякой цѣли, ибо тамъ цѣли не можетъ быть, гдѣ дѣйствуетъ случай) въ цѣлесообразное? Превращеніе это представляется столь же непонятнымъ, какъ и само случайное возникновеніе жизни, и даже болѣе того:—когда совершилось превращеніе случайнаго въ необходимое, нецѣлесообразнаго въ цѣлесообразное, то этотъ именно моментъ и слѣдуетъ признавать дѣйствительнымъ происхожденіемъ жизни, такъ какъ въ этотъ моментъ опредѣлился дѣйствительный характеръ жизненныхъ явленій; слѣдовательно, оставляя безъ объясненія возможность такого превращенія, гипотеза о случайномъ возникновеніи жизни тѣмъ самымъ признаетъ необъяснимымъ дѣйствительное происхожденіе жизни на землѣ. Если невозможно объяснить изъ естественныхъ причинъ возникновеніе жизни на землѣ, то слѣдуетъ признать его актомъ творчества Божественнаго. Но это рѣшеніе вопроса не научное; оно, говорятъ, и не есть поэтому рѣшеніе вопроса, ибо оставляетъ насъ при томъ же, при чемъ мы были бы и безъ такого рѣшенія: актъ Божескаго творчества такъ же не понятенъ и таинственъ, какъ и случайное возникновеніе жизни. Остается признать жизнь вовсе не происшедшею, но изначала отъ вѣка существующею, всегда существовавшею. Не есть ли въ самомъ дѣлѣ жизнь на землѣ фактъ первоначальный и потому необъяснимый, какъ и бытіе самой матеріи? Въ такомъ случаѣ слѣдуетъ признать жизнь необходимымъ свойствомъ матеріи [1]), и это дѣйствительно многіе признаютъ, основываясь на слѣдующемъ: выше показано, что необходимо признать свойствомъ малѣйшихъ частицъ матеріи, атомовъ, непроницаемость: свойство это означаетъ что каждый атомъ какъ бы отстаиваетъ свое существованіе противъ

[1]) Коль скоро одна матерія, по причинѣ ея неуничтожаемости, признана вѣчною, не происшедшею, то затѣмъ и все другое, что признается также не происшедшимъ, слѣдуетъ представлять какъ нераздѣльное въ своемъ существованіи съ бытіемъ матеріи. Посему и жизнь, когда признается не происшедшею, обращается въ свойство матеріи.

другихъ атомовъ. Не слѣдуетъ ли полагать, что если не внутренняя жизнь, то нѣкоторое подобіе ея должно быть въ каждомъ атомѣ; простѣйшая и первоначальная форма внутренней жизни есть ощущеніе; итакъ, если предположить внутреннюю сторону въ бытіи атома, то она можетъ состоять лишь въ ощущеніи, конечно въ самой слабой степени. Если существуетъ взаимодѣйствіе между атомами, то должно быть и испытываніе, т. е. воспріятіе или ощущеніе ими этого взаимодѣйствія. Не одна часть организма, но весь организмъ живого существа способенъ ощущать, слѣдовательно никакая малѣйшая часть его не лишена этой способности; изъ малыхъ незначительныхъ долей составляется замѣтная величина; такъ, изъ безконечно малыхъ ощущеній, испытываемыхъ атомами тѣла, слагается внутреннее состояніе, внутренній строй чувствующаго существа. Различаютъ двоякое состояніе силъ, дѣйствующихъ въ природѣ: *потенціальное* и *кинетическое*; энергія потенціальная есть дѣйствіе силы связанное, скрытое; а состояніе кинетическое есть та же самая энергія, но обнаруженная въ явномъ дѣйствіи. Не должно ли предполагать, что и жизнь, иначе способность чувствовательная, существуетъ во всѣхъ частицахъ матеріи, но въ скрытомъ состояніи, пока не получится такое сочетаніе этихъ частицъ, для котораго было бы возможно дѣятельное обнаруженіе ея. Зерно, изъ котораго образуется растеніе, можетъ долгое время сохраняться безъ малѣйшихъ признаковъ прозябанія, т. е. растительной жизни, которая сохраняется въ немъ въ состояніи скрытомъ, въ потенціи. Въ зернѣ дѣйствительно сохраняется жизнь въ скрытомъ состояніи, но вѣдь эта скрытая жизнь есть результатъ предшествовавшаго жизненнаго процесса въ растеніи, такъ что скрытая жизнь зерна есть сообщенная ему жизнь самаго растенія; посредствомъ зерна или сѣмени жизнь передается отъ одного существа другому. Для чего нужна была бы эта непрерывная передача жизни отъ одного существа къ другому,— если бы жизнь потенціально была присуща каждому атому матеріи? Въ нѣкоторыхъ низшихъ организмахъ всякая клѣточка обладаетъ способностію воспроизведенія подобнаго себѣ существа; въ

другихъ организмахъ такою способностію обладаютъ лишь клѣточки такъ называемой зародышевой плазмы, т. е. клѣточки сѣмени, зерна; отсюда можно сдѣлать заключеніе, что въ болѣе совершенныхъ организмахъ всѣ другіе клѣточки, кромѣ зародышевыхъ, утратили способность воспроизведенія; повидимому, въ соотвѣтствіи съ этимъ, возможно предположить, что атомы (или молекулы) неорганическихъ тѣлъ. утратили, или по крайней мѣрѣ уже болѣе не проявляютъ замѣтнымъ образомъ, свойственную имъ нѣкогда жизненность. Можно предположить, что жизнь, вначалѣ разлитая повсюду, все болѣе сосредоточивалась въ одной опредѣленной области и чрезъ то произошло раздѣленіе органическаго царства отъ неорганическаго, чѣмъ условливалось достиженіе наиболѣе совершенныхъ формъ жизни, существующихъ теперь. Но такое предположеніе несогласно уже съ тѣмъ, что настоящему состоянію земли предшествовали такія состоянія, когда жизнь не могла существовать. Задача заключается очевидно въ томъ, чтобы связать въ единую нераздѣльную систему природу неорганическую и органическую; противоположность между тою и другою такъ велика, что существованіе внутренней связи между ними, единства, по необходимости становится вопросомъ,—а что единство должно быть, это повидимому слѣдуетъ изъ того, что тѣ же матеріалы, которые составляютъ неорганическую природу, содержатся также и въ природѣ органической. Для рѣшенія задачи избирается обыкновенно одинъ изъ слѣдующихъ двухъ путей: — или низведеніе жизненныхъ явленій на степень простого механизма, существенно неразличающагося отъ процессовъ механическихъ и химическихъ въ природѣ неорганической; или же наоборотъ,— распространеніе того, что свойственно органической природѣ, т. е. жизненности, на всю природу. Это послѣднее воззрѣніе, сравнительно съ вышеуказаннымъ, конечно ближе къ истинѣ; ибо если отличительное свойство органической природы—жизненность--представляетъ множество степеней въ своей собственной области, то слѣдуетъ только принять проявленія элементарныхъ, или частичныхъ, силъ неорганической природы, за самую низшую степень жизненности, близкую къ

совершенному ея отсутствію,—и связь между органическою природою и неорганическою, единство системы, будетъ такимъ образомъ установлено. Но успокоиться на такомъ рѣшеніи препятствуетъ то обстоятельство, что, какъ выше указано, въ органической природѣ мы видимъ обратное отношеніе между цѣлымъ и составляющими его элементарными составными частями, сравнительно съ тѣмъ отношеніемъ, какое существуетъ въ природѣ неорганической;—хотя низшія органическія существа и представляютъ собою безформенное сочетаніе отдѣльныхъ частей, причемъ каждая часть этого безформеннаго цѣлаго можетъ сама образовать цѣлое, однако и такія существа нельзя принимать за простое накопленіе частицъ, уже потому, что каждое изъ составныхъ частей подобныхъ безформенныхъ организмовъ сама есть сложное цѣлое, а само живое существо представляетъ такимъ образомъ цѣлую колонію индивидуумовъ, хотя и не имѣющую вполнѣ правильной организаціи. Нѣтъ иного выхода изъ затрудненій, кромѣ принятія телеологической точки зрѣнія, по которой всѣ необъятныя массы неорганизованной матеріи, несомнѣнно незаключающей въ себѣ никакихъ признаковъ жизненности служатъ для организующей жизненной силы, проявляющейся въ безконечномъ разнообразіи формъ, лишь средствомъ къ произведенію этихъ формъ. Поражающія своею необъятною величиною массы неодушевленной матеріи ничтожны въ сравненіи съ самымъ несовершеннымъ живымъ существомъ; матерія не существуетъ для себя и не заключена въ себѣ самой; смыслъ ея существованія слѣдовательно заключается въ томъ, чтобы служить средствомъ для иного, именно для всего того, что существуетъ въ себѣ и для себя самого, т. е. болѣе или менѣе ощущаетъ свое существованіе и обладаетъ имъ. Безъ отношенія къ живымъ существамъ бытіе матеріи лишено смысла и равно несуществованію.

Выше сказано, что *неуничтожаемости* матеріи соотвѣтствуетъ въ области явленій жизненныхъ *самосохраненіе*. Но насколько жизненныя явленія выше и совершеннѣе простыхъ механическихъ движеній, свойственныхъ матеріи, настолько же выше и совершеннѣе сравнительно съ жизненными явле-

ніями, явленія духовныя. Посему долженъ быть и особый принципъ или коренное свойство явленій духу, съ одной стороны отличное отъ неуничтожаемости матеріи и самосохраненія, а съ другой имъ соотвѣтствующее. Такое свойство есть способность духа къ *самоотреченію,* или *самоотверженію.* Когда человѣкъ въ своихъ дѣйствіяхъ и стремленіяхъ слѣдуетъ только побужденію къ самосохраненію, тогда онъ ничѣмъ не выше другихъ живыхъ существъ, но онъ становится совершенно особымъ существомъ, несравнимымъ ни съ какимъ другимъ, когда проявляетъ способность къ самоотреченію, такъ что чѣмъ болѣе развито въ человѣкѣ это свойство —жертвовать собою ради высшихъ цѣлей—тѣмъ болѣе истинно человѣческаго заключено въ такомъ человѣкѣ.

Отличительную особенность жизненныхъ явленій, — какъ сказано выше, составляетъ обратное отношеніе между цѣлымъ и составляющими его составными частями, сравнительно съ соотвѣтственнымъ тому отношеніемъ въ природѣ неорганической. Такое же отношеніе между цѣлымъ и частями, какое свойственно жизненнымъ явленіямъ, мы находимъ и въ области явленій духа. Но здѣсь это отношеніе отличается тѣмъ, что цѣлымъ является не индивидуумъ (какъ въ области явленій жизненныхъ), а общія свойства человѣческаго духа, имѣющія притомъ не столько реальное, сколько идеальное значеніе, такъ какъ тѣми свойствами предопредѣляется то, что должно быть, а не просто лишь выражается уже дѣйствительное, достигнутое. Мыслимыя какъ цѣлость, какъ органическое единство, силы человѣческаго духа представляютъ собою совершеннѣйшій образъ человѣческаго существа; явленіе этого существа въ дѣйствительности и составляетъ то общечеловѣческое благо, которое есть конечная цѣль человѣческой дѣятельности. Ясно, что самоотверженіе, какъ принципъ явленій духа, означаетъ предпочтеніе, оказываемое общимъ требованіямъ и цѣлямъ человѣческой дѣятельности, предъ цѣлями и требованіями частными и индивидуальными. Самосохраненіе направляетъ наше вниманіе на индивидуальныя нужды и желанія. Чрезъ самоотверженіе человѣкъ обращаетъ вниманіе отъ своихъ частныхъ потребностей на потребности

общія, свойственныя не тому или иному индивидууму, но человѣческому духу, а ближайшая цѣль такого отрѣшенія отъ себя и всецѣлаго обращенія къ интересамъ духа заключается въ томъ, чтобы общія свойства и потребности духа человѣческаго сдѣлать своими, чрезъ что индивидуальная личность человѣка возвышается на степень дѣятельнаго органа для выраженія существенныхъ свойствъ и потребностей духа. Для усвоенія общихъ свойствъ и потребностей духа и для воплощенія ихъ въ своей ограниченной личности конечно необходимо прежде всего ясное познаніе тѣхъ потребностей и свойствъ и затѣмъ дѣятельное выраженіе ихъ въ жизни. Итакъ, разсматривая міръ въ цѣломъ, мы находимъ три свойства, которыя слѣдуетъ признать основными—каждое въ особой области явленій. Таковы свойства: *неуничтожаемость* (свойственная матеріи), *самосохраненіе*, которое свойственно жизненнымъ явленіямъ, и *самоотреченіе* какъ свойство духа.

Вмѣсто противоположныхъ метафизическихъ началъ—матеріи и духа, мы нашли такимъ образомъ лишь три разряда явленій, именно: явленія *матеріальныя;* явленія *жизненныя* и явленія *духовныя,* которымъ повидимому соотвѣтствуютъ три начала: тѣло, душа и духъ. Но различіе между названными разрядами явленій не таково, чтобы имъ оправдывалось принятіе соотвѣтствующихъ имъ трехъ различныхъ началъ. Отличительный характеръ жизненныхъ явленій, въ сравненіи съ явленіями матеріальными, какъ показано, состоитъ въ ихъ цѣлесообразности, цѣлесообразность же заключается въ подчиненности частей цѣлому, будетъ ли то отношеніе въ дѣйствіяхъ извѣстнаго существа (отношеніе между отдѣльными дѣйствіями и общимъ ихъ направленіемъ), или же отношеніе въ самомъ устройствѣ существа (между строемъ всего существа и отдѣльными его элементами). Но отношеніе, имѣющее характеръ цѣлесообразности, т. е. отношеніе подчиненности частей цѣлому и господства цѣлаго надъ частями, одинаково свойственно какъ проявленіямъ жизненнымъ, такъ и явленіямъ духа. Отсюда очевидно, что родство между явленіями духа и жизненными явленіями несравненно большее, чѣмъ родство явленій жизненныхъ съ процессами матеріальными. На этомъ

основаніи и явленія духа, и жизненныя явленія должно разсматривать какъ *одну область,* имѣющую въ основаніи своемъ одно начало, именно *духъ,* какъ противоположность *матеріи,*— но въ которой существуетъ важное различіе между высшими ея проявленіями (составляющими область собственно духовнаго бытія) и явленіями низшаго порядка, собственно жизненными.

Матерія существуетъ только какъ *средство* для цѣли совершенно отъ нея отличной, хотя и тѣсно съ нею связанной. Цѣль эта есть не что иное, какъ *жизнь.* Матерія слѣдовательно существуетъ ради развитія и распространенія жизни повсюду; ибо сущность матеріи, какъ выше показано, состоитъ въ движущей силѣ, а движеніе всегда къ чему-нибудь направляется, что предполагаетъ бытіе цѣли, каковою цѣлію служитъ жизнь. Ради возникновенія и сохраненія жизни въ разнообразныхъ ея формахъ, происходятъ повсюду матеріальные процессы движенія. По причинѣ столь тѣсной связи между матеріею и жизнью, многіе отождествляютъ матеріальные процессы движенія съ проявленіями жизни; съ другой стороны, жизнь не можетъ проявляться безъ матеріальнаго субстрата, и тѣмъ не менѣе матерія и жизнь не тождественны: несомнѣнно существуетъ мертвая матерія; матерія не есть жизнь, а только возможный органъ жизни, орудіе ея проявленій, съ другой стороны, жизнь это есть духъ природы, чувственный духъ, или духъ матеріальный, плотской, причемъ, говоря о жизни, мы разумѣемъ какъ процессы растительные, такъ и животные (нервные и мозговые процессы какъ у животныхъ, такъ и у человѣка).

Жизнь, или натуральный духъ, обладаетъ матеріею и это обладаніе въ томъ выражается, что изъ частицъ матеріи жизнь образуетъ цѣлесообразно устроенное цѣлое, подчиняя такимъ образомъ простую сложность частицъ правильно расчленному строю. Но обладая матеріею и господствуя надъ нею, жизнь не обладаетъ сама собою, а потому и господство ея надъ матеріею не прочно, ибо частичныя силы дѣйствуютъ нерѣдко во вредъ цѣлому. Вотъ это именно обстоятельство, что натуральный духъ лишенъ способности къ обладанію собою, и слу-

житъ раздѣляющею чертою для него въ отношеніи къ духу сверхнатуральному, каковъ духъ человѣческій. Отличительное свойство человѣческаго духа есть свобода, которая дѣлаетъ его способнымъ къ самообладанію. Основаніе этой способности заключается въ томъ, что этотъ духъ не связанъ такъ необходимо съ матеріею, какъ жизнь, или духъ натуральный. Назначеніе духа — придти къ сознанію самого себя и подчинить своимъ цѣлямъ жизнь натуральную. Какъ жизнь безконечно измѣняетъ свои формы, и чрезъ то неизмѣнно сохраняется, хотя въ каждомъ индивидуумѣ имѣетъ и начало и конецъ, — такъ духъ, ставя для себя постоянно цѣли вѣчныя, а не преходящія, стремясь къ осуществленію идеаловъ никогда негибнущихъ, но всегда жизненныхъ, чрезъ то проявляетъ свое предназначеніе къ вѣчному продолженію своего бытія, но притомъ, въ отличіе отъ жизни или натуральнаго духа, духъ человѣческій обладаетъ вѣчнымъ бытіемъ, или по крайней мѣрѣ предназначенъ къ такому бытію не какъ общая, дѣйствующая только чрезъ посредство индивидуумовъ, сила, но какъ духъ личный Это видно изъ того, что духъ человѣческій яснѣйшимъ и совершеннѣйшимъ образомъ проявляетъ себя только въ видѣ отдѣльной человѣческой личности, между тѣмъ какъ жизнь проявляетъ себя всегда какъ сила безличная, общая, т е. одинаковая въ каждомъ индивидуумѣ. Самообладаніе потому только и свойственно духу, что онъ существуетъ въ видѣ личности, между тѣмъ какъ жизнь, не имѣя средоточія въ личности, но какъ бы расплываясь во множествѣ индивидуумовъ, поэтому лишена способности къ самообладанію. Наконецъ съ тою отличительною чертою духа, что ему присуща свобода, соединена необходимость воспитанія и самовоспитанія духа. Духъ способенъ къ самообладанію; но для того, чтобы привести въ дѣйствіе эту способность, необходимо воспитательное воздѣйствіе одного духа на другой. Въ этомъ также отличіе духа отъ жизни. Жизнь неразрывную связь имѣетъ съ матеріею, которая служитъ для нея субстратомъ; поэтому въ своихъ проявленіяхъ она подчинена столь-же необходимымъ законамъ, какъ и тѣ, которыми управляются движенія тѣлъ. Отсюда единственно отъ условій при-

роды внѣшнихъ, матеріальныхъ, зависитъ большее или меньшее развитіе жизни, между тѣмъ какъ развитіе духа существенно зависитъ отъ собственной, свободной его дѣятельности.

Таковы отличительныя черты духа человѣческаго. Оправдать эти черты. и доказать истинность изложеннаго понятія о духѣ должно быть задачею особаго изслѣдованія.

О СУЩЕСТВѢ ДУХА.

Различные опыты изъясненія существа духа. Декартъ и Спиноза о мышленіи, какъ существенномъ свойствѣ духа. Свобода и цѣлесообразность—необходимыя свойства дѣятельности мышленія (Спиноза, Лейбницъ, Кантъ). Понятіе о мышленіи у Спинозы и Канта. Ученіе послѣдующихъ за Кантомъ философовъ объ этомъ предметѣ. Какимъ образомъ разумъ божественный есть вмѣстѣ и неограниченный, по ученію этихъ философовъ. Явленія и вещь въ себѣ. Свобода есть ли принадлежность явленій? Переходъ къ ученію Шопенгауера о волѣ, какъ началѣ болѣе существенномъ и коренномъ, чѣмъ разумъ. Ученіе Шопенгауера о познаніи и формахъ, или условіяхъ познанія.

Попытки опредѣлить существо духа и выработать полное объ немъ понятіе идутъ съ того времени, какъ рѣшительно была выражена мысль о самостоятельномъ бытіи духа и совершенной противоположности его природѣ матеріальной. По ученію Декарта, душа человѣка есть существо *мыслящее*. Слѣдовательно, по Декарту, въ мышленіи заключается существо духа человѣческаго. Спиноза, далѣе, призналъ мышленіе существеннымъ свойствомъ (атрибутомъ) самаго Божества, а человѣческое мышленіе, слѣдовательно и духъ человѣческій, только модусомъ, т. е. проявленіемъ ума божественнаго. Что жъ такое мышленіе божественное, въ чемъ оно состоитъ? По ученію Спинозы мышленіе божественное нераздѣльно отъ протяженія, а какъ протяженіе есть существенное свойство тѣлъ, то слѣдовательно для каждаго тѣла (какъ модуса протяженія), должна быть соотвѣтствующая идея въ божественномъ мышленіи и наоборотъ—всякая идея въ божественномъ мышленіи имѣетъ свой объектъ въ сферѣ протяженія (т. е. въ мірѣ вещей). Это значитъ, что мышленіе божественное

всецѣло *реально:* нѣтъ такой мысли въ умѣ божественномъ, которая не была бы выраженіемъ или представленіемъ вещи уже существующей, а только лишь долженствующей быть, ожидающей своего осуществленія. Для ума божественнаго нѣтъ будущаго, какъ и прошедшаго нѣтъ, ибо содержаніемъ ума божественнаго служитъ вѣчно сущее, а не временныя перемѣны. Поэтому же божественный умъ не ставитъ для себя никакихъ цѣлей. Дѣйствовать по цѣлямъ свойственно только человѣку; слѣдовательно самое понятіе цѣлесообразности есть лишь выраженіе нашихъ желаній и намѣреній, а не дѣйствительно сущаго. Наконецъ, такъ какъ мышленіе божественное имѣетъ своимъ предметомъ вѣчно сущее, которое необходимо, то и само мышленіе божественное столь же необходимо; слѣдовательно свобода, какъ и цѣлесообразность, такъ же есть понятіе, не выражающее ничего дѣйствительнаго, понятіе необъективное, а субъективное. Всѣ должны согласиться, говоритъ Спиноза, съ тѣмъ, что люди раждаются, не зная причинъ вещей и что всѣ имѣютъ стремленіе искать того, что для нихъ полезно. Изъ этого слѣдуетъ, во-первыхъ, что люди воображаютъ себя свободными, потому что сознаютъ свои желанія и стремленія, тогда, какъ о причинахъ, которыя располагаютъ ихъ къ желаніямъ и стремленіямъ, они и не догадываются. А такъ какъ, во-вторыхъ, они все дѣлаютъ для какой-нибудь цѣли, именно для пользы, которой желаютъ, то посему всегда хотятъ знать причины конечныя. Далѣе, находя и въ себѣ и внѣ себя, не мало средствъ, содѣйствующихъ имъ въ достиженіи своей пользы, напримѣръ, глаза, чтобы видѣть, зубы, чтобы жевать, растенія и животныхъ, чтобы питаться, они и на всѣ вещи въ природѣ смотрятъ, какъ на средства, существующія для ихъ пользы. А такъ какъ они знаютъ, что средства эти найдены ими, но не ими приготовлены, то это дало имъ поводъ думать, что есть кто-то другой, кто эти средства приготовилъ для ихъ пользы. Кромѣ полезныхъ вещей, въ природѣ встрѣчается много худаго: бури, землетрясенія, болѣзни, но причиною всего подобнаго признается гнѣвъ боговъ, а чтобы удержать этотъ взглядъ на значеніе золъ, несмотря на противорѣчащіе такому взгляду примѣры (несчастія

добрыхъ), приняли за несомнѣнное, что рѣшенія воли боговъ далеко превышаютъ человѣческое разумѣніе. Благодаря этой мысли, свѣтъ истины вѣчно оставался бы скрытымъ для человѣческаго рода, если бы математика, которая занимается не цѣлями, а только сущностями и свойствами формъ, не показала людямъ другой нормы истины. Къ этому слѣдуетъ прибавить, что ученіе о цѣляхъ совершенно извращаетъ природу. Ибо что есть на самомъ дѣлѣ *причина*, оно считаетъ *дѣйствіемъ*, и наоборотъ, что въ природѣ предшествуетъ, то дѣлаетъ послѣдующимъ. Ученіе о конечныхъ причинахъ уничтожаетъ, наконецъ, совершенство Бога, ибо если Богъ дѣйствуетъ для цѣли, то это значитъ, что онъ чего-нибудь желаетъ и слѣдовательно чего-нибудь ему не достаетъ (рус. перев. стр. 55 и дал.).

Конечно, въ гаданіяхъ о томъ, для чего то или другое существуетъ всегда было и можетъ быть много произвольнаго, но самая мысль о цѣлесообразности въ природѣ, очевидно, не есть произвольная, напротивъ, необходима, ибо простой взглядъ на устройство живыхъ существъ и многія явленія природы, всегда приводилъ къ убѣжденію, что цѣлесообразность несомнѣнно существуетъ въ природѣ. Идея цѣлесообразности не можетъ быть изъяснена тѣмъ, что человѣкъ пользуется произведеніями природы: есть вещи, которыя человѣкъ самъ приспособляетъ къ своимъ потребностямъ и въ этомъ случаѣ цѣлесообразность точно является произведеніемъ самаго человѣка, но иные предметы приспособлены къ извѣстному употребленію, независимо отъ воли человѣка, такъ что цѣлесообразность таковыхъ предметовъ есть уже дѣйствіе природы: не человѣкомъ созданы глаза дабы видѣть, и уши дабы слышать. Впрочемъ, съ точки зрѣнія Спинозы даже для человѣка невозможна цѣлесообразная дѣятельность, ибо Спиноза отрицаетъ свободную волю въ человѣкѣ, а свобода вѣдь и состоитъ въ самопроизвольномъ поставленіи для себя цѣлей и такомъ же осуществленіи ихъ. Увѣренность человѣка въ томъ, что онъ свободенъ поступать такъ и иначе, по мнѣнію Спинозы, отъ того происходитъ, что человѣкъ не знаетъ причинъ своихъ поступковъ. Если бы эта увѣренность была заблуж-

деніемъ, то, конечно, какъ всякое заблужденіе, она происходила бы отъ незнанія. Но намъ неизвѣстны также причины многихъ дѣйствій природы, и однако мы не сомнѣваемся въ томъ, что причины эти существуютъ, и что природа не свободна въ своихъ дѣйствіяхъ. Съ другой стороны мы нерѣдко ясно сознаемъ причины нашихъ поступковъ, но этимъ не исключается увѣренность въ томъ, что мы всегда сохраняемъ свободу дѣйствовать такъ и иначе и можемъ даже противиться дѣйствію на насъ извѣстныхъ причинъ; въ тоже время и свободное наше рѣшеніе мы признаемъ причиною нашихъ поступковъ.

Итакъ, несомнѣнно, что и цѣлесообразность въ природѣ существуетъ. и свобода не пустое слово. не есть фикція, происходящая отъ незнанія причинъ нашихъ поступковъ. Къ отрицанію свободы и цѣлесообразности Спинозу привело неправильное понятіе о мышленіи, какъ сущности, или существенномъ свойствѣ духа. Еще Декартъ призналъ мышленіе противоположнымъ воображенію и внѣшнимъ чувствамъ (противоположность, соотвѣтствующая раздѣленію души отъ тѣла) въ томъ отношеніи, что истину мы познаемъ только чрезъ мышленіе, чувства же и воображеніе насъ обманываютъ и служатъ источникомъ заблужденій. Познать истину значитъ представлять дѣйствительность, какъ она есть. Если же только мышленіе обладаетъ свойствомъ представлять вещи, каковы онѣ по сущности, въ подлинномъ ихъ видѣ, то ясно, что мышленіе неразрывную связь имѣетъ съ дѣйствительностію вещей, слѣдовательно простирается настолько, насколько простирается сама дѣйствительность отображаемая имъ, и содержитъ въ себѣ идеи лишь того, что подлинно есть, существуетъ. О томъ же, что не существуетъ, никакихъ идей не должно быть въ мышленіи совершенномъ, каково божественное, содержащее одну лишь истину. Между тѣмъ идеи цѣлей выражаютъ или представляютъ не дѣйствительное, а только *возможное,* не то, что уже есть, но что должно еще осуществиться; равнымъ образомъ свобода есть область возможнаго, ибо возможное, въ силу свободнаго рѣшенія, становится дѣйствительнымъ. Вотъ почему ни дѣятельность по цѣлямъ. ни сво-

бода мышленію божественному, какъ полагалъ Спиноза, не должны быть свойственны. Лейбницъ, относительно этого предмета, является рѣшительнымъ противникомъ Спинозы. Онъ утверждаетъ именно то, что отрицалъ Спиноза. По Лейбницу умъ божественный не только все дѣйствительное объемлетъ, но и *все возможное*; можно сказать даже, что умъ божественный, по преимуществу, есть область возможнаго, ибо представляетъ всѣ возможные міры, изъ которыхъ воля божественная могла избрать наилучшій; воля божественная не была бы свободна, еслибы не было никакого выбора, а выборъ возможенъ только потому, что умъ божественный представляетъ все возможное. Съ точки зрѣнія философіи Спинозы, эти положенія Лейбница опровергаются такъ: несомнѣнно, что Богъ есть существо дѣятельное, а дѣятельность его можетъ состоять лишь въ сотвореніи вещей конечныхъ. Итакъ, если Богъ вѣченъ, то и твореніе Его также должно быть вѣчно, а это значитъ, что бытіе Бога не слѣдуетъ раздѣлять отъ бытія міра; никогда существующій міръ не былъ только возможнымъ, но всегда былъ дѣйствительнымъ, всегда существовалъ и будетъ существовать. А потому и умъ божественный ничего иного не представляетъ, какъ только существующій міръ и представляетъ его такъ, какъ онъ есть, что очевидно уже изъ самаго понятія объ истинѣ: истина есть представленіе или выраженіе *сущаго;* слѣдовательно, умъ божественный, какъ содержащій въ себѣ истину, представляетъ только сущее, т. е., что есть въ дѣйствительности. Мы и не можемъ имѣть объ умѣ божественномъ никакого иного понятія, кромѣ того, какое дается существующимъ міромъ. Но все, существующее и происходящее въ мірѣ, существуетъ и происходитъ по закону причинности, который состоитъ въ томъ, что изъ данной причины *съ необходимостію* истекаютъ соотвѣтственныя ей послѣдствія: изъ причины вѣчной и безконечной слѣдствія должны быть также вѣчныя и безконечныя; отъ причинъ конечныхъ и слѣдствія должны проистекать таковыя же. Итакъ, въ мірѣ a) все необходимо; слѣдовательно свобода невозможна; b) все происходитъ въ порядкѣ, опредѣляемомъ причинною связью, по

которой причина всегда предшествуетъ своимъ послѣдствіямъ, слѣдовательно цѣлесообразность невозможна, ибо по идеѣ цѣлесообразности цѣль, которая можетъ быть въ дѣйствительности только послѣдствіемъ, полагается *прежде ея причины,* такъ что вѣра въ бытіе конечныхъ причинъ извращаетъ дѣйсвительный порядокъ бытія,—послѣдующее полагая на мѣсто предшествующаго.

Кантъ отчасти подтверждаетъ выводы Спинозы, но еще болѣе дополняетъ и исправляетъ. Законъ причинности и по Канту есть столь необходимый законъ нашего ума, что мы ничего не можемъ мыслить иначе, какъ въ согласіи съ этимъ закономъ; отсюда все, данное въ дѣйствительности, познается нами, какъ необходимое. Но для насъ познаваемы только явленія, поэтому и законъ причинности имѣетъ мѣсто только въ области явленій; напротивъ сущность вещей, которая для насъ непознаваема, (такъ называемая вещь въ себѣ) не подлежитъ закону причинности; слѣдовательно свобода *должна быть мыслима,* какъ свойство ея бытія. Вотъ какимъ образомъ примиряется свобода съ необходимостію. И относительно цѣлесообразности Кантъ находитъ, что, конечно, цѣлесообразность прежде всего есть идея, а не явленіе дѣйствительности, прямо непосредственно познаваемое. Причина есть то, изъ чего слѣдуетъ другое; уже по самому этому понятію о причинѣ необходимо признать, что причина не только сама должна быть *дѣйствительна,* но и другое дѣлаетъ дѣйствительнымъ. Напротивъ, цѣль есть такое послѣдствіе извѣстной причины, которое должно быть дано прежде своего осуществленія; а оно можетъ быть дано такимъ образомъ только въ видѣ намѣренія, какъ идея, и даже болѣе того: цѣлью мы называемъ послѣдствіе, данное прежде своей *реальной причины* и поэтому самому несуществующее въ дѣйствительности, а только *мыслимое,* или иначе *возможное,* изъ чего видно, что область мышленія, въ самомъ дѣлѣ, есть именно возможное, а не дѣйствительное, какъ полагалъ Спиноза. Такъ, напримѣръ, глазъ есть причина зрѣнія; но зрѣніе имѣетъ значеніе цѣли только тогда, если полагается прежде возникновенія глаза, какъ его условіе; но оно можетъ быть предшествующимъ

глазу только въ видѣ представленія, въ видѣ идеи, долженствующей получить осуществленіе чрезъ происхожденіе глаза. Однакожъ, хотя цѣль есть прежде всего—идея, но идея непроизвольная, а необходимая, слѣдовательно, имѣющая свое основаніе въ самой дѣйствительности. Спиноза находилъ невозможнымъ признать цѣлесообразность въ природѣ, на томъ основаніи. что вѣра въ бытіе конечныхъ причинъ извращаетъ порядокъ дѣйствительности, полагая послѣдующее на мѣсто предыдущаго, (т. е. послѣдствіе причины на мѣсто причины). Но развѣ порядокъ дѣйствительности повсюду такъ односторонне послѣдователенъ, что дѣйствіе причины, простираясь на ея послѣдствія, и обнаруживаясь въ нихъ, ни въ какомъ случаѣ не обращается на самую причину, будучи въ этомъ случаѣ и дѣйствіемъ и вмѣстѣ условіемъ своей причины? Напротивъ, такое взаимодѣйствіе между причиною и ея послѣдствіемъ повсюду происходитъ въ природѣ органической. Здѣсь мы видимъ не только порядокъ слѣдованія за данными причинами ихъ послѣдствій, но также и обратный порядокъ воздѣйствія слѣдствій на ихъ причины, такъ, что поступательное движеніе причинъ и слѣдствій обращается, какъ бы назадъ, и вмѣсто продолжающагося въ одномъ направленіи ряда причинъ и слѣдствій, мы имѣмъ замкнутый круговоротъ явленій. Въ каждомъ органическомъ существѣ, каждая отдѣльная часть содѣйствуетъ сохраненію и благосостоянію другихъ частей, а вмѣстѣ съ тѣмъ и, наоборотъ, сама зависима отъ правильнаго дѣйствія этихъ частей, такъ, что отдѣльныя части въ организмѣ являются, одна въ отношеніи къ другой, и *причиною* и вмѣстѣ *дѣйствіемъ*. Съ точки зрѣнія причинности явленія составляютъ отдѣльные ряды, непрерывно продолжающіеся впередъ; но мы видимъ, что въ организмѣ, представляющемъ замкнутый кругъ явленій, не просто лишь слѣдуютъ явленія одно за другимъ, а сверхъ того одинъ рядъ имѣетъ очевидное отношеніе къ другимъ, всѣ же вмѣстѣ образуютъ единое *цѣлое*. Въ каждомъ отдѣльномъ ряду, всякій предыдущій членъ, конечно, есть причина для послѣдующаго, но гдѣ причина того, что всѣ отдѣльные ряды являются связанными вмѣстѣ и обра-

зующими единое цѣлое, и что должно признать предыдущимъ для всѣхъ рядовъ взятыхъ вмѣстѣ? Ясно, что причиною, или иначе, предыдущимъ для всѣхъ рядовъ можетъ быть признано только цѣлое. Ибо отъ того, каковъ характеръ цѣлаго, зависитъ расположеніе и взаимное отношеніе отдѣльныхъ частей. Но въ какомъ смыслѣ цѣлое можетъ быть причиною своихъ частей? Оно, очевидно, не можетъ быть *реальною* причиною, ибо реально, т. е., въ дѣйствительности, цѣлое образуется по мѣрѣ того, какъ формируются отдѣльныя части и въ зависимости отъ дѣйствія элементарныхъ, т. е., частичныхъ силъ; слѣдовательно цѣлое можетъ быть причиною въ отношеніи къ своимъ частямъ, только *идеально,* т. е., отдѣльныя части такъ устроены и расположены, какъ это требуется идеею цѣлаго, какъ бы идея цѣлаго предносилась при образованіи отдѣльныхъ частей и заправляла ихъ устройствомъ. Въ этомъ и состоитъ, такъ называемое цѣлесообразность. Очевидно, цѣлесообразность есть идея субъективная, иначе сказать, не есть свойство самихъ вещей, а идея данная въ субъектѣ мыслящемъ и разсматривающемъ вещи, однако, не смотря на свою субъективность, не есть произвольное измышленіе, но имѣетъ значеніе объективное, т. е., выражаетъ нѣкорое дѣйствительное свойство вещей; есть въ дѣйствительности основаніе, которое дѣлаетъ необходимымъ въ субъектѣ возникновеніе означенной идеи. Устройство нѣкоторыхъ существъ природы таково, что мы не можемъ иначе себѣ представить его и изъяснить, какъ только полагая прежде всего цѣлое въ значеніи цѣли. Съ такимъ значеніемъ, именно — въ качествѣ цѣли, только мы полагаемъ цѣлое; въ дѣйствительности же всегда оно образуется по механическимъ законамъ взаимодѣйствія частичныхъ силъ; природа не знаетъ никакихъ руководящихъ идей, никакихъ цѣлей, ибо не мыслитъ. Такимъ образомъ, тѣ самыя произведенія природы, которыя въ дѣйствительности образуются по механическимъ законамъ причинности, мыслятся нами, какъ образованныя по законамъ телеологіи, т. е., цѣлесообразности. И относительно свободы, съ которою въ тѣсной связи стоитъ цѣлесообразность, будучи выраженіемъ и послѣдствіемъ ея, получается такой же вы-

водъ: въ дѣйствительности всѣ явленія связаны необходимымъ закономъ причинности, который простирается также и на всѣ наши дѣйствія, и однако вмѣстѣ съ тѣмъ каждый организмъ мыслится, какъ произведеніе свободно дѣйствующаго и цѣлеполагающаго ума, да и вся природа, въ ея цѣлости, необходимо представляется для мышленія системою средствъ и цѣлей, предполагающихъ въ своемъ основаніи свободу; себя мы также сознаемъ свободными и увѣрены въ томъ, что въ каждомъ данномъ случаѣ можемъ поступать такъ и иначе. На чемъ основывается эта двойственность во взглядѣ нашемъ, какъ на внѣшнюю природу вещей, такъ и на собственную нашу природу, на природу человѣческую? По Канту она есть необходимое послѣдствіе разности между вещью въ себѣ (т. е. сущностью вещей) и явленіями, т. е. самою дѣйствительностію, какъ она представляется нашему опытному познанію. Иначе вещи *познаются* чрезъ опытъ и иначе мы ихъ *мыслимъ:* познаются онѣ происходящими по механическимъ законамъ причинной связи, а мыслятся какъ система цѣлей, предполагающая въ основаніи своемъ свободную дѣятельность разума. И такъ мышленіе, по Канту, не есть простое созерцаніе вещей, нераздѣльное съ ихъ бытіемъ, а свободная цѣлеполагающая дѣятельность, имѣющая характеръ преимущественно *субъективный*. Въ послѣдующей философіи оба воззрѣнія примиряются, и мышленіе разсматривается, какъ сила *субъективная* и вмѣстѣ *объективная*, какъ начало *идеальное* и вмѣстѣ *реальное*.

Явленія и вещь въ себѣ или сущность такая же противоположность въ области объективной, какова въ субъективной области противоположность мышленія и познанія (опытнаго). Но не входитъ ли мышленіе въ составъ познанія, и не составляетъ ли въ немъ важнѣйшаго элемента? Такъ точно и въ области объективной явленія отъ сущности не отдѣлимы, сущность въ явленіяхъ открывается. И далѣе, субъективное и объективное не составляютъ ли только лишь разныхъ сторонъ единой и нераздѣльной дѣйствительности? По сему долженъ быть также единый безусловный принципъ, который былъ бы общимъ основаніемъ всѣхъ, указанныхъ выше про-

тивоположностей? Принципъ этотъ есть не что иное, какъ *разумъ*, или *абсолютное мышленіе*. Къ какому же понятію о мышленіи должно было привести это новое опредѣленіе его, какъ абсолютнаго основанія всѣхъ противоположностей, а главнымъ образомъ противоположности субъективнаго и объективнаго?

Еще Спиноза, какъ выше показано, полагалъ, что мышленіе имѣетъ неразрывную связь съ бытіемъ вещей, и при томъ, такъ какъ чрезъ мышленіе постигается самое существо вещей, то мышленіе онъ признавалъ по этому тожественнымъ не просто съ бытіемъ вещей, но съ ихъ существомъ (протяженіе). Въ этомъ заключается смыслъ того положенія философіи Спинозы, что мышленіе и протяженіе (существенное свойство вещей) суть аттрибуты единой субстанціи. Но какъ Спиноза понималъ мышленіе? Для Спинозы мышленіе не что иное, какъ совокупность идей, вполнѣ соразмѣрныхъ вещамъ представляемымъ, то есть, сила представляющая. Ясно, что мышленіе понимаемое такимъ образомъ, какъ сила созерцающая, какъ вмѣстилище представленій, дабы соотвѣтствовать дѣйствительности представляемой, должно быть такъ же безконечно, какъ безконеченъ міръ, и таково мышленіе божественное; человѣческое мышленіе напротивъ несовершенно, т. е. несоразмѣрно съ дѣйствительностію, потому именно, что ограниченно; отъ ограниченности человѣческаго мышленія происходятъ заблужденія. Ограниченность человѣка обнаруживается въ томъ, что онъ имѣетъ различныя желанія и потребности, а желанія побуждаютъ смотрѣть на вещи такъ, какъ бы онѣ были созданы въ угоду намъ, для удовлетворенія нашихъ желаній,—отсюда вѣра въ бытіе конечныхъ причинъ; желанія внушаютъ также мысль человѣку, что онъ свободно можетъ распоряжаться вещами, все устроя къ своему благополучію; отсюда происходитъ идея о свободной волѣ. Но откуда ограниченность свойственная человѣческому мышленію? Конечно, по существу, мышленіе человѣческое должно быть тожественно съ божественнымъ, иначе, пользуясь своимъ человѣческимъ мышленіемъ, мы не могли бы имѣть никакихъ понятій о мышленіи божественномъ. Итакъ, мышленіе чело-

вѣческое есть въ сущности божественное, но только *ограниченное*. Понятно, что эта ограниченность можетъ происходить только отъ самаго же божественнаго мышленія. Ничто другое не можетъ его ограничивать, какъ только само же это мышленіе. Ограниченность есть такимъ образомъ *дѣйствіе* мышленія. Мышленіе само себя ограничиваетъ. Отсюда ясно, что то понятіе о мышленіи, какое находимъ у Спинозы, нельзя признать достаточнымъ. Мышленіе не есть просто совокупность представленій. Оно есть *дѣятельность*, и какъ дѣятельность, оно состоитъ въ постоянномъ и непрерывномъ *произведеніи идей*. Оно есть творческая сила; творчество же его состоитъ не только въ произведеніи идей, но и самихъ вещей, являющихся какъ бы воплощеніемъ идей. Такимъ понятіемъ о мышленіи божественномъ, или абсолютномъ разумѣ, ученіе Спинозы о мышленіи или умѣ божественномъ примиряется съ ученіемъ Лейбница о томъ же предметѣ. По Лейбницу умъ божественный объемлетъ не только дѣйствительное, но и все возможное, и чрезъ то самое, что обнимаетъ возможное, онъ независимъ отъ дѣйствительности и господствуетъ надъ нею, какъ бы упреждаетъ все дѣйствительное своими идеями (познаетъ оную a priori). Напротивъ, по ученію Спинозы, мышленіе божественное неразрывную связь имѣетъ съ дѣйствительностію, и только дѣйствительное представляетъ, слѣдовательно, по своей силѣ и могуществу, не возвышается надъ бытіемъ вещей. Разсматривая теперь абсолютное мышленіе, какъ дѣятельность, мы находимъ, что прежде всего оно заключаетъ въ себѣ *возможность* всего того, что является дѣйствительнымъ. Какъ сила творческая, умъ божественный заключаетъ въ себѣ основанія всего дѣйствительнаго; основанія эти содержатся въ идеяхъ божественнаго разума. Въ этомъ смыслѣ умъ божественный возвышается и господствуетъ надъ дѣйствительностію. Съ другой стороны въ немъ источникъ всего дѣйствительнаго, а слѣдовательно онъ неотдѣлимъ отъ дѣйствительнаго бытія вещей, есть сила пребывающая и дѣйствующая не внѣ міра, а въ самомъ мірѣ. Существованіе и дѣйствованіе въ мірѣ ума божественнаго, какъ сказано, тѣмъ изъясняется, или въ томъ состоитъ, что онъ самаго себя огра-

ничиваетъ. Но какъ возможно это самоограниченіе божественнаго ума? Вѣдь умъ божественный долженъ быть неограниченнымъ. Какъ же возможно. чтобы мышленіе абсолютное было и неограниченнымъ и ограниченнымъ вмѣстѣ? Вопросъ этотъ разрѣшается чрезъ указанное выше различіе между вещью въ себѣ или сущностью вещей и явленіями.

Разумъ абсолютный *самъ въ себѣ,* т. е., какъ вещь въ себѣ, какъ всеобщая сущность вещей, *безконеченъ.* но въ явленіи, въ дѣйствительности онъ всегда *ограниченъ;* онъ ограничиваетъ себя для того, чтобы выступить въ явленіи, ибо иначе онъ не можетъ сдѣлаться—явнымъ, открыться въ дѣйствительности; а такъ какъ въ себѣ самомъ разумъ безконеченъ, то и обнаруженіе или раскрытіе разума въ явленіяхъ можетъ простираться лишь въ безконечность. Это значитъ, что міровой процессъ воплощенія идей божественнаго разума никогда не можетъ вполнѣ завершиться, не можетъ достигнуть когда-либо своей цѣли, ибо цѣль эта безконечна, какъ безконеченъ самый разумъ. Разумъ не можетъ иначе дѣйствовать, какъ цѣлесообразно. Поэтому, если существомъ вещей признать разумъ, то міръ по необходимости долженъ представляться нашему уму, какъ система цѣлей, предполагающая цѣль высочайшую, абсолютную. Цѣль эта заключается ни въ чемъ иномъ, какъ въ совершеннѣйшемъ, наиболѣе чистомъ проявленіи разума, въ достиженіи имъ наибольшей *свободы* своего обнаруженія. Разумъ стремится къ тому, чтобы сдѣлаться вполнѣ свободнымъ, сдѣлаться самимъ собою, и такимъ онъ дѣйствительно является на вершинѣ своего развитія, въ духѣ человѣческомъ, когда послѣдній достигаетъ самосознанія.

Итакъ, въ своемъ стремленіи обосновать цѣлесообразность и свободу, какъ свойства божественнаго разума, показать необходимость признанія этихъ свойствъ, — новая философія вотъ къ чему пришла: *къ отожествленію разума божественнаго съ человѣческимъ.* Окончательный выводъ ея относительно абсолютнаго мышленія, или иначе, ума божественнаго,— таковъ: свобода точно есть свойство разума. Но это свойство разумъ пріобрѣтаетъ лишь тогда, когда онъ достигаетъ самосознанія. а таковымъ, т. е. самосознающимъ, разумъ божествен-

ный становится лишь въ духѣ человѣческомъ. Слѣдовательно, свобода есть собственно принадлежность человѣческаго духа. Но какое же пріобрѣтеніе было сдѣлано съ этимъ выводомъ. сравнительно съ тѣмъ, что утверждалъ Спиноза? А Спиноза, какъ мы видѣли, утверждалъ, что мышленіе божественное не свободно, а необходимо, свобода же есть свойство. которое человѣкъ ложно приписываетъ себѣ. Новая философія лишь въ томъ не сходится съ этимъ мнѣніемъ Спинозы, что признаетъ свободу не воображаемымъ только, а дѣйствительнымъ свойствомъ человѣческаго духа, между тѣмъ вопросъ поставленъ о свободѣ божественнаго мышленія. а не человѣческаго. На это можно сказать только. что разумъ божественный открывается въ человѣческомъ, что мышленіе человѣческаго духа есть проявленіе божественнаго. Въ такомъ случаѣ выходитъ, что свобода уже не есть принадлежность вещи въ себѣ, самого существа вещей, какъ утверждалъ Кантъ, а свойство явленій, ибо очевидно, что человѣческіе умы не болѣе какъ явленія, или, по выраженію Спинозы, модусы божественнаго мышленія. Оказывается теперь, что божественный разумъ *самъ въ себѣ*, т. е. по существу. не свободенъ, а только въ явленіи достигаетъ свободы. Кантъ, напротивъ, утверждалъ, что всѣ явленія связаны необходимымъ закономъ причинности, свобода же допустима лишь въ качествѣ принципа или основы всѣхъ явленій. Пусть различіе между явленіями и вещью въ себѣ, какъ и всякое различіе, есть относительное, а будучи относительнымъ, оно исчезаетъ и переходитъ въ тожество, когда разумъ божественный достигаетъ самосознанія въ разумѣ человѣческомъ; но дѣло въ томъ, что свобода все же оказывается не первоначальнымъ, основнымъ и ни отъ чего независимымъ свойствомъ божественнаго разума, а зависимымъ отъ развитія и постепеннаго обнаруженія его въ явленіи Какъ первоначальное и основное свойство божественнаго мышленія, свобода мыслима лишь при томъ условіи, если мы будемъ полагать разумъ божественный, самое его бытіе, не въ мірѣ, а внѣ міра; только при этомъ условіи можно сказать, что разумъ божественный существуетъ самъ въ себѣ, и законъ развитія. которому подлежитъ болѣе или

менѣе всякое временное существованіе, на него не простирается. Конечно, утверждая внѣмірное (трансцендентное) бытіе божественнаго разума, мы уже не можемъ знать каковъ онъ и въ чемъ состоитъ, напротивъ должны признать непостижимость внутренняго его бытія для насъ, но вѣдь столь же мало понятнымъ разумъ божественный оказывается и при отожествленіи его съ человѣческимъ, непонятна именно необходимость для божественнаго разума подвергаться процессу развитія, дабы сдѣлаться тѣмъ, чѣмъ онъ долженъ бы быть и помимо всякаго развитія, именно—разумомъ совершеннымъ, съ полнымъ сознаніемъ себя и обладаніемъ собою, т. е. съ совершенною свободою, вполнѣ независимымъ отъ всего конечнаго. Говорятъ, что конечное бытіе, положенное внѣ Безконечнаго, было бы для него ограниченіемъ. Но чѣмъ же лучше допущеніе этого ограниченія въ самомъ Безконечномъ; вѣдь и тогда это ограниченіе остается дѣйствіемъ самого же Безконечнаго, если конечное существуетъ внѣ Безконечнаго, ибо есть его произведеніе.

Философія однако не пошла по этому пути. Ибо мысль о трансцендентности божественнаго разума переходитъ въ чисто религіозное созерцаніе и должна имъ разрѣшиться. Признавая же разумъ божественный нераздѣльнымъ съ бытіемъ вещей конечныхъ, философія по необходимости должна была подчинить и самый этотъ разумъ общей судьбѣ конечныхъ вещей, именно закону развитія, постепеннаго образованія и совершенствованія, разсматривая свободу божественнаго мышленія, какъ послѣдствіе его постепеннаго развитія. Если же разумъ подлежитъ развитію, то очевидно, уже невозможно въ такомъ случаѣ признавать разумъ основнымъ и первымъ началомъ; вѣдь разумъ является самимъ собою,—тѣмъ чѣмъ онъ долженъ быть, — лишь впослѣдствіи, а не въ самомъ началѣ и не можетъ быть поэтому основаніемъ бытія вещей. Дѣйствительно, *Шопенгауеръ* провозгласилъ основнымъ началомъ вещей не разумъ, не мышленіе, а волю. Потому то разумъ первоначально, самъ въ себѣ, не обладаетъ свободою, а достигаетъ ея только чрезъ самосознаніе; дѣло въ томъ, что разумъ самъ вовсе не есть абсолютно и первоначально

сущая сила; онъ есть произведеніе иной, болѣе первоначальной силы, именно *воли*. Воля же сама по себѣ, слѣдовательно, первоначально, т. е., независимо отъ всякаго дальнѣйшаго своего развитія, абсолютно свободна; напротивъ, въ своихъ явленіяхъ, какъ и утверждалъ Кантъ она не свободна, ибо явленія связаны закономъ причинности.

Если разумъ признать существомъ вещей, тогда необходимо допустить, что свобода есть принадлежность явленій, а не вещи въ себѣ. Ибо если разумъ, постепенно, по мѣрѣ своего развитія, становится свободнымъ, то значитъ въ себѣ самомъ, именно какъ сущность, какъ вещь въ себѣ, а не въ своихъ проявленіяхъ, онъ не свободенъ. Но можно ли съ этимъ согласиться, возможно ли допустить, что свобода дана только въ явленіи, а вещь въ себѣ необходима, а не свободна? Вѣдь что такое явленіе? Явленіе то же, что представленіе. Изъ представленій образуется познаніе. Слѣдовательно, условія и формы познанія, или иначе, представляющей дѣятельности нашего ума суть условія и формы являемости вещей. А эти условія и формы таковы, что ими свобода исключается, такъ что свобода должна быть полагаема внѣ явленій. Прежде всего причинность, какъ это было разъяснено Кантомъ, есть необходимый законъ нашего ума,—законъ же этотъ въ томъ состоитъ, что все нами познаваемое, все являющееся нашему уму, не иначе познается и является, какъ въ видѣ послѣдовательнаго ряда причинъ и ихъ послѣдствій, т. е., познается какъ необходимое. А такъ какъ и умъ нашъ входитъ въ область познаваемаго нами, въ область явленій, то и самъ онъ также необходимо есть послѣдствіе предшествующей ему и отличной отъ него причины. Причинная связь неотдѣлима отъ временной послѣдовательности; поэтому, кромѣ закона причинности, необходимою формою нашего познанія, то есть, такою формою, въ которой вещи познаваемыя необходимо представляются нашему уму, слѣдуетъ также признать *время*. Наконецъ, все познаваемое нами не иначе познается, какъ въ видѣ представленія, а характеристическою чертой всякаго представленія служитъ противоположность представляющаго *субъекта* и представляемаго *объекта;*

представленіе есть собственно выраженіе отношенія между тѣмъ и другимъ; по содержанію своему познаніе опредѣляется объектомъ, а формою объективности—служитъ *пространство*. Въ отношеніи къ уму необходимымъ пространственнымъ его субстратомъ, или же формою его объективности, служитъ мозгъ вмѣстѣ съ нервною системою. Итакъ, съ одной стороны *причинность* съ послѣдовательностію *во времени*, а съ другой—*пространство*—таковы формы познанія по Шопенгауеру. По пространству всѣ явленія созерцаются нами, какъ объекты, или какъ тѣла, которыя раздѣляются на органическія и неорганическія; въ отношеніи временной послѣдовательности и по закону причинности всѣ явленія представляютъ разные виды причинности, которые образуютъ рядъ восходящихъ степеней. Первая и наиболѣе точная форма причиннаго отношенія характеризуется тѣмъ, что предыдущее и послѣдующее измѣненія точно соотвѣтствуютъ одно другому (дѣйстіе равно противодѣйствію). Это причинность *механическая*, свойственная неорганической природѣ. Другой видъ причинности составляетъ *раздраженіе*, свойственное живымъ существамъ; между причиною и дѣйствіемъ этой формы обыкновенно не бываетъ соотвѣтствія; незначительное увеличеніе раздраженія можетъ причинить большое дѣйствіе, или же совершенно прекратить прежнее дѣйствіе и даже произвести противоположное. Третій родъ движущихъ причинъ составляютъ *мотивы* (побужденія), по которымъ дѣйствуютъ только существа, способныя къ познанію, каковы высшія животныя и особенно человѣкъ. Ибо мотивомъ вообще называется представленіе, послѣдствіемъ котораго является какое-либо дѣйствіе. Тѣ, которые существо вещей полагали въ разумѣ (послѣдователи Шеллинго-Гегеліанской философіи) смотрѣли на эти разные виды причинности, какъ на степени развитія и освобожденія разума отъ натуральной необходимости, какъ на постепенное возвышеніе разума до самосознанія. Но развитіе предполагаетъ послѣдовательность перемѣнъ, происходящихъ во времени. Время же есть форма являемости вещей, а не самаго ихъ существа. Существо вещей не подлежитъ развитію, оно не измѣняется, ибо оно внѣ време-

ни; слѣдовательно разные виды причинности— это лишь степени или формы одной и той же необходимости одинаково свойственной всѣмъ явленіямъ. Свобода противоположна необходимости; поэтому, какъ необходимость относится къ явленіямъ, такъ свобода есть принадлежность самаго существа вещей, такъ называемой вещи въ себѣ. Необходимость состоитъ въ томъ, что предыдущая перемѣна служитъ условіемъ послѣдующей; поэтому только измѣняемое необходимо; именно связь перемѣнъ (причинная), ихъ послѣдовательность необходима. Свобода же свойственна неизмѣняемому. Въ этомъ смыслѣ Шопенгауеръ говоритъ, что свобода свойственна бытію, а не тому, что только бываетъ: не дѣйствія человѣка свободны.—напротивъ они необходимы,—а свободно то, что составляетъ ихъ общее, неизмѣнно пребывающее основаніе, именно воля.

Что жъ такое вещь въ себѣ, въ чемъ состоитъ существо вещей? Выше сказано, что по Шопенгауеру существо вещей не есть разумъ, а воля. Теперь самое понятіе о волѣ, какъ вещи въ себѣ, съ необходимостію вытекаетъ изъ того, что выше сказано о разумѣ. Такъ какъ разумъ самъ признается явленіемъ, то поэгому воля отдѣляется отъ разума. или иначе, Шопенгауеръ могъ признать существомъ вещей только неразумную, слѣпую волю. Разумъ не есть необходимая принадлежность воли, а только одно изъ множества ея проявленій, которое въ ряду другихъ, будучи подчинено условіямъ времени, возникаетъ и затѣмъ снова исчезаетъ. Пэтому, что сказано о разумѣ, то не можетъ относиться къ волѣ; напротивъ, понятіе о волѣ получается чрезъ отрицаніе того, что свойственно разуму. Такъ, прежде всего причинность, какъ сказано выше, есть необходимая форма разумнаго познанія вещей, или иначе, законъ, которому подлежатъ объекты познанія. Поэтому о волѣ, какъ вещи въ себѣ, нельзя сказать ни того, что она есть причина, ни тѣмъ болѣе,—что она есть слѣдствіе; причинная связь относится къ явленіямъ, перемѣнамъ, а воля сама въ себѣ неизмѣняема. Она внѣ времени и пространства, какъ формъ познанія, принадлежащихъ уму. Итакъ, воля непознаваема? Познаваемо вѣдь только то, что

подлежитъ формамъ познанія, и таковы явленія, а не вещь въ себѣ. Это именно и утверждалъ Кантъ. Точно воля, какъ вещь въ себѣ, не есть *объектъ* познанія, но она есть *субъектъ*. Воля намъ вѣдома не чрезъ познаніе, т. е. не чрезъ формы познавательной дѣятельности, а чрезъ непосредственное присутствіе ея въ насъ. Всякое представленіе можетъ быть только въ субъектѣ представляющемъ; но самый субъектъ внѣ представленія, слѣдовательно не можетъ быть представленъ. О бытіи субъекта мы знаемъ не чрезъ представленіе, которое есть дѣйствіе субъекта, а чрезъ внутреннее, непосредственное *чувство*. Субъектъ есть не что иное, какъ постоянно чувствуемая и проявляющая себя въ разнообразныхъ дѣйствіяхъ воля. Здѣсь мы остановимся, дабы дать себѣ отчетъ въ томъ, насколько правиленъ тотъ ходъ мысли, посредствомъ котораго Шопенгауеръ пришелъ къ сказанному сейчасъ о волѣ, какъ сущности вещей. Выше указаны субъективныя формы познанія, благодаря которымъ вещи превращаются въ представленія, существующія только въ субъектѣ представляющемъ и для субъекта. Таковы формы: пространство, время и причинность. По Шопенгауеру, который въ этомъ случаѣ слѣдовалъ Канту, пространство, время и причинность— не свойства или отношенія самихъ вещей, существующихъ внѣ и отдѣльно отъ субъекта представляющаго, а только способы или формы представленія, свойственные лишь субъекту представляющему. Но отъ этихъ формъ зависимы и чрезъ нихъ происходятъ всѣ наши представленія. Поэтому всѣ представленія, какія мы только имѣемъ и можемъ имѣть, цѣликомъ,—не только формально, но и по содержанію, т. е. со всѣмъ тѣмъ, къ чему мы относимъ свои представленія, съ предметами ихъ, существуютъ только въ субъектѣ представляющемъ. Таковъ смыслъ того положенія Шопенгауера, что міръ есть мое *представленіе*. Если бы Шопенгауеръ хотѣлъ сказать этимъ положеніемъ, что у насъ есть представленіе о мірѣ, который однакоже не то же, что самое представленіе о немъ, то его слова были бы совершенно излишними и неумѣстными: кому же неизвѣстно, что у всякаго человѣка есть представленіе о мірѣ. Нѣтъ, Шопенгауеръ утверждалъ, что

весь міръ, въ томъ видѣ, какъ онъ представляется намъ, есть только наше представленіе и ничего болѣе: что мы признаемъ міромъ—это и есть лишь наше представленіе, ибо, что мы называемъ міромъ,—это есть прежде всего совокупность разнообразныхъ предметовъ близкихъ къ намъ и отдаленныхъ, слѣдовательно, вообще находящихся въ *пространствѣ*. Но пространство есть только форма представленія, а не что-либо существующее внѣ субъекта представляющаго; слѣдовательно, и самыя вещи, находящіяся въ пространствѣ, не болѣе какъ представленія. Міромъ мы называемъ также всяческія измѣненія, происходящія во времени и связанныя между собою закономъ причинности. Но и время и причинность суть также формы представленія; слѣдовательно и всѣ перемѣны, составляющія міръ, мы должны признать лишь представленіями, субъекта представляющаго.

Кромѣ названныхъ субъективныхъ формъ познанія, мы находимъ еще одну, и притомъ, важнѣйшую: это именно противоположность субъекта и объекта. Со всякимъ представленіемъ необходимо связано отношеніе къ субъекту представляющему и объекту представляемому; слѣдовательно, нельзя не признать противоположность субъекта и объекта всеобщею и необходимою формою познанія. Но этой формѣ познанія Шопенгауеръ однако придаетъ совсѣмъ иное значеніе, сравнительно съ другими формами. Онъ уже не полагаетъ, что мы только въ представленіи противополагаемъ субъекту объектъ, напротивъ признаетъ эту противоположность не только представляемою, а существующею также и внѣ представленія. Положимъ, представленіе то же, что объектъ, и объектъ не что иное какъ представленіе, но субъектъ уже не есть представленіе; напротивъ онъ полагается внѣ всякаго представленія. Субъектъ производитъ представленія, какимъ же образомъ самъ онъ можетъ быть представленіемъ? Почему же мы должны утверждать о субъектѣ представляющемъ, что онъ существуетъ внѣ и независимо всякихъ представленій? Не потому ли, что относительно субъекта мы имѣемъ иной способъ удостовѣренія въ его бытіи независимомъ отъ всякихъ представленій, именно чувство? Но вѣдь и предметы представ-

ляемые. о которыхъ мы знаемъ посредствомъ представленій, также возбуждаютъ въ насъ разнообразныя чувствованія. Кромѣ того, субъектъ необходимое отношеніе имѣетъ къ объекту: какъ объектъ немыслимъ безъ субъекта, такъ и наоборотъ, субъектъ не мыслимъ безъ объекта. Это утверждаетъ Шопенгауеръ. Не слѣдуетъ ли отсюда, что если признано бытіе субъекта, независимое отъ всякихъ представленій, то это же должно признать и относительно объектовъ. Можно, пожалуй, замѣтить на это, что субъектъ потому именно и признается существующимъ внѣ представленій, что онъ есть субъектъ, а не объектъ, тогда какъ объекты тѣ же представленія: и объекты существуютъ, но существуютъ только, какъ представленія, производимыя субъектомъ; субъектъ же, потому именно, что онъ производитъ представленія, самъ не есть представленіе. Что субъектъ производитъ представленія, это положеніе по философіи самаго же Шопенгауера рѣшительно не допустимо. Въ такомъ случаѣ субъектъ былъ бы причиною представленій, но понятіе причинности къ субъекту, какъ вещи въ себѣ, не приложимо: причиною явленія можетъ быть только явленіе предшествующее ему, иначе сказать, причинность есть не что иное, какъ связь между представленіями самими, а не между субъектомъ и представленіями. Итакъ, выходитъ теперь, что субъектъ долженъ быть полагаемъ внѣ всякаго отношенія (и причиннаго, и временнаго, и пространственнаго) къ представленіямъ, или, что тоже, къ объектамъ. Значитъ утвержденіе, притомъ основное утвержденіе Шопенгауера, что нѣтъ ни субъекта безъ отношенія къ объекту, ни объекта безъ субъекта, невѣрно. Далѣе, если представленія то же, что объекты (т. е. предметы представляемые), тогда всѣ субъекты мною представляемые, кромѣ меня самаго, также суть только мои представленія и не болѣе. Всякій другой субъектъ, внѣ меня, уже не есть для меня субъектъ, а объектъ, т. е. я имѣю объ немъ сознаніе настолько, насколько представляю его, слѣдовательно чрезъ представленіе. Что же я долженъ думать о такого рода представленіяхъ, т. е. представляя другіе субъекты? Уже ли и тогда, какъ я представляю другой субъектъ существующимъ внѣ меня, то и въ этомъ

случаѣ я имѣю только представленія и ничего болѣе, т. е. и самый предметъ, представляемый мною, есть продуктъ моей представляющей способности? До такого смѣлаго утвержденія, съ необходимостію впрочемъ вытекающаго изъ основныхъ положеній самаго Шопенгауера, онъ не доходилъ (а между современными философами есть и такіе, которые не останавливаются даже предъ такимъ утвержденіемъ). Онъ не могъ утверждать того уже потому, что волю, признавъ оную вещью въ себѣ, существомъ вещей, онъ разсматриваетъ какъ общій міровой принципъ, слѣдовательно, какъ такую силу, которая присутствуетъ и открывается не въ одномъ какомъ либо субъектѣ, но въ безконечномъ множествѣ субъектовъ, чѣмъ само собою предполагается бытіе таковыхъ субъектовъ, независимо отъ того представляются ли они кѣмъ-либо, или не представляются.

О ВОЛѢ КАКЪ МІРОВОМЪ ПРИНЦИПѢ

(ФИЛОСОФІЯ ШОПЕНГАУЕРА).

Какимъ образомъ Шопенгауеръ пришелъ къ тому выводу, что воля есть сущность вещей? Отрѣшеніе воли отъ явленій—конечная цѣль ея объективированій. Какъ происходитъ это отрѣшеніе? Различіе между человѣкомъ и животнымъ въ этомъ отношеніи. Возможно ли совершенное отрѣшеніе воли отъ явленій посредствомъ ума. Идеи и явленія. Двойственность смысла основныхъ понятій философіи Шопенгауера. Источникъ этой двойственности—раздѣленіе воли отъ разума. Истинное взаимоотношеніе между волею и разумомъ. Разумъ и воля — нераздѣльныя стороны единаго духа.

Что такое воля, это извѣстно каждому по непосредственному опыту. Каждый непосредственно сознаетъ самого себя не иначе какъ хотящимъ или нехотящимъ, такъ что воля въ ея ближайшихъ проявленіяхъ, каковы хотѣніе и нехотѣніе, служитъ постояннымъ содержаніемъ нашего самосознанія. Самосознаніе есть сознаніе, обращенное на субъектъ сознающій, которому сознаніе принадлежитъ какъ его свойство. Если же постояннымъ содержаніемъ самосознанія служитъ воля, а вмѣстѣ съ тѣмъ самосознаніе есть сознаніе обращенное на субъектъ, то посему мы должны признать волю элементомъ, или началомъ *субъективнымъ*. Имѣя сознаніе о себѣ самомъ, сознавая себя субъектомъ хотящимъ или нехотящимъ, я въ то же время сознаю также бытіе другихъ вещей внѣ меня, и отличныхъ отъ меня. Сознаніе другихъ вещей въ отличіе отъ самосознанія не субъективно, а объективно, ибо направлено на объекты, противостоящіе субъекту, а не на субъектъ, и потому оно есть познаніе, ибо всякое познаніе

объективно. Сравнивая теперь самопознаніе съ сознаніемъ другихъ вещей, или иначе, съ познаніемъ, мы находимъ. что сознаніе другихъ вещей, какъ объективное, содержитъ въ себѣ лишь образы существующаго, иначе, представленія, напротивъ въ самосознаніи заключается самое существо субъекта, именно его воля. Самосознаніе открываетъ намъ самую внутреннюю, интимную сторону нашего существа, тогда какъ сознаніе другихъ вещей даетъ намъ знать не самое бытіе этихъ вещей, ихъ существо, а только то, какъ вещи намъ представляются, а представляются онѣ сообразно съ формами представляющей способности субъекта, и слѣдовательно, не такъ, каковы онѣ въ себѣ, въ своей сущности. Каковы вещи сами въ себѣ, что онѣ такое, объ этомъ мы можемъ умозаключать единственно на основаніи самосознанія, которое свидѣтельствуетъ, что истинное наше существо есть воля; недолжны ли мы полагать, что воля есть всеобщій принципъ бытія вещей, что въ ней заключается существо міра. Вотъ какимъ образомъ Шопенгауеръ пришелъ къ тому выводу, что сущность вещей есть воля. Мы познаемъ себя двоякимъ образомъ: *объективно,* посредствомъ чувствъ и мышленія. и *субъективно,* чрезъ самосознаніе. Объективно, т. е. чрезъ чувства и мышленіе, человѣкъ познаетъ себя какъ тѣло организованное, состоящее изъ частей и подчиненное законамъ ихъ взаимодѣйствій; чрезъ самосознаніе же человѣкъ самому себѣ является въ разнообразныхъ состояніяхъ воли. На этомъ основаніи мы должны полагать, что и всякая другая вещь имѣетъ какъ объективную, такъ и субъективную сторону въ своемъ существованіи: объективно всѣ вещи раздѣлены пространствомъ одна отъ другой, всѣ подвержены различнымъ перемѣнамъ во времени, происходящимъ въ причинной зависимости одна отъ другой; но со стороны субъективной, какъ противоположной объективной сторонѣ. не должно быть раздѣленія, ни измѣненія, ни причинной послѣдовательности, слѣдовательно, всѣ вещи составляютъ въ этомъ отношеніи единое, нераздѣльное и неизмѣнное бытіе, и это есть міровая воля, единая и нераздѣльная во всѣхъ своихъ проявленіяхъ. Но само собою понятно, что слишкомъ недостаточно этихъ

отрицательныхъ опредѣленій о міровой волѣ. Опредѣленія эти выражаютъ единственно ту мысль, что міровая воля должна быть отлична отъ своихъ проявленій, что слѣдовательно, тѣ черты, которыми характеризуются всѣ вообще явленія, не должно относить къ самой волѣ. Но что же можно еще сказать о міровой волѣ сверхъ этого? Такъ какъ для насъ познаваемы только явленія, ибо все наше познаніе состоитъ изъ представленій, а представленіе то же, что явленіе, то ничего болѣе не остается для составленія положительнаго ученія о волѣ, какъ, опредѣливъ отношеніе ея къ явленіямъ, затѣмъ общія черты явленій признать обнаруженіями и дѣйствіями воли. Явленія, конечно, не должно смѣшивать съ волею, но съ другой стороны, въ явленіяхъ открывается воля и становится познаваемою. Будучи сама по себѣ субъективною, въ явленіяхъ, воля объективируетъ себя, становится объективною. Поэтому различные разряды и виды явленій представляютъ собою степени объективированія воли. Такъ какъ всѣ явленія воли временны, а сама воля вѣчна и неизмѣнна, то, проходя различныя степени объективаціи, воля оканчиваетъ тѣмъ, что снова возвращается къ себѣ, становится чистою волею, заключенною въ самой себѣ, свободною отъ всякихъ проявленій. Само собою разумѣется, что это возвращеніе воли къ себѣ не можетъ быть всеобщимъ, ибо оно означало бы въ такомъ случаѣ уничтоженіе міра, а только частнымъ, состоящимъ въ исчезаніи отдѣльныхъ явленій. Такъ какъ уже хотѣніе и не хотѣніе составляютъ проявленія воли, то отрѣшеніе воли отъ всякихъ ея проявленій должно заключаться, очевидно, въ прекращеніи всякихъ желаній, такъ, чтобы ничего ни желать, ни не желать: всякое желаніе индивидуально, слѣдовательно, ограниченно, а воля неограниченна; поэтому никакое желаніе не можетъ быть соразмѣрнымъ выраженіемъ воли; отсюда сколько необходимо для воли проявлять себя въ желаніяхъ, столько же необходимо для нея стремиться къ прекращенію всякаго рода желаній. Обнаруженіе воли въ разнообразныхъ желаніяхъ мы видимъ въ животномъ, и даже растительномъ царствѣ. Но стремленіе къ прекращенію желаній, наряду съ необходимостію имѣть ихъ, свойственно только человѣку.

Поэтому тогда, какъ для другихъ живыхъ существъ существуетъ одно только средство къ прекращенію желаній — смерть,— человѣкъ одинъ способенъ еще инымъ способомъ, во время жизни достигать погашенія своихъ желаній, и главнымъ образомъ желанія жизни, именно чрезъ отвлекающее, а съ другой стороны—чрезъ созерцательное дѣйствіе своего ума. И животныя обладаютъ умомъ,—но у нихъ нѣтъ способности къ отвлеченному мышленію; они не способны образовать общихъ идей, а потому ихъ умъ прикованъ къ свойственнымъ имъ потребностямъ и желаніямъ, и вся дѣятельность животнаго обращена на изысканіе средствъ къ ихъ удовлетворенію. Человѣкъ же способенъ составлять отвлеченныя общія понятія, а чрезъ то онъ отрѣшается отъ индивидуальныхъ желаній, причемъ всецѣло входитъ въ созерцаніе общихъ идей и соотвѣтствующихъ имъ предметовъ, преимущественно въ области искусства; наслажденіе прекраснымъ въ томъ, именно, и состоитъ, что созерцающій, забывая самого себя, отрѣшается отъ себя и сливается съ предметомъ созерцаемымъ до совершеннаго безразличія и отожествленія съ нимъ. Такимъ образомъ умъ, будучи лишь однимъ изъ множества міровыхъ проявленій воли, служитъ однако средствомъ для воли къ освобожденію ея отъ всякихъ проявленій. Но это очевидная невозможность. Какимъ образомъ воля посредствомъ явленія можетъ сдѣлаться не являемою? Какимъ образомъ возможно, чтобы цѣлью явленія было послѣдствіе, которое противоположно самой природѣ явленія. Очевидно, что въ настоящемъ случаѣ мыслимо только одно изъ двухъ. Или то, что Шопенгауеръ называетъ погашеніемъ всякихъ желаній, главнымъ образомъ желанія жизни, какъ основнаго и первоначальнаго, не есть на самомъ дѣлѣ отрѣшеніе воли отъ ея проявленій, возвращеніе ея къ первобытному состоянію свободы, а только лишь переходъ ея отъ однихъ явленій къ другимъ, - или же умъ не есть одно изъ проявленій воли, а начало столь же первобытное и основное какъ сама воля. Первое изъ этихъ рѣшеній надо признать болѣе соотвѣтствующимъ философіи *Шопенгауера*. Отрѣшеніе воли отъ явленій, достигаемое посредствомъ ума, какъ сказано, состоитъ въ созерцаніи об-

щихъ идей, или типовъ, по которымъ образованы отдѣльныя существа; но вѣдь и эти типы, или идеи, также должны быть причислены къ явленіямъ воли; слѣдовательно, обращаясь къ созерцанію общихъ идей, воля вовсе не выступаетъ изъ области явленій. Почему же однако Шопенгауеръ признаетъ созерцаніе общихъ идей погашеніемъ желанія жизни, слѣдовательно и всякихъ желаній, т. е., отрѣшеніемъ воли отъ своихъ проявленій. Потому, конечно, что всякое явленіе не можетъ быть инымъ какъ только индивидуальнымъ; такое понятіе о явленіи вытекаетъ само собою изъ условій являемости: условіями этими служатъ пространство, время и причинность; всякое явленіе по этому должно имѣть опредѣленное пространство, время и состоять въ причинной связи съ другимъ явленіемъ. Понятно само собою, что общія идеи ни коимъ образомъ не подходятъ подъ эти условія; никакая общая идея не ограничена опредѣленнымъ мѣстомъ, временемъ и причинною связью. Поэтому общія идеи, очевидно слѣдуетъ исключить изъ области являемаго; а такъ какъ именно общія идеи составляютъ содержаніе ума, то слѣдовательно и умъ долженъ быть изъятъ изъ области явленій. Но тогда необходимо было бы признать основнымъ принципомъ міровыхъ явленій не волю, а такое существо, свойствами котораго были бы и воля, и умъ вмѣстѣ. Конечно, происхожденіе индивидуальнаго ума относится къ опредѣленному мѣсту и времени, но не таковъ долженъ быть универсальный, то есть, божественный умъ; послѣдній долженъ быть безначаленъ, слѣдовательно вѣченъ. Такимъ образомъ сама философія Шопенгауера нѣкоторыми изъ основныхъ своихъ понятій приводитъ къ тому выводу, что основной принципъ этой философіи, состоящій въ томъ утвержденіи, что воля есть вещь въ себѣ, истинное существо вещей, начало первичное и основное,—этотъ ея принципъ требуетъ исправленія и дополненія. Замѣчательно, что всѣ основныя понятія философіи Шопенгауера отличаются двойственностію. Воля, по Шопенгауеру, есть начало субъективное, въ противоположность уму, какъ началу объективному; однако, будучи субъективною, воля вмѣстѣ съ тѣмъ объективируется, становится объек-

тивною, слѣдовательно она есть столько же начало субъективное, сколько и объективное. Воля внѣ пространства, времени и причинной связи вещей, слѣдовательно непознаваема сама въ себѣ; однако мы знаемъ объ ея существованіи чрезъ непосредственное чувство, а на сколько она объективируется, она дѣлается познаваемею въ ея явленіяхъ, причемъ также, хотя сама по себѣ и не подлежитъ причинной связи, но необходимо мыслится какъ всеобщая причина явленій. И самыя явленія понимаются двояко: съ одной стороны—какъ представленія, какъ образы вещей, данные въ нашемъ умѣ, и только въ немъ существующіе, а съ другой стороны—какъ объекты, противоположные субъекту представляющему, и отъ него отдѣльные. Конечная цѣль объективированія воли въ явленіяхъ также представляется неопредѣленною, по причинѣ ея двусмысленности. Шопенгауеръ опредѣляетъ конечную цѣль жизни человѣка какъ погашеніе воли къ жизни. Иначе не возможно представить волю, какъ она есть въ самой себѣ, развѣ только въ видѣ стремленія къ жизни, къ существованію. Поэтому подавленіе такого стремленія должно быть уничтоженіемъ самой воли. Конечная цѣль существованія воли міровой есть, слѣдовательно, прекращеніе этого существованія. Воля совершенно погасаетъ, уничтожается, какъ скоро умъ, отрѣшенный отъ воли, замыкается въ самомъ себѣ, въ свойственномъ ему созерцаніи. Но съ другой стороны, если воля есть сама сущность всякаго бытія, есть вещь въ себѣ, отличная отъ явленій, то она не можетъ подлежать перемѣнамъ происхожденія и уничтоженія, что свойственно только явленіямъ: явленія то возникаютъ, то исчезаютъ, но сама воля должна быть вѣчно и неизмѣнно сущею. Не было такого времени, когда бы воля не существовала; какъ же возможно, чтобы она уничтожилась? Итакъ, хотя Шопенгауеръ и говоритъ о погашеніи воли къ жизни, но слѣдуетъ разумѣть подъ этимъ не уничтоженіе воли, что невозможно, а нѣчто другое, именно: очищеніе воли отъ всѣхъ мотивовъ, по которымъ она дѣйствуетъ. Воля дѣйствуетъ по мотивамъ, а мотивы—это представленія, составляющія область ума. Основной мотивъ дѣятельности воли, безъ котораго не-

мыслимы никакіе другіе, есть желаніе жить, существовать. Итакъ, погашеніе воли къ жизни должно понимать не какъ уничтоженіе самой воли, а только въ смыслѣ очищенія воли отъ всякихъ мотивовъ дѣйствія, слѣдовательно, какъ прекращеніе ея дѣятельности. Дѣятельность воли состоитъ въ томъ, что она объективируетъ себя, становится представляемою, къ чему необходимымъ средствомъ служитъ умъ. Поэтому погашеніе воли къ жизни должно еще понимать какъ совершенное отрѣшеніе воли отъ всякаго общенія съ умомъ, а также въ смыслѣ возвращенія ея изъ среды явленій къ себѣ самой. Воля, уничтожившая въ себѣ всякое стремленіе къ дѣйствію, нашедшая совершенный покой, обратившаяся къ самой себѣ, выступивъ изъ міра явленій, есть чистая воля, заключенная въ самой себѣ. Какъ абсолютное мышленіе Гегеля проходитъ рядъ степеней своего міроваго раскрытія въ явленіяхъ, для того чтобы наконецъ сдѣлаться вполнѣ самимъ собою, обратить самого себя въ предметъ своего разсмотрѣнія и познанія, и такимъ образомъ сдѣлаться чистымъ мышленіемъ, подобно тому и воля Шопенгауера проходитъ цѣлый рядъ міровыхъ объективацій для того только, чтобы, выступивъ изъ міра явленій, освободившись отъ необходимости объективированія, сдѣлаться чистою волею, заключенною въ самой себѣ и обращенною на себя. Но при этомъ сходствѣ Шопенгауеровой воли съ абсолютнымъ мышленіемъ Гегеля, важное и рѣшительное преимущество оказывается на сторонѣ Гегеля, а не Шопенгауера. Абсолютное мышленіе Гегеля недаромъ проходитъ циклъ міроваго развитія: оно достигаетъ *самосознанія*, а въ этомъ дѣйствительно заключается цѣль дѣятельности разума. Познаніе всѣхъ другихъ вещей, доступныхъ разуму, дотолѣ не можетъ быть совершеннымъ, пока не достигнуто имъ полное познаніе самого себя. Поэтому можно сказать, что истинная цѣль познавательной дѣятельности разума заключается въ самопознаніи, что всегда признавалось наиболѣе значительными философами: только чрезъ самосознаніе разумъ, подлинно, становится самимъ собою; чрезъ самосознаніе духъ овладѣваетъ самимъ собою, а обладаніе самимъ собою безспорно есть высшее качество и даже назначеніе духа. Но какой

смыслъ, спрашивается, можетъ имѣть возвращеніе къ самой себѣ міровой воли Шопенгауера послѣ цѣлаго ряда странствованій въ области явленій. Назначеніе разума заключается въ самопознаніи, а конечная цѣль воли, очевидно, въ томъ должна заключаться, чтобы достигнуть свободы; воля должна сдѣлаться свободною; къ этому, очевидно, она стремится въ своей дѣятельности. Какъ же мы должны понимать свободу воли?

По Шопенгауеру свобода заключается не въ дѣйствіяхъ, а въ самомъ бытіи дѣйствующаго; дѣйствія не могутъ быть свободны, такъ какъ всякое дѣйствіе зависитъ отъ предшествующихъ ему мотивовъ и ими вынуждается; свобода есть независимость отъ всякихъ мотивовъ; поэтому свобода можетъ быть свойственна лишь тому, что въ дѣятельности человѣка предшествуетъ всякимъ мотивамъ и есть скрытое ея основаніе. Такова воля, какъ она есть сама въ себѣ, отдѣльно отъ всѣхъ своихъ проявленій. Но можемъ ли мы сказать что-либо опредѣленное о такой волѣ; можемъ ли мы представить такую волю, отрѣшенную отъ всякихъ ея проявленій? Никакое представленіе о такой волѣ не возможно уже потому, что всякое представленіе есть одно изъ проявленій воли; характеристическою чертою всякаго представленія служитъ отношеніе субъекта къ *объекту;* поэтому воля, когда становится представленіемъ, то является уже объективированною, обращается въ объектъ представленія, слѣдовательно уже не существуетъ въ себѣ самой. Всякое хотѣніе, или нехотѣніе, будучи связано съ представленіемъ (ибо необходимо представлять предметъ хотѣнія или нехотѣнія), не свободно и слѣдовательно не есть чистая воля,—воля сама въ себѣ, но воля объективированная. Однакожъ хотѣніе неотдѣлимо отъ воли: пусть хотѣніе не есть сама воля, ибо воля едина и неизмѣнна, а хотѣній можетъ быть много, и одно хотѣніе смѣняется другимъ, тѣмъ не менѣе самое существованіе воли немыслимо безъ хотѣнія; не въ томъ ли состоитъ самое бытіе воли, чтобы хотѣть? Мы отличаемъ хотѣніе какъ актъ воли отъ самой воли, лишь потому, что хотѣніе обыкновенно понимается какъ отношеніе воли къ какому-либо объекту, отличному отъ самой воли. Но если разумѣть актъ хотѣнія какъ отношеніе воли къ

себѣ самой, то въ этомъ смыслѣ хотѣніе уже не будетъ ограниченіемъ воли и слѣдовательно нарушеніемъ ея свободы. Такимъ образомъ свобода воли состоитъ въ томъ, что воля сама для себя служитъ объектомъ, такъ что субъектъ и объектъ хотѣнія тожественны, предметомъ хотѣнія служитъ само же хотѣніе. Чтобы хотѣніе было вполнѣ свободно, для этого оно должно опредѣляться исключительно самимъ собою, а не чѣмъ-либо постороннимъ для него. Что я хочу или не хочу чего-либо, это простой фактъ, и этимъ однимъ фактомъ вопросъ о свободѣ воли не рѣшается, ибо самое хотѣніе или нехотѣніе можетъ быть не свободно, а свободно оно тогда лишь, когда зависитъ единственно отъ воли, т. е. если я воленъ хотѣть или не хотѣть, если, то есть, само хотѣніе или нехотѣніе есть объектъ воли; воля, понимаемая такимъ образомъ, зависима единственно отъ себя, т. е., вполнѣ свободна. Съ такимъ понятіемъ о свободѣ воли, хотя оно теперь многими принимается, едва ли можно согласиться. Дѣло въ томъ, что по философіи Шопенгауера, всякій объектъ есть проявленіе воли, ея объективація, ибо воля – вещь въ себѣ, существо вещей, слѣдовательно зависимость воли отъ какого бы то ни было предмета есть въ сущности зависимость ея отъ самой себя. Можно лишь сказать противъ этого, что всякій отдѣльный объектъ есть несоразмѣрное выраженіе воли, болѣе опредѣляемое другими объектами, нежели самою волею, слѣдовательно прямо изъ нея не исходящее. Поэтому воля прямо къ себѣ относится лишь когда отрѣшается отъ всякихъ опредѣленныхъ объектовъ. Но это значитъ, что воля свободна лишь въ состояніи полной неопредѣленности, какъ простая возможность дѣйствія. Допустимъ, что воля существуетъ въ такомъ неопредѣленномъ видѣ, какъ простая возможность дѣйствія; но уже потому нельзя признать волю, понимаемую такимъ образомъ, свободною, что сознаніе свободы у насъ яснѣйшимъ образомъ обнаруживается только когда мы приходимъ къ вполнѣ опредѣленному рѣшенію; безъ этого же мы не можемъ знать свободны ли мы или нѣтъ. Притомъ же воля, понимаемая какъ простая возможность дѣйствія, лишенная всякой опредѣленности, не есть дѣйствительная, реальная во-

ля, а только лишь понятіе о ней, образуемое путемъ отвлеченія. Воля, какъ реальная сила, всегда должна быть въ опредѣленномъ состояніи; конечно, и реальная сила не всегда бываетъ дѣйствующею, пребываетъ иногда въ состояніи потенціи; но въ чемъ состоитъ на самомъ дѣлѣ то, что называется потенціальнымъ состояніемъ силы? Состояніе это есть ни что иное, какъ задержанное дѣйствіе силы, такое дѣйствіе, для котораго требуется извѣстное условіе, дабы оно сдѣлалось яснымъ. Такимъ образомъ, сила въ состояніи потенціальности не только не есть свободная, напротивъ, она становится свободною лишь когда прекращается это ея состояніе. И по Шопенгауеру воля, какъ дѣйствительная реальная сила, познается нами только чрезъ непосредственное чувство, а чувство свидѣтельствуетъ лишь о данномъ, т. е. всегда опредѣленномъ состояніи воли; какъ неопредѣленная возможность дѣйствія, отрѣшенная отъ всякаго конкретнаго состоянія, воля вовсе не существуетъ для непосредственнаго чувства. Если же только чрезъ дѣйствіе мысли, воля отрѣшается отъ всякаго опредѣленнаго состоянія и становится простою возможностію дѣйствія, то ясно, что только разумная воля можетъ быть свободною, или иначе, свободная воля не мыслима, какъ сила, существующая отдѣльно отъ ума. Воля, взятая сама по себѣ, отдѣльно отъ ума уже не есть воля, а тѣмъ болѣе не есть свободная воля, но слѣпая сила, всякій разъ вынуждаемая къ опредѣленному дѣйствію извѣстными условіями, безъ которыхъ ни дѣйствованіе, ни самое существованіе ея невозможно. Выше разъяснено, что нужно, дабы воля была вполнѣ свободною. Свобода воли состоитъ въ такомъ отрѣшеніи ея отъ всѣхъ постороннихъ для нея объектовъ, при которомъ воля относится лишь къ самой себѣ, сама для себя служитъ и субъектомъ, и объектомъ. Но вѣдь такое отношеніе есть ни что иное, какъ необходимая форма мысли. Именно только мысль можетъ быть и субъектомъ дѣйствующимъ и вмѣстѣ объектомъ дѣйствія;—обращеніе мысли къ самой себѣ, какъ извѣстно, называется рефлексіею. Шопенгауеръ самъ признаетъ, что противоположность субъекта и объекта и отношеніе между тѣмъ и другимъ есть необходи-

мая форма дѣятельности ума, какъ силы представляющей, причемъ тожество, а не простая связь субъекта съ объектомъ есть форма самосознанія. Итакъ, если Шопенгауеръ говоритъ, что воля можетъ быть свободна только сама въ себѣ, какова она есть независимо отъ всѣхъ своихъ проявленій, и единственно чрезъ отношеніе къ самой себѣ, то это значитъ, что только разумная воля, имѣющая сознаніе о самой себѣ, истинно свободна. А такъ, какъ по Шопенгауеру, именно свободная воля, относящаяся къ самой себѣ, есть вещь въ себѣ общая сущность вещей, міровой принципъ, то слѣдовательно сама философія Шопенгауера приводитъ къ тому выводу, что основаніемъ всего сущаго необходимо признать вовсе не слѣпую безсознательную волю (какъ учатъ Шопенгауэръ и Гартманнъ), а волю самосознательную, разумную, подобно тому, какъ философія Гегеля, вопреки самой себѣ, вынуждаетъ признать бытіе разума верховнаго, самосущаго, пребывающаго въ себѣ независимо и прежде всякаго міроваго развитія.

Указанная выше двусмысленность основныхъ понятій философіи Шопенгауера происходитъ не отъ чего иного какъ только отъ допущенной и даже утверждаемой имъ раздѣльности воли міровой отъ ума. Гегель утверждалъ бытіе разума міроваго, разсматривая міръ какъ постепенное раскрытіе, какъ обнаруженіе мыслящей силы разума; но міровой или божественный разумъ Гегеля, или иначе, безконечное мышленіе,—абсолютная идея, заключающая въ себѣ и обнимающая собою всѣ другія идеи,—это многоименное начало не обладаетъ свободною волею, и хотя есть начало творческое, но творчество его состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ мірообразованіи, историческомъ процессѣ, который совершается съ логическою необходимостію и представляетъ собою раскрытіе міровой діалектики. По философіи Шопенгауера трансцендентное основаніе міра есть не разумъ, или умъ, а воля, неразумная, слѣпая; ибо разумъ есть произведеніе воли, послѣдствіе цѣлаго ряда объективированій воли, слѣдовательно сама въ себѣ воля, какъ она есть независимо отъ всѣхъ формъ своего объективированія, должна быть неразумною. Однако и Шопен-

гауеръ не могъ не признать, что акты воли. совершаемые по внушенію разума, составляютъ наиболѣе совершенное обнаруженіе воли, слѣдовательно невозможно, чтобы умъ не былъ существенною принадлежностію воли, настолько существенною, что безъ него воля не мыслима; по крайней мѣрѣ не можетъ быть названа волею. Итакъ, раздѣляя волю отъ ума, Шопенгауеръ вмѣстѣ съ тѣмъ, вынуждаемый самимъ существомъ дѣла, высказываетъ такія опредѣленія о волѣ, которыя предполагаютъ необходимую связь оной съ разумомъ. Двусмысленность основныхъ понятій Шопенгауера именно отъ того происходитъ, что онъ то раздѣляетъ волю отъ ума, то по необходимости утверждаетъ неразрывную связь ихъ между собою. Основною формою выраженія раздѣльности воли отъ разума служитъ у Шопенгауера противоположность субъективнаго и объективнаго: воля—субъективна, а умъ объективенъ. Характеризуя волю какъ начало субъективное, Шопенгауеръ, очевидно, беретъ за основаніе такой характеристики самый способъ, какимъ мы удостовѣряемся въ бытіи воли: способъ этотъ заключается въ непосредственномъ свидѣтельствѣ субъективнаго чувства. Но вѣдь и дѣятельность ума познается также субъективнымъ путемъ самонаблюденія или самосознанія. Почему же не признать въ такомъ случаѣ и умъ началомъ субъективнымъ? Дѣятельность ума, какъ познавательная, т. е., состоящая въ постоянномъ отношеніи ума къ объектамъ, есть объективная,—и вотъ почему умъ признается началомъ объективнымъ. Однако и воля также объективируется, т. е. дѣятельность ея состоитъ въ произведеніи объектовъ; самый умъ, что такое по философіи Шопенгауера какъ не особый видъ дѣятельности воли? Но въ такомъ случаѣ вмѣсто раздѣленія воли отъ ума слѣдовало бы признать умъ и волю различными видами единой и нераздѣльной дѣятельности, или иначе, нераздѣльными свойствами единаго въ своемъ существѣ, недѣлимаго духа. До какой степени ложно допущенное Шопенгауеромъ раздѣленіе воли отъ разума, это достаточно видно уже изъ того, сколько неразрѣшимыхъ противорѣчій является вслѣдствіе этого въ философіи Шопенгауера.

Всякое явленіе по Шопенгауеру есть ни что иное какъ пред-

ставленіе. А представленіе иначе не существуетъ какъ только въ умѣ представляющемъ. Такъ какъ умъ-- начало объективное, то слѣдовательно, и всѣ представленія, существующія въ умѣ, также объективны. Дѣйствительно, всякое представленіе выражаетъ отношеніе субъекта представляющаго къ объекту представляемому, т. е. направлено на объектъ и значитъ *объективно*. Какъ же мы должны понимать теперь объективацію воли? Воля, какъ начало субъективное, должна быть внѣ представленій, которыя объективны: она непредставима сама по себѣ. Но будучи субъективною сама въ себѣ, воля вмѣстѣ съ тѣмъ объективируетъ себя, проходитъ различныя степени объективаціи. Если всякій объектъ не иначе данъ какъ только въ представленіи и есть представленіе, а представленія существуютъ только въ умѣ представляющемъ, то объективацію воли должно понимать, какъ произведеніе его представленій, какъ вступленіе въ среду представленій и слѣдовательно, какъ превращеніе воли изъ силы неразумной въ разумную; воля становится умомъ и чрезъ то получаетъ объективность. Объективація воли, очевидно, состоитъ въ томъ, что воля является самой себѣ въ видѣ объектовъ, раздѣльно существующихъ и измѣняемыхъ. Спрашивается теперь: какое значеніе имѣетъ для самой воли это ея объективированіе, превращеніе въ разумную силу и вступленіе въ среду представленій? Должно полагать, что воля чрезъ то становится болѣе совершенной, ибо, какъ выше замѣчено, безъ разума, воля, если и существуетъ, то и не есть болѣе воля. Но какой же смыслъ имѣетъ послѣ этого стремленіе воли отрѣшиться отъ всякихъ представленій и снова сдѣлаться неразумною, чисто субъективною силою, лишенною всякой объективности, какова она въ предметахъ неодушевленныхъ? Или погашеніе воли къ жизни, о которомъ говоритъ Шопенгауеръ, должно понимать не какъ отрѣшеніе воли отъ разума, а наоборотъ, какъ отрѣшеніе разума отъ воли при чемъ, конечно, какъ только разумъ пріобрѣтаетъ самобытное существованіе, дѣлается свободнымъ отъ всякихъ хотѣній, то воля прекращаетъ свое существованіе, какъ бы побѣжденная разумомъ. Но какъ же возможно, чтобы воля, которая есть вещь въ се-

бѣ, и будучи вещью въ себѣ, вѣчна и неизмѣнна, прекратила свое существованіе, а то, что есть только произведеніе воли, ея феноменъ получаетъ самобытное существованіе въ ущербъ самой воли? Очевидно, такое предположеніе недопустимо. Между тѣмъ, повидимому, невозможно остановиться и на томъ, что воля безсознательная, неразумная, какъ обладающая лишь существеннымъ, а не феноменальнымъ бытіемъ, совершеннѣе разумной воли, которая уже не есть болѣе сущая въ себѣ и по себѣ, но перешедшая въ область явленій и слѣдовательно, сдѣлавшаяся феноменальною. Ибо самый процессъ объективаціи воли, восхожденіе ея отъ одной степени къ другой, отъ низшей къ высшей въ такомъ случаѣ теряетъ всякій смыслъ, а еще болѣе непонятнымъ становится, какимъ образомъ разумный человѣкъ можетъ находить свое благо въ чисто умственномъ созерцаніи истины и красоты. Не будетъ ли это отрѣшеніемъ отъ существеннаго, истиннаго бытія и погруженіемъ въ міръ призраковъ; не значитъ ли это тѣшить себя сновидѣніями и существеннымъ жертвовать несущественному, если сущностью мы должны признать неразумную слѣпую волю. Или воля должна быть признана болѣе совершенною, когда она становится разумною; тогда уже нельзя признать благомъ погашеніе таковой воли. Или же напротивъ, воля погружается въ міръ призраковъ и сама становится призрачною, феноменальною, коль скоро превращается въ представляющую силу, т. е. дѣлается разумною; въ такомъ случаѣ, какая надобность для воли проходить цѣлый рядъ объективацій, благодаря которымъ она нетолько ничего не пріобрѣтаетъ, а напротивъ теряетъ. Положимъ, воля сама въ себѣ слѣпа и неразумна, слѣдовательно, и произведенія ея должны быть неразумны. Но какъ же послѣ этого сама воля можетъ сдѣлаться разумною? Словомъ, раздѣленіе воли отъ разума привело Шопенгауера къ тому, что либо воля отрицается ради свободы и независимости разума, для котораго недостойно быть орудіемъ слѣпой силы, либо наоборотъ, разумъ отрицается и приносится въ жертву неразумной волѣ, единственно ради того, что воля разсматривается какъ вѣчная и неизмѣнная сущность вещей.

Каково же истинное взаимоотношеніе воли и разума? Всѣмъ предъидущимъ достаточно разъяснено, что воля и умъ не раздѣльны, что ни воля не мыслима безъ разума, ни разумъ, совершенно лишенный воли, невозможенъ. Но при ихъ нераздѣльности и необходимой взаимной связи, они составляютъ однако различныя силы и открываются въ различныхъ формахъ и направленіяхъ дѣятельности духа. Разумъ и воля—суть силы единаго въ своемъ существѣ и недѣлимаго духа, но силы различныя, такъ что всегда возможно преимущественное развитіе либо той, либо другой силы, отъ чего и происходятъ различныя направленія духовной жизни, какъ въ человѣчествѣ, такъ и въ отдѣльныхъ лицахъ.

Воля обнаруживается главнымъ образомъ въ рѣшимости—дѣйствовать, равно какъ и въ осуществленіи принятаго рѣшенія, т. е., въ исполненіи предположеннаго дѣла. Ближайшимъ образомъ воля проявляется въ актахъ хотѣнія и нехотѣнія; но сами по себѣ эти акты еще не даютъ понятія о волѣ, пока съ ними не соединяется рѣшимость дѣйствовать и пока принятое рѣшеніе не приводится въ исполненіе. Воля, слѣдовательно обнаруживается въ отдѣльныхъ дѣйствіяхъ. Самое дѣйствованіе можетъ быть либо непосредственнымъ, когда оно состоитъ въ исполненіи отдѣльнымъ лицемъ своихъ частныхъ намѣреній, касающихся интересовъ именно этого лица; или же оно происходитъ при посредствѣ другихъ лицъ, и состоитъ въ установленіи правилъ, предписаній, законовъ и увѣщаній, опредѣляющихъ дѣятельность другихъ лицъ и выражающихъ волю, направленную на созиданіе не частнаго, а общаго блага. Но по мѣрѣ того, какъ расширяется сфера дѣятельности и захватываетъ все большій кругъ интересовъ, увеличивается значеніе ума, какъ силы сводящей частное къ общему, и потому устанавливающей общіе и постоянные способы дѣйствія, а равно и общія цѣли. Умъ прежде всего проявляется въ дѣятельности познавательной, а такъ какъ познаніе состоитъ въ замѣчаніи сходнаго и общаго и отдѣленіи того и другаго отъ частнаго и различнаго, то поэтому умъ есть сила образующая общія идеи, какъ выражающія общій порядокъ и отношенія въ устройствѣ вещей (законы при-

роды), такъ и опредѣляющія направленіе и строй человѣческой дѣятельности; послѣдняго рода идеи суть практическія. Изъ сказаннаго уже очевидно, что различіе между волею и умомъ заключается не въ томъ, что воля субъективна, а умъ объективенъ, какъ полагалъ Шопенгауеръ, а въ томъ, что сферою дѣйствія для воли служитъ частное, тогда какъ умъ всегда направленъ на общее; даже когда воля направлена на осуществленіе общихъ идей, самое осуществленіе происходитъ въ видѣ опредѣленныхъ частныхъ дѣйствій. Въ личномъ существѣ духа—умъ есть элементъ общій, а воля—элементъ частный. Потому то науки, въ которыхъ главнымъ образомъ выражается дѣятельность умственная—однѣ и тѣ же для всѣхъ народовъ; напротивъ законы, обычаи, нравы, въ которыхъ воплощаются стремленія и дѣйствія воли у различныхъ народовъ—различны. Умъ развивается и совершенствуется чрезъ обученіе и образованіе, главные средства и способы котораго повсюду тѣ же; воля же развивается и укрѣпляется посредствомъ воспитанія, которое не должно быть одинаково повсюду, напротивъ должно быть прежде всего національнымъ, и затѣмъ въ частности сообразнымъ съ тою общественною средою, къ которой воспитываемый принадлежитъ по рожденію или назначенію своему.

Но самое это различіе между умомъ и волею не показываетъ ли, что воля должна предшествовать уму и что умъ есть произведеніе воли или дальнѣйшее ея проявленіе. Вѣдь духовное развитіе человѣка идетъ отъ частнаго къ общему, и потому воля проявляется въ видѣ инстинктивныхъ влеченій и стремленій гораздо ранѣе, чѣмъ обнаруживается дѣятельность ума. Не слѣдуетъ ли полагать поэтому, что такое же отношеніе между умомъ и волею существуетъ и вообще въ мірѣ? Умъ мы видимъ только у животныхъ и человѣка, а воля должна быть уже въ природѣ неорганической; она слѣдовательно есть первобытная, основная міровая сила; умъ же есть уже дальнѣйшее проявленіе воли. Единство міра требуетъ сведенія всѣхъ явленій къ однородному началу, и такимъ началомъ скорѣе должно признать волю, чѣмъ умъ. Но воля до такой степени невозможна безъ ума, что и проявле-

нія воли инстинктивныя не могутъ происходить безъ участія ума; достаточно и того, что инстинктивнымъ проявленіямъ воли свойственна цѣлесообразность, а цѣлесообразность всегда есть выраженіе общей идеи. Воля есть сила органическая, а всякая органическая дѣятельность характеризуется господствомъ цѣлаго и общаго надъ частнымъ и отдѣльнымъ, что предполагаетъ нераздѣльное единство ума и воли. Умъ и воля, какъ уже сказано выше, — это не различныя начала, а только разныя стороны или проявленія.—элементы единой организующей силы, или точнѣе, это разныя обнаруженія единаго духа.

Пессимизмъ какъ выраженіе и вмѣстѣ послѣдствіе опредѣленнаго міросозерцанія.

Отъ чего происходитъ столь обычное въ настоящее время недовольство жизнью. Пессимистическій взглядъ на жизнь какъ на сплошное страданіе. Путь къ избавленію отъ страданія. Умъ какъ орудіе погашенія желаній. Удовольствіе какъ цѣль жизни. Предпочтеніе умственныхъ и эстетическихъ удовольствій и совпаденіе ихъ съ основаніемъ нравственности. Двойственность въ пониманіи конечной цѣли жизни. Источникъ этой двойственности. Историческое положеніе и значеніе философіи Шопенгауера

Никогда, кажется, не было столь распространеннымъ недовольство жизнью, какъ въ наше время. Пессимизмъ—господствующее теперь настроеніе. Возникло оно уже давно и все болѣе распространяется. Достаточно указать на байронизмъ, который, какъ извѣстно, отчасти отразился въ поэзіи Пушкина, а главнымъ образомъ въ поэзіи Лермонтова. Родственная по духу съ байронизмомъ поэзія другаго болѣе поздняго, но столь-же общеизвѣстнаго поэта *Гейне*. Философское выраженіе пессимизма далъ Шопенгауеръ, который, благодаря этому, также сдѣлался общеизвѣстнымъ и многими признается за величайшаго философа. Впрочемъ пессимизмъ господствуетъ теперь, повидимому, не въ видѣ опредѣленнаго ученія и какъ твердо обоснованный и приведенный въ систему взглядъ на жизнь, но въ видѣ неопредѣленнаго смутнаго настроенія, которое выражается въ томъ, что съ необычайною легкостію расчитываются съ жизнію Сколько людей лишаютъ себя жизни ради того, что жизнь имъ надоѣла, что, по ихъ мнѣнію не стоитъ жить. Жизнь представляется теперь многимъ столь незначащею, малоцѣнною вещью, что ничего не стоитъ ее бросить, какъ только пред-

ставляется къ тому удобный случай. По старинному вѣковому взгляду на жизнь можно и должно подвергать себя смертной опасности только ради великихъ цѣлей.—болѣе важныхъ, чѣмъ сама эта жизнь, напр. изъ любви къ отечеству, къ истинѣ и добру. Теперь же лишеніе себя жизни не есть болѣе жертва, а лишь освобожденіе себя отъ излишняго бремени. Добровольное лишеніе себя жизни, по современнымъ понятіямъ, есть *самоуничтоженіе:* что возникло изъ ничтожества, —должно снова обратиться въ ничтожество; но не лучше ли добровольно уничтожить себя, нежели ожидать пока слѣпой случай, или непонятная для насъ сила природы обратитъ насъ въ ничто. По философіи стоиковъ, судьба предопредѣляетъ теченіе жизни каждаго съ неотвратимою необходимостію, такъ что въ этомъ отношеніи всѣ равны; но мудрецъ тѣмъ различается отъ глупца. что первый, познавъ законъ судьбы, добровольно ей подчиняется, тогда какъ послѣдній, по глупости, напрасно ей сопротивляется. Такъ-же точно, по философіи пессимизма, если необходимый конецъ жизни есть уничтоженіе личности, то лучше ужъ пусть этотъ неизбѣжный конецъ будетъ добровольнымъ нашимъ дѣломъ, нежели дѣломъ невольнымъ, зависящимъ отъ случая, отъ причинъ непредвидимыхъ. Отсюда ясно, что въ самомъ неопредѣленномъ пессимистическомъ настроеніи, въ простомъ недовольствѣ жизнію вообще сказывается однако извѣстный взглядъ на жизнь, именно тотъ взглядъ, что жизнь есть случай, вызванный къ бытію стеченіемъ многоразличныхъ обстоятельствъ. что какъ позади, такъ и впереди жизнь наша окружена непроницаемою тьмою. Для объясненія такъ часто встрѣчающагося недовольства жизнью обыкновенно указываютъ на множество частныхъ причинъ и условій дѣлающихъ жизнь тягостною; но всѣ такія причины и условія только поддерживаютъ и усиливаютъ уже существующее недовольство, а создать его не могутъ. Почему же нерѣдко при самыхъ счастливыхъ условіяхъ мы встрѣчаемъ недовольство жизнью, и наоборотъ,—при условіяхъ тягостныхъ иногда встрѣчается довольство жизнью. Безспорно, что главный источникъ нашего довольства или недовольства жизнью заключается въ томъ, какъ мы смотримъ на жизнь вообще, какую цѣнность имѣетъ

жизнь въ нашихъ глазахъ, а такъ какъ жизнь наша тѣсно связана съ міровою дѣйствительностію вообще, будучи важнѣйшимъ феноменомъ или частью этой дѣйствительности, то понятно, что нельзя имѣть никакого опредѣленнаго взгляда на жизнь, безъ нѣкотораго болѣе общаго воззрѣнія на всю дѣйствительность. Такое болѣе общее воззрѣніе на дѣйствительность, лежащее всегда въ основѣ всякаго опредѣленнаго взгляда на жизнь и дающее этому взгляду опредѣленный цвѣтъ и характеръ, называется *міросозерцаніемъ*. Можно сказать, что нѣтъ столь бѣдной умственно души человѣческой, чтобы не содержалось въ ней извѣстное міросозерцаніе, въ смутныхъ и неопредѣленныхъ чертахъ конечно, иногда же невѣдомо для нея самой. И такъ велика организующая сила мысли, что никакая, запавшая въ душу, идея не остается тамъ безъ свойственнаго ей дѣйствія на другія соприкосновенныя съ нею идеи и на весь умственный строй человѣческой души. Извѣстенъ фактъ, что мысль, внушенная кому либо во снѣ, заставляетъ повиноваться ей невольно и дѣлать то, что ею требуется. Это, конечно, болѣзненное проявленіе того общеизвѣстнаго свойства умственной организаціи человѣка, что всякая идея обладаетъ сама по себѣ нѣкоторою мощью и производитъ соотвѣтственное ей дѣйствіе въ душѣ человѣка, при чемъ понятно, что чѣмъ чаще повторяется извѣстная идея въ сознаніи человѣка, будучи многообразно воспринимаема, тѣмъ неотразимѣе должно быть ея дѣйствіе на умъ, если только это дѣйствіе не парализуется болѣе сильнымъ вліяніемъ другихъ, противныхъ ей идей. Впрочемъ, всегда придавалось важное значеніе тому, каковъ образъ мыслей у человѣка, но всегда же (у насъ по крайней мѣрѣ) мало вникали въ то, какимъ образомъ слагается такой или иной образъ мыслей,—зависитъ ли это отъ стеченія случайныхъ причинъ, или же здѣсь дѣйствуютъ органическія силы и слѣдуетъ предполагать присутствіе извѣстнаго закона, и какимъ образомъ должно быть ведено образованіе мышленія, какъ такой силы, которая, разумѣется, важнѣйшее значеніе имѣетъ въ образованіи всякаго рода міросозерцаній. Гораздо большее вниманіе издавна обращается на изученіе различныхъ образцовъ искусства словеснаго. Изученіе литературы всегда считалось

важнѣйшимъ образовательнымъ средствомъ. но изученіемъ мышленія, отъ котораго зависитъ самый языкъ, служа для него орудіемъ, а также изученіемъ образцовъ и разныхъ типовъ человѣческаго мышленія, которые можно находить также и въ произведеніяхъ литературныхъ. всегда пренебрегали и считали это дѣломъ не многихъ любителей и спеціалистовъ. Конечно, разъяснить строй мысли, составляющій основу извѣстнаго міросозерцанія, дать точную характеристику извѣстной системы мышленія, уловить и выразить понятнымъ для всякаго образомъ самый его духъ. не довольствуясь наборомъ подлинныхъ мѣстъ, взятыхъ у извѣстнаго мыслителя это дѣло трудное. Но развѣ легче разъяснить и истолковать должнымъ образомъ великое произведеніе литературнаго искусства? Первое не менѣе необходимо и важно. какъ и послѣднее

Кто увѣренъ въ томъ, что концомъ жизни можетъ быть только полное уничтоженіе личности. разрѣшеніе бытія въ небытіе. для того не можетъ быть иной конечной цѣли, какъ только наилучшимъ образомъ воспользоваться своимъ временемъ для добыванія тѣхъ благъ, какія намъ доступны. чтобы какъ можно болѣе насладиться жизнью, завоевать наибольшую сумму удовольствій. Философія пессимизма не знаетъ и не признаетъ иной цѣли жизни. Такая цѣль была бы допустима. еслибы вполнѣ зависѣло отъ насъ имѣть одни лишь удовольствія и избѣгать всего непріятнаго; но по опыту каждому извѣстно, сколько бываетъ въ жизни непредвидимыхъ и ни чѣмъ неотвратимыхъ страданій, притомъ столь сильныхъ и разрушительныхъ для насъ, для нашихъ желаній и надеждъ. что предъ ними блѣднѣютъ всякія удовольствія и теряютъ свою заманчивость. И что удивительно! Представители пессимистической философіи не только признаютъ это, но даже преувеличиваютъ до крайности невозможность осуществленія конечной цѣли жизни, которая ими же самими выставляется какъ единственно возможная. Полагая, что единственно возможная цѣль жизни есть счастіе, наслажденіе, они доказываютъ въ тоже время, что счастіе для насъ невозможно, что всякое наслажденіе обманчиво, что жизнь есть ничто иное какъ страданіе. То. что мы называемъ удовольствіемъ, говорятъ намъ философы — пес-

симисты, есть только облегченіе страданія: оно кратковременный отдыхъ, минутная передышка среди всяческихъ тягостей, удручающихъ насъ; оно — незначительный перерывъ, малый промежутокъ въ длинной цѣпи бѣдствій,—наполняющихъ нашу жизнь, и даже болѣе того: нѣтъ такого удовольствія, къ которому не примѣшивалось бы болѣе или менѣе страданіе. Такимъ образомъ пессимистическая философія сама же отрицаетъ то, что признается ею единственнымъ благомъ и цѣлью жизни. Философія эта въ сущности сама надъ собою смѣется, но свой собственный смѣхъ она выдаетъ за иронію судьбы. Она полагаетъ, что жизнь дана намъ для наслажденія, что иной цѣли и быть не можетъ, а такъ какъ наслаждаться жизнью мы не можемъ, ибо на самомъ дѣлѣ она есть страданіе, то слѣдовательно сама судьба обрекла насъ на постоянный обманъ и разочарованіе [1]) Она играетъ и какъ бы забавляется нами, она прельщаетъ насъ обманчивымъ видомъ удовольствій и побуждаетъ насъ домогаться ихъ во что-бы то ни стало, но всякій разъ какъ цѣль наша достигнута и желаемое осуществилось, мы видимъ, что напрасны были наши надежды и мечты, тщетны усилія. По здравому разсужденію, если удовольствія, которыхъ ищутъ постоянно въ жизни, обманчивы, если наслажденіе—цѣль неосуществимая, то значитъ настоящая подлинная цѣль жизни не въ этомъ заключается; значитъ,—какъ бы ни были для насъ желательны удовольствія всякаго рода, но не къ этому мы призваны, не на то дана намъ жизнь, чтобы искать постоянно удовольствій и наслаждаться. Въ самомъ дѣлѣ, откуда пессимистическая философія выводитъ, что такова именно конечная цѣль жизни и что иной быть не можетъ? Такой взглядъ на жизнь она оправдываетъ слѣдующимъ простымъ разсужденіемъ: несомнѣнно, что воля есть основа всякаго бытія, и въ особенности она есть основная сила въ природѣ человѣка. Но воля проявляется въ актахъ хотѣнія и нехотѣнія: само собою понятно при этомъ, что хо-

[1]) Нужды нѣтъ, что пессимистическая философія прямо того не выражаетъ, что наслажденіе признается ею цѣлью жизни, достаточно и того, что такой взглядъ на жизнь прямо вытекаетъ изъ самыхъ основаній пессимизма. Если не считать жизнь предназначенною для удовольствій, то изъ-за чего же ее охуждать?

тимъ мы всегда того, что для насъ пріятно. а не хотимъ непріятнаго. Итакъ, стремленіе къ удовольствію и отвращеніе отъ всего непріятнаго,—это необходимые и первоначальные, основные мотивы нашихъ дѣйствій. Всякое желаніе или хотѣніе есть знакъ того, что намъ чего-то не достаетъ и, слѣдовательно, есть состояніе страдательное. состояніе недовольства. Жизнь наша отъ того именно бѣдственна, что мы имѣемъ различныя желанія; не будь у насъ желаній, мы бы не страдали. Значитъ одинъ только путь есть къ избавленію отъ страданія; этотъ путь—освобожденіе отъ желаній. Если бы воля была единственною дѣйствующею въ насъ силою, то конечно освобожденіе отъ желаній было бы невозможно. Но у насъ кромѣ воли есть умъ Конечно умъ есть произведеніе воли, и какъ произведеніе воли—предназначенъ служить ея орудіемъ, что мы и видимъ дѣйствительно у животныхъ; но у человѣка умъ является, или по крайней мѣрѣ можетъ быть, самостоятельною силою независимою отъ воли. Поэтому дѣятельность ума можетъ служить средствомъ къ освобожденію отъ всякихъ желаній. Цѣль эта достигается лишь только мы вполнѣ отдаемся во власть созерцанія свойственнаго уму, которое бываетъ то въ видѣ познанія, когда предметомъ его служатъ разные виды и степени бытія, то въ видѣ эстетическаго наслажденія, когда предметомъ его служитъ прекрасное въ природѣ или искусствѣ. Когда дѣятельность ума достигаетъ наибольшаго развитія, такъ что вся душа наполняется ею, тогда воля вмѣстѣ съ неутолимою жаждою жизни, наслажденія, ослабѣваетъ и даже совершенно погасаетъ, всякія желанія въ самомъ ихъ корнѣ отсѣкаются. Разсужденіе это ясно показываетъ, въ чемъ заключается главное заблужденіе философіи пессимизма. Если умъ не только можетъ быть независимымъ отъ воли, но и въ состояніи преодолѣвать ее, лишать ее всякой силы, подавлять и какъ бы уничтожать ее, то какъ послѣ этого можно еще признавать умъ произведеніемъ и проявленіемъ воли? Въ такомъ случаѣ подавленіе воли дѣятельностью ума означало бы отрѣшеніе воли отъ самой себя и подавленіе ею самой же себя. Конечно, человѣкъ обладаетъ способностію вести борьбу противъ самаго себя и отрѣшаться отъ себя, но это возмож-

но потому только, что есть въ человѣкѣ разныя силы,- высшія и низшія, и однѣ силы могутъ быть направлены противъ другихъ; но какъ возможно, чтобы единая и недѣлимая сила могла быть направлена противъ себя и самой себѣ противодѣйствовать? Отрѣшенія воли отъ самой себя не могло бы быть, если бы это отрѣшеніе должно было исполняться собственною ея силою; то было бы лишь отрѣшеніе одной части воли отъ другой, однихъ проявленій воли отъ другихъ, при чемъ сама воля все же оставалась бы при самой себѣ Впрочемъ невозможность раздѣлять совершенно волю отъ ума была уже указана въ своемъ мѣстѣ. Для насъ теперь важнѣе то заключеніе, къ которому мы приходимъ, на основаніи предъидущаго, относительно ученія пессимистической философіи о конечной цѣли жизни: невозможно признать таковою цѣлью удовольствіе, коль скоро возможно, и даже предлагается, какъ высшее благо для человѣка, освобожденіе отъ всякихъ желаній. Вѣдь удовольствіе заключается въ осуществленіи желанія, а когда желанія совершенно отсутствуютъ, то какое же возможно тогда удовлятствіе? При отсутствіи желаній и удовольствія, соединенныя съ ихъ удовлетвореніемъ, отсутствуютъ. А такъ какъ сама же философія пессимизма, смотря на жизнь, какъ на сплошное бѣдствіе, признаетъ важнѣйшимъ для человѣка дѣломъ освобожденіе отъ желаній, чрезъ что достигается избавленіе отъ страданія, то очевидно нетолько нельзя признать удовольствія конечною цѣлью, напротивъ такою цѣлью, по философіи же пессимистической, оказывается состояніе противоположное состоянію удовольствія. Состояніе удовольствія всегда есть эгоистическое, ибо удовольствіе состоитъ въ удовлетвореніи *моего* желанія, а потому и испытывается оно лишь мною, и что служитъ удовольствіемъ для меня, для другаго то же самое можетъ быть неудовольствіемъ; напротивъ, состояніе созерцанія (умственнаго или эстетическаго) есть состояніе полнаго отрѣшенія отъ своего личнаго я, состояніе самозабвенія. Но созерцанія умственныя и эстетическія развѣ это не удовольствія? Не потому ли они дороги для насъ, что избавляютъ отъ страданія, а слѣдовательно доставляютъ намъ внутреннее довольство, наслажденіе? Чище и совершеннѣе удовольствій не можетъ быть,

какъ удовольствія интеллектуальныя и эстетическія, и потому они заслуживаютъ предпочтенія предъ всѣми другими. Значитъ непросто въ удовольствіи заключается высшее благо и конечная цѣль жизни, а только въ удовольствіяхъ высшаго порядка, каковы удовольствія интеллектуальныя, состоящія въ созерцаніи идеи, и эстетическія, состоящія въ созерцаніи прекрасныхъ предметовъ. Такого рода удовольствія потому и составляютъ высшее благо для человѣка, что совпадаютъ въ сущности съ высшимъ нравственнымъ состояніемъ человѣка. Въ чемъ состоитъ существо нравственности по философіи пессимизма? Такъ какъ жизнь есть сплошное бѣдствіе, то нормальное нравственное отношеніе одного человѣка къ другому состоитъ въ дѣятельномъ выраженіи состраданія. Чувство состраданія побуждаетъ облегчать сколько возможно бѣдствія другаго. Но чтобы почувствовать состраданіе къ другому, для этого необходимо мысленно поставить себя на мѣсто другаго; средствомъ къ тому служитъ отрѣшеніе отъ самого себя, отъ своей индивидуальной воли. При такомъ отрѣшеніи отъ себя, отъ своей индивидуальной воли, наше я сливается съ другимъ я, а въ этомъ и состоитъ любовь,—высшее и нравственное состояніе духа. Такимъ образомъ состраданіе, при которомъ еще не вполнѣ побѣждено раздѣленіе моего индивидуальнаго я, отъ другаго я, вслѣдствіе продолженія того же отвлекающаго дѣйствія нашего ума, переходитъ въ любовь—это высшее основаніе нравственности. А любовь характеризуется тою же чертою -сліянія любящаго съ любимымъ, которою отличается также состояніе умственнаго и эстетическаго созерцаній, ибо при этомъ также созерцающій субъектъ съ объектомъ созерцаемымъ сливается до безразличія.

Итакъ, мы теперь видимъ, что и по философіи пессимистической собственно не въ удовольствіи должна заключаться конечная цѣль жизни, ибо въ такомъ случаѣ для насъ было бы безралично—каковы удовольствія и каковъ ихъ источникъ. Коль скоро изъ всѣхъ удовольствій только эстетическія и интеллектуальныя признаются достойными избранія и предпочтенія, то важнос значеніе для насъ имѣетъ уже не самое удовольствіе, а его источникъ, именно то состояніе, которое озна-

чаетъ собою интеллектуальныя и эстетическія удовольствія. Таково состояніе отрѣшенія отъ своей индивидуальной воли, производимое силою мысли, вообще дѣятельностію ума. На этомъ основаніи мы приходимъ теперь къ тому заключенію, что назначеніе человѣка состоитъ собственно въ развитіи ума, ибо и само нравственное совершенство человѣка, которое заключается въ любви къ ближнему, достигается лишь чрезъ отрѣшеніе отъ своего индивидуальнаго я, а такое отрѣшеніе производится чрезъ дѣятельность ума. Оказывается такимъ образомъ, что Шопенгауеръ, подобно Фихте, Шеллингу и Гегелю, которыхъ онъ такъ жестоко порицалъ, и даже можно сказать, подобно всѣмъ философамъ, выше всего цѣнилъ въ человѣкѣ умъ, и въ преимущественномъ развитіи ума полагалъ высшее совершенство человѣка, источникъ всѣхъ наилучшихъ и наболѣе желательныхъ качествъ Хотя, повидимому, Шопенгауеръ волѣ отдавалъ рѣшительное преимущество предъ умомъ и ее признавалъ господствующею основною силою. но окончательный рѣшительный выводъ философіи Шопенгауера выражаетъ совершенно противоположное тому, полагая высшее достоинство человѣка въ развитіи не воли, а ума. Воля и не можетъ быть иною какъ только индивидуальною, между тѣмъ Шопенгауеръ требуетъ отрѣшеніи отъ всего индивидуальнаго, а этимъ именно и характеризуется господство ума, какъ силы отвлекающей и обобщающей

Какой же смыслъ имѣютъ послѣ этого толки о счастіи, какъ необходимой цѣли человѣческихъ стремленій, и вмѣстѣ съ тѣмъ о невозможности счастія,—толки столь характеристическіе для пессимистической философіи? Вѣдь всякій кто ищетъ счастія иначе и не понимаетъ его, какъ въ смыслѣ индивидуальнаго личнаго состоянія, имѣющаго лишь отношеніе къ нему, а не къ кому либо иному. Когда же философъ отдается во власть свойственнаго ему влеченія къ познанію истины, то никакъ нельзя сказать, что онъ ищетъ своего счастія; напротивъ, онъ видитъ въ томъ лишь свое призваніе, которое требуетъ даже пожертвованія своимъ возможнымъ счастіемъ. Какъ-бы счастіе ни понимать, оно во всякомъ случаѣ есть состояніе полнаго довольства, удовлетворенія, достигаемаго чрезъ исполненіе на-

шихъ желаній; но въ томъ то и дѣло, что полное удовлетвореніе потребности познанія, какъ и всѣхъ высшихъ потребностей. не возможно Конечно, бываютъ и желанія не насытимыя (страсть къ пріобрѣтенію, честолюбіе и под.). но это уже извращенныя желанія, желанія обратившіяся въ страсть. —состоянія справедливо признаваемыя ненормальными, между тѣмъ какъ высшія потребности, потребности духа, даже при нормальномъ своемъ развитіи. являются *безграничными*. Словомъ, потребности тѣлесныя, лежащія въ основаніи всяческихъ желаній, и служащія условіемъ и основаніемъ стремленія къ счастію, ограничены, и удовлетвореніе ихъ легко достижимо; потребности же духа неограниченны. ибо самое предназначеніе его вѣчно, а не временно: по этому и удовлетвореніе таковыхъ потребностей недостижимо. Опять мы видимъ коренное двойство въ пессимистической философіи, требующее разъясненія. Съ одной стороны, изображая жизнь какъ страданіе, указывая на невозможность счастія, пессимистическая философія усматриваетъ въ этомъ трагизмъ нашего существованія на землѣ. —предполагая конечно, что стремленіе къ счастію совершенно для насъ необходимо, какъ вложенное въ насъ самою природою; если бы стремленіе къ счастію не было для насъ необходимо, то невозможность счастія не заключало бы въ себѣ ничего трагическаго. Въ томъ и заключается неизбѣжная и мучительная для насъ коллизія, что природа, возбуждая въ насъ усилія къ достиженію счастія, сама же ихъ дѣлаетъ тщетными, безплодными. Съ другой же стороны, чрезъ дѣятельность ума мы въ состояніи отрѣшиться отъ всяхъ желаній, а это показываетъ, что потребность счастія вовсе для насъ не необходима, слѣдовательно и недостижимость счастія не заключаетъ въ себѣ ничего трагическаго. Какъ же это произошло, что пессимистическая философія то утверждаетъ, то отрицаетъ необходимость для насъ счастія?

Мы знаемъ, что, по философіи Шопенгауера, бытіе воли, въ которой, по его мнѣнію, заключается истинное существо вещей. мы познаемъ чрезъ непосредственное внутреннее чувство. Отсюда само собою слѣдуетъ, что внутреннее чувство, какъ непосредственное выраженіе воли, этой вещи въ себѣ, должно

имѣть наибольшую важность въ экономіи нашей природы. Дѣйствительно, Шопенгауеръ придаетъ важное значеніе въ познаніи внутреннему опыту. т. е. свидѣтельству внутренняго чувства,—и это до такой степени, что внутренній опытъ онъ признаетъ главнымъ основаніемъ въ рѣшеніи философскихъ вопросовъ, и въ томъ именно видитъ преимущество своей философіи, что она будто бы опирается главнымъ образомъ на внутреннемъ опытѣ. Если же внутреннее чувство рѣшаетъ столь важный и коренной вопросъ философіи, какъ вопросъ о сущности вещей, то понятно само собою, что изъ того же основанія должно быть выведено также и рѣшеніе вопроса о конечной цѣли человѣческой жизни. Внутреннее чувство, свидѣтельствуя о существѣ вещей, еще большее, т. е. ближайшее, отношеніе должно имѣть ко внутреннему существу и назначенію человѣка. Дѣйствительно, будучи то пріятнымъ, то непріятнымъ, внутреннее чувство тѣмъ самымъ свидѣтельствуетъ о существующемъ въ нашей природѣ влеченіи къ удовольствію, вообще къ пріятному и отвращенію отъ непріятнаго. Теперь, если внутреннее чувство есть ближайшее откровеніе самой сущности вещей, то недолжно ли быть также существеннымъ въ нашей природѣ, тѣсно связанное съ нимъ и имъ свидѣтельствуемое влеченіе къ пріятному?

Если бы внутреннее чувство было силою самостоятельною и опредѣлялось бы само собою, тогда конечно этотъ выводъ о существенномъ значеніи для насъ влеченія къ пріятному былъ бы твердымъ и точно опредѣленнымъ Но дѣло въ томъ, что само влеченіе къ пріятному можетъ имѣть различный и даже противоположный характеръ. смотря потому, какъ именно оно ближайшимъ образомъ опредѣлится для насъ по содержанію своему, а опредѣляется оно не внутреннимъ чувствомъ, но отношеніемъ его къ другимъ силамъ и потребностямъ души. Всего важнѣе знать, что именно для насъ пріятно? Можно пожалуй, сказать, что для того, въ комъ развиты духовныя потребности. напряженный трудъ, воздержаніе, всякаго рода тягости. сопряженныя съ исполненіемъ долга,—все это пріятно; только, что же общаго имѣютъ пріятнотности подобнаго рода съ натуральнымъ влеченіемъ къ пріятному чисто чувственна-

го характера? Нѣтъ, внутреннее чувство само по себѣ ничего не рѣшаетъ относительно нашего существа и назначенія: оно само бываетъ крайне различнымъ въ зависимости отъ различнаго направленія и свойствъ нашей дѣятельности. Шопенгауеръ самъ эстетическія и умственныя удовольствія предпочитаетъ всѣмъ другимъ, и развѣ можно сказать, что внутреннее чувство склонило его къ такому предпочтенію: отъ чего же другихъ то же внутреннее чувство располагаетъ совершенно къ иного рода удовольствіямъ? Вообще внутреннее чувство требуетъ воспитанія, а воспитывается оно развитіемъ другихъ силъ, именно—ума и воли. Хотя способность чувствованій и разсматривается какъ самостоятельная способность, отличная отъ ума и воли, но особый характеръ чувствованій всегда зависитъ отъ взаимоотношенія ума и воли: есть чувствованія теоретическія, есть чувствованія практическія—различіе зависящее очевидно отъ господства ума надъ волею, или воли надъ умомъ.

Философія пессимистическая признаетъ влеченіе къ пріятному и истекающее отсюда стремленіе къ счастію необходимымъ и существеннымъ свойствомъ нашей природы. Но рядомъ съ этимъ она доказываетъ невозможность для насъ счастія, совершенную бѣдственность жизни, старается доказать это вопреки даже очевидному свидѣтельству опыта, показанія котораго сама эта философія признаетъ главнымъ для себя основаніемъ: сколько есть людей считающихъ себя счастливыми и находящихъ полное довольство среди заботъ объ удовлетвореніи своихъ нуждъ! Пусть жизнь бѣдственна, но не для всѣхъ она такова, а менѣе всего она такова для тѣхъ, которые разсуждаютъ о бѣдственности жизни, т. е. для самыхъ представителей пессимистической философіи. Поэтому должно полалать, что пессимистическая философія имѣетъ нѣкоторый интересъ въ томъ, чтобы выставлять жизнь бѣдственною. Замѣчательно, что по философіи пессимистеческой само по себѣ желаніе есть уже страданіе; иначе впрочемъ, если т. е. не считать самыя желанія — страданіемъ, было бы невозможно оправдать того положенія, что жизнь есть сплошное бѣдствіе. Смыслъ же этого положенія ясенъ. Дѣло въ томъ, что насколько намъ свой-

ственно влеченіе къ пріятному, на столько же натурально стремленіе къ избѣжанію всего непріятнаго. Если всякое желаніе само по себѣ есть страданіе, то, по естественному отвращенію отъ всего непріятнаго, мы должны слѣдовательно стараться избавиться отъ всякихъ желаній, и этого мало если сама жизнь есть бѣдствіе, ибо жизнь неотдѣлима отъ желаній--жить значитъ — желать,— то не менѣе того, по естественному же побужденію, влекущему насъ отъ всего непріятнаго, намъ приходится бѣжать отъ самой жизни. Не явное ли это безуміе, не очевидный ли это кругъ: стараться избавиться отъ всякихъ желаній, какъ будто самое это стремленіе быть свободнымъ отъ желаній не есть слѣдствіе желаній, и даже выраженіе желанія,- признавать естественнымъ, т. е. жизненнымъ, стремленіе направленное противъ самой жизни, именно стремленіе уйти отъ жизни, освободиться отъ нея. Какъ возможно такое стремленіе? Оно должно быть возможно, иначе и пессимистическая философія была бы невозможна. Мы обладаемъ силою отличною отъ самой способности желательной и дающею намъ возможность противостоять всякимъ желаніямъ; безъ этой силы возможно было бы только противленіе одного желанія другимъ желаніямъ, но не освобожденіе отъ желаній; возможно также, при посредствѣ этой силы, отрѣшеніе не отъ жизни вообще, но отъ жизни покорствующей всякимъ желаніямъ. Сила эта есть умъ. Полагая, что воля есть основа всѣхъ жизненныхъ проявленій, слѣдовательно и самого ума, а также свойственной уму дѣятельности, философія пессимистическая должна была изъяснить—какъ возможно отвлекающее дѣйствіе ума въ отношеніи къ желаніямъ—этимъ непосредственнымъ обнаруженіямъ воли. Другимъ способомъ пессимистическая философія не могла изъяснить такого отношенія ума къ желаніямъ, какъ только, вопреки очевидности, признавъ желанія страданіями и отожествивъ отвлекающую дѣятельность ума съ натуральнымъ отвращеніемъ отъ всякаго страданія, хотя было бы вѣрнѣе признать самостоятельность ума и невыводимость его изъ воли. Съ другой стороны, все неразумное противно разуму, что само собою понятно. Если бы было вѣрно, какъ это утверждаетъ пессимистическая фи-

лософія, что жизнь есть произведеніе слѣпой неразумной силы, не извѣстно почему именуемой волею, тогда конечно иное отношеніе къ жизни, кромѣ отвращенія, и невозможно было бы для разума, а еще болѣе возмутительна должна быть для разумнаго существа мысль о происхожденіи самого разума отъ слѣпой, неразумной силы

Такимъ образомъ пессимизмъ является для пессимистической философіи необходимымъ послѣдствіемъ собственнаго ея принципа. Жизнь дѣйствительно ничтожна и пуста, если она есть произведеніе слѣпой неразумной силы, для которой бытіе равно небытію, ибо какъ то, такъ и другое одинаково безцѣльно и ни на что не нужно. Только къ чему именовать эту неразумную, слѣпую силу, которая безцѣльно и безсмысленно играетъ всѣмъ живущимъ, — къ чему эту силу называть волею? Если міровая воля сама въ себѣ внѣ представленія, слѣдовательно, ничего не представляетъ, ничего не знаетъ, ни о чемъ, ни даже о себѣ самой, не имѣетъ сознанія, то это уже не есть воля; какая же это воля, если она ничего не хочетъ, а она ничего нехочетъ, такъ какъ не знаетъ чего она могла бы хотѣть. Конечно, говорятъ о безсознательныхъ влеченіяхъ и дѣйствіяхъ воли, но точнѣе было бы именовать, такъ называемыя, безсознательныя влеченія и дѣйствія нашей воли не безсознательными, а только неясно различимыми, по причинѣ ихъ сложности и недостаточной опредѣленности: сознавать и различать не одно и то же: различіе есть дѣйствіе мышленія, а не простое сознаніе, которое существуетъ и у животныхъ, между тѣмъ какъ мышленіе, т. е. умственная дѣятельность въ собственномъ смыслѣ у нихъ несомнѣнно отсутствуетъ [1]); безсознательными дѣйствіями называются еще тѣ дѣйствія, о которыхъ не сохраняется воспоминанія, которыя скоро забываются, а это значитъ, что они сдѣлались безсознательными лишь послѣ ихъ совершенія, между тѣмъ какъ въ моментъ совершенія были сознаваемы. Наконецъ, еще Лей-

[1]) Естествоиспытатели много говорятъ объ умѣ животныхъ, но теперь стали находить умъ и у растеній, а это показываетъ—какъ неопредѣлены понятія такихъ писателей объ умѣ.

бницъ полагалъ, что всякое сознательное дѣйствіе есть результатъ сочетанія множества мелкихъ неразличимыхъ дѣйствій души. Не слѣдуетъ ли поэтому полагать, что и такъ называемая міровая воля есть сложность безконечнаго множества частичныхъ силъ, дѣйствующихъ въ природѣ? Но только при цѣлесообразномъ, или иначе, планосообразномъ дѣйствіи таковыхъ силъ можно бы разсматривать ихъ сложность, какъ единую цѣлостную силу, что опять таки предполагаетъ единство воли и ума, т. е. приводитъ къ тому понятію о волѣ, что она есть сила разумная. Воля понятна для насъ только какъ сила разумная, а иначе она совершенно немыслима.

Все предъидущее достаточно ясно показываетъ, какая глубокая рознь какая двойственность проходитъ чрезъ всю философію Шопенгауера. Мы знаемъ теперь и главное основаніе этой раздвоенности которою страдаютъ всѣ основныя понятія названной философіи. Основаніе это заключается въ недопустимомъ раздѣленіи другъ отъ друга нераздѣльныхъ силъ духа—воли и ума; раздѣленіе это составляетъ основную мысль Шопенгауеровой философіи. Остается теперь указать еще болѣе общее основаніе означенной двойственности въ философіи Шопенгауера.—основаніе, которымъ конечно не оправдывается, а только изъясняется эта философія и ея успѣхъ въ современномъ мірѣ. Мы разумѣемъ историческое положеніе Шопенгауеровой философіи. По своему историческому значенію философія Шопенгауера является какъ бы на поворотѣ отъ идеализма къ современному реализму или позитивизму. Трудно указать такое положеніе или понятіе въ философіи Шопенгауера, которому не нашлось бы совершенно противнаго понятія и положенія въ той же философіи. И это именно отъ того, что, исходя изъ основаній идеалистическаго характера, философія Шопенгауера замѣтно склоняется къ реализму и, можно сказать, даже прямо переходитъ въ позитивизмъ. Въ философіи Канта идеализмъ и реализмъ являются какъ бы въ равновѣсіи, примиряются. Но послѣ Канта въ однѣхъ системахъ идеализмъ является преобладающимъ (въ системахъ Фихте, Шеллинга и Гегеля), въ другихъ системахъ, наоборотъ, реализмъ замѣтно беретъ перевѣсъ надъ идеализмомъ (систе-

мы Гербарта и Шопенгауера). Послѣднимъ принадлежитъ господство въ современномъ мірѣ,—понятно почему: всѣмъ извѣстныя общія историческія причины произвели это господство реализма въ настоящее время. Но, что въ философіи Шопенгауера смѣшивается идеализмъ и реализмъ, такъ какъ она не беретъ сознательно на себя задачи — согласить и объединить оба эти направленія, а подъ вліяніемъ времени дѣлаетъ лишь переходъ отъ идеализма къ реализму, въ этомъ послѣ всего сказаннаго убѣдиться нетрудно. Въ основѣ вещей Шопенгауеръ полагаетъ волю. Но что такое воля Шопенгауера? Воля извѣстна намъ какъ сила духовная разумная: итакъ, повидимому. Шопенгауеръ принимаетъ за основной принципъ начало духовное; и это тѣмъ болѣе должно полагать, что, матерія, по Шопенгауеру, есть феноменъ нашего сознанія. Но то, какъ Шопенгауеръ опредѣляетъ волю міровую показываетъ, что онъ понималъ ее въ смыслѣ реалистическомъ, а не идеалистическомъ. Воля Шопенгауера прежде всего есть сила слѣпая, неразумная,—слѣдовательно, матеріальная, а не духовная сила. Великое значеніе имѣетъ для насъ умъ по философіи Шопенгауера. Умъ торжествуетъ надъ волею; своею дѣятельностію онъ погашаетъ міровую волю; но что такое умъ? Это не что иное, какъ головной мозгъ, главное средоточіе нервныхъ процессовъ, и потому онъ есть не болѣе, какъ продуктъ слѣпой міровой силы, которая производитъ его затѣмъ, чтобы потомъ разрушить, уничтожить. Важное преимущество человѣка предъ всѣми животными Шопенгауеръ вполнѣ вѣрно усматриваетъ въ томъ, что только человѣкъ способенъ къ образованію отвлеченныхъ понятій, т. е. мыслитъ. Но рядомъ съ этимъ онъ жестоко издѣвается надъ философами, которые занимаются понятіями, и главное достоинство своей философіи полагаетъ въ томъ, что она опирается на опытѣ, уважаетъ только факты и пренебрегаетъ отвлеченностями. Слѣдуя Канту, Шопенгауеръ различаетъ вещь въ себѣ отъ явленій. Но, что такое явленіе? Явленіе то же, что представленіе. Посему весь міръ, говоритъ Шопенгауеръ, есть мое представленіе, иначе сказать, весь міръ есть созданіе, продуктъ моего ума, но самый умъ какъ головной мозгъ, есть продуктъ міровой силы, и съ этой точки

зрѣнія явленія далеко уже не представленія, а такіе объекты, въ которыхъ воплощается міровая воля, являясь самой себѣ, не извѣстно впрочемъ зачѣмъ, такъ какъ міровая воля чрезъ то нетолько ничего не пріобрѣтаетъ, но скорѣе теряетъ, именно она лишается свободы и подчиняется необходимости, свойственной явленіемъ, и потому, для возстановленія должно быть утраченной свободы, міровая воля спѣшитъ снова уничтожить ею же самою производимыя явленія. Или же не воля, а явленія составляютъ подлинную дѣйствительность? Тогда въ мірѣ нигдѣ нѣтъ свободы, а господствуетъ повсюду одинъ законъ необходимости. Послѣдній выводъ тѣмъ болѣе слѣдуетъ изъ философіи Шопенгауера, что, какъ выше сказано, міровая воля Шопенгауера въ сущности есть не что иное какъ матерія, или пожалуй, матеріальная сила, т. е. просто-движущая сила, ибо къ движенію сводятся всѣ силы природы.

Послѣдователи Шопенгауеровой философіи у насъ вѣроятно не считаютъ себя позитивистами. Но вѣдь философія Шопенгауера въ сущности тотъ же позитивизмъ. Есть въ философіи Шопенгауера элементы идеалистическаго свойства, но главная ея тенденція далека отъ идеализма, напротивъ враждебна идеализму [1])

---

[1]) Говорятъ, что Шопенгауеръ не былъ понятъ современниками, какъ это нерѣдко де случается съ великими людьми, и оттого слава его пришла позднѣе. Но вѣдь извѣстно, что Шопенгауеръ писалъ языкомъ яснымъ и простымъ, гораздо болѣе удобопонятнымъ, чѣмъ языкъ Шеллинга, а особенно Гегеля. И однако послѣднихъ философовъ понимали, а Шопенгауера не могли понять. Да и философія его вовсе не отличается недосягаемою для обыкновенныхъ смертныхъ глубиною. Дѣло просто въ томъ, что при жизни Шопенгауера мало обращали вниманія на его философію, такъ какъ духъ времени былъ иной: господство реализма и эмпиризма наступило потомъ; вотъ почему и философія Шопенгауера, что случилось также и съ *Гербартомъ*, позже пріобрѣла успѣхъ, какого не могла имѣть въ свое время.

У насъ хотятъ, во что-бы то ни стало, возвеличить Шопенгауера. Принято считать Шопенгауера реформаторомъ западной философіи. Кажется, что возвеличенію Шопенгауера способствовала у насъ слѣдующая ассоціація идей: извѣстно, что западники осуждали всегда христіанскій аскетизмъ; находили, что христіанство, бывъ принято нами отъ грековъ, много повредило самобытности народной

жизни тѣмъ, что внесло въ ея среду аскетическіе идеалы: подъ изсушающимъ дѣйствіемъ этихъ идеаловъ завялъ цвѣтъ народнаго творчества. Но вотъ Шопенгауеръ,—человѣкъ вполнѣ чуждый христіанскаго духа, пишущій такъ бойко и остроумно, говоритъ въ защиту аскетизма. Этимъ онъ будто бы низвергнулъ раціонализмъ прежней философіи, бывшій источникомъ ея разлада съ религіею, и такимъ образомъ сдѣлалъ возможнымъ союзъ философіи съ религіей. Но извѣстно, что аскетизмъ Шопенгауера ничего общаго не имѣетъ съ христіанскимъ аскетизмомъ, и даже вообще съ духомъ религіознымъ. Шопенгауерова философія, напротивъ, есть отрицаніе всякаго религознаго духа, а въ связи съ тѣмъ и нравственнаго значенія она не имѣетъ, не то что важнаго и глубокаго, а вовсе никакого. На чемъ основываетъ Шопенгауеръ нравственную жизнь? Онъ возстаетъ противъ нравоученія Канта, потому что это нравоученіе въ основу нравственной жизни полагаетъ заповѣди, требованія, правила, сводя ихъ къ одному безусловному правилу или принципу. Это, видите ли. теологическая форма нравоученія. Шопенгауеръ смотритъ на дѣло проще: для него важно не то, что люди признаютъ для себя обязательнымъ, даютъ ли они вѣру какому-либо правилу, а каковы дѣйствительныя пружины ихъ поступковъ. Смотря же на дѣло съ этой стороны, Шопенгауеръ находитъ, что никакихъ правилъ и не нужно. Человѣкъ не свободенъ въ своихъ дѣйствіяхъ: онъ всецѣло находится во власти мотивовъ, свойственныхъ его индивидуальному характеру. Если такими мотивами служатъ состраданіе и благожеланіе, то такого человѣка мы признаемъ нравственно добрымъ, а злой и безнравственный человѣкъ — тотъ, въ комъ преобладаетъ жестокій и безпощадный эгоизмъ. Итакъ, идеалъ нравственнаго совершенства, по философіи Шопенгауера, это человѣкъ мягкій, добродушный, о которомъ говорится, что и мухи онъ не обидитъ, и каковыхъ на свѣтѣ много, даже слишкомъ много. Гуманность и благодушіе—давно уже сдѣлались свойствами обычными; жестокіе и свирѣпые люди рѣдки. Не дѣлай никому вреда и оказывай помощь другимъ—вотъ и вся нравственность. Такова она и есть на дѣлѣ. Боязнь причинить вредъ другому доходитъ до

того, что не считается грѣхомъ оправдать завѣдомаго преступника; людямъ настойчивымъ и смѣлымъ въ домогательствахъ и притязаніяхъ всякаго рода благодушіе, власть имущихъ какъ нельзя болѣе на руку. Благотворительность также все болѣе развивается. Но вѣдь и гуманность и благодушіе, никому недозволяющее вредить, и благотворительность, все это такія качества, которыя не только не исключаютъ эгоизма, напротивъ служатъ нерѣдко удобнымъ прикрытіемъ и даже прямымъ выраженіемъ эгоизма. Эволюція нравственной жизни, по теоріи Спенсера, впрочемъ къ тому и должна привести, т. е. къ созданію смягченныхъ и облагороженныхъ формъ для выраженія эгоизма,— этого кореннаго и необходимаго начала человѣческой дѣятельности. Аскетизмъ Шопенгауера есть не что иное, какъ потушеніе всякихъ желаній, къ которому человѣкъ приходитъ вслѣдствіе пресыщенія... Шопенгауеръ не столько философъ, сколько литераторъ (въ современномъ смыслѣ этого слова). остроумное, но бездушное и поверхностное издѣвательство, иронія и сарказмъ у него служатъ вмѣсто доводовъ и доказательствъ. Хотя Шопенгауеръ широкое значеніе даетъ закону достаточнаго основанія; но объ основательности своихъ сужденій онъ заботится менѣе всего, ибо многое изъ того, что онъ говоритъ противъ другихъ философовъ, имѣетъ силу противъ него самого.

Когда указываютъ, какъ на заслугу Шопенгауера, на то, что онъ отвергнулъ раціонализмъ, то, очевидно, смѣшиваютъ философскій раціонализмъ съ религіознымъ. Раціонализмъ въ религіи есть односторонность пагубная для религіознаго духа, хотя и въ религіозной области должное употребленіе разума и необходимо, и спасительно для самой вѣры, способствуя возвышенію и очищенію религіозной жизни. Отрицаніе разума въ области философіи скорѣе означаетъ упадокъ философскаго духа, но ужъ ни какъ не реформу философіи. Шопенгауеръ никакой новой философіи не создалъ. Онъ только указалъ путь отъ идеализма къ матеріализму и позитивизму, т. е. значеніе его въ сущности такое же, какъ и значеніе Фейербаха.

ФИЛОСОФІЯ НАШЕГО ВРЕМЕНИ.

Понятіе о наукѣ—главное въ современной философіи. Промышленный характеръ научной дѣятельности. Вопросъ о познаніи, взятомъ въ себѣ самомъ. Понятіе о познаніи, какъ составѣ разнородныхъ представленій. Недостаточность такого понятія о познаніи. Различныя теоріи о происхожденіи познавательнаго процесса и различные взгляды на познаніе. Невозможность изъяснить познаніе изъ однихъ субъективныхъ основаній.

Всякое время имѣло свою философію. Безъ сомнѣнія наше время также имѣетъ свою философію. Во всякой философіи должно быть основное понятіе, отъ котораго зависитъ отличительный ея характеръ. Существуетъ ли и теперь такое понятіе, которое господствовало бы надъ всѣми другими, имѣющимися въ обращеніи, понятіями и давало бы тонъ всей философіи нашего времени? Несомнѣнно, что это есть понятіе о наукѣ. Необходимо во всей полнотѣ разъяснить это понятіе, представить всѣ связанныя и связываемыя съ нимъ идеи, и мы будемъ имѣть тогда важнѣйшія черты современной намъ философіи.

Понятіе о знаніи есть наиболѣе сложное и, по своей сложности, настолько не опредѣленно, что дозволяетъ выдвигать въ одномъ случаѣ одни изъ содержащихся въ немъ элементовъ; а въ другомъ—другіе, причемъ и самый смыслъ, значеніе понятія измѣняется, а это влечетъ за собою заключенія и предположенія, трудно согласимыя между собою.

Никто теперь не сомнѣвается въ томъ, что знаніе есть великая сила. Успѣхи наукъ существеннымъ образомъ измѣнили условія быта народовъ и оказали могучее вліяніе на развитіе общественной жизни. Просвѣщеніе сближаетъ людей, увеличиваетъ удобства и средства жизни, облегчаетъ трудъ человѣка,

создаетъ общее благосостояніе, обезпечиваетъ мирное и безопасное теченіе жизни повсюду; уменьшая силу страстей и торжествуя надъ предразсудками, уничтожаетъ косность и бездѣятельность; словомъ, благодѣянія просвѣщенія неисчислимы, а знаніе именно и есть сила просвѣтительная. Неудивительно, что повсюду такъ много заботъ прилагается къ распространенію просвѣщенія: учреждаются школы отъ низшихъ до высшихъ, возникаютъ и умножаются ученыя общества; всякаго рода повременныя изданія, имѣющія цѣлью распространеніе знаній, по всѣмъ частямъ свѣта разносятъ пріобрѣтенія науки и дѣлаютъ ихъ общимъ достояніемъ; безъ помощи науки ничего теперь не дѣлается. Итакъ, безспорно наукѣ принадлежитъ теперь въ значительной мѣрѣ власть надъ міромъ, и кто можетъ сомнѣваться, что власть эта чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе будетъ распространяться и усиливаться? Поэтому нѣтъ, кажется, болѣе достойнаго для изслѣдованія предмета какъ знаніе, наука. Дѣйствительно, теорія науки, изслѣдованіе знанія теперь все болѣе заступаетъ мѣсто старой метафизики, т. е. признается основною важнѣйшею частію философіи, а ученіе о познаніи—фундаментомъ для всего міросозерцанія.

Что же даетъ намъ наука о знаніи? Насколько этотъ предметъ изслѣдованъ и разъясненъ? Можно ли сказать, что и сила знанія, подобно другимъ силамъ, которыми человѣкъ пользуется, изслѣдована и опредѣлена въ отношеніи объема, способовъ и законовъ дѣйствія? Если мы спросимъ, что такое знаніе, то за не имѣніемъ на этотъ вопросъ прямого отвѣта, мы принуждены выводить понятіе о знаніи изъ тѣхъ взглядовъ, которые можно признать руководящими какъ въ обычной оцѣнкѣ знанія, такъ и въ требованіяхъ, предъявляемыхъ къ знанію, дабы оно удовлетворяло своему назначенію, т. е. было годнымъ для предназначаемаго ему употребленія.

Наиболѣе употребительное понятіе о знаніи, хотя прямо и невыражаемое, есть то, которое основывается на предполагаемомъ сходствѣ познанія съ промышленною дѣятельностію. Промышленность состоитъ въ добываніи матеріала, въ обработкѣ добытаго матеріала, наконецъ, въ распространеніи обработаннаго матеріала. Соотвѣтственныя различія мы находимъ и въ

познаніи: оно состоитъ прежде всего въ добываніи фактическихъ свѣдѣній, въ установленіи фактовъ, которые составляютъ собственно матеріалъ знанія. Какъ для добыванія, въ промышленной сферѣ, иного матеріала, требуются сложныя приспособленія, искусственныя орудія и нелегко усвояемые пріемы, подобно тому, для установленія научныхъ данныхъ, необходимы сложныя умственныя операціи, тѣмъ не менѣе результаты таковыхъ операцій все же имѣютъ значеніе лишь матеріала, для котораго нужна обработка, дабы получилось дѣйствительное знаніе. Конечно, матеріалы и сами по себѣ имѣютъ большую или меньшую цѣнность, смотря по трудности ихъ добыванія, а также по важности той цѣли, для которой употребляются, но въ промышленности эти основанія оцѣнки матеріала легко и безошибочно опредѣлимы; въ наукѣ же такія основанія имѣются, лишь когда уже установилась въ главныхъ чертахъ общепризнанная система знаній въ той самой области изслѣдованія, къ которой матеріалы относятся: гдѣ нѣтъ прочно установившейся системы, тамъ не достаетъ основныхъ началъ знанія, а безъ того и оцѣнка матеріала по необходимости является случайною, не мотивированною надлежащимъ образомъ и произвольною. Это именно мы видимъ въ исторіи. Такъ какъ исторія не имѣетъ твердо установленныхъ и безспорныхъ началъ, то поэтому мы и видимъ въ области исторіи и соприкосновенныхъ съ нею отдѣловъ знанія (каковы: археологія, статистика, хронологія) безпорядочное, неруководимое никакою идеею накопленіе матеріала: собраніе всякаго рода фактическихъ свѣдѣній, безъ должнаго ихъ разбора и оцѣнки, здѣсь часто принимается за ученый трудъ, и люди безъ всякихъ принциповъ и убѣжденій, а обладающіе лишь практическою смѣтливостію и умѣньемъ примѣняться къ обстоятельствамъ,—слывутъ за людей ученыхъ, представителей науки; результатомъ подобнаго рода ученыхъ трудовъ, и такого, столь матеріальнаго, направленія науки является лишь то, что здоровая любознательность превращается въ пустое и мелочное, а иногда даже зловредное, любопытство. Раздѣленіе труда справедливо признается важнымъ условіемъ его производительности. Но чѣмъ менѣе трудъ имѣетъ характеръ механическаго,

а таковъ трудъ умственный, тѣмъ меньшее значеніе имѣетъ принципъ раздѣленія труда. Въ промышленности раздѣленіе труда дѣйствительно способствуетъ развитію и усовершенію различныхъ отраслей производства; а въ области науки не болѣе ли способствуетъ производительности сосредоточеніе труда, нежели его раздробленность; безпрерывное увеличеніе научнаго матеріала, безъ надлежащей обработки, единственно въ тѣхъ видахъ, что впослѣдствіи этотъ матеріалъ окажется нужнымъ и кто-либо имъ воспользуется, никакъ нельзя считать приращеніемъ науки, но скорѣе засореніемъ; конечно, нельзя же препятствовать увеличенію научнаго балласта; но не слѣдуетъ также увеличивать цѣнность подобнаго рода трудовъ; вѣдь даже для того, чтобы распредѣлить матеріалъ по категоріямъ, необходимо владѣть нѣкоторыми общими воззрѣніями относительно систематизаціи знаній въ той или иной области, а потому часто обходятся даже безъ такого простѣйшаго способа обработки, какъ раздѣленіе по категоріямъ. Когда какое-либо дѣло, или явленіе общественной жизни не имѣетъ внутренней цѣнности, которою оправдывалось бы его существованіе, то несомнѣнно въ такомъ случаѣ, что оно вызвано къ бытію либо подражаніемъ, или же продолженіемъ, по силѣ инерціи, нѣкотораго, въ первыхъ своихъ проявленіяхъ, значительнаго направленія дѣятельности. Тоже видимъ и въ настоящемъ случаѣ. Раскопки, произведенныя въ разное время настоящаго столѣтія на Востокѣ, а также въ южныхъ странахъ Европы (въ Италіи и Греціи) обогатили науку обширнымъ и важнымъ матеріаломъ, пролившимъ много свѣта на исторію древнѣйшихъ народовъ; а еще ранѣе,—изслѣдованія разныхъ пластовъ земной поверхности, во многихъ мѣстахъ, кромѣ того, что дали указанія на давно прошедшую исторію земли, привели къ открытію многихъ слѣдовъ древнѣйшаго до-историческаго быта народовъ. Этого было довольно, чтобы постепенно развилось, до степени общаго увлеченія, стремленіе къ разысканію, сохраненію и обнародованію всякаго рода памятниковъ и остатковъ старины какъ самой отдаленной, такъ и ближайшей къ намъ по времени, причемъ едва ли не больше интересуетъ большинство старина не очень давняя. Кто станетъ отрицать по-

лезность такого увлеченія? Безспорно такое увлеченіе заслуживаетъ всякой похвалы, если взять во вниманіе общую его тенденцію—желаніе ознакомиться съ прошлымъ и образъ его возстановить съ наибольшею наглядностію и живостію. Но эта общая тенденція получаетъ превратное направленіе отъ того именно, что при этомъ имѣется въ виду не общій смыслъ и характеръ прошлаго разъяснить, а возстановить всякія и самыя мелочныя подробности старины, и это то именно—подборъ мелочныхъ подробностей — и составляетъ главную задачу археологіи, разумѣется изъ очень глубокой старины и мелочная подробность по справедливости цѣнится высоко, такъ какъ чѣмъ древнѣе старина, тѣмъ менѣе мы имѣемъ остатковъ, и всякій слѣдъ изъ глубокой древности важенъ; но такой же взглядъ переносится и на времена не очень отдаленныя; а главное,—занимаясь собираніемъ остатковъ старины, археологія не даетъ руководящихъ идей для разграниченія важнаго отъ незначительнаго; то, что должно бы служить только средствомъ обращается въ самостоятельную цѣль; само по себѣ собираніе матеріала, безъ всякой оцѣнки онаго, представляется дѣломъ важнымъ. Въ эпоху блестящаго развитія философіи на Западѣ существовало общее увлеченіе философскими теоріями. была страсть къ построенію философскихъ доктринъ. Въ свое время довольно осмѣивали такое увлеченіе, но по крайней мѣрѣ увлеченіе это никакихъ издержекъ не стоило, а между тѣмъ все же побуждало учиться мыслить; а современное намъ увлеченіе требуетъ значительныхъ издержекъ, да при томъ не только не научаетъ, а скорѣе отучаетъ мыслить.

Въ то время, когда обычною формою промышленнаго труда было не машинное, а ручное производство, самыя произведенія имѣли несравненно большую не только матеріальную (по причинѣ дороговизны труда), но и эстетическую цѣнность; ибо на нихъ была печать оригинальности самого производителя, тогда какъ машинное производство стираетъ всякій личный характеръ въ продуктахъ промышленности, воспроизводя съ неизмѣнною точностію одну и ту же форму въ неограниченномъ множествѣ экземпляровъ. Не то же ли мы видимъ и въ области научнаго производства? Здѣсь постоянно мы встрѣчаемъ

или совершенное отсутствіе всякой обработки научнаго матеріала, или же обработка оказывается воспроизведеніемъ все тѣхъ же разъ установившихся и общепринятыхъ формъ, нисколько не сообразующихся съ существомъ предмета, а разсчитанныхъ лишь на достиженіе разнаго рода удобствъ, подобно тому какъ и въ промышленности на первомъ мѣстѣ стоятъ теперь требованія удобства въ практическомъ отношеніи, между прочимъ—доступности какъ можно большему числу потребителей, вмѣсто бывшихъ нѣкогда требованій оригинальности и изящества, служащихъ признаками творчества. Школы—это не что иное какъ фабрики, гдѣ по установленнымъ образцамъ, заготовляются свѣдующіе люди по разнымъ частямъ; талантъ всегда имѣетъ личный, индивидуальный характеръ; понятно, что строй современной школы, гдѣ прежде всего требуются исправность и аккуратность, мало благопріятствуетъ развитію талантовъ; всякое излишнее пристрастіе къ одной какой-либо части школьныхъ занятій влечетъ за собою недостаточную внимательность въ исполненіи другихъ работъ, и этого одного уже довольно для того, чтобы двери школы оказались закрытыми для такихъ, съ рѣзко отмѣченною индивидуальностію, натуръ; между тѣмъ, для учащихся со средними способностями, какъ разъ достаточными для того, чтобы быть исполнительнымъ и аккуратнымъ по всѣмъ частямъ школьной программы, прохожденіе курса вполнѣ обезпечено. Въ промышленности, чтобы обезпечить наилучшій сбытъ товара, т. е. наибольшее его распространеніе въ массахъ населенія, сообразуются главнымъ образомъ съ требованіями и вкусами большинства потребителей. Равно и школа не для того ли предназначена, чтобы сдѣлать образованіе доступнымъ для большинства, а большинство вѣдь состоитъ изъ лицъ среднихъ дарованій. Научныя знанія также составляютъ нѣкоторымъ образомъ товаръ, для котораго требуется помѣщеніе въ массахъ потребителей. Отсюда общедоступное изложеніе является дѣломъ первостепенной важности. Чтобы трудное сдѣлать легкимъ, для этого работа разбивается на части и каждая часть исполняется отдѣльно; здѣсь лежитъ отчасти причина умноженія научныхъ спеціальностей всякаго рода. Для увеличенія

производства въ промышленномъ мірѣ учреждаются товарищества и компаніи; составляются также и въ ученомъ мірѣ временныя и постоянныя собранія и общества; но увеличивается ли оттого научное производство? Да, конечно, увеличивается только въ количественномъ, а не въ качественномъ отношеніи; но это вѣдь такъ и должно быть: и въ промышленности что всего важнѣе какъ не количество изготовляемыхъ продуктовъ?

Такимъ образомъ научная дѣятельность, повидимому, вполнѣ имѣетъ характеръ промышленный, т. е. представляетъ собою особый видъ промышленности, и слѣдовательно подлежитъ всѣмъ условіямъ промышленной дѣятельности, каковы въ особенности законы спроса и предложенія, и слѣдовательно не можетъ быть изъята отъ тѣхъ ограничительныхъ и направительныхъ мѣръ, какія принимаются правительствомъ по отношенію къ различнымъ видамъ промышленности, съ цѣлью по возможности сдѣлать оную общеполезною, или покрайней мѣрѣ совмѣстимою съ требованіями общаго блага. Для научной дѣятельности необходима, правда, свобода; но вѣдь свобода есть въ нѣкоторой мѣрѣ необходимое условіе преуспѣянія всякаго рода промысловъ; излишнія стѣсненія всегда отзываются крайнимъ вредомъ для успѣховъ промышленности.

Но все сказанное до сихъ поръ нисколько не разъясняетъ вопроса о познаніи, ибо относится не къ самому познанію, а только къ употребленію его. Между тѣмъ требуется знать что́ такое познаніе, помимо того употребленія, какое можетъ быть сдѣлано изъ него. Вопросъ не въ томъ заключается, какимъ образомъ, въ какомъ направленіи и духѣ, и для какихъ цѣлей можетъ быть развиваема научная дѣятельность, а въ томъ какъ происходитъ познаніе, прежде и не зависимо отъ всякихъ цѣлей, какія могутъ быть въ разное время предназначаемы для него самимъ человѣкомъ. Вѣдь познаніе есть прежде всего процессъ натуральный, совершающійся въ насъ по природѣ, и только когда мы овладѣваемъ этимъ процессомъ, то можемъ по произволу направлять его такъ или иначе, прилагать его къ тѣмъ или инымъ предметамъ, обращая его въ средство для различныхъ цѣлей. Хожденіе есть механизмъ движеній, совершающихся по законамъ, лежащимъ въ устройствѣ организма,

но уже отъ воли человѣка зависитъ то, какъ и куда онъ идетъ въ данномъ случаѣ,—идетъ ли онъ скоро или медленно, въ какомъ направленіи и по какому дѣлу. То же самое различіе относится и къ познанію: и у ребенка совершается процессъ познанія; но понятно ребенокъ еще не ставитъ для него никакихъ опредѣленныхъ цѣлей, не можетъ имъ управлять произвольно: познаніе для него есть не болѣе какъ отправленіе природы, само собою совершающееся, какъ процессъ дыханія, кровеобращенія, а не практическое дѣло и тѣмъ менѣе промыселъ, производимый съ пользою (или во вредъ, при злоупотребленіи имъ) для себя и другихъ.

Познаніе начинается съ ощущеній. Но ощущенія сами по себѣ еще не составляютъ познаній: познаніе образуется лишь когда ощущенія превращаются, при посредствѣ памяти, въ представленія. Представленія по извѣстнымъ законамъ (законы ассоціаціи) распредѣляются на болѣе или менѣе сложныя группы; вслѣдствіе сочетанія однородныхъ представленій, образуются представленія общія; а когда представленіе раздѣляется на содержащіеся въ немъ элементы, т. е. сложное представленіе распадается на содержащіяся въ немъ представленія элементарныя, то получаются представленія отвлеченныя. Итакъ познаніе, взятое само по себѣ, есть не что иное какъ разнообразный составъ представленій. Познаваемо для насъ лишь то, что можетъ стать представленіемъ; въ сущности мы ничего иного не знаемъ какъ только наши представленія. Вещи познаются нами лишь въ той мѣрѣ, насколько являются для насъ; а явленіе и есть представленіе. Въ этомъ смыслѣ Шопенгауеръ сказалъ: весь міръ есть мое представленіе. Существуетъ для насъ лишь то, что познается нами, ибо какимъ образомъ мы можемъ утверждать существованіе того, о чемъ мы ничего не знаемъ? А такъ какъ познаніе наше всецѣло заключается въ представленіяхъ, то ясно, что мы можемъ утверждать лишь существованіе собственныхъ нашихъ представленій: и самъ я лишь настолько существую, насколько представляю себя существующимъ. Повидимому, этотъ взглядъ на познаніе никакимъ образомъ не можетъ быть опровергнутъ. Положимъ, что представленія мы относимъ къ вещамъ представляемымъ, от-

личая такимъ образомъ вещи представляемыя отъ самихъ представленій: въ этомъ состоитъ такъ называемая объективность представленій;—*объективностью* представленій называется отношеніе ихъ къ предметамъ представляемымъ, такое отношеніе, въ силу котораго мы смотримъ на представленія какъ на *выраженіе* вещей представляемыхъ. Но вѣдь то, что мы называемъ вещью цѣликомъ разрѣшается въ представленія, а потому объективность представленій не есть отношеніе отличное отъ самихъ представленій: и самое отнесеніе представленій къ вещамъ состоитъ въ актѣ представленій и также есть лишь одно изъ множества представленій; тоже самое слѣдуетъ признать и о другомъ отношеніи нашихъ представленій, именно объ отношеніи къ нашему *я*. Относя представленія къ нашему я, мы смотримъ на нихъ какъ на дѣйствія представляющей способности нашего я; а между тѣмъ и самое я, какъ равно и способность представляеть, усвояемая нашему я,—все это лишь представленія. Такимъ образомъ приходится, повидимому, принять за несомнѣнное, что мы въ нашемъ познаніи ничего болѣе не имѣемъ какъ только представленія. Все о чемъ бы мы ни помыслили, и на что бы ни указали намъ,—разрѣшается въ представленія. Отсюда многіе теперь дѣлаютъ такой выводъ: всѣ представленія заключены въ моемъ сознаніи и иначе не могутъ быть даны для меня какъ только въ видѣ состояній или дѣйствій моего *я*; поэтому, строго говоря, я могу утверждать лишь существованіе самого себя, т. е. своего *я*, ибо все другое есть для меня не что иное какъ представленіе моего *я*. Но какъ выше показано, нѣтъ никакого основанія дѣлать исключеніе въ пользу нашего *я* изъ того общаго положенія, что все для насъ дано не иначе какъ въ видѣ представленія; и самое наше *я* также вѣдь есть не болѣе какъ представленіе. Въ чемъ же можетъ и должна заключаться для насъ задача познанія, если смотрѣть на него такимъ образомъ, если, то есть, оно ничто болѣе какъ только совокупность представленій? Задача познанія состоитъ въ такомъ случаѣ единственно въ томъ, чтобы изъяснить происхожденіе въ нашемъ сознаніи даннаго представленія. Насъ интересуетъ какой либо предметъ; мы хотимъ знать, что такое этотъ предметъ, каково происхожденіе

его и отношеніе къ другимъ предметамъ? На эти вопросы не можетъ быть иного отвѣта, кромѣ того объясненія, по какимъ законамъ нашей умственной организаціи возникаетъ въ насъ представленіе этого предмета и какъ это представленіе относится къ другимъ представленіямъ.

Нужно ли говорить, что такое объясненіе познанія. едва ли кого можетъ удовлетворить; по крайней мѣрѣ нельзя признать его полнымъ. Дѣло въ томъ, что для насъ важнѣе всего не просто представленія, а *значеніе* представленій. Не всякое представленіе составляетъ познаніе. Представленія фантастическія, вымышленныя не составляютъ познанія. Изъ какихъ же именно представленій образуется *познаніе*. Изъ представленій, имѣющихъ объективную стоимость. Т. е. представленія не только относящіяся къ извѣстнымъ предметамъ (всѣ представленія относятся къ какому либо предмету), но главное—согласныя со своими предметами одни только могутъ образовать познаніе. А такъ какъ выше было найдено, что никакихъ предметовъ, отличныхъ отъ представленій, на самомъ дѣлѣ нѣтъ, или по крайней мѣрѣ мы не имѣемъ основанія утверждать ихъ существованіе, что такъ называемыя вещи это тѣ же представленія, только объективированныя, т. е. полагаемыя какъ данныя всѣ и независимо отъ субъекта представляющаго, то слѣдовательно нужно указать какой либо иной признакъ (вмѣсто соотвѣтствія своимъ предметамъ) представленій, входящихъ въ составъ познанія. Выше сказано, что если устранить предположеніе о бытіи внѣшняго міра, какъ предмета познанія, то задачею познанія можетъ быть лишь разъясненіе того, какимъ образомъ возникаетъ въ нашемъ познаніи то или иное представленіе и какъ одно представленіе относится къ другимъ. Поэтому и относительно представленій, входящихъ въ составъ познанія, вопросъ можетъ состоять лишь въ томъ—какъ происходятъ и какъ относятся между собою таковыя представленія. Относительно происхожденія познавательныхъ представленій очевидно, что источникомъ ихъ служитъ чувственное воспріятіе, иначе наблюденіе или опытъ (внѣшній и внутренній); но вѣдь и представленія фантастическія образуются изъ элементовъ, которые почерпаются изъ того же источника, съ тѣмъ только различіемъ,

что сочетаніе этихъ элементонъ въ области представленій фантастическихъ есть дѣло произвола; значитъ отличительный признакъ познавательныхъ представленій въ этомъ отношеніи состоитъ въ томъ, что не только первоначальное возникновеніе, но и дальнѣйшее формированіе таковыхъ представленій есть дѣло необходимости, а не произвола. Непроизвольно, а по необходимости, мы комбинируемъ такъ, а не иначе данныя представленія, когда хотимъ составить изъ нихъ познаніе. Теперь спрашивается—отъ чего же зависитъ, или на чемъ основывается, необходимость свойственная познавательнымъ представленіямъ? Сочетаніе, а равно и раздѣленіе, вообще распредѣленіе представленій есть *дѣйствіе*, которое мы сами производимъ. Поэтому необходимость свойственная сочетанію представленій есть необходимость самого дѣйствія умственнаго, результатомъ котораго оно является; а необходимость дѣйствія можетъ быть только послѣдствіемъ *закона*, въ силу котораго оно совершается. Итакъ, очевидно, что необходимость познавательныхъ представленій, какъ отличительный ихъ признакъ, слѣдуетъ выводить изъ законовъ ихъ сочетанія. Такими законами признаются прежде всего общеизвѣстные *законы ассоціаціи идей*. Законы эти однакожъ не могутъ служить основаніемъ для разъясненія различія между познавательными и иными представленіями; ибо по законамъ ассоціаціи происходитъ, или, по крайней мѣрѣ, можетъ происходить распредѣленіе всякаго рода представленій какъ познавательныхъ, такъ и иныхъ. Тоже должно сказать и о *категоріяхъ*, на которыя Кантъ указываетъ какъ на условія объективности познанія. Категоріи не условія, а только формы выраженія объективности, которыя мы свободно прилагаемъ ко всякимъ безъ различія представленіямъ. И субъективные элементы чрезъ то именно объективируются, что мы прилагаемъ къ нимъ категоріи, однакожъ только въ представленіи эти элементы получаютъ характеръ объективности, а не становятся на самомъ дѣлѣ объективными, подобно тому какъ вымышленный разсказъ хотя имѣетъ признаки дѣйствительнаго происшествія, однакожъ, то, что въ немъ содержится только представлено какъ дѣйствительное, а на самомъ дѣлѣ никогда не было дѣйстви-

тельнымъ и тѣмъ существенно различается вымыслъ отъ историческаго повѣствованія. Нельзя также изъяснить изъ *законовъ мышленія* тотъ особый характеръ необходимости, по которому сочетаніе представленій признаваемое познаніемъ отличается отъ всякаго иного и который составляетъ то, что называется объективною значимостію познанія. Законы мышленія, какъ имѣющіе нормативный характеръ, собственно состоятъ въ требованіяхъ о томъ, какъ мы должны вообще мыслить вещи, дабы то, что мы мыслимъ о нихъ имѣло характеръ необходимости, или иначе, такой принудительности, которая и составляетъ признакъ истинности мыслимаго. Но самыя эти требованія должны же имѣть основаніе; какъ возможны были бы требованія объ условіяхъ необходимости мыслить такъ, а не иначе, если бы эту необходимость мы напередъ какимъ-либо образомъ не испытали, и она не сдѣлалась намъ извѣстною фактически. Вѣдь всякій законъ, нормирующій наши дѣйствія, условливается уже существующею необходимостію и есть лишь выраженіе этой необходимости, именно необходимости дѣйствовать такъ, а не иначе, дабы цѣль дѣйствія могла быть достигнута. Цѣль мыслительной дѣятельности есть познаніе истины; законы мышленія показываютъ при какихъ условіяхъ съ необходимостію цѣль эта достигается. Отсюда очевидно, что законы мышленія не только не создаютъ необходимости свойственной познавательнымъ представленіямъ, но и сами суть послѣдствія этой необходимости. Итакъ, что же дѣлаетъ необходимымъ такое, а не иное сочетаніе представленій? Изъ субъективныхъ условій, т. е. принадлежащихъ самому субъекту познающему, невозможно изъяснить эту необходимость. Она не можетъ быть послѣдствіемъ и выраженіемъ (какъ полагалъ Юмъ) привычки связывать въ одно цѣлое впечатлѣнія всегда въ томъ же порядкѣ послѣдовательности, проходящія въ нашемъ сознаніи; ибо при этомъ остается неразъясненнымъ: отъ чего же нѣкоторыя впечатлѣнія всегда получаются нами въ томъ же порядкѣ послѣдовательности. Равнымъ образомъ не достаточно сказать (какъ это дѣлаетъ Кантъ), что разсудокъ нашъ имѣетъ свойственные ему способы сочетанія представленій, и всякое сочетаніе, производимое разсуд-

комъ сообразно съ этими способами (категоріи), сознается нами какъ необходимое. Способы разсудочной дѣятельности не составляютъ такого послѣдняго даннаго, далѣе котораго анализъ не могъ бы и не долженъ простираться. Напротивъ требуется объясненіе и для того,—почему именно таковы способы разсудочной дѣятельности. Объясненіе это можетъ заключаться лишь въ томъ необходимомъ отношеніи ихъ къ бытію вещей, которое одно даетъ имъ значеніе условій познанія, такъ что безъ метафизическихъ предположеній о бытіи вещей нечего и думать о построеніи теоріи познанія. Какъ необходима мысль о бытіи, лежащемъ внѣ познанія, когда требуется изъяснить познаніе, это видно уже изъ того, что и тѣ теоріи, которыя выводятъ познаніе изъ однихъ субъективныхъ основаній, каковы указанныя сейчасъ теоріи Канта и Юма, привели однако къ заключеніямъ о бытіи объективномъ, т. е. полагаемомъ внѣ познанія, откуда видно, что познаніе безъ отношенія къ отличному отъ него бытію совершенно немыслимо. Свойственные разсудку способы сочетанія представленій (категоріи), по Канту, столь необходимы для нашей познавательной дѣятельности, что произведенія этой дѣятельности, сообразныя съ тѣми способами, поэтому самому имѣютъ значеніе *общегодное*; т. е. всякое сочетаніе представленій, производимое въ силу той или иной категоріи, имѣетъ истинность не только для того, кто это сочетаніе производитъ, но также должно быть таковымъ, т. е. истиннымъ, и для всякаго другаго мыслящаго субъекта. Всѣ сочетанія представленій, производимыя разсудкомъ, имѣютъ то свойство по Канту, что съ ними соединяется ясно сознаваемое нами притязаніе на общее признаніе ихъ всякимъ, кто только способенъ мыслить и познавать, слѣдовательно, усвоять подобныя сочетанія представленій. Вѣдь категоріи, какъ формы разсудочной дѣятельности, имѣютъ силу необходимыхъ законовъ, а отсюда и продукты разсудочной дѣятельности (понятія и сужденія) отличаются характеромъ необходимости сравнительно съ произвольными сочетаніями фантазіи. Законъ всегда имѣетъ общее значеніе, ибо устанавливаетъ одинаковый образъ дѣйствія для безчисленнаго множества случаевъ; слѣдовательно законы и формы разсудочной дѣятельности, какъ имѣющіе общее значеніе, долж-

ны быть одинаковы у всѣхъ людей. Это предположеніе ведетъ къ тому заключенію, что существуетъ общечеловѣческій разумъ, дѣйствующій по тѣмъ же самимъ законамъ и направляющій свои дѣйствія къ одной конечной цѣли, а если есть разумъ общечеловѣческій, то долженъ быть также еще болѣе общій, міровой разумъ, именно разумъ вещей, по отношенію къ которому общечеловѣческій разумъ есть только яснѣйшее, очевиднѣйшее его обнаруженіе. Таковъ выводъ изъ Кантовскаго взгляда на познаніе. Этимъ выводомъ, очевидно, утверждается бытіе разума отдѣльнаго отъ каждаго познающаго субъекта, разума общаго, который не совпадаетъ съ моимъ личнымъ разумомъ, слѣдовательно существуетъ внѣ моего представляющаго сознанія. Другое воззрѣніе на познаніе, по которому необходимость, присущая сочетаніямъ представленій, составляющимъ познаніе, есть результатъ и выраженіе привычки—связывать такъ, а не иначе представленія (законы ассоціаціи), — привело къ тому предположенію, что умственные навыки, въ которыхъ лежитъ основаніе всей познавательной дѣятельности, суть результатъ общечеловѣческаго опыта, что приспособленіе къ внѣшнимъ условіямъ существованія вынуждаетъ съ необходимостію такой, а не иной порядокъ идей, что образовавшіеся этимъ путемъ ряды (комплексы) представленій, передаваясь по наслѣдству отъ одного поколѣнія къ другому, все больше закрѣпляются въ умственномъ сознаніи людей, и становятся такимъ образомъ врожденными началами познанія, присущими болѣе или менѣе уму каждаго. Отсюда, наряду съ пріобрѣтеніями своего личнаго опыта, каждый человѣкъ обладаетъ такими умственными навыками, которые составляютъ общее достояніе всего человѣчества, а такимъ образомъ сознаніе каждаго человѣка, живущаго въ правильно организованномъ обществѣ, имѣетъ сколько индивидуальный, столько же общечеловѣческій характеръ. Это воззрѣніе о двоякомъ характерѣ человѣческаго сознанія, воззрѣніе близкое къ теоріи Спенсера объ опытномъ происхожденіи апріорныхъ началъ познанія, проводитъ въ своей обширной статьѣ о природѣ человѣческаго сознанія князь Трубецкой. „Если изъ нашего индивидуальнаго сознанія, говоритъ онъ, удалить ту живую связь,

которая соединяетъ насъ съ другими сознаніями, какъ предшествовавшими. такъ и сосуществующими, если удалить изъ нашего индивидуальнаго сознанія совокупность всего унаслѣдованнаго, всего внушеннаго и внушаемаго намъ, оно лишится и формы и содержанія, обратится въ ничто!! „Мы знаемъ, что человѣкъ есть наслѣдникъ опыта предъидущихъ поколѣній, ихъ организаціи и чувственности: всѣ человѣческія чувства, пріемы воспріятія, всѣ инстинкты и аппетиты наслѣдственны, точно такъ же, какъ и всѣ наши органы, наша психофизическая организація... Сознаніе наше соборно по существу; разъ я могу подлинно сознавать другія существа, сознаніе есть не только мое, но общее, т. е. возможное сознаніе всѣхъ“ [1]). Итакъ здѣсь уже самое сознаніе разсматривается какъ бытіе, какъ нѣкоторое объективное начало, отдѣльное отъ каждаго индивидуума, общее для всѣхъ.

Указанныя воззрѣнія, имѣющія цѣлью разъяснить возможность познанія и являющіяся послѣдствіемъ, съ одной стороны, Кантовскаго идеализма, а съ другой, Юмова эмпиризма. въ томъ между собою противоположны, что одно воззрѣніе признаетъ кореннымъ условіемъ, отъ котораго происходитъ возможность познанія—единый міровой разумъ, содержащій въ своемъ нераздѣльномъ единствѣ, какъ субъективность познающаго, такъ и объективность познаваемаго, отъ чего и зависитъ согласіе одного съ другимъ;—другое же воззрѣніе за основное условіе познаваемости вещей, т. е. идеальной содержимости ихъ въ сознаніи субъекта познающаго, признаетъ, какъ выражается кн. Трубецкой,—*соборное* сознаніе, т. е. не *единое* абсолютное начало, каковъ міровой разумъ, а *совокупность* безчисленнаго *множества* умственныхъ навыковъ, постепенно накопляющихся въ человѣческой организаціи, и чрезъ наслѣдственную передачу, неизмѣнно сохраняющихся въ родѣ человѣческомъ. Очевидно, что первое воззрѣніе имѣетъ существенно *идеалистическій* характеръ, ибо разсматриваетъ общее, какъ единое начало, господствующее надъ частнымъ, множественнымъ, дробнымъ; другое же воззрѣніе есть *эмпирическое* или *реалисти-*

---

[1]) *Вопросы философіи и психологіи*, книга 7-я, стр. 22 и д.

ческое по преимуществу,—такъ какъ общее (въ настоящемъ случаѣ общечеловѣческое сознаніе) подчиняетъ частному, смотря на общее какъ на результатъ постепеннаго накопленія и объединенія, иначе обобщенія частностей, совпадающихъ между собою въ нѣкоторыхъ чертахъ. Въ настоящемъ случаѣ для насъ важно впрочемъ не столько это различіе изложенныхъ воззрѣній на познаніе, сколько то, въ чемъ они совпадаютъ между собою. Оба указанныя воззрѣнія имѣютъ въ основаніи своемъ то понятіе о познаніи, что познаніе есть процессъ внутренній, органическій, такой процессъ, который образуется и развивается по своимъ необходимымъ законамъ, притомъ такой процессъ, который раскрывается на протяженіи всей міровой исторіи человѣчества, слѣдовательно не ограничивается дѣятельностію отдѣльныхъ индивидуумовъ, но имѣетъ характеръ родовой, универсальный; акты познавательной дѣятельности отдѣльныхъ лицъ имѣютъ значеніе только какъ проявленія или какъ составныя части общечеловѣческаго сознанія. Такое понятіе о познаніи имѣетъ лишь теоретическое значеніе, тогда какъ въ практикѣ, какъ мы видѣли, обращается тотъ взглядъ на познаніе, который усматриваетъ въ немъ нѣкоторую аналогію съ дѣятельностію промышленною. По этому взгляду, познаніе есть не внутренній, а внѣшній процессъ воспріятія и усвоенія; источники познанія этотъ взглядъ всегда предполагаетъ данными независимо и внѣ субъекта познающаго, отъ котораго требуется лишь обладаніе извѣстными пріемами и способами употребленія этихъ источниковъ. Конечно, и тотъ и другой взглядъ на познаніе, взятый въ своей односторонности, требуетъ исправленія, и ведетъ самъ по себѣ къ ложнымъ заключеніямъ. Если познаніе есть внутренній процессъ, совершающійся по своимъ внутреннимъ мотивамъ, процессъ органическій, сходный съ процессами кровообращенія, дыханія, тогда всѣ заботы объ успѣшномъ развитіи познанія—должны ограничиться лишь устраненіемъ всякихъ къ тому препятствій; свобода, самодѣятельность умственная, автономія науки—единственно возможное требованіе и условіе, необходимое для процвѣтанія познавательной дѣятельности. Наоборотъ, если познаніе есть процессъ внѣшняго воспріятія и усвоенія, въ

такомъ случаѣ дѣятельность познавательная имѣетъ характеръ процесса механическаго. Вмѣсто автономіи въ такомъ случаѣ требуется, напротивъ, во всѣхъ подробностяхъ точно установленный порядокъ для обезпеченія правильнаго хода въ дѣлѣ пріобрѣтенія и распространенія знаній. Нужно ли говорить, что свобода и порядокъ должны дѣйствовать совмѣстно и одно условіе другимъ поддерживаться, для того, чтобы избѣгнуть крайностей двухъ вышеозначенныхъ взглядовъ на познаніе. Порядокъ долженъ служить единственно средствомъ для обезпеченія свободы дѣятельности умственной. Взятые же отдѣльно, и порядокъ, и свобода одинаково не благопріятствуютъ успѣшному развитію умственныхъ интересовъ; порядокъ самъ по себѣ ведетъ къ формализму и умственной неподвижности: свобода, неогражденная порядкомъ, можетъ породить только произволъ, хаотическое броженіе умовъ. Отсюда уже очевидно, что только такая теорія познанія можетъ быть признана вполнѣ соотвѣтствующею своему предмету, которая равное вниманіе оказывала бы, и должное значеніе усвояла бы какъ внѣшнимъ, такъ и внутреннимъ отношеніямъ познавательной дѣятельности. Конечно, всего труднѣе удержать въ равновѣсіи разныя и притомъ противоположныя стороны предмета, даже при теоретическомъ изъясненіи его, а тѣмъ болѣе въ практическомъ обращеніи съ нимъ; но по крайней мѣрѣ когда уже явный перевѣсъ беретъ одна какая либо сторона, то слѣдуетъ тогда заботиться о надлежащемъ освѣщеніи и выставленіи на видъ также и другой стороны, которая если не пренебрегается, то во всякомъ случаѣ оставляется безъ должнаго вниманія. Вопросы о познаніи, изслѣдованіе познанія имѣютъ не только теоретическій, но и практическій интересъ; много зависитъ отъ взглядовъ на познаніе и постановка учебнаго дѣла и оцѣнка научныхъ работъ. Удивительнѣе всего то, что никогда, повидимому, наука не была въ такой мѣрѣ общепризнаною силою, никогда предъ ея авторитетомъ такъ не склонялось все, какъ теперь, и однако такъ мало обращается вниманія на изслѣдованіе вопросовъ о наукѣ, какъ системѣ познанія, и о самомъ познаніи.

Все предъидущее приводитъ къ тому заключенію, что при

разсмотрѣніи познанія получаются такого рода понятія и заключенія, которыя необходимо предполагаютъ нѣкоторыя метафизическія воззрѣнія на дѣйствительность, лежащую внѣ познанія, такъ что безъ метафизики невозможно обойтись, хотя бы мы ограничили свое изслѣдованіе вопросами о познаніи, чего требуетъ современная философія.

МОНИЗМЪ И ДУАЛИЗМЪ ВЪ ГНОСЕОЛОГІИ.

Гносеологія вмѣсто метафизики *Критицизмъ* и *догматизмъ* (иначе: субъективизмъ и объективизмъ)—гносеологическія направленія, соотвѣтствующія метафизическимъ направленіямъ. *монизму и дуализму* (Критическое и догматическое пониманіе познанія). Онтологическіе и гносеологическіе монизмъ и дуализмъ.

Тѣ, которые отрицаютъ метафизику, думаютъ, что мѣсто ея должна заступить теперь *гносеологія*, т. е. ученіе о познаніи. Такая замѣна оправдывается, повидимому, историческимъ движеніемъ самой философіи. Сама исторія привела къ необходимости поставить на мѣсто метафизики гносеологію: метафизика занималась изслѣдованіемъ сущности бытія. Но послѣ того какъ возникло нѣсколько различныхъ системъ, изъ которыхъ въ одной утверждалось то, что въ другой отрицалось, и разногласіямъ этихъ системъ казалось не будетъ конца, естественно долженъ былъ возникнуть рано или поздно вопросъ: познаваемо ли для насъ бытіе вещей и возможно ли для насъ рѣшить, въ чемъ заключается сущность бытія. Вопросомъ этимъ, какъ само собою понятно, сразу обращалось вниманіе отъ бытія къ познанію. Надлежало изслѣдовать познаніе, вмѣсто того чтобы теряться въ безплодныхъ умствованіяхъ о сущности вещей. И дѣйствительно изслѣдованія этого предмета въ новой философіи, начиная отъ Локка, непрерывно продолжаются до настоящаго времени и безспорно занимаютъ главное мѣсто въ ученіяхъ новой философіи. Какъ же именно философія рѣшаетъ теперь вопросъ о познаваемости бытія? Замѣтить должно прежде всего, что рѣшеніе всякаго философскаго вопроса всегда есть дѣло *свободной* мысли; свобода же мышленія выражается въ томъ, что мы можемъ одно и то же и утверждать,

и отрицать; отсюда всякій философскій вопросъ одинаково допускаетъ возможность какъ положительнаго, такъ и отрицательнаго рѣшенія. Это мы видимъ и въ настоящемъ случаѣ: одни утверждаютъ, а другіе отрицаютъ познаваемость бытія. Правда, что, съ отрицаніемъ познаваемости бытія, отрицается самое познаніе, которое составляетъ предметъ гносеологіи; въ такомъ случаѣ и самая гносеологія, которая должна замѣнить собою метафизику, становится невозможною. Но вѣдь познаніе есть фактъ необходимый, и какъ необходимый фактъ, оно не можетъ быть отрицаемо; такое отрицаніе опровергается самою дѣйствительностію. Поэтому отрицаніе познаваемости бытія имѣетъ не тотъ смыслъ, что изъ понятія о познаніи должно быть исключено всякое отношеніе къ бытію, что бытіе никакимъ образомъ не дано для познанія; означенное отрицаніе имѣетъ критическій характеръ и направлено собственно противъ того пониманія отношенія между познаніемъ и бытіемъ, какое обыкновенно принимается догматизмомъ. Догматизмомъ называется всякое утвержденіе о познаніи, внушаемое непосредственнымъ опытомъ, безъ надлежащей критической провѣрки данныхъ этого опыта. Что познаніе должно имѣть связь съ бытіемъ, что оно направлено на бытіе и что бытіе есть именно то, что должно быть познано, это само собою очевидно, ибо заключается въ самомъ понятіи о познаніи и слѣдовательно критическаго разбора не требуетъ; но нужно знать, какъ понимать самое бытіе; вотъ это и есть собственно тотъ пунктъ, къ которому относятся критическія положенія о познаніи, т. е. положенія, имѣющія цѣлью устранить пониманіе познанія обычное, признаваемое неправильнымъ, и на его мѣсто утвердить другое, такъ называемое критическое. Въ томъ, какъ понимается бытіе, и заключается главное основное различіе между догматическимъ и критическимъ направленіями въ гносеологіи. Что жъ такое бытіе? Бытіе, по Канту, котораго признаютъ основателемъ гносеологіи, не есть признакъ, ибо вещь только лишь представляемая ни однимъ признакомъ не имѣетъ больше, какъ и та же самая вещь, но уже не представляемая только, а признаваемая притомъ существующею. Къ представленію вещи лишь присоединяется признаніе

ея существованія, когда мы мыслимъ и выражаемъ бытіе вещи; признаніе же это есть актъ мысли, именно сужденіе, имѣющее характеръ простаго *положенія.* Что бытіе мы выражаемъ въ формѣ положительнаго или утвердительнаго сужденія, это находилъ еще Аристотель, который утвержденіе и отрицаніе, какъ извѣстно, характеризовалъ такъ, что въ сужденіи утвердительномъ (есть) мы выражаемъ бытіе, а въ отрицаніи—не бытіе. Но еще софисты, слѣдуя элеатамъ, указывали на то, что небытія нельзя ни мыслить, ни выразить, что мыслимо и выразимо только бытіе, ибо всегда мы мыслимъ и выражаемъ что нибудь, т. е. такое, что есть,-какимъ нибудь образомъ дано. Милль въ своей логикѣ также обращаетъ вниманіе на то, что слово *есть,* составляющее отличительный признакъ утвержденія, не всегда означаетъ бытіе, существованіе (есть = существуетъ), но нерѣдко просто составляетъ связь между частями сужденія (субъектомъ и предикатомъ), ибо употребляемъ то же слово и тогда, какъ высказываемъ сужденіе о предметѣ не существующемъ. Конечно, съ точки зрѣнія грамматической. т. е. какъ составная часть рѣчи, слово *есть* въ предложеніи служитъ дѣйствительно связью для другихъ частей, но въ логическомъ отношеніи, т. е. обращая вниманіе на то, что мы мыслимъ, когда означенное слово произносимъ въ связной рѣчи, необходимо признать, что слово *есть* всегда означаетъ *бытіе;* дѣло въ томъ, что въ широкомъ смыслѣ бытіе обнимаетъ и самое мышленіе, какъ часть бытія; слѣдовательно, хотя бы вещь была дана только въ видѣ представленія, то и это есть однакоже существованіе—мысленное; вещь существуетъ, въ такомъ случаѣ, только какъ мысль, а не какъ предметъ отличный отъ мысли, или представленія. Только когда мы предметъ представляемый полагаемъ независимо и отдѣльно отъ мысли представляющей, тогда понятіе бытія, существованія, имѣетъ мснѣе широкое значеніе, именно означаетъ противоположность мышленію, какъ силѣ представляющей; говоря о бытіи, мы въ такомъ случаѣ разумѣемъ то, что предметъ, представляемый нами, существуетъ не только какъ мысль, представленіе, но еще какъ нѣчто отличное отъ представленія и не просто отличное, а противоположное мышленію, ибо мыш-

леніе есть процессъ, происходящій въ насъ, а предметъ представляемый, когда мы признаемъ его существующимъ, полагаемъ *внѣ* своего *я*, какъ субъекта мыслящаго; предметъ для насъ есть *объектъ*, противоположный *субъекту;* и такъ какъ все, что мы ни мыслимъ, кромѣ мышленія, мы полагаемъ внѣ своего я, какъ субъекта мыслящаго, то отсюда противоположность субъекта и объекта является наиболѣе общею формою мышленія; потому-то Шопенгауеръ признавалъ эту противоположность необходимою и характерною формою нашего сознанія.

Итакъ, хотя и самое мышленіе составляетъ часть бытія, а потому, понимаемое въ широкомъ смыслѣ, бытіе означаетъ собою все существующее, но обыкновенно бытіе, существованіе, мы противополагаемъ мышленію, ибо предметъ представляемый мы обыкновенно отличаемъ отъ самаго представленія, а слѣдовательно, и вообще отъ мышленія, какъ силы представляющей. Но вѣдь различеніе также есть актъ мышленія; когда же предметъ представляемый полагается нами внѣ нашего *я*, какъ субъекта представляющаго, то такое положеніе, что иное означаетъ какъ не различающій актъ нашего мышленія. Поэтому слѣдуетъ, кажется, допустить, что и въ смыслѣ противоположенія нашему *я* бытіе, или то, что мы принимаемъ за бытіе, въ сущности есть произведеніе нашего мышленія, и слѣдовательно относится къ его сферѣ, а не есть на самомъ дѣлѣ нѣчто лежащее внѣ его. Правда, не понятнымъ кажется въ такомъ случаѣ самое возникновеніе различающаго акта: какой смыслъ имѣетъ различеніе предмета представляемаго отъ представленія, если на самомъ дѣлѣ ничего отличнаго отъ представленія нѣтъ; но противъ этого говорятъ, что предметомъ различенія служатъ разныя стороны того же представленія; вѣдь во всякомъ представленіи слѣдуетъ различать *содержаніе* и *форму;* собственно представленіемъ мы называемъ форму или видъ,—какъ нѣчто намъ представляется, а предметомъ называемъ то, что содержится въ представленіи и что есть представляемое; ясное дѣло, что содержаніе представленія не можетъ быть внѣ представленія. А самое то представленіе, что предметъ представляемый находится внѣ представляющаго субъекта, слѣдовательно вообще убѣжденіе обща-

го смысла во внѣшнемъ бытіи вещей представляемыхъ, или иначе, въ бытіи внѣшняго міра изъясняется тѣмъ, что всякое представленіе сопровождается созерцаніемъ пространства и времени: пространство есть форма созерцанія *внѣшняго* расположенія вещей представляемыхъ, а время -форма созерцанія перемѣнъ. Какъ форма созерцанія и пространство и время, конечно, не могутъ находиться внѣ созерцающаго субъекта, который есть также и мыслящій субъектъ. Вотъ какъ оправдывается извѣстное положеніе Шопенгауэра: весь міръ есть мое представленіе. Познаніе наше значитъ всецѣло субъективно. Всѣ элементы, какіе только входятъ въ составъ познанія, не выходятъ изъ сферы субъекта познающаго. Выводъ этотъ тѣмъ болѣе кажется необходимымъ, что и въ самомъ дѣлѣ познающій субъектъ необходимо долженъ быть заключенъ въ самомъ себѣ, когда познаетъ что-либо; не можетъ же онъ выступить изъ себя, отъ самого себя отдѣлиться, дабы войти въ связь съ инымъ чѣмъ-либо; познаніе есть несомнѣнно внутреннее дѣло познающаго субъекта. Сообщеніе субъекта съ внѣ его находящимися предметами есть недѣйствительное, а только кажущееся, феноменальное. Правда, что и самое явленіе *внѣшности* въ отношеніи къ субъекту познаваемыхъ вещей легко изъясняется тѣмъ, что субъектъ самъ внутреннія свои состоянія, вообще данныя, заключенныя въ немъ самомъ, *объективируетъ*, т. е. представляетъ находящимися внѣ его; представленіе внѣшности (объективности) сводится такимъ образомъ въ сущности къ внутреннему дѣйствію субъекта. Можно, пожалуй, и далѣе еще спросить: какая необходимость вынуждаетъ познающій субъектъ данное въ немъ самомъ представлять какъ существующее внѣ его, но, какъ уже сказано, необходимость эта заключается въ созерцательныхъ представленіяхъ пространства и времени; пространство же и время также суть формы субъективныя, т. е. существующія только въ созерцаніи самого субъекта представляющаго, а не какъ нибудь иначе, и не гдѣ либо, какъ только въ немъ самомъ. Субъективность же пространства и времени, т. е. бытіе того и другаго только въ субъектѣ, --есть такой послѣдній и основной фактъ, далѣе котораго анализъ не можетъ про-

стираться. Какъ бы ни казалось страннымъ то, что субъектъ всѣ вещи созерцаетъ находящимися въ пространствѣ и во времени, хотя самъ же онъ (какъ полагаютъ философы, утверждающіе субъективность пространства и времени) не находится въ пространствѣ, ни даже во времени по своему существу; однако нельзя отвергать субъективность пространства и времени, лишь бы только это было доказано. А можно ли считать это доказаннымъ? Повидимому такъ. Уже Кантъ указалъ на ту особенность созерцательныхъ представленій пространства и времени, что они отличаются всеобщностію и необходимостію, т. е., что ими обнимается или, пожалуй, сопровождается всякое иное представленіе и безъ пространства и времени никакой вещи представить нельзя,—пространство и время слѣдовательно составляютъ условія представляемости вещей, а условія представляемости могутъ быть только въ субъектѣ представляющемъ; ибо гдѣ находится способность представлять, тамъ же должны быть и условія представляемости. Къ тому же современная психологія и физіологія разъяснили, что представленіе пространства, - очень сложное, что оно не воспринимается просто какъ внушаемое внѣшними вещами, внѣшнимъ міромъ, но образуется постепенно вслѣдствіе взаимодѣйствія ощущеній разныхъ чувствъ, главнымъ образомъ осязанія и зрѣнія; что разные элементы, входящіе въ составъ созерцанія пространства, какъ и времени, имѣютъ неодинаковое происхожденіе, но всѣ субъективны. По всему этому не слѣдуетъ ли признать твердыми и не поколебимыми основанія субъективизма, т. е. системы, признающей все познаніе всецѣло, по всѣмъ своимъ составнымъ частямъ, субъективнымъ? Быть можетъ основанія, на которыхъ опирается субъективизмъ, какъ особое направленіе въ гносеологіи, дѣйствительно тверды, но послѣдствія этого направленія таковы, что никакъ не дозволяютъ съ нимъ примириться. Если познаніе наше всецѣло субъективно, если для насъ достовѣрно лишь то, что мы имѣемъ разнообразныя представленія, то уже не только бытіе внѣшнихъ вещей становится въ такомъ случаѣ сомнительнымъ, по крайней мѣрѣ неизвѣстнымъ, но и собственное наше существованіе теряетъ для насъ всякую опре-

дѣленность, становится неяснымъ, неуловимымъ, даже не достовѣрнымъ. Мы имѣемъ разнообразныя представленія о внѣшнихъ вещахъ, а также о различныхъ своихъ состояніяхъ и дѣйствіяхъ. Если теперь мы не вправѣ утверждать бытіе вещей внѣ и отдѣльно отъ нашихъ представленій, если различеніе представленій отъ вещей слѣдуетъ относить къ самимъ же представленіямъ (форма и содержаніе), а представленіе внѣшняго бытія вещей слѣдуетъ изъяснять изъ субъективнаго представленія пространства, тогда нельзя признать также реальнымъ различіе внутреннихъ состояній отъ представленій этихъ же самихъ состояній. И это различіе слѣдуетъ въ такомъ случаѣ понимать такъ, что внутреннія состоянія составляютъ лишь содержаніе представленій таковыхъ состояній; если же состоянія предшествуютъ самимъ представленіямъ таковыхъ. то это условливается представленіемъ времени. Наконецъ и самое раздѣленіе представленій на представленія внѣшнихъ вещей и представленія внутреннихъ состояній необходимо признать лишь субъективнымъ, т. е. существующимъ только въ представленіи, которое производится мышленіемъ, какъ силою представляющею. Полагая же, что раздѣленіе міра на внѣшній и внутренній есть не дѣйствительное, реальное. а только феноменальное, кажущееся, лишь представляемое, мы уже не можемъ утверждать не только независимое. т. е. истинное бытіе вещей, бытіе внѣшнее. но также и бытіе самаго субъекта, или нашего я, т. е. бытіе внутреннее, ибо характеризуется это бытіе для насъ лишь чрезъ свою противоположность внѣшнему міру; съ отрицаніемъ бытія внѣшняго міра, понятно, исключается какъ самая эта противоположность, такъ равно и то существованіе, для котораго эта противоположность служитъ характеристическимъ признакомъ.

Итакъ, остается признать вполнѣ достовѣрными данными лишь представленія, въ отношеніи которыхъ, если только они взяты сами по себѣ, не существуетъ ни различія между внутреннимъ и внѣшнимъ, ни различія между духовнымъ и тѣлеснымъ; различія эти мы относимъ къ бытію, когда бытіе раздѣляемъ отъ представленій, а коль скоро мы невправѣ полагать бытіе отдѣльно отъ представленій. то слѣдуетъ также

отвергнуть и всѣ различія, связанныя съ допущеніемъ такого бытія. Въ отношеніи къ представленіямъ, взятымъ сами по себѣ, безотносительно, имѣетъ мѣсто лишь одно различіе, именно различіе между истиннымъ и ложнымъ: одни представленія мы признаемъ истинными, другія ложными. Различіе это не можетъ быть отрицаемо, ибо съ отрицаніемъ этого различія неминуемо отрицается и самое познаніе,—что составляетъ важнѣйшій предметъ современной философіи.

Какъ же объяснить различіе между истинными и ложными представленіями? Выше было показано, что оставаясь при однихъ представленіяхъ, слѣдовательно изъ нихъ самихъ, мы не имѣемъ возможности изъяснить означенное различіе. Признакомъ и вмѣстѣ и основаніемъ (субъективнымъ) означеннаго различія не можетъ служить необходимость, свойственная нѣкоторымъ представленіямъ (принудительность признанія ихъ), ибо и ложныя представленія (иллюзіи) бываютъ неменѣе необходимы, т. е независимы отъ произвола, какъ и представленія истинныя. Если же въ самыхъ представленіяхъ не имѣется основанія для того, чтобы различать истинныя представленія отъ ложныхъ, то это основаніе должно быть внѣ представленій, именно въ отношеніи ихъ къ чему либо иному, отъ чего самыя представленія должны быть въ зависимости, ибо смотря по тому, каково это отношеніе, правильно или неправильно, и самыя представленія становятся истинными или ложными. Таково именно отношеніе представленій къ тому, что чрезъ нихъ представляется. Правда, что предметъ не самъ по себѣ (по крайней мѣрѣ не всегда) дѣлаетъ представленіе его правильнымъ или ложнымъ; необходимо при этомъ участіе нашей воли, направляющей вниманіе на предметъ и устрояющей наилучшія условія для дѣйствія предмета на наше воспріятіе; и вотъ почему можетъ казаться, что представленіе всецѣло есть произведеніе субъективнаго начала, т. е. произвольной или непроизвольной дѣятельности нашего *я*, но все же, безъ содѣйствія предмета представляемаго, самое представленіе не можетъ быть образовано надлежащимъ образомъ. И такъ, слѣдовательно, необходимо раздѣлять предметы представляемые отъ самихъ представленій. Но какъ же возможно го-

ворить о бытіи предметовъ отдѣльныхъ отъ представленій, если познаніе наше сплошь состоитъ изъ представленій и мы въ нашемъ познаніи имѣемъ всегда дѣло только съ представленіями? Очевидно, что предположивъ бытіе вещей отличныхъ отъ представленій, необходимо допустить вмѣстѣ съ тѣмъ, что вещи не сами по себѣ для насъ доступны, а только чрезъ посредство представленій, какія мы можемъ имѣть о нихъ. Какова же связь между представленіями и самими предметами представленій? Для того, чтобы мы могли опредѣлить эту связь, она должна быть дана для насъ не въ видѣ представленія, а какъ либо иначе, ибо тогда мы имѣли бы только лишь представленіе, но отношеніе представленія къ тому, что не есть представленіе, оставалось бы намъ совершенно недоступнымъ. Дѣйствительно внутреннія состоянія свои мы испытываемъ, переживаемъ, ощущаемъ; подобнымъ же образомъ дѣйствія вещей внѣшнихъ на насъ происходятъ въ видѣ ощущеній, и затѣмъ уже, сообразно съ испытываемыми нами ощущеніями, образуются представленія о разнообразныхъ предметахъ. Такимъ образомъ связью представленій съ предметами ихъ служатъ для насъ ощущенія (внѣшнія, т. е. происходящія чрезъ посредство внѣшнихъ чувствъ, и внутреннія, т. е. ощущенія внутреннихъ состояній), какъ выраженія дѣйствій, исходящихъ отъ различныхъ предметовъ, съ которыми мы приходимъ въ соприкосновеніе. Но какъ сказано выше, не сами же предметы, производя разнообразныя дѣйствія на насъ, образуютъ соотвѣтственныя имъ представленія; для этого необходимо дѣятельное участіе нашего мышленія, которое преобразуетъ ощущенія въ представленія и понятія. Дѣятельность мышленія не есть однако творческая; по этому нельзя, напримѣръ, сказать (какъ утверждаютъ субъективисты), что причинная связь, въ какой мыслятся представленія и ощущенія съ соотвѣтствующими имъ предметами, есть созданіе мышленія, т. е. субъективный, иначе—фиктивный, мысленный образъ, а не выраженіе дѣйствительности. Хотя бы законъ причинности и былъ прежде всего закономъ мышленія, тѣмъ не менѣе, такъ какъ мышленіе само есть часть дѣйствительности, почему законъ мышленія не долженъ быть вмѣстѣ съ тѣмъ и закономъ бы-

тія? Необходимымъ признакомъ бытія слѣдуетъ, какъ видно изъ предъидущаго, признать *дѣйственность*: ничто существующее не можетъ быть безъ какого либо дѣйствія—активнаго или пассивнаго, скрытаго, или явнаго; мышленіе, какъ дѣятельность, должно имѣть мѣсто въ ряду міровыхъ дѣйствій и должно, очевидно, состоять въ связи со всякими иными дѣйствіями, исходящими изъ всего существующаго; мышленіе есть дѣятельность внутренняя, неимѣющая своею цѣлью выразить внѣшнюю дѣйствительность, представить законы и формы этой дѣйствительности

Все предъидущее достаточно показываетъ, насколько вѣрна мысль, что гносеологія исключаетъ будто бы метафизику, дѣлаетъ ее излишнею. Сама гносеологія есть не что иное, какъ метафизика въ новомъ видѣ, въ иной формѣ: прежде господствовала метафизика *онтологическая* а теперь господствующая форма метафизики *гносеологическая*. Но направленія остаются тѣже и въ новой метафизикѣ, каковы были въ метафизикѣ прежней. Таковы: *монизмъ и дуализмъ*. Монизмомъ называется то направленіе философіи, которое все существующее, или по крайней мѣрѣ все принимаемое, какъ данное, для чего требуется изъясненіе, слѣдовательно все подлежащее философскому разсмотрѣнію, сводитъ къ одному началу, и такое начало принимается за единственно допустимое основаніе, изъ котораго требуется выводить рѣшеніе всякаго вопроса. Единство начала, признаваемаго монизмомъ, понимается при этомъ то въ смыслѣ *количественномъ*, въ смыслѣ единства индивидуальности самаго начала, то въ смыслѣ *качественномъ*, именно какъ однородность натуры предполагаемаго основнаго начала, чѣмъ не исключается множественность составныхъ частей этого начала. Такъ элеаты и неоплатоники единство исключающее собою всякое множество, признавали характеристическою чертою основнаго начала вещей. которое элеаты называли просто бытіемъ, сущимъ, а неоплатоники—*единымъ*. Напротивъ спиритуалисты и матеріалисты новаго времени, хотя также признаютъ единое начало основаніемъ вещей, но единство понимаютъ въ смыслѣ однородности качественной предполагаемаго ими основнаго начала, которое въ смыслѣ

количественномъ не едино, а напротивъ множественно, ибо состоитъ изъ безконечнаго множества индивидуальностей (духи, монады, или же атомы). Для насъ важны въ особенности спиритуалисты и матеріалисты, такъ какъ тѣ и другіе болѣе прямое имѣютъ отношеніе къ дуалистамъ. *Дуализмомъ* называется то направленіе философіи, которое, не находя возможнымъ свести все существующее къ одному началу, поэтому за основаніе вещей принимаетъ не одно, а два начала. Такъ Платонъ основными началами вещей признавалъ *идеи* и *матерію*. Аристотель—*форму* и *матерію*, Декартъ—*души* и *тѣла* (мыслящія и протяженныя субстанціи). Дуалисты, утверждающіе бытіе двухъ началъ, признаютъ поэтому основнымъ закономъ бытія противоположность, а соединеніе противоположнаго, или иначе, примиреніе противоположностей—главною цѣлью бытія. Съ другой стороны монисты, не отрицая того, что повсюду усматриваются въ дѣйствительности противоположности, находятъ, что всякой противоположности предшествуетъ единство, что самое происхожденіе противоположностей состоитъ въ распаденіи единства, и что потому только объединеніе составляетъ цѣль всего противоположнаго, что послѣднее всегда исходитъ изъ единства. Таковы въ главныхъ чертахъ метафизическія ученія объ основныхъ началахъ и формахъ бытія. Эти же самыя ученія повторяются и въ гносеологіи. И здѣсь мы видимъ, съ одной стороны, монизмъ, а съ другой— дуализмъ.

Монизмъ въ гноссологіи состоитъ въ томъ положеніи, что все наше познаніе всецѣло *субъективно*, что всѣ элементы познанія исходятъ изъ субъекта познающаго, такъ что для субъекта познающаго должно оставаться совершенно неизвѣстнымъ, существуетъ ли что-либо и какъ именно существуетъ внѣ его и отдѣльно отъ него; познаніе, возможное для него, сплошь ограничивается данными собственнаго его сознанія и далѣе предѣловъ субъективнаго сознанія не простирается. «По тѣмъ или другимъ основаніямъ, читаемъ въ изложеніи основныхъ началъ критической философіи у г. *Введенскаго*, можно сомнѣваться рѣшительно во всемъ, кромѣ существованія самаго *сознанія* своего сомнѣнія: въ каждомъ сомнѣніи мы на-

ходимъ *сознаніе своего* сомнѣнія или, что тоже, свое *я*. Каково бы ни было то, что я называю своимъ *я*, оно несомнѣнно *существуетъ*. Столь же несомнѣнно существуютъ и всѣ акты его сознанія: ощущаемый или сознаваемый мной бѣлый предметъ (бумага), можетъ быть, въ дѣйствительности составляетъ только мою мечту, но сознаніе объ немъ существуетъ несомнѣнно; я несомнѣнно *вижу* бумагу, т. е. мое *я* несомнѣнно сознаетъ себя видящимъ ее (стр. 2-я)». «Мы пробуемъ можно ли представить себѣ, что кромѣ насъ ничего нѣтъ; и такъ какъ *я* безъ не *я* пусто, то это оказывается невыполнимымъ; отсюда мы и заключаемъ, что вещи существуютъ помимо насъ. Но правильный выводъ, который основанъ на анализѣ сознанія, долженъ быть слѣдующимъ: такъ какъ нельзя представить, что нѣтъ ровно никакихъ вещей, то значитъ наше сознаніе подчинено такому закону, вслѣдствіе котораго оно *должно* себѣ *представлять* вещи какъ бы существующими (законъ причинности), хотя это еще не свидѣтельствуетъ объ ихъ существованіи помимо представленій (стр. 56)» [1]).

Субъективизмъ не есть однако единственная форма гносеологическаго монизма. Другую форму этого монизма составляетъ *эмпиризмъ*, или *объективизмъ*, какъ противоположность субъективизму. Тогда какъ субъективизмъ, обращая все свое вниманіе на субъективную сторону познанія. и самое содержаніе знанія превращаетъ въ элементы субъективные, отожествляя, напр. явленія, какъ предметъ и содержаніе познанія, съ ощущеніями и представленіями, и достовѣрнѣйшимъ признавая лишь акты сознанія, объективизмъ, наоборотъ, всѣ субъективные элементы—ощущенія и представленія—устраняетъ изъ познанія, какъ такую примѣсь, которая если не вредитъ познанію, то по крайней мѣрѣ затемняетъ его. Конечно ощущенія и представленія составляютъ необходимое орудіе и средство познанія, но не ощущенія и представленія составляютъ познаніе; тѣ и другія только скорлупа, оболочка познанія, такъ какъ истинное познаніе получается лишь ко-

---

[1]) *Опытъ построенія теоріи матеріи на принципахъ критической философіи.* Ч. 1-я, 1888.

гда эта оболочка устранена. Достовѣрнѣйшимъ въ нашемъ познаніи необходимо признать не ощущенія и представленія, какъ данныя внутренняго опыта, но лишь пространственныя отношенія *совмѣстности* и временныя отношенія *послѣдовательности*, которыя на основаніи внѣшняго наблюденія и опыта, при посредствѣ внѣшнихъ чувствъ, въ формѣ ощущеній и представленій достигаютъ нашего сознанія. *Явленіемъ*, съ точки зрѣнія объективизма, слѣдуетъ признать не ощущеніе и представленіе, а состоянія покоя и движенія, къ которымъ сводятся пространственныя и временныя отношенія. Отсюда всѣ явленія, подлежащія познанію, раздѣляются на *динамическія* и *статическія*, а задача познанія полагается въ опредѣленіи законовъ, которымъ подчинены явленія, при чемъ законами называются единообразія въ отношеніяхъ сходства, совмѣстности и послѣдовательности. Далѣе установленія этихъ законовъ познаніе наше не можетъ простираться; причины вещей для насъ непознаваемы.

Какъ *субъективизмъ*, именующій себя *критическимъ*, такъ и объективизмъ эмпирическій, т. е. монизмъ субъективный и объективный главнымъ образомъ опираются на опытѣ (субъективизмъ на внутреннемъ, а объективизмъ на внѣшнемъ) и только данные опыта принимаютъ въ расчетъ, включая въ число таковыхъ данныхъ и то, что относится къ мышленію, но недостаточно оцѣниваютъ и принимаютъ во вниманіе отличительный характеръ мышленія. *Дуализмъ гносеологическій* тѣмъ именно отличается отъ монизма (какъ субъективнаго такъ и объективнаго), что устанавливаетъ правильный взглядъ на мышленіе какъ на дѣятельность свободную и потому цѣлесообразную; исходя изъ такого понятія о мышленіи, дуализмъ противополагаетъ мышленію, какъ дѣятельности познающей, бытіе, какъ предметъ и цѣль познаванія. Познаніе и бытіе дуализмъ разсматриваетъ поэтому не какъ двѣ разныя стороны процесса, не какъ проявленія одного начала, но какъ два начала, или по крайней мѣрѣ какъ выраженіе двухъ самостоятельныхъ началъ, каковы, съ одной стороны, духъ, которому только и можетъ быть свойственно познаніе, какъ дѣятельность духовная и свободная, а съ другой стороны—матерія,

какъ общая основа объективнаго бытія, противостоящаго духу. Конечно и о себѣ самомъ духъ имѣетъ познаніе, слѣдовательно какъ бы является для самого себя объектомъ, но познаніе, какое духъ можетъ имѣть о себѣ, есть косвенное, а не прямое, субъективное, а необъективное. Собственно объективное познаніе возможно лишь о предметахъ, имѣющихъ внѣшнее существованіе, т. е. для которыхъ необходимою основою и условіемъ бытія служитъ матерія. Вотъ почему, когда мы хотимъ объективно представить субъективное, то всегда пользуемся, какъ необходимыми признаками объективности,—представленіями пространства и матеріи: мы, такъ сказать, мысленно матеріализуемъ духовное, всякій разъ когда хотимъ обратить послѣднее въ удобопредставляемый объектъ. На этомъ основаніи многіе полагаютъ, что объективное познаніе есть или единственно возможное, или по крайней мѣрѣ наиболѣе совершенное; и это, конечно, слѣдуетъ признать, если принять во вниманіе исключительно лишь требованія точности, ясности и опредѣленности. При другомъ же понятіи о знаніи, нельзя согласиться не только съ тѣмъ, что объективное познаніе есть единственно возможное, но даже съ тѣмъ, что оно наиболѣе совершенное. Познаніе, какъ отношеніе познающаго къ познаваемому, конечно, можно представить лишь въ видѣ общенія между тѣмъ и другимъ; а общеніе чѣмъ ближе и тѣснѣе, тѣмъ совершеннѣе. Но, конечно, субъектъ ближе всего самому себѣ, ничто другое не можетъ быть болѣе близкимъ для него; слѣдовательно и познаніе субъекта о самомъ себѣ, познаніе субъективное, съ этой точки зрѣнія, слѣдуетъ признать наиболѣе совершеннымъ; познаніе субъективное есть непосредственное, между тѣмъ какъ объективное познаніе получается первоначально чрезъ многія посредства, и не можетъ быть при раздѣльности его отъ предметовъ познаваемыхъ, столь глубокимъ какъ познаніе субъективное.

МОНИЗМЪ ИЛИ ДУАЛИЗМЪ?

Характеристика монизма и дуализма, какъ ученій метафизическихъ. Монизмъ матеріалистическій и спиритуалистическій. Изложеніе основаній матеріализма и спиритуализма Способы соглашенія монизма съ дуализмомъ. Гносеологическое рѣшеніе этаго вопроса. Дуализмъ онтологическій и гносеологическій.

Когда говорятъ, что время метафизики прошло и что мѣсто ея должна заступить гносеологія, то при этомъ питаютъ сокровенную, хотя тщетную, надежду, что, покончивъ съ метафизикою, можно считать порѣшенными и переданными забвенію и тѣ созданные ею вопросы, которые оказались годными только на то, чтобы вовлекать умъ человѣческій въ неодолимыя трудности. Между тѣмъ, что мы видимъ на дѣлѣ? Ближайшее разсмотрѣніе задачи, которою занимается гносеологія, показываетъ, что коренная трудность, съ которою связывается разрѣшеніе вопросовъ метафизики нисколько не устраняется замѣною метафизики гносеологіею, напротивъ повторяется опять и въ самой гносеологіи, такъ что въ гносеологіи мы снова встрѣчаемся съ тѣми же вопросами, надъ которыми, какъ полагаютъ, напрасно столь долгое время трудилась метафизика. Означенная трудность, противостоящая разрѣшенію вопросовъ метафизики, заключается въ томъ, чтобы примирить *дуализмъ* и *монизмъ*, на которые обыкновенно распадаются въ основаніи своемъ всѣ метафизическія ученія. Дуализмъ, повидимому, не есть разрѣшеніе метафизической задачи, а скорѣе выраженіе ея, исходный пунктъ метафизическихъ изысканій. Ибо признаніе бытія двухъ началъ означаетъ прежде всего раздѣленіе всѣхъ явленій дѣйствительности на два совершенно различныхъ разряда, именно на ду-

ховныя и матеріальныя. Раздѣленіе это представляется само собою. съ перваго взгляда, такъ что можно принимать его за непосредственно данное, но имъ ничего не изъясняется, а только установляется фактъ кореннаго различія между явленіями одного разряда и явленіями другаго. Напротивъ. самый этотъ фактъ различія требуетъ разъясненія, и съ этого пункта и начинаются главнымъ образомъ метафизическія изысканія. Требуется разъяснить: какимъ образомъ, несмотря на противоположность и самостоятельность основныхъ началъ, явленія, къ нимъ относящіяся, повсюду находятся во взаимной связи и взаимодѣйствіи; какъ понимать единство духовнаго съ тѣлеснымъ, единство столь же очевидное, какъ и противоположность характеристическихъ свойствъ того и другаго? Повидимому вопросъ этотъ можетъ быть рѣшенъ и дѣйствительно рѣшается обыкновенно такъ: въ основаніи явленій, и духовныхъ и тѣлесныхъ, лежитъ одно лишь начало, а потому противоположность и раздѣльность тѣхъ явленій—однихъ въ отношеніи къ другимъ--есть кажущаяся, мнимая, а недѣйствительная; на самомъ дѣлѣ всѣ явленія однородны. Но когда требуется опредѣлить предполагаемое въ основѣ духовныхъ и тѣлесныхъ явленій начало, то при этомъ оказывается не меньшее различіе во взглядахъ, какъ и то различіе, какое представляется безпристрастному наблюдателю между одними явленіями и другими, т. е. между духовными и тѣлесными: по мнѣнію однихъ, единое начало, изъ котораго слѣдуетъ выводить всѣ явленія, — какъ тѣлесныя, такъ и духовныя. есть *матерія* (матеріализмъ); другіе же полагаютъ, что таковымъ началомъ слѣдуетъ признать *духъ* (спиритуализмъ). По мнѣнію первыхъ, духовныя явленія лишь кажутся чѣмъ то отличнымъ отъ явленій матеріальныхъ, а на самомъ дѣлѣ они не таковы, такъ что, по этому взгляду,--матеріальность, со всѣми ея характерными признаками, есть истинное, дѣйствительное бытіе, а духовность, напротивъ, есть призракъ, бытіе мнимое, а недѣйствительное; другіе же полагаютъ, что это самое слѣдуетъ скорѣе признать о духовномъ, а не матеріальномъ, именно, что духовное въ собственномъ смыслѣ существуетъ, тогда какъ все матеріальное лишь представляется

сущимъ, подлинно же не существуетъ. Уже въ этомъ самомъ утвержденіи, что есть бытіе истинное и есть бытіе мнимое, призрачное, въ различеніи того и другаго, которое не можемъ быть отрицаемо и матеріализмомъ, заключается важное преимущество спиритуализма: ибо, съ точки зрѣнія спиритуализма, это различіе понятно, тогда какъ для матеріализма оно совершенно необъяснимо. Что такое духъ? Это существо представляющее, способное имѣть сознаніе о себѣ и о другомъ. Итакъ понятно, что когда духъ, какъ существо представляющее, существуютъ, тогда возможно и различіе между кажущимся, призрачнымъ бытіемъ и дѣйствительнымъ: первое есть имѣющееся только въ *представленіи*, лишь представляемое, но инымъ какимъ-либо образомъ не дано. Но какимъ образомъ, при существованіи одной лишь матеріи, можетъ возникнуть различіе между дѣйствительнымъ бытіемъ, истинно сущимъ и бытіемъ мнимымъ, т. е. даннымъ только въ представленіи? Для этого, очевидно, необходимо, чтобы матерія обладала способностію представлять. Обыкновенно разумѣется подъ названіемъ матеріи совокупность малѣйшихъ недѣлимыхъ частицъ, раздѣленныхъ между собою пустыми промежутками. Итакъ необходимо допустить, что самыя эти частицы суть существа представляющія. Ибо мнимое, кажущееся въ отличіе отъ дѣйствительнаго есть именно то, что дано только въ представленіи. Дѣйствительно, Лейбницъ признавалъ представленіе (и способность представлять) основнымъ свойствомъ малѣйшихъ недѣлимыхъ частицъ всего сложнаго; но, какъ извѣстно, Лейбницъ поэтому самому не могъ допустить того предположенія, что это частицы матеріальныя; ни протяженности, ни дѣлимости, т. е. того, чѣмъ характеризуется матеріальность, Лейбницъ не могъ признать свойствами своихъ монадъ, которыя напротивъ признавалъ онъ *душеподобными* сущностями; отсюда видно, что сама по себѣ необходимость признать свойствомъ основного начала вещей—способность представлять,—необходимость эта сразу превращаетъ матеріальное начало,—если предположить, что матерія, какъ сложность частицъ, единственное начало вещей,—въ начало духовное; монадологія Лейбница дѣйствительно представляетъ со-

бою не что иное какъ преобразованіе *матеріалистическаго* атомизма въ *спиритуалистическій* плюрализмъ. Впрочемъ нельзя сказать, чтобы для матеріализма не было вовсе выхода изъ указаннаго затрудненія, и притомъ этимъ выходомъ матеріализмъ можетъ пользоваться не безъ выгоды для себя. Такой выходъ заключается въ слѣдующемъ: если данное только въ представленіи не есть еще дѣйствительное, и все, что только представляется, поэтому не можетъ еще быть признано дѣйствительнымъ, то это общее положеніе о бытіи слѣдуетъ примѣнить и къ бытію духа; ясное дѣло, что не въ томъ бытіе духа заключается, что онъ представляетъ себя, ибо представляемое бытіе не есть истинное, а мнимое, кажущееся; слѣдовательно, сверхъ способности представлять, долженъ быть иной признакъ, и притомъ важнѣйшій признакъ бытія; не въ томъ состоитъ существо духа, что онъ представляетъ; въ представленіи не заключается бытіе, слѣдовательно, способность представлять не есть истинный признакъ бытія. Такой признакъ заключается *въ дѣйствіи* и способности *дѣйствовать:* вѣдь бытіе дѣйствительное тѣмъ и отличается отъ мнимаго, что первое способно оказывать какое-либо дѣйствіе; способность производить дѣйствіе называется силою, поэтому сила, обнаруживающаяся въ дѣйствіи, и есть истинный признакъ бытія. Между тѣмъ сама по себѣ сила не существуетъ. Необходимымъ субстратомъ и вмѣстѣ орудіемъ дѣйствія силы служитъ матерія, такъ что сила и матерія—эти начала совершенно нераздѣльны одно отъ другаго; только мысленно, въ абстракціи, мы можемъ ихъ раздѣлить; на дѣлѣ же силы для насъ познаваемы лишь въ матеріальномъ дѣйствіи и чрезъ посредство таковыхъ дѣйствій. Такъ мы приходимъ къ основному положенію матеріализма о силѣ и матеріи. Посмотримъ теперь достаточно-ли это положеніе для того, чтобы основать на немъ полное ученіе о бытіи. При нераздѣльности силы и матеріи, очевидно, всѣ силы (предполагая, что не существуетъ иныхъ силъ, кромѣ матеріальныхъ) должны быть *частичными*, т. е. присущими малѣйшимъ частицамъ матеріи. Поэтому силы должны различаться, по различію самихъ частицъ матеріи, служащихъ единицею дѣленія сложнаго на

составные элементы: простѣйшимъ частицамъ матеріи (атомамъ) свойственны силы притягательная и отталкивательная; но до этихъ частицъ дѣленіе никогда не достигаетъ, и только мысленно оно можетъ быть продолжено до таковыхъ частицъ. Соединеніе нѣсколькихъ атомовъ (однородныхъ или неоднородныхъ) образуетъ такъ называемую *молекулу*; молекулы обнаруживаютъ силы химическаго сродства. Наконецъ соединеніе множества молекулъ образуетъ частицу такъ называемой протоплазмы,—матеріи организованной (атомъ и молекула—частицы матеріи неорганизованной). Основная сила, присущая организованной матеріи, есть побужденіе къ самосохраненію, стремленіе къ поддержанію себя среди измѣняющихся условій среды. Молекулы, какъ частицы неорганизованной матеріи, отличаются отъ частицъ матеріи организованной несравненно большею прочностію соединенія; элементы, входящіе въ составъ матеріи организованной, легко распадаются, не будучи связаны между собою химически (между многими тѣлами въ составѣ организованной матеріи нѣтъ химическаго сродства), но, въ замѣнъ химической связи, существуетъ связь органическая въ матеріи огранизованной; связь эта проявляется какъ побужденіе къ сохраненію цѣлаго; отсюда отличительнымъ признакомъ организованной матеріи является стремленіе къ образованію цѣлаго; простѣйшаго вида цѣлое представляетъ собою такъ называемыя клѣточки или ячейки; собраніе множества клѣточекъ составляетъ сложный организмъ (животный или растительный); собраніе же множества животныхъ организмовъ, также связанныхъ единствомъ побужденій, составляетъ общину организмъ соціальный—наиболѣе сложный. Такъ какъ въ органической матеріи мы видимъ стремленіе къ образованію цѣлаго, то посему и побужденіе къ самосохраненію направлено къ поддержанію и усовершенію цѣлаго (борьба за существованіе); цѣлое, какъ предметъ и цѣль стремленія, прежде своего образованія, очевидно, можетъ быть дано только въ видѣ *представленія*; отсюда способность представлять тѣсно связана съ побужденіемъ къ самосохраненію и изъ него вытекаетъ; поэтому побужденіе къ самосохраненію должно простираться и на способность представ-

лять: дѣйствительно, въ этой области, т. е. въ психической, побужденіе къ самосохраненію обнаруживается какъ *память*, т. е. какъ способность *сохранять* представленія. Основная мысль матеріализма, что все образуется взаимодѣйствіемъ частичныхъ, т. е. матеріальныхъ силъ, повидимому, строго выдержана въ изложенныхъ положеніяхъ. На самомъ же дѣлѣ далеко нѣтъ въ этихъ положеніяхъ внутренняго согласія. Убѣдиться въ этомъ нетрудно. Основное утвержденіе матеріализма таково: такъ какъ матерія есть совокупность безконечно малыхъ недѣлимыхъ частицъ, поэтому всѣ разности въ природѣ вещей необходимо изъяснять большею или меньшею сложностію ихъ матеріальнаго состава; принципъ этотъ слѣдовательно долженъ быть приложимъ и къ явленіямъ природы органической и къ жизни психической. Но именно это послѣднее утвержденіе, безъ котораго матеріалистическій принципъ не имѣлъ бы всеобщаго, абсолютнаго значенія, не оправдывается на дѣлѣ, а это показываетъ недостаточность самаго принципа. Точно ли изъясняются явленія органической жизни, въ особенности же жизнь психическая, изъ общихъ основаній матеріализма? Основанія эти установлены путемъ изученія неорганической природы (механическихъ и химическихъ силъ) и только въ этой области они имѣютъ все свое значеніе. Разумѣется, такъ какъ механическія и химическія силы дѣйствуютъ и въ природѣ органической, то, въ мѣру дѣйствія этихъ силъ, матеріалистическія основанія приложимы и къ природѣ органической, но отличительныя свойства этой природы, въ особенности же высшія проявленія психической жизни, изъ тѣхъ основаній вовсе не могутъ быть изъяснены, а потому въ сущности *отрицаются*, а не изъясняются матеріализмомъ. Матеріальныя силы суть силы *частныя*, т. е. присущія частицамъ матеріи, такъ какъ сама матерія состоитъ изъ частицъ; поэтому и дѣйствія матеріальныхъ силъ могутъ состоять лишь въ разъединеніи или въ соединеніи частицъ; при этомъ для самихъ частицъ, образующихъ соединеніе бо́льшаго или меньшаго объема, должно быть совершенно безразлично—какого вида и устройства образуется цѣлое; частицы могутъ накопляться

безъ конца, если только нѣтъ къ тому препятствій: равно и самый способъ накопленія и расположенія частицъ долженъ быть для всѣхъ частицъ того же рода всегда одинаковъ. Между тѣмъ, что мы видимъ въ органической природѣ? Начиная съ простѣйшаго, одноклѣточнаго организма, мы видимъ здѣсь повсюду стремленія къ образованію и поддержанію цѣлаго, правильно устроеннаго, такъ что цѣлое, которое образуется изъ частицъ, является здѣсь уже вовсе не безразличнымъ для самихъ частицъ, образующихъ это цѣлое; напротивъ очевидно служитъ прямою цѣлью ихъ соединенія (цѣлесообразность); поддержаніе и усовершеніе цѣлаго, правильно устроеннаго, невозможно изъяснять вліяніемъ внѣшнихъ обстоятельствъ и условій, такъ какъ эти же самыя обстоятельства и условія ничего подобнаго не производятъ въ природѣ неорганической; къ тому же внѣшнія условія и обстоятельства могутъ имѣть значеніе, содѣйствующее поддержанію и усовершенію правильно устроеннаго цѣлаго, лишь когда уже это цѣлое со своимъ правильнымъ устройствомъ дано, и когда оно обладаетъ стремленіемъ къ самосохраненію; но именно этого-то, то есть, происхожденія организмовъ, которымъ свойственны правильное (цѣлесообразное) устройство и расположеніе частей, а также стремленіе къ самосохраненію, невозможно понять на основаніи дѣйствія механическихъ и химическихъ силъ. Съ особенною же ясностію обнаруживается непримѣнимость свойственнаго матеріализму изъясненія явленій (посредствомъ соединенія накопленія частицъ) къ психической жизни. Съ точки зрѣнія матеріалистической необходимо изъяснять происхожденіе каждаго общаго представленія, понятія, тѣмъ, что множество частныхъ представленій, составляющихъ какъ бы слѣды впечатлѣній, воспринимаемыхъ чувствами, постепенно накопляются, и чѣмъ больше накопляются, тѣмъ шире, объемистѣе должно быть образующееся изъ нихъ цѣлое; въ такомъ случаѣ нуженъ былъ для образованія элементарнѣйшихъ общихъ понятій, каковыми обладаютъ уже дѣти, слишкомъ продолжительный опытъ. Говорятъ, что такъ и есть на самомъ дѣлѣ: не слѣдуетъ забывать, что, кромѣ опыта личнаго, существуетъ еще опытъ общественный

и даже общечеловѣческій; человѣкъ не есть только индивидуумъ, отдѣльное лицо, но сверхъ того еще членъ общества; часть великаго цѣлаго—народа и человѣчества. Опытъ тысячелѣтій, по закону наслѣдственности, преемственно сообщается отъ поколѣнія къ поколѣнію, отъ одного народа къ другому народу; и даже не самый опытъ собственно, а его послѣдствія, въ видѣ умственныхъ навыковъ, пріемовъ мышленія, зачатковъ общихъ понятій, представленій.—вотъ что образуется и упрочивается, вслѣдствіе общечеловѣческаго опыта, въ индивидуальномъ сознаніи каждаго, кто только чрезъ исторію своего народа и ближайшаго своего рода причастенъ болѣе или менѣе этому опыту: не *психологія*, а *соціологія*, говорятъ, разъясняетъ намъ происхожденіе такъ называемыхъ врожденныхъ, т. е. наиболѣе общихъ идей и аргіог-ныхъ началъ знанія. Достаточно сказать противъ этой соціологической теоріи о происхожденіи общихъ понятій (построенной очевидно въ духѣ и въ оправданіе матеріализма), что такъ какъ общечеловѣческій опытъ, т. е. накопленіе частныхъ представленій, непрерывно продолжается, то и понятія, признаваемыя происшедшими вслѣдствіе этого опыта, не могли быть постоянными и устойчивыми. напротивъ непрерывно измѣнялись бы; между тѣмъ есть множество понятій—(и это понятія наиболѣе общія) такихъ, которыя еще въ древности такъ же были мыслимы, какъ и теперь мы ихъ мыслимъ; иначе мы и не могли бы понимать древнихъ мыслителей такъ, какъ ихъ понимаемъ; понятія, конечно, измѣняются; но главныя важнѣйшія черты ихъ остаются неизмѣнными. Откуда у человѣка могло бы возникнуть стремленіе къ отысканію среди измѣняющихся явленій неизмѣннаго и постояннаго, еслибы въ своемъ умѣ, въ сознаніи, онъ не имѣлъ ничего твердаго, незыблемаго? Стремленіе же это явно открывается во всякой наукѣ. ибо наука ищетъ *законовъ* и *причинъ* для изъясненія познаваемой ею дѣйствительности. И что такое законъ тожества, этотъ основной законъ мышленія, какъ не выраженіе свойственнаго нашему уму стремленія къ единству, устойчивости, твердости въ пониманіи вещей? Да и самая идея истины, такъ же необходимо присущая нашему уму, какой

имѣетъ смыслъ? И она есть выраженіе требованія—предполагать нѣчто твердое, незыблемое, вѣчное въ порядкѣ вещей. Но пусть эти соображенія не отклоняютъ нашего вниманія отъ самаго главнаго. Выше сказано, что и матеріализмъ самъ по себѣ представленіе не признаетъ за бытіе; представленіе призракъ, а не дѣйствительность; дѣйствительное есть то, что имѣетъ силу дѣйствовать, и таковы матеріальныя частицы—сложныя или простыя. Между тѣмъ матеріализмъ изъясняетъ происхожденіе общихъ представленій и понятій тѣмъ же способомъ, какъ и происхожденіе дѣйствительныхъ существъ (чрезъ постепенное усложненіе), и такимъ образомъ уже всякія безъ различія представленія признаетъ за дѣйствительное бытіе.

Принципъ изъясненія, какому слѣдуетъ спиритуализмъ, совершенно противоположенъ принципу матеріалистическому. Тогда какъ матеріализмъ производитъ всякую цѣлость и всякую общность, изъ сочетанія и постепеннаго накопленія частей, спиритуализмъ, напротивъ сначала полагаетъ цѣлое и общее, и изъ него старается выводить частности. Матеріализмъ опирается главнымъ образомъ на изученіе неорганической природы, гдѣ дѣйствительно все изъясняется взаимодѣйствіемъ частичныхъ силъ. Спиритуализмъ, напротивъ, обобщаетъ и распространяетъ на всю дѣйствительность такія понятія, которыя свое значеніе имѣютъ лишь въ области явленій духа, а также и вообще въ примѣненіи къ явленіямъ жизни. Такъ какъ жизненныя явленія вообще характеризуются тѣмъ, что единство, цѣлостность составляетъ въ нихъ преобладающее начало, то отсюда основнымъ предположеніемъ спиритуализма служитъ то понятіе о духѣ, что онъ есть существо безусловно заключенное въ самомъ себѣ, и все изъ себя производящее, существо заключающее въ своемъ нераздѣльномъ единствѣ все разнообразіе своихъ состояній, дѣйствій, отношеній. По выраженію Лейбница, монада не имѣетъ оконъ для того, чтобы изъ себя сообщать что либо другому, или въ себя воспринимать что либо извнѣ; напротивъ все, что ни происходитъ въ монадѣ, все это единственно изъ нея происходитъ, въ зародышѣ организма предопредѣлено все даль-

нѣйшее его развитіе. Не въ томъ ли заключается особенность органическихъ явленій, что цѣлое въ нихъ господствуетъ надъ частностями, такъ что ходъ и взаимоотношеніе частныхъ перемѣнъ зависитъ отъ общаго и цѣлаго, которое въ нихъ и чрезъ нихъ раскрывается. Органическая связь тѣмъ именно отличается отъ механической, что въ послѣднемъ случаѣ одно присоединяется къ другому, тогда какъ въ первомъ одно *вытекаетъ* изъ другаго.

Итакъ, исходя изъ понятія о духѣ, какъ существѣ совершенно заключенномъ въ себѣ самомъ, спиритуализмъ полагаетъ, что все слѣдуетъ выводить изъ духа и все относить къ духу. Міръ познаваемый нами—это представленіе, которое духъ, по законамъ своей организаціи, изъ себя производитъ. Ибо всякая вещь, а слѣдовательно и совокупность вещей, при ближайшемъ разсмотрѣніи, распадается на отдѣльныя ощущенія; чувственныя свойства вещей это вѣдь ощущенія, ощущенія же—наши субъективныя состоянія, а такъ называемая матерія есть результатъ объективированія ощущеній. Матерія—не что иное, какъ понятіе, посредствомъ котораго мы объединяемъ различныя ощущенія и представляемъ ихъ какъ цѣлое; но понятіе это образуется нашимъ мышленіемъ. Спиритуализъ находитъ невозможнымъ допустить, отдѣльное отъ духа, самостоятельное бытіе тѣлъ собственно потому, что, при такомъ бытіи тѣлъ, необходимо признать, что они дѣйствуютъ на духъ и дѣйствіемъ своимъ рождаютъ въ немъ соотвѣтственныя представленія, но нельзя понять какъ возможно было бы такое дѣйствіе. При всякомъ дѣйствіи должно быть единство, связь дѣйствующаго съ предметомъ дѣйствія, ибо въ чемъ иномъ состоитъ дѣйствіе, какъ не въ переходѣ извѣстнаго состоянія отъ дѣятеля на предметъ дѣйствія; но что общаго между духомъ и тѣломъ? Притомъ же только духъ есть дѣятельное существо, и слѣдовательно духъ только можетъ оказывать дѣйствіе, но какимъ образомъ можетъ дѣйствовать тѣло, если по природѣ своей оно пассивно? Таковы разсужденія спиритуализма. Нельзя не согласиться съ тѣмъ, что дѣйствіе тѣла на духъ для насъ непонятно. Но вѣдь и вообще непонятно дѣйствіе одного существа на другое; въ

самомъ понятіи дѣйствія заключается нѣчто неудобовразумительное: съ одной стороны, въ дѣйствіи соединяются дѣятельное и страдательное (предметъ дѣйствія), такъ что въ дѣйствіи одинаково участвуютъ то и другое, но въ то же время каждое должно оставаться самимъ собою, не теряя одно въ отношеніи къ другому своего различія; такимъ образомъ на тотъ же моментъ падаетъ и единство и различіе—явное противорѣчіе, показывающее, что въ понятіи дѣйствія, какъ и въ другихъ подобныхъ понятіяхъ, связанныхъ съ созерцаніемъ пространства и времени,—содержится нѣкоторый неразрѣшимый для мысли остатокъ, именно элементъ созерцанія. Но хотя бы и въ самомъ дѣлѣ понятіе дѣйствія заключало въ себѣ противорѣчіе, какъ полагалъ Гербартъ, тѣмъ не менѣе важно то, что понятіе это совершенно необходимо для нашего мышленія, ибо безъ него мы ничего не можемъ мыслить; вѣдь въ способности дѣйствія, какъ выше сказано, заключается признакъ бытія. Вотъ потому-то, говорятъ спиритуалисты, и нельзя признать матерію существующею, ибо матерія, по обычному понятію о ней, пассивна, недѣятельна, слѣдовательно, она есть не дѣйствительное существо, а только представленіе; но различіе между дѣятельнымъ и пассивнымъ есть относительное, такъ что и пассивное бытіе тоже есть дѣятельное, только въ меньшей степени, въ сравненіи съ другимъ болѣе дѣятельнымъ, дѣятельность можетъ быть либо свободною, либо связанною. Поэтому положеніе спиритуалистовъ, что въ мірѣ все исполнено жизни и ничего мертваго нѣтъ, ни мало не исключаетъ убѣжденія въ самостоятельномъ бытіи матеріи; мертваго покоя дѣйствительно нигдѣ нѣтъ; ибо матеріи также присущи дѣятельныя силы. Важнѣе же всего то, что нисколько не болѣе понятна способность духа, предполагаемая спиритуалистами, производить изъ себя весь представляемый міръ, какъ и способность вещей возбуждать въ духѣ представляющую дѣятельность и производить соотвѣтственныя имъ представленія. Нѣкогда полагали, да это и само собою такъ кажется, что вещи *сами по себѣ* раждаютъ въ духѣ соотвѣтственныя имъ представленія. Но возможно ли допустить чтобы духъ,—существо дѣятельное, со-

вершенно безучастно и пассивно, подобно навощенной доскѣ, принималъ въ себѣ отпечатки вещей? Безъ сомнѣнія, необходимо допустить въ этомъ дѣлѣ значительное участіе со стороны духа. Но какъ прежде низводили значеніе духа, въ дѣлѣ познанія вещей, до степени простого воспріемника отпечатковъ вещей, т. е. предполагали такое невозможное понятіе о духѣ, какое Платонъ выражаетъ о матеріи (воспріемница отпечатковъ идей), такъ теперь уже вовсе отрицаютъ въ познаніи всякое значеніе вещей представляемыхъ, а разсматриваютъ познаніе, какъ дѣло принадлежащее всецѣло одному лишь духу. Конечно, трудно и даже вовсе не возможно съ точностію опредѣлить относительное значеніе духа и вещей во взаимодѣйствіи ихъ между собою. Но по крайней мѣрѣ самое взаимодѣйствіе не можетъ быть отрицаемо.

Если бы возможно было въ точности разграничить дѣйствія духа отъ соучастія вещей въ этихъ дѣйствіяхъ и опредѣлить чрезъ то, со всею ясностію и во всѣхъ подробностяхъ, отличительную природу, какъ духа, такъ и вещей, то этимъ было бы достигнуто разрѣшеніе важнѣйшей задачи, какая только выпадала на долю философіи, именно: *примирить монизмъ и дуализмъ*. Философскія ученія отъ того распадаются на дуализмъ и монизмъ, что или замѣчаемая повсюду связь духа и матеріи преувеличивается до такой степени, что связь превращается въ тождество, и вмѣсто двухъ началъ, признается лишь одно—духовное, либо матеріальное; или же, напротивъ, исключительное вниманіе обращается на различіе между духомъ и матеріей, причемъ отрицается всякая связь, всякое единство того и другаго начала, а вмѣсто того оба разсматриваются какъ совершенно независимыя, не только раздѣльно существующія, но и ничего общаго не имѣющія между собою. Повидимому соглашеніе монизма съ дуализмомъ было бы достигнуто, лишь бы только какъ единство, или связь духа и матеріи, такъ и ихъ различіе одинаково были установлены и должнымъ образомъ разграничены. Какимъ же образомъ возможно согласить между собою, съ одной стороны, единство духа и матеріи, а съ другой, ихъ различіе? Двѣ возможности представляются для рѣшенія этой задачи: воз-

можно признать единство первоначальною и основною чертою, а различіе—дальнѣйшею и второстепенною: другое же рѣшеніе вопроса состоитъ въ томъ, что сначала полагается различіе, т. е. признается болѣе существеннымъ, и затѣмъ единство понимается какъ связь, взаимодѣйствіе различнаго. Первое рѣшеніе вопроса извѣстно подъ названіемъ *пантеизма*, классическимъ представителемъ котораго считается Спиноза. По философіи Спинозы, протяженіе, которое есть свойство *матеріи*, и мышленіе, составляющее необходимую принадлежность *духа*,—суть аттрибуты *единой* субстанціи, т. е. въ сущности составляютъ одно, и только въ явленіи (въ модусахъ) различаются. И по ученію Шеллинга, духъ и тѣло представляютъ собою лишь *разныя* стороны *единаго*, въ своемъ существѣ, *тожественнаго* начала, которое не есть ни духъ, ни тѣло, но есть нераздѣльное единство того и другаго (по выраженію Шеллинга — тождество идеальнаго и реальнаго, субъективнаго и объективнаго, внутренняго и внѣшняго). Представляется не понятнымъ, какъ возможно, чтобы единое и тожественное сдѣлалось различнымъ и множественнымъ. Какая необходимость могла бы произвести такое превращеніе? Вѣдь независимо и внѣ того начала, которое есть единство духа и матеріи, ничего такого нѣтъ, что въ состояніи было бы произвести это раздвоеніе и распаденіе тождественнаго и безразличнаго начала на противоположности духовнаго и тѣлеснаго, субъективнаго и объективнаго. А для самаго тождественнаго начала можетъ ли быть достаточною цѣлью такого распаденія возстановленіе утраченнаго единства? Какая надобность терять свое единство и затѣмъ возстановлять утраченное единство, когда и безъ того абсолютное начало обладаетъ единствомъ и тождествомъ? Поэтому кажется болѣе основательнымъ то рѣшеніе вопроса, которое въ самомъ началѣ полагаетъ различіе и признаетъ таковое существеннымъ; но для избѣжанія дуализма, безусловнымъ и единымъ началомъ признаетъ духъ, а матерію,—бытіе вещественное—подчиняетъ духу, и слѣдовательно, признавая духъ и матерію первоначально и необходимо различными, вмѣстѣ съ тѣмъ не признаетъ ихъ равными по значенію и достоинству началами,

но одному лишь духу усвояетъ значеніе начала. Какъ же понимается при этомъ подчиненность духу матеріальнаго бытія? Въ этомъ пунктѣ и заключается вѣжнѣйшая трудность вопроса. Подчиненность духу матеріальнаго бытія можетъ быть понимаема различно. По вѣроученію христіанскому, матеріальное бытіе есть свободное произведеніе духа, предназначенное служить цѣлямъ духа. Что матеріальное бытіе должно служить средствомъ для цѣлей духа,—это само собою вытекаетъ уже изъ подчиненности его духу. Что матеріальное бытіе есть свободное произведеніе духа, это слѣдуетъ, повидимому, изъ самаго понятія о духѣ: не есть ли свобода существенное и важнѣйшее свойство духа? Несомнѣнно, что свобода есть необходимое свойство духа; однакожъ духъ не первоначально свободенъ, а какъ показываетъ опытъ, имѣетъ лишь способность сдѣлаться свободнымъ, и потому постепенно становится таковымъ. Конечно, матеріальное бытіе можетъ быть произведеніемъ только универсальнаго, абсолютнаго, т. е. совершеннаго духа; постепенное же пріобрѣтеніе свободы свойственно только конечному, а не безконечному духу; но вѣдь о духѣ безконечномъ мы можемъ имѣть понятіе только основываясь на предполагаемой необходимо аналогіи его съ духомъ конечнымъ, индивидуальнымъ. Притомъ же духъ познается по его проявленіямъ. А каковы проявленія универсальнаго духа? Таковыми должно признать явленія и дѣйствія природы, которыя не свободны, а необходимы, ибо совершаются по необходимымъ законамъ. Только въ духѣ человѣческомъ мы находимъ свободу. Такъ какъ универсальный духъ объемлетъ собою и необходимыя явленія природы и свободныя явленія духа человѣческаго, то это и показываетъ, что универсальный духъ, будучи не свободнымъ, а *необходимымъ* въ природѣ, является *свободнымъ* въ духѣ человѣческомъ, т. е. не просто свободенъ, а такъ же постепенно становится свободнымъ, какъ это свойственно и конечному духу. Такое понятіе о духѣ безконечномъ было бы допустимо, если бы признать конечный міръ (природу и духъ) вполнѣ соразмѣрнымъ обнаруженіемъ безконечнаго духа. Но мыслимо ли это? Какъ возможно, чтобы *конечный* міръ былъ полнымъ откровеніемъ, и такъ

сказать, воплощеніемъ *безконечнаго* духа? По самому понятію о безконечномъ духѣ, мы должны признать этотъ духъ безконечно превышающимъ все конечное. Прямой выводъ изъ этого положенія о безконечномъ духѣ—тотъ, что этотъ духъ непостижимъ, непознаваемъ для насъ, или по крайней мѣрѣ, если и познаваемъ, то самымъ несовершеннымъ образомъ. Бытіе и дѣятельность безконечнаго духа есть предметъ болѣе вѣры, чѣмъ знанія; а что остается на долю знанія? Главнымъ образомъ конечное бытіе, именно внѣшняя природа и конечный духъ. Проблемма о соглашеніи монизма и дуализма получаетъ теперь такой видъ: единымъ основаніемъ конечнаго бытія, какъ духовнаго, такъ и тѣлеснаго, должно признать духъ безконечный, но духъ безконечный для насъ не познаваемъ; слѣдовательно конечное бытіе, духовное и тѣлесное,—въ своемъ основаніи, которое *едино,* для насъ непознаваемо, а познаваемо только въ проявленіяхъ своихъ, которыя *противоположны*; иначе сказать: сущность бытія, которая должна быть едина, для насъ непознаваема, а познаваемо бытіе только въ явленіяхъ, и только явленіямъ свойственна противоположность. Спрашивается теперь: какъ возможно, чтобы бытіе было и едино и противоположно, едино въ себѣ, въ своей сущности, а противоположно въ своихъ явленіяхъ? Вопросъ этотъ, повидимому, получаетъ свое рѣшеніе только на почвѣ *гносеологіи.* Если мы возьмемъ во вниманіе различіе познанія отъ бытія познаваемаго, то съ этой точки зрѣнія ясно, какимъ образомъ одно и то же можетъ быть и единымъ и вмѣстѣ противоположнымъ: бытіе само по себѣ едино, но познается оно противоположнымъ образомъ: противоположность, свойственная явленіемъ, есть слѣдовательно противоположность, относящаяся къ познанію: бытіе является вѣдь познающему, и самая являемость, очевидно, состоитъ въ томъ,—какъ бытіе познается, есть не что иное, какъ познаваемость. Самое познаніе, по своимъ способамъ, имѣетъ противоположный характеръ: иначе мы познаемъ чрезъ *внѣшнее наблюденіе* и совершенно иначе—посредствомъ *наблюденія внутренняго*; но познаваемое столь противоположнымъ образомъ, путемъ внѣшняго и внутренняго опыта, само въ себѣ должно быть тожественно: мы

не знаемъ сущности ни внѣшнихъ явленій, ни явленій внутреннихъ, но сущность тѣхъ и другихъ должна быть одна, о чемъ свидѣтельствуетъ тѣсная связь, нѣкоторый параллелизмъ однихъ явленій съ другими.

Соглашенія монизма съ дуализмомъ въ этомъ (гносеологическомъ) рѣшеніи вопроса на самомъ дѣлѣ нѣтъ. Положимъ, что здѣсь есть и единство и двойство, — единство усвояется *бытію*, а двойство *познанію*: но слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что, вмѣсто *метафизическаго* дуализма, мы имѣемъ въ изложенномъ ученіи дуализмъ *гносеологическій*, дуализмъ состоящій въ томъ, что познаніе отъ бытія рѣшительно раздѣляется и противополагается одно другому. Если бытіе непознаваемо, то какъ возможно тогда самое познаніе? Не состоитъ ли познаніе въ познаваемости бытія: иного понятія о познаніи быть не можетъ. Какъ мы можемъ знать, что бытіе въ себѣ едино, коль скоро для познанія оно оказывается не единымъ, а противоположнымъ? Вѣдь о бытіи мы не вправѣ ни утверждать, ни отрицать ничего, сверхъ того, что мы познаемъ о немъ; а познается оно не какъ единое, а какъ противоположное. Вмѣсто дѣйствительнаго разъясненія предмета, мы имѣемъ здѣсь простой образъ, простую игру аналогіи: стволъ дерева раздвояется; и каждая половина затѣмъ все болѣе развѣтвляется; подобно тому и бытіе представляется намъ имѣющимъ одинъ корень; изъ одного корня исходятъ противоположности и каждая въ свою очередь развѣтвляется на дальнѣйшія различія; только вѣдь растеніе во всѣхъ своихъ частяхъ остается растеніемъ; между тѣмъ какъ бытіе, когда переходитъ въ противоположность субъективнаго и объективнаго, внутренняго и внѣшняго, то уже не есть болѣе бытіе, а становится познаніемъ.

Если бытіе непознаваемо, то слѣдуетъ въ такомъ случаѣ устранить всякое отношеніе познанія къ бытію и разсматривать познаніе само по себѣ. Только при этомъ условіи вполнѣ достижимо соглашеніе монизма съ дуализмомъ. Противоположность познанія и бытія въ этомъ случаѣ должна быть полагаема не внѣ познанія; она должна заключаться не въ отношеніи познанія, взятаго въ его цѣлости, къ чему-то от-

личному отъ него, къ бытію, а въ отношеніи элементовъ самаго познанія; означенная противоположность должна быть разсматриваема какъ внутреннее отношеніе въ познаніи, а не какъ внѣшнее отношеніе самаго познанія къ чему-то иному, отличному отъ него. Для сознанія нашего невозможно выступить изъ границъ возможнаго для насъ познанія и отъ него отдѣлиться. Слѣдовательно, все, что только мы можемъ мыслить о познаніи, мы должны относить къ самому же познанію, а не къ чему-либо отличному и отдѣльному отъ него. Противоположность бытія и познанія, конечно, не можетъ быть устранена изъ понятія о познаніи, но эту противоположность мы должны относить къ самому же познанію, т. е. должны признать ее свойствомъ познающаго субъекта, не отдѣлимымъ отъ него. Дѣйствительно, въ какой формѣ обыкновенно сознается бытіе, которое мы противополагаемъ познанію? Оно сознается въ формѣ *не я*, какъ противоположности нашего *я*. Все, что мы ни представляемъ какъ данное, какъ существующее внѣ нашего я, какъ бытіе, отличное отъ познающаго субъекта,— все это представляется намъ въ видѣ противоположности нашему я, т. е какъ *не я*, которымъ наше я отрицается. Но противоположность *я* и *не я* —есть необходимый законъ нашего сознанія. Сознаніе наше состоитъ собственно въ объективированіи нашихъ ощущеній. Ибо сознавать значитъ представлять нѣчто: но все представляемое нами мы не иначе представляемъ, какъ въ видѣ *объекта* противоположнаго субъекту или иначе, какъ *не я* отличное отъ нашего *я*, такъ что ни одно, ни другое само по себѣ, ни *я* безъ отношенія къ *не я*, ни *не я* безъ отношенія къ нашему *я*, для насъ не мыслимо. «Мы вовсе не знаемъ своего *я* (читаемъ въ изложеніи критической философіи г. Введенскаго) безъ одновременнаго знанія о томъ, что не оно само. Я, которое не сопровождается никакимъ *не я*, есть пустое ни къ чему непримѣнимое слово. Мы говоримъ, что наше сознаніе есть знаніе о самомъ себѣ—о своемъ *я*. Но реальное *я* существуетъ только во время противопоставленія его съ тѣмъ, что не есть оно само, съ какимъ либо *не я*, съ объектомъ; а объекты сами по себѣ, т. е. вещи въ себѣ, намъ недоступны,—взамѣнъ того мы имѣемъ лишь субъективныя ощущенія,

наглядныя представленія вещей, а не сами вещи; слѣдовательно, реальное *я* существуетъ не иначе, какъ въ ихъ объектированіи. *я* существуетъ не иначе, какъ въ противопоставленіи съ какимъ-нибудь *не я*, но мы можемъ знать только то, что представляемъ себѣ, слѣдовательно, реальное *я* существуетъ въ объектированіи своихъ представленій; хоть часть ихъ должна принять объективный характеръ» (стр. 49 цит. сочин.).

Повидимому, съ этой гносеологической точки зрѣнія, наилучшимъ образомъ примиряются монизмъ и дуализмъ. Познаніе сплошь идеально, ибо состоитъ изъ представленій, слѣдовательно, однородно по своему составу, но въ самомъ познаніи, не смотря на однородность его состава, содержится противоположность *субъективнаго* и *объективнаго*, или иначе, противоположность *я* и не *я*. Противоположности эти такъ связаны, что одна безъ другой не можетъ существовать, слѣдовательно, здѣсь мы имѣемъ и единство и вмѣстѣ двойственность.

Такое соглашеніе монизма съ дуализмомъ отчего бы и не признать удачнымъ, если бы при этомъ правильное понятіе о знаніи было возможно. Но дѣло въ томъ, что познаніе въ сущности уничтожается такимъ гносеологическимъ соглашеніемъ монизма съ дуализмомъ. Познаніе, какъ процессъ сложный, конечно, имѣетъ извѣстный составъ, и можно разсматривать его какъ цѣлое, состоящее изъ частей, именно: оно состоитъ изъ представленій, которыя извѣстнымъ образомъ распредѣляются. Положимъ, что въ точности опредѣлены законы распредѣленія представленій. Но само по себѣ раскрытіе состава познанія, его механизма не даетъ истиннаго понятія о познаніи. Важно то значеніе, какое мы придаемъ представленіямъ, и это-то именно значеніе, значеніе предметности, усвояемое нами нѣкоторымъ представленіямъ, собственно и образуетъ изъ нихъ познаніе. Между тѣмъ недостаточно сказать, что объектированіе (т. е. усвоеніе представленіямъ объективнаго значенія) есть законъ нашего сознанія. Если это—законъ сознанія, въ такомъ случаѣ необходимо должны подчиняться этому закону всѣ безъ различія представленія, какъ содержащіеся въ нашемъ сознаніи. Этимъ очевидно исключается различіе между истинными и ложными

представленіями: представленіе, напр. о движеніи солнца вокругъ земли, какъ сообразное съ закономъ сознанія, одинаково, съ этой точки зрѣнія, правильно и истинно, какъ и противное ему представленіе о движеніи земли вокругъ солнца. Для сознанія, съ присущимъ ему закономъ объектированія, безразлично,—будетъ ли то или другое представленіе принято за истинное. Какъ возможно разсматривать познаніе само по себѣ, безъ отношенія къ внѣшнему для него бытію, если отношеніе это составляетъ самое существо познанія? Хотя бы отношеніе къ бытію и было внутреннимъ, однако для насъ оно имѣетъ смыслъ лишь тогда, если служитъ выраженіемъ соотвѣтствующаго ему внѣшняго отношенія. Пусть объективная сторона въ познаніи представляется какъ *не я*, т. е какъ противоположность нашего *я*, но это слишкомъ общее выраженіе и потому недостаточное для характеристики означенной стороны познанія, ибо каждый въ отдѣльности объектъ имѣетъ множество свойствъ, отношеній, которыхъ никакъ нельзя вывести и опредѣлить на основаніи простой формулы противоположенія объективнаго субъективному, какъ *не я* и *я*. Философія Фихте есть извѣстный опытъ въ этомъ родѣ, ясно свидѣтельствующій о невозможности такого вывода. Противоположеніе нашему *я* внѣшняго бытія, какъ *не я*, означаетъ лишь то, что бытіе познаваемое отлично отъ субъекта познающаго. Чтобы придти къ этой мысли, конечно, нѣтъ даже надобности нашему *я* выступать изъ границъ собственнаго своего существованія, ибо каждое свое состояніе оно отличаетъ отъ себя, а этого уже достаточно для образованія общей формулы, выражающей сознаніе различія. Такою формулою и служитъ противоположность *я* и *не я*. Подъ эту формулу подходятъ одинаково какъ внутреннія состоянія нашего *я*, такъ и внѣшніе объекты, ибо и тѣ и другіе равно различны отъ нашего *я*; но недостаточно знать о внѣшнемъ объектѣ, что онъ отличенъ отъ нашего *я*; необходимо еще знаніе того, въ чемъ состоитъ это различіе и каковъ этотъ объектъ по своимъ свойствамъ; для пріобрѣтенія же такого знанія понятно не можетъ служить средствомъ общая формула различія,—состоящая въ противопоставленіи *я* и *не я*.

Послѣ всего сказаннаго ясно, что ничего болѣе не остается

какъ допустить дуализмъ онтологическій рядомъ съ гносеологическимъ, такъ какъ послѣдній не можетъ имѣть самостоятельнаго значенія, а только въ зависимости отъ дуализма онтологическаго получаетъ свой смыслъ. Какъ вообще, для того, чтобы получилось знаніе, недостаточно имѣть только представленіе или рядъ представленій,—необходимо сверхъ того еще истолкованіе данныхъ представленій, именно усвоеніе имъ предметнаго значенія: такъ и о субъективной противоположности *я* и *не я* слѣдуетъ признать, что свое гносеологическое значеніе оно получаетъ только тогда, когда служитъ выраженіемъ различія *дѣйствительно* существующаго, т. е. иной отличной отъ нея противоположности, иначе сказать: *только* чрезъ свое отношеніе къ *онтологической* противоположности вещей познаваемыхъ и духа познающаго—названная *субъективная* противоположность получаетъ свое гносеологическое значеніе. Что касается соглашенія дуализма съ монизмомъ, то это соглашеніе, какъ очевидно изъ всего предъидущаго, допустимо лишь въ формѣ подчиненія матеріальнаго духовному, внѣшняго внутреннему. Причемъ это подчиненіе не должно быть понимаемо въ смыслѣ подавленія и всяческаго стѣсненія матеріальныхъ силъ, ибо такимъ путемъ дѣйствительное подчиненіе матеріальнаго духовному недостижимо. Напротивъ требуется развитіе и усовершеніе матеріальныхъ силъ и средствъ, ибо матеріальное бытіе есть необходимый органъ и средство проявленія духовныхъ силъ; но по этому самому разработка матеріальныхъ силъ и даже существованіе матеріальнаго міра не должны имѣтъ самостоятельнаго значенія, а только служить цѣлямъ духа. Отсюда и познаніе матеріальнаго міра должно имѣть конечною своею цѣлью торжество духовныхъ силъ, для чего разумѣется необходимо познаніе духа, такъ что, и въ области познанія, познаніе, имѣющее своимъ предметомъ матеріальный міръ должно быть подчинено познанію духа, хотя опять таки и это подчиненіе должно быть свободнымъ, а не насильственнымъ; съ этимъ слѣдуетъ сообразоваться при организаціи знаній, т. е. при установленіи внутреннихъ и внѣшнихъ отношеній знанія.

О ВНУТРЕННИХЪ ОТНОШЕНІЯХЪ ЗНАНІЯ.

(Классификація знаній).

О цѣли познанія, какъ началѣ организующемъ познавательную дѣятельность? Какова цѣль познанія по понятіямъ древнихъ философовъ (пиѳагорейство и платонизмъ)? Недостаточность познанія для достиженія нравственнаго совершенства. Необходимость вѣры Подчиненіе знанія авторитету вѣры. Раздѣленіе знанія отъ вѣры. Практическая цѣль знанія. О естествознаніи и гуманныхъ наукахъ, какъ разныхъ областяхъ знанія, имѣющихъ неодинаковыя цѣли. Раздѣленіе тѣхъ и другихъ наукъ и соединеніе ихъ цѣлей.

Во всѣхъ существующихъ взглядахъ на познаніе, оно представляется въ двоякомъ видѣ,—то какъ дѣло свободное, которое предпринимается и ведется извѣстнымъ способомъ и для опредѣленной цѣли: познавательная дѣятельность съ этой точки зрѣнія является какъ бы особымъ видомъ промышленности; съ другой же стороны—какъ натуральный процессъ, независящій отъ воли человѣка, происходящій по извѣстнымъ законамъ и въ зависимости отъ извѣстныхъ натуральныхъ условій. Есть основанія, оправдывающія какъ то, такъ и другое пониманіе познанія. Познаніе дѣйствительно есть прежде всего процессъ натуральный, который, помимо нашей воли, происходитъ въ зависимости отъ натуральныхъ условій и средствъ; но человѣкъ мало-по-малу овладѣваетъ этимъ процессомъ и обращаетъ его въ свободное дѣло, направляемое сознательно и отчетливо къ извѣстнымъ напередъ поставленнымъ цѣлямъ. Отсюда познаніе какъ въ частности, такъ и въ общемъ, является частію свободнымъ дѣломъ, а частію не свободнымъ, зависящимъ отъ причинъ, отличныхъ отъ свободной воли че-

ловѣка. Такъ каждый, кто ищетъ познанія, свободно задается при этомъ извѣстною цѣлью и хочетъ рѣшить ту или иную задачу, но исполненіе намѣренія зависитъ уже не только отъ средствъ данныхъ природою, но также и отъ условій времени, опять таки независящихъ отъ воли отдѣльнаго лица. Равнымъ образомъ и общая картина познавательной дѣятельности въ каждое данное время представляетъ собою, съ одной стороны, свободное исполненіе общихъ задачъ, намѣченныхъ тѣмъ или инымъ лицомъ, а съ другой—господство духа или направленія созданнаго условіями самаго времени, независящими отъ воли отдѣльныхъ лицъ. Важнѣе всего, конечно, уяснить свойства и характеръ свободныхъ стремленій и намѣреній въ дѣлѣ пріобрѣтенія знаній. Умноженіе и распространеніе знаній возможно только при сочетаніи усилій отдѣльныхъ лицъ, а такое сочетаніе происходитъ лишь при единствѣ общепризнаваемой цѣли и когда послѣдуетъ соглашеніе въ способахъ достиженія преслѣдуемой цѣли. Необходима организація какъ познавательной дѣятельности, такъ и самихъ продуктовъ таковой дѣятельности, т. е. знаній. Организація познавательной дѣятельности есть *методъ*, ибо методомъ называется порядокъ, въ какомъ производится изслѣдованіе, т. е. добываніе знаній; организація произведеній или результатовъ познавательной дѣятельности есть *система*. Системою называется упорядоченное изложеніе знаній, уже дабытыхъ методическимъ изслѣдованіемъ. Само собою разумѣется, что необходимъ былъ продолжительный историческій опытъ для того, чтобы установились болѣе или менѣе опредѣленные методы изслѣдованія и системы знаній. Однакоже, основныя начала для опредѣленія тѣхъ и другихъ еще въ древности были указываемы, и такія указанія не оставались безъ продолжительнаго вліянія на познавательную дѣятельность. Не было недостатка въ такихъ началахъ и въ другія времена. Ибо безъ такихъ началъ наука существовать не можетъ: кто ищетъ знанія, тотъ долженъ же имѣть какое нибудь понятіе о томъ, что такое знаніе, какъ должно его отыскивать и что дѣлать съ найденнымъ знаніемъ. Между началами, отъ которыхъ зависитъ организація какъ познавательной дѣятельности, такъ и самихъ знаній, важнѣй-

шимъ должно признать понятіе о цѣли познанія, такъ какъ всего болѣе именно это понятіе оказывало всегда вліяніе на весь характеръ познавательной дѣятельности. Поэтому для характеристики главныхъ стремленій въ области познанія въ разное время мы должны обратить вниманіе на то, какъ понимаема была цѣль познанія.

Древнія философіи конечною цѣлью познанія признавали нравственное совершенство, слѣдовательно на знаніе смотрѣли какъ силу морализующую: въ нравственной жизни цѣль дѣятельности, заключающаяся въ нравственномъ совершенствѣ, всегда остается впереди въ качествѣ недосягаемаго идеала, а потому морализующее, т. е. очищающее въ нравственномъ смыслѣ, значеніе имѣетъ собственно самое *стремленіе* къ нравственному совершенству, исканіе правды и царства Божія. Отсюда, полагая цѣль познавательной дѣятельности въ нравственномъ совершенствѣ, древніе философы несравненно большее, важнѣйшее значеніе усвояли самому стремленію къ познанію, чѣмъ знанію уже достигнутому. Такое стремленіе они прямо принимали за добродѣтель. Вмѣстѣ съ тѣмъ понятно, отчего въ древности болѣе высоко цѣнилась дѣятельность отвлеченнаго мышленія, нежели наблюдательность: въ работѣ мышленія съ большею ясностію выражается стремленіе къ знанію, исканіе его, чѣмъ въ наблюденіи, которое есть какъ бы простое воспріятіе знанія безъ всякаго усилія, и потому никакъ не могло считаться за совершенство, достигаемое всегда цѣною усилій, напряженнаго труда. Древняя философія возникла, и въ первое время развивалась, въ тѣсной связи съ *религіозной* миѳологіей; потому и не удивительно, что цѣль познанія полагали въ нравственномъ совершенствѣ. Да и самое пониманіе этого совершенства оказывается вполнѣ согласнымъ съ религіозными воззрѣніями древнихъ грековъ. Совершенство нравственное, какъ цѣль познаванія, было понимаемо двоякимъ образомъ. Одни, именно пиѳагорейцы, понимали нравственное совершество какъ *гармоническое сочетаніе* элементовъ человѣческой природы. Такимъ пониманіемъ нравственнаго совершенства была проникнута вся религіозная миѳологія древнихъ грековъ. Понятіе о гармоніи составляетъ основу

всей пиѳагорейской философіи; оно же послужило главнымъ мотивомъ организаціи познавательной дѣятельности въ пиѳагорейской школѣ. Яснѣйшимъ выраженіемъ гармоніи служитъ *музыка*. На этомъ основаніи пиѳагорейцы признавали музыку важнѣйшимъ предметомъ изученія, одною изъ главныхъ наукъ. Гармоническое сочетаніе и взаимное отношеніе тоновъ въ музыкальной гармоніи точно можетъ быть опредѣлено посредствомъ чиселъ; отсюда наука о числахъ, ариѳметика, признавалась основною наукою наряду съ геометріею (та и другая получили названіе—математики, т. е. въ собственномъ смыслѣ наукъ, или предметовъ изученія, отъ $\mu\alpha\nu\vartheta\acute{\alpha}\nu\omega = \mu\alpha\theta\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$), ибо геометрическія формы, ихъ составныя части и взаимныя отношенія таковыхъ также даютъ точныя численныя опредѣленія. Наконецъ видимымъ образомъ, слѣдовательно, съ наибольшею ясностію и очевидностію (зрѣніе, по выраженію Платона, есть яснѣйшее изъ чувствъ), гармонія представляется въ устройствѣ видимаго неба, въ движеніяхъ небесныхъ тѣлъ. Отсюда — наиболѣе полная и совершенная наука—*астрономія*. Впрочемъ не каждый способенъ созерцать небесную гармонію, какъ и слышать міровую музыку; одного зрѣнія для такого созерцанія недостаточно; необходимъ созерцающій умъ, для котораго зрѣніе должно быть только средствомъ, пособіемъ. Чувства сами по себѣ приковываютъ наше вниманіе къ предметамъ земнымъ. Напротивъ умъ, какъ сила отвлекающая, возводитъ насъ отъ земли къ небу, направляетъ душу, какъ вождь на колесницѣ (по выраженію Платона), къ созерцанію небесныхъ предметовъ. Здѣсь указанное доселѣ пониманіе нравственнаго совершенства переходитъ въ другое, которое мы находимъ въ платонизмѣ. Нравственное совершенство платонизмъ понимаемъ не столько какъ гармонію (хотя и это есть у Платона), сколько въ смыслѣ отрѣшенія духомъ отъ матеріальнаго, чувственнаго и возвышенія до блаженнаго созерцанія сверхчувственнаго міра идей, или иначе, въ смыслѣ уподобленія Божеству, которое, какъ солнце въ видимомъ мірѣ, хотя все освѣщаетъ и дѣлаетъ познаваемымъ, но само съ трудомъ познается, какъ и на солнце мы не можемъ смотрѣть прямо, ибо превыше не только всего тлѣннаго

и временнаго, но даже всего познаваемаго, выше самой истины. Понятіе о нравственномъ совершенствѣ, какъ гармоніи, можно было извлечь изъ религіозной *миѳологіи*. Понятіе же о нравственномъ совершенствѣ, какъ возвышеніи отъ земнаго къ небесному, отъ видимаго къ невидимому, отъ чувственнаго къ сверхчувственному, содержалось въ *мистеріяхъ*, составлявшихъ, хотя особую, не для всѣхъ доступную часть религіознаго культа, тѣмъ не менѣе тѣсно связанную со всѣмъ строемъ религіознаго міросозерцанія древнихъ грековъ. Послѣднее понятіе такъ же, какъ и первое, выразилось въ соотвѣтственной организаціи знанія. Требовалось очевидно расположить науки такъ, чтобы самымъ ихъ расположеніемъ поддерживалось и, такъ сказать, воплощалось постепенное возвышеніе души, стремящейся къ познанію отъ чувственнаго къ сверхчувственному. Дѣйствительно, Платонъ на низшемъ мѣстѣ полагалъ искусства, требующія опытныхъ знаній (область чувственнаго опыта); высшую затѣмъ ступень, по Платону, представляютъ искусства, требующія знаній математическихъ (Платонъ тѣсно связывалъ знанія съ соотвѣтствующими искусствами); чистыя математическія знанія составляютъ дальнѣйшую ступень знанія, а самая высшая ступень знанія и наиболѣе совершенное искусство есть *діалектика* (т. е. философія).

Положеніе, что цѣль познавательной дѣятельности есть нравственное совершенство, не всѣми было признаваемо въ древности. Сначала софисты, а затѣмъ еще въ большей мѣрѣ скептики подвергли сомнѣнію достовѣрность всякаго возможнаго познанія. Если познаніе недостовѣрно, то нельзя быть увѣреннымъ и въ достиженіи цѣли познанія, именно — нравственнаго совершенства. Нравственное совершенство есть такая цѣль, которая совпадаетъ съ конечною цѣлью *всей жизни*, ибо нравственное совершенство есть совершенство всего человѣка, совершенство его души или духа, слѣдовательно, не можетъ ограничиваться одною какою-либо областію жизни, одною какою-либо дѣятельностію, а простирается на всю жизнь, обнимаетъ всѣ ея стороны. Вотъ почему, пока цѣлью познанія предназначалось нравственное совершенство, то и на са-

мое познаніе смотрѣли (Сократъ, Платонъ), какъ на дѣятельность всеобъемлющую, заключающую въ себѣ всѣ стороны жизни. Платонъ, напримѣръ, разсматриваетъ философію не только подъ видомъ стремленія къ знанію въ собственномъ смыслѣ (діалектика), но и какъ любовь къ прекрасному (эросъ) и какъ стремленіе къ благу, т. е. къ счастію. Какъ послѣдняя цѣль жизни, нравственное совершенство, очевидно, должно заключаться въ самой полной и совершенной добродѣтели, или, лучше сказать, въ совокупности всѣхъ добродѣтелей. Такою добродѣтелью, заключающею въ себѣ всѣ добродѣтели, греки признавали *справедливость* Если познаніе недостовѣрно, тогда конечно оно и не можетъ привести къ справедливости. Вотъ почему многіе полагали, что не путемъ познанія, а только практическимъ путемъ устроенія жизни, сообразно условіямъ государственнымъ и общественнымъ, возможно осуществленіе справедливости. Впрочемъ слѣдуетъ замѣтить, что въ обычныхъ понятіяхъ у древнихъ о справедливости было два главныхъ элемента: *эстетическій*, который состоялъ въ представленіи справедливости въ смыслѣ *совершенства* жизни или природы, какъ человѣческой такъ и божеской (мораль древнихъ грековъ имѣла по преимуществу эстетическій характеръ), и элементъ *эвдемонистическій*, —таково представленіе удовлетворенія, довольства, которымъ сопровождается созерцаніе совершенства, а тѣмъ болѣе обладаніе имъ. Коль скоро этотъ послѣдній элементъ выдвигался на первый планъ (что было обычно), то при этомъ еще болѣе становилось очевиднымъ, что конечная цѣль жизни недостижима теоретическимъ путемъ, посредствомъ познанія. Можетъ ли познаніе дать удовлетвореніе, слѣдовательно сдѣлать человѣка счастливымъ. если всякое познаніе сомнительно, недостовѣрно? Недостовѣрное познаніе можетъ возбудить только недовольство!

Въ практической жизни, смотря по существующимъ условіямъ, въ одно время можетъ представляться одно лучшимъ и наиболѣе желательнымъ въ качествѣ жизненной цѣли, а въ другое время, совсѣмъ иное, ибо условія практической жизни измѣнчивы. Такъ софисты находили, что высшимъ благомъ слѣдуетъ признать достиженіе власти въ государствѣ, дѣя-

тельное участіе въ управленіи государствомъ, съ тѣмъ, чтобы свою власть и свое вліяніе на дѣла обращать въ собственную пользу, въ средства достиженія собственныхъ выгодъ. Когда же политическая жизнь пришла въ упадокъ, то скептики напротивъ признавали наибольшимъ благомъ — спокойствіе, для достиженія котораго наилучшимъ имъ казалось уклоненіе отъ всякой дѣятельности, полное равнодушіе ко всѣмъ положительнымъ цѣлямъ жизни.

Всѣ жизненныя цѣли, опредѣляемыя практическимъ путемъ, по причинѣ измѣнчивости условій жизни, всегда имѣютъ характеръ относительный, и потому не могутъ имѣть значенія въ собственномъ смыслѣ конечной цѣли, ибо конечная цѣль должна быть безусловная. Безусловная цѣль жизни могла бы быть установлена не практическимъ путемъ, т. е. чрезъ указанія жизненнаго опыта, всегда условныя, а только чрезъ познающую дѣятельность мышленія, которому свойственно дѣлать отвлеченіе отъ всего частнаго, случайнаго, условнаго. Но если всякое познаніе недостовѣрно, тогда и этотъ путь къ опредѣленію конечной цѣли невозможенъ.

Безусловная цѣль жизни, конечно, должна быть вѣдома только самому Подателю жизни, а потому только Богъ можетъ человѣку сообщить знаніе конечной цѣли жизни. Но такое знаніе, какъ не пріобрѣтенное самимъ человѣкомъ, а открытое ему, можетъ быть усвоено только вѣрою. И насколько конечная цѣль, заключающаяся въ нравственномъ совершенствѣ, достижимомъ только въ общеніи съ Богомъ, какъ совершеннѣйшимъ существомъ, насколько эта цѣль выше всѣхъ частныхъ условныхъ цѣлей, настолько же авторитетъ вѣры выше знанія. Знаніе должно быть въ подчиненномъ, служебномъ отношеніи къ вѣрѣ. Ибо знаніе всегда несовершенно; оно нетвердо и не достовѣрно; напротивъ авторитетъ вѣры, какъ основной на Откровеніи, непоколебимъ. Въ чемъ же должно состоять подчиненное отношеніе знанія къ авторитету вѣры? Область вѣры представляютъ собою науки богословскія, а всѣ прочія науки составляютъ область знанія. Ясно, что богословскія науки должны господствовать надъ всѣми прочими, если знаніе должно быть подчинено вѣрѣ. Извѣстно къ чему при-

вело господство богословскихъ наукъ надъ всѣми прочими науками. Все содержаніе богословскихъ наукъ, какъ основанное на авторитетѣ Откровенія, должно было оставаться навсегда неизмѣннымъ; послѣдствіемъ этого для другихъ наукъ было то, что въ нихъ прекратилось всякое движеніе; науки болѣе не разрабатывались, довольствовались тѣмъ, что унаслѣдовано было отъ другихъ. Движеніе въ наукѣ, разработка научныхъ вопросовъ, являются съ тѣхъ поръ, какъ наука сдѣлалась самостоятельною, независимою отъ авторитета вѣры. Чтобы эту самостоятельность упрочить и такимъ образомъ навсегда обезпечить дальнѣйшее ея движеніе, постепенное усовершеніе ея, надлежало указать для нея иную цѣль, отличную отъ цѣли преслѣдуемой религіозною вѣрою, а также основаннымъ на авторитетѣ вѣры Богословіемъ. По опредѣленію Бэкона, цѣль эта должна заключаться въ господствѣ человѣка надъ природою, въ пользованіи ея силами для увеличенія своего благосостоянія; чтобы достигнуть этой цѣли, необходимо познаніе законовъ природы. Отсюда главная задача всякой науки — установленіе законовъ изслѣдуемой ею дѣйствительности. Такъ какъ признакомъ разрѣшенія этой задачи служитъ предугадываніе будущихъ событій, то ближайшая задача науки еще такъ опредѣляется: *видѣть для того, чтобы предвидѣть, познавать для того, чтобы предузнавать* (Контъ).

Сообразно съ такимъ пониманіемъ цѣли научнаго познанія установилось въ новое время (со времени Бэкона) раздѣленіе наукъ на *конкретныя и абстрактныя*. Задача конкретныхъ наукъ состоитъ въ установленіи фактовъ, въ описаніи предметовъ и явленій природы, тогда какъ науки абстрактныя занимаются изслѣдованіемъ причинъ или законовъ дѣйствительности. Конкретныя науки составляютъ область опытныхъ знаній; науки же абстрактныя составляютъ область философіи (натуральной или положительной, а нынѣ именуемой научною, т. е. основанною на данныхъ, добытыхъ научнымъ изслѣдованіемъ).

Итакъ, знаніе и вѣра должны быть раздѣлены. Раздѣленіе необходимо для обезпеченія свободнаго развитія наукъ. Нравственное совершенство не можетъ быть цѣлью научнаго по-

знанія; къ этой цѣли должно вести религіозное воспитаніе. Наука же въ сущности безразлично относится къ добру и злу. Она даетъ средства къ совершенію и добра и зла; значеніе научныхъ знаній не нравственное, а чисто практическое, состоящее въ томъ, что знанія даютъ человѣку возможность успѣшнѣе достигать своихъ цѣлей, будутъ ли таковыя цѣли добрыми или дурными. Знающій человѣкъ не то же, что нравственно добрый, какъ и наоборотъ. Примѣненіе знаній къ какому-либо дѣлу даетъ умѣнье, а всякое умѣнье есть нѣкоторая цѣнность, обезпечивающая успѣхъ въ борьбѣ за существованіе.

Но дѣйствительно ли требуетъ интересъ науки совершеннаго раздѣленія ея отъ религіозной вѣры? Допустимо ли, чтобы наукѣ не было никакого дѣла до религіозной вѣры, и наоборотъ, чтобы религія совершенно игнорировала науку, какъ дѣло для себя постороннее? При такомъ совершенномъ раздѣленіи науки отъ религіозной вѣры были бы правы тѣ, которые полагали и полагаютъ, что для людей, обладающихъ научнымъ образованіемъ вѣра не нужна, и наоборотъ, она необходима для людей лишенныхъ образованія. Правда, что раздѣленіе вовсе не означаетъ взаимнаго исключенія раздѣляемыхъ предметовъ; тѣмъ болѣе въ настоящемъ случаѣ нѣтъ этой взаимной исключительности. Напротивъ, сферы подлежащія раздѣленію взаимно дополняютъ одна другую: религіозная вѣра производитъ то, чего не въ силахъ дать научное знаніе, и наоборотъ; цѣль религіозной вѣры есть моральная—нравственное совершенство, а цѣль научнаго познанія—практическая, внѣшнее устроеніе жизни. Но именно въ томъ и заключается вопросъ: какъ понимать самое раздѣленіе вѣры отъ знанія; вѣдь раздѣленіе это можетъ быть понимаемо различно: можно понимать раздѣленіе вѣры и знанія такъ, что, сохранивъ свое различіе и не смѣшиваясь, вѣра и знаніе должны однако сопровождать другъ друга и дѣйствіе ихъ должно простираться непрерывно; раздѣленіе вѣры и знанія будетъ имѣть такой характеръ взаимнаго сопровожденіи и непрерывнаго дѣйствія обоихъ только при существованіи органической связи между ними; единство знанія и вѣры, не смотря на ихъ раздѣльность,

въ такомъ случаѣ будетъ жизненнымъ и слѣдовательно прочнымъ, нерушимымъ. Но раздѣленіе вѣры и знанія можно и такъ понимать, и въ такомъ видѣ оно можетъ практиковаться, что дѣйствія вѣры и знанія разграничиваются не по характеру только и значенію, а по времени: для дѣйствія вѣры, для религіознаго воспитанія, предназначается дѣтскій возрастъ, а для научнаго познанія, для усвоенія его и пользованія имъ, возрасты болѣе зрѣлые. Послѣдствіемъ такого раздѣленія вѣры отъ знанія, очевидно, должно быть исключеніе вѣры знаніемъ; ибо по мѣрѣ усвоенія научнаго образованія, все болѣе вытѣсняются бывшія въ дѣтствѣ несовершенныя представленія о мѣрѣ, о видимыхъ предметахъ и явленіяхъ природы; натурально, что вмѣстѣ съ тѣмъ и религіозныя вѣрованія, какъ принадлежность дѣтскаго возраста, предаются забвенію и пренебрегаются, считаются какъ бы уже пережитыми. Единства между знаніемъ и вѣрою, при такомъ раздѣленіи ихъ, быть не можетъ; возможно въ такомъ случаѣ лишь единство механическое, насильственно, удерживаемое, сохраняемое наружно, но не признаваемое внутреннимъ образомъ, по убѣжденію. Цѣль преслѣдуемая религіозною вѣрою—нравственное совершенство предается забвенію, кажется чѣмъ-то фантастическимъ, не возможнымъ; практическія, ближайшія задачи жизни признаются единственными. Существуетъ ли на самомъ дѣлѣ органическое единство между знаніемъ и вѣрою? Если такое единство есть, то оно должно сохраняться неизмѣнно, а нарушеніе его должно быть пагубно для самаго знанія.

Существованіе органической связи между вѣрою и знаніемъ смутно сознается всѣми, это выражается въ томъ, что хотя для научнаго познанія не предполагается иныхъ цѣлей, кромѣ практическихъ, и хотя нравственное совершенство признается такой цѣлью, къ которой стремится вѣра, а не знаніе, но при всемъ томъ человѣкъ научно образованный признается обыкновенно болѣе совершеннымъ, чѣмъ тотъ, кто лишенъ такого образованія. Независимо отъ выгодъ, доставляемыхъ научнымъ образованіемъ, оно и само по себѣ имѣетъ важное значеніе, какъ сила способствующая усовершенію человѣка. Правда, что научное образованіе способствуетъ усо-

вершенію человѣка главнымъ образомъ въ умственномъ отношеніи, а не нравственномъ. Но почему же нравственное совершенство не должно заключать въ себѣ также и умственное совершенство? Не относится ли къ совершенству нравственному правильное разумѣніе истины, и можетъ ли человѣкъ, лишенный такого разумѣнія, быть твердымъ въ добрѣ, между тѣмъ какъ именно, по неразумію своему, такой человѣкъ легко можетъ смѣшать добро со зломъ? Раздѣлять нравственное совершенство отъ умственнаго возможно лишь для того, кто разумъ отдѣляетъ отъ воли или волю отъ разума, вопреки нераздѣльному единству духа, свойствами котораго являются разумъ и воля. Такое отдѣленіе разума отъ воли мы видѣли въ философіи Шопенгауера, при чемъ было показано правильно ли оно.

Но всякое ли научное образованіе въ равной мѣрѣ способствуетъ умственному совершенству, или иначе, что необходимо для этого? Несомнѣнно, что только научное познаніе, имѣющее характеръ умозрительно-философскій, въ наибольшей степени способствуетъ умственному совершенству. Когда Бэконъ провозгласилъ раздѣленіе науки отъ религіозной вѣры, то при этомъ главнымъ основаніемъ такого раздѣленія ему представлялось то положеніе, что единственнымъ источникомъ для научнаго познанія долженъ быть опытъ. Но тогда же другой философъ, Декартъ, ясно понялъ, что основаніе достовѣрности всякаго познанія заключается не въ опытѣ, а въ мышленіи. Главнымъ содержаніемъ или предметомъ научнаго изслѣдованія Бэконъ признавалъ внѣшнюю природу; а пріобрѣтеніе достовѣрнаго познанія о природѣ возможно только чрезъ опытъ. Но Бэконъ опустилъ при этомъ изъ виду, что естествознаніе безъ математики невозможно, что математическое познаніе составляетъ основу естествознанія, а математика вѣдь наука-рціональная, всецѣло опирающаяся на законахъ мышленія, слѣдовательно наука умозрительная, а не опытная. Но въ свою очередь и Декартъ впалъ въ ошибку, задумавъ примѣнить къ философіи математическій методъ; если бы это было возможно, то область философіи чрезъ то съузилась бы, между тѣмъ какъ область философіи (умозрительной) несравненно шире, чѣмъ область математики.

Математическое познаніе, познаніе количественныхъ отношеній, составляетъ необходимое субъективное основаніе и вмѣстѣ орудіе естествознанія. Безъ помощи математики, невозможна никакая естественная наука. Математика составляетъ прикладную логику естественныхъ наукъ. Что математика составляетъ необходимое орудіе познанія природы,—это было понято еще пиѳагорейцами, которые учили, что число есть сущность вещей, что оно все дѣлаетъ для насъ познаваемымъ. а безъ него ничто не можетъ быть познано. Выше замѣчено, что главная задача естествовѣдѣнія заключается въ познаніи законовъ природы Но что такое законъ? Это общее положеніе, выведенное и обоснованное математически. Познаніе законовъ природы даетъ возможность съ точностію предъугадывать будущія событія (въ астрономіи), а съ другой стороны производить нѣкоторые предметы и явленія (физическіе и химическіе опыты). А такъ какъ имснно предвѣдѣніе результатовъ такого или иного сочетанія данныхъ условій, а съ другой стороны умѣнье привести въ дѣйствіе необходимыя причины, для полученія желаемаго слѣдствія, составляютъ существо практическаго духа, то вполнѣ правильно усвояется практическое значеніе образованію, основанному на изученіи естественныхъ наукъ (реальное образованіе). Дѣйствительно, въ практической жизни съ наибольшею силою обнаруживаются послѣдствія успѣховъ естествознанія. Чрезъ измѣненіе бытовыхъ условій, успѣхи естествознанія прямо дѣйствуютъ на практическую жизнь и только косвенно отражается ихъ вліяніе и на самомъ міровоззрѣніи людей, по скольку образъ мыслей большинства находится въ зависимости отъ условій жизни. Но и предвѣдѣніе будущаго и умѣнье добыть желаемый результатъ зависятъ отъ умѣнья сдѣлать правильный разсчетъ данныхъ условій и ихъ послѣдствій. Ясно такимъ образомъ, что математика составляетъ душу естествознанія; вотъ почему процвѣтаніе математики въ 17 столѣтіи предшествовало успѣхамъ естествознанія; очевидно также, что естественныя науки должны способствовать развитію практическаго духа; отсюда и сама философія, ограниченная областью естествознанія, или по крайней мѣрѣ ищущая для себя основаній главнымъ образомъ въ области естество-

знанія (какова философія англо-французская XVII—XVIII вв.), отличается практическимъ духомъ по преимуществу. Если-бы все возможное для человѣка познаніе ограничивалось естествознаніемъ, тогда было бы несомнѣнно, что наука не можетъ имѣть иныхъ цѣлей кромѣ практическихъ, что методъ естествознанія, состоящій во внѣшнемъ наблюденіи и выводѣ изъ данныхъ онаго заключеній, для которыхъ ищется подтвержденіе, гдѣ это возможно посредствомъ искусственныхъ опытовъ,— что этотъ методъ есть единственный, что всякаго рода вѣдованія и идеалы, которые не составляютъ простого выраженія фактовъ установленныхъ наблюденіемъ, но также не могутъ быть обращены въ житейскую дѣйствительность, т. е не допускаютъ ближайшаго ихъ осуществленія, такіе идеалы и вѣрованія должны быть изъ науки исключены и отнесены къ области искусства, а слѣдовательно и относительно религіозной вѣры должно быть признано, что она имѣетъ ближайшую связь съ искусствомъ, съ наукою же ничего общаго не имѣетъ.

Обыкновенно думаютъ, что вѣрованія, идеалы суть дѣло фантазіи. и потому не имѣютъ никакого отношенія къ наукѣ. Цѣль науки ближайшая заключается въ изслѣдованіи и представленіи дѣйствительности такою, какова она есть подлинно; между тѣмъ какъ фантазія, вмѣсто дѣйствительнаго, создаетъ міръ воображаемый; ясно, что для фантазіи и ея произведеній не должно быть мѣста въ наукѣ. Разсужденіе это ложно въ томъ отношеніи, что оно не различаетъ идей и представленій идеальнаго характера отъ различныхъ способовъ или формъ ихъ выраженія. Фантазія дѣйствительно создаетъ формы выраженія идей, или по крайней мѣрѣ много участвуетъ въ созданіи ихъ; но по этому нельзя еще признавать и самыя идеи созданіями фантазіи. Напротивъ, важнѣйшія идеи, составляющія основу религіи, искусства и самой науки, имѣютъ свое начало *въ разумѣ*. Таковы идеи— прекраснаго, великаго, совершеннаго, безконечнаго и т. д. Показать происхожденіе этихъ идей изъ разума—важная задача. Но какъ разрѣшить эту задачу? Изученіе фактовъ, относящихся къ области вѣрованій, искусства, науки, само по себѣ не можетъ служить этой цѣли, такъ какъ при этомъ именно легко смѣшать идеи

съ разнобразными формами ихъ выраженія, часто фантастическими и вообще крайне разнообразными Другой способъ рѣшенія означенной задачи состоитъ въ разсмотрѣніи тѣхъ данныхъ, которыя могутъ быть добыты посредствомъ и на основаніи самосознанія. Но данные этого рода, по своей неопредѣленности, допускаютъ различное ихъ толкованіе. Поэтому наиболѣе цѣлесообразнымъ представляется пользованіе тѣмъ и другимъ способомъ для того, чтобы повѣрять и исправлять результаты, полученные однимъ способомъ, посредствомъ данныхъ, установленныхъ другимъ способомъ.

Изслѣдованіе, опирающееся на самосознаніи и имъ руководимое, есть способъ рѣшенія вопросовъ свойственный философіи. Изслѣдованіе же, производимое на почвѣ фактовъ, относящихся къ области началъ. устанавливаемыхъ путемъ самосознанія, есть принадлежность наукъ гуманныхъ, имѣющихъ ближайшую связь съ философіею: - таковы науки *словесныя, историческія, юридическія, богословскія.* Значеніе философіи въ отношеніи къ этимъ наукамъ таково же, каково значеніе математики для естествознанія. Какъ процвѣтаніе математики сопровождалось успѣхами естествознанія, подобно тому процвѣтаніе философіи въ разное время было ознаменовано сильнымъ движеніемъ въ области поименованныхъ выше гуманныхъ наукъ. Пробужденіе философской рефлексіи и установленіе важнѣйшихъ началъ философіи. въ связи съ развитіемъ самосознанія философскаго, далеко предшествовало тому времени, когда знаніе математическое спеціализовалось, а потому и основныя черты наукъ гуманныхъ опредѣлились далеко прежде, чѣмъ возможно было успѣшное развитіе естествознанія. Характеристическія черты естественныхъ наукъ изъясняются, какъ выше показано, изъ отличительныхъ свойствъ математическаго познанія. Равнымъ образомъ и особенности гуманныхъ наукъ должны быть въ зависимости отъ свойствъ философіи. Выше было показано, что въ древности цѣлью познанія признавалось нравственное совершенство. Такое пониманіе задачи познанія изъясняется господствомъ въ то время философіи. Ибо не въ томъ ли заключается отличительный характеръ философіи, что она, требуя самосознанія, какъ главнаго своего

условія, и опираясь на немъ, способствуетъ чрезъ то самообразованію человѣка и такимъ образомъ указываетъ путь къ умственному и нравственному совершенству, а отчасти и ведетъ къ тому. Въ существѣ философіи лежитъ побужденіе къ превосходству умственному, а въ связи съ тѣмъ и къ нравственному; философія исходитъ сама изъ этого побужденія къ совершенству и въ свою очередь развиваетъ его. Говорятъ, что философія имѣетъ въ виду главнымъ образомъ познаніе міра въ его цѣлости. Такое познаніе не можетъ имѣть практическаго значенія, ибо практическій характеръ можетъ имѣть только отношеніе къ отдѣльнымъ явленіямъ и предметамъ и притомъ ближайшимъ къ человѣку, составляющимъ его обычную среду, въ которой протекаетъ его жизнь. Слѣдовательно стремленіе къ познанію міра въ его цѣлости можетъ происходить только изъ потребности нравственной—именно изъ потребности постигнуть свое, т. е. человѣческое положеніе и назначеніе въ мірѣ, постигнуть свое міровое значеніе, смыслъ своего существованія въ этомъ мірѣ; а это значитъ, что главный мотивъ міропознанія, или міроизъясненія философскаго заключается въ развитіи самосознанія; самосознаніе же необходимо человѣку для того, чтобы овладѣть собою, своими инстинктами, желаніями и сдѣлать себя тѣмъ, чѣмъ онъ долженъ быть. Итакъ идея умственнаго и нравственнаго совершенства есть необходимая руководственная идея философіи. А какъ значеніе философіи относительно гуманныхъ наукъ таково же, каково значеніе математики для естествознанія, то понятно, что къ означенной идеѣ должны имѣть ближайшее отношеніе всѣ гуманныя науки. Такъ, исторія должна показать, какимъ образомъ въ разное время человѣчество (или часть человѣчества) то усовершалось, то приходило въ упадокъ въ разныхъ сферахъ жизни, т. е. приближалось къ идеѣ совершенства, или отъ нея уклонялось. Науки словесныя частію разсматриваютъ языкъ, какъ органъ выраженія мысли со стороны совершенства либо несовершенства его въ этомъ отношеніи, частію же руководятъ къ наиболѣе совершенному употребленію его для различныхъ цѣлей и разсматриваютъ образцы такого употребленія. Науки юридическія разсматриваютъ различные виды и способы общественнаго и государ-

ственнаго устройства и управленія, имѣющія цѣлью наиболѣе совершенное осуществленіе блага общаго и справедливости, а съ другой стороны изучаютъ различныя учрежденія и ихъ дѣятельность, направленную къ устраненію препятствій, стоящихъ на пути осуществленія общаго блага и справедливости. Богословскія науки даютъ образъ совершеннѣйшей нравственной жизни и указываютъ способы и средства къ достиженію таковой. Идея совершенства предполагаетъ двоякую возможность: какъ приближенія къ ней, такъ и удаленія отъ нея. Отсюда въ содержаніе гуманныхъ наукъ необходимо входятъ понятія о нормальномъ и ненормальномъ, правильномъ и не правильномъ, причемъ неправильное или только изъясняется, какъ слѣдствіе необходимости (напр. неправильныя формы рѣчи), или же не только изъясняется, но и осуждается (напр. дурныя дѣла въ исторіи), или же только излагается и указываются средства и способы противодѣйствія тому.

Возможность приближенія къ данной нормѣ дѣйствія, а равно и уклоненія отъ нея, и есть сущность того отличительнаго свойства человѣческаго духа, которое называется *свободою* воли. Напротивъ дѣйствія природы всегда происходятъ по необходимымъ законамъ, не иначе какъ согласно съ этими законами; вотъ эта непреложность исполненія законовъ, невозможность нарушенія ихъ, служитъ основаніемъ того, что эти законы признаются необходимыми и въ этомъ смыслѣ противополагаются правиламъ или нормамъ для дѣйствій человѣческаго духа, исполненіе которыхъ не есть необходимое, ибо возможны и нарушенія ихъ.

Такимъ образомъ необходимо допустить двоякую цѣль познанія, сообразно съ двоякимъ характеромъ самихъ наукъ и ихъ предметовъ. Конечная цѣль естественно-научныхъ знаній есть *практическая*. Напротивъ задача наукъ гуманныхъ заключается въ умственномъ и нравственномъ совершенствѣ, насколько послѣднее достигается чрезъ развитіе самосознанія и происходящее отсюда сомообразованіе ума и характера. Это различіе конечныхъ цѣлей познанія происходитъ отъ различія между явленіями природы, которымъ свойственна необходимость, и явленіями духа человѣческаго, которому свойствен-

на свобода. Дуализмъ свободы и необходимости выражается такимъ образомъ въ противоположномъ характерѣ наукъ: съ одной стороны гуманныхъ, а съ другой—естественныхъ. Поэтому стремленіе устранить дуализмъ метафизическихъ началъ должно было обнаружиться и во взглядахъ на взаимное отношеніе между науками гуманными и естественными. Дѣйствительно, какъ спиритуалистическая форма монизма проявилась въ подчиненіи, довольно искусственномъ разумѣется, естественныхъ наукъ началамъ и методамъ. имѣющимъ мѣсто собственно только въ наукахъ гуманныхъ (напр. апріорный методъ натуралистической философіи), такъ матеріалистическая форма монизма выразилась въ примѣненіи къ наукамъ гуманнымъ началъ и способовъ изслѣдованія, заимствованныхъ изъ области естествознанія. Послѣдняго рода воззрѣнія, какъ наиболѣе распространенныя теперь, заслуживаютъ особеннаго вниманія. Выше показано, что философія такое же значеніе имѣетъ для гуманныхъ наукъ, какъ математика для естествознанія. Отсюда подчиненіе гуманныхъ наукъ естествознанію прежде всего выражается тѣмъ, что стараются основать философіи на началахъ естественно-научныхъ и ограничить ее областью естествознанія. Съ другой стороны, задачи и способы изслѣ. дованія естествознанія усвояются и наукамъ гуманнымъ. Полагаютъ, напр.. что науки гуманныя также должны опредѣлить законы изучаемыхъ ими явленій и такимъ образомъ сдѣлать возможнымъ предвѣдѣніе будущихъ событій и въ этой области. Такъ соціологія, говорятъ, должна изслѣдовать законы общественныхъ явленій. И въ наукахъ гуманныхъ долженъ господствовать, по этой системѣ, внѣшній опытъ, т. е. явленія, составляющія область гуманныхъ наукъ, должны быть изображаемы и изслѣдуемы такъ, какъ они представляются внѣшнему наблюденію, и по возможности при помощи экспериментальнаго метода. Теперь хотятъ пользоваться экспериментальнымъ методомъ и для изученія явленій духовныхъ.

И науки гуманныя, и науки естественныя имѣютъ свои особенности, что не дозволяетъ подчинять однѣ другимъ Особенности естественныхъ наукъ опредѣляются главнымъ образомъ господствомъ въ нихъ математики, а особенности

наукъ гуманныхъ должны быть таковы, какими они могутъ быть только при господствѣ въ нихъ философіи. Органомъ математическаго познанія служатъ формальныя дѣйствія мышленія (составляющія, такъ называемый, разсудокъ, таковы: сочетавающее или обобщающее и различающее или раздѣляющее). Дѣйствія эти обращены главнымъ образомъ на частныя явленія, такъ что конечное и ограниченное составляетъ принадлежащую имъ область; сверхъ того, при взаимной связи означенныхъ дѣйствій отдѣльныя отрасли естествознанія то вступаютъ во взаимную связь и открываютъ путь къ широкимъ обобщеніямъ, то еще болѣе развѣтвляются и выдѣляютъ изъ себя новыя спеціальности. Органомъ философіи служитъ *умозрѣніе* (разумъ), т. е. дѣятельность мышленія, которая не ограничивается формальными отношеніями вещей, но обращена къ изслѣдованію качественной ихъ природы и имѣетъ своею цѣлью отысканіе общихъ началъ сущаго. Отсюда въ гуманныхъ наукахъ господствуетъ стремленіе свести разнообразіе частныхъ явленій къ не многимъ основнымъ началамъ.

При самостоятельности характера какъ естественныхъ, такъ и гуманныхъ наукъ, конечно, нельзя требовать подчиненія однѣхъ наукъ другимъ. Но самыя цѣли наукъ при этомъ не должны быть одинаково самостоятельны. Напротивъ практическая цѣль естествознанія должна быть въ подчиненномъ отношеніи къ совершенству умственному и нравственному, которое есть конечная цѣль наукъ гуманныхъ. Это уже непросто конечная, но и безусловная цѣль познанія.

О ВНѢШНИХЪ ОТНОШЕНІЯХЪ ЗНАНІЯ

(ОРГАНИЗАЦІЯ ШКОЛЫ).

Первоначальное понятіе о школѣ. Школа какъ государственное учрежденіе. Важное значеніе ея въ государствѣ. Формализмъ въ учебномъ дѣлѣ. Необходимость привлеченія талантливыхъ людей къ дѣлу науки. Понятіе о талантѣ и признаки проявленія таланта въ наукѣ и искусствѣ. Понятіе о воспитаніи. Воспитаніе— столь же необходимая задача школы, какъ и обученіе О связи воспитанія съ обученіемъ.

Для пріобрѣтенія и умноженія знаній, кромѣ внутренней организаціи этого дѣла, необходима также внѣшняя организація учрежденій, служащихъ органами, посредствомъ которыхъ научная дѣятельность могла бы преуспѣвать и развиваться въ обществѣ. Ближайшее къ дѣлу познанія учрежденіе, собственно и предназначаемое для этаго дѣла, т. е. для пріобрѣтенія знаній посредствомъ однихъ лицъ другими лицами, такое учрежденіе есть школа. Школа отъ греческаго σχολή значитъ *досугъ*. Досугъ, какъ время свободное отъ труда, обыкновенно посвящается удовольствіямъ. Но въ болѣе широкомъ смыслѣ досугъ означаетъ не кратковременное состояніе отдыха послѣ труда, а образъ жизни свободной отъ физическаго труда. Такая жизнь людьми наиболѣе одаренными посвящается занятіямъ, доставляющимъ удовольствія высшаго порядка, наслажденія духовныя. Таковы занятія музическія, именно занятія науками и искусствами. Очевидно, что подобныя занятія могутъ доставлять высшее наслажденіе, удовлетвореніе духовнымъ силамъ только въ томъ случаѣ, когда предаются имъ совершенно *свободно*, безъ всякаго принужденія, единственно по внутреннему влеченію. И самое понятіе о досугѣ, какъ со-

стояніи свободномъ. именно указываетъ на это свободное влеченіе; такое влеченіе къ занятіямъ высшаго порядка испытываютъ, какъ сказано, только люди наиболѣе одаренные, талантливые, а такъ какъ подобные люди всегда рѣдки, то ясно, что означенный характеръ занятія науками и искусствами, характеръ свободно, по внутреннему влеченію избраннаго образа жизни, — могутъ имѣть только у отдѣльныхъ лицъ. Это дѣйствительно мы и видимъ въ древней Греціи, въ первыя времена возникновенія и развитія наукъ. Научныя занятія имѣютъ характеръ свободно избираемыхъ и въ томъ случаѣ, когда этимъ занятіямъ предаются хотя не отдѣльныя лица, а цѣлыя корпораціи, но предаются потому, что видятъ въ такого рода занятіяхъ исполненіе нравственнаго долга, душеспасительное дѣло, слѣдовательно въ томъ случаѣ, если цѣлью научныхъ занятій признается высшее духовное совершенство. Такою идеею о высшемъ нравственномъ предназначеніи руководились въ своихъ ученыхъ занятіяхъ монашескія общины въ средніе вѣка. Совершенно иной характеръ получаютъ умственныя занятія, когда цѣль предназначается для нихъ практическая, и когда поэтому избираются они не по свободному влеченію, а по нуждѣ, ради пріобрѣтенія выгодъ, въ видахъ достиженія житейскаго благосостоянія. Такъ какъ желаніе выгодъ. стремленіе къ житейскому благополучію свойственно болѣе или менѣе всѣмъ, то обыкновенно такое отношеніе къ образованію, именно обращеніе его въ средство пріобрѣтенія выгодъ, наступаетъ тогда, какъ потребность умственнаго образованія становится общественною, и перестаетъ быть принадлежностію отдѣльныхъ лицъ и малыхъ общинъ. Развитіе общественной и государственной жизни создаетъ такія потребности, для удовлетворенія которыхъ оказывается необходимымъ нарочитое приготовленіе множества лицъ посредствомъ болѣе или менѣе продолжительнаго умственнаго образованія. Всякій, желающій приготовить себя на служеніе обществу и государству, и слѣдовательно извѣстнымъ образомъ устроить свою жизнь въ будущемъ, долженъ пройти для этой цѣли соотвѣтственную школу, причемъ такъ же, какъ самые руководители школьнаго дѣла, такъ и тѣ, которые сообщаютъ образованіе

другимъ, смотрятъ на свою дѣятельность какъ на службу обществу и государству, т. е. и для этихъ лицъ, посвящающихъ, повидимому, свою жизнь научнымъ занятіямъ и свободно избирающихъ таковыя, пріобрѣтеніе выгодъ своего общественнаго и государственнаго положенія становится главнымъ дѣломъ. Такъ какъ умственныя занятія давно уже перестали быть частнымъ личнымъ занятіемъ, но имѣютъ значеніе государственнаго служенія, то слѣдуетъ разсмотрѣть организацію этого рода занятій именно съ точки зрѣнія государственнаго и общественнаго блага, дабы установить твердыя основанія и правильную точку зрѣнія для сужденій объ этомъ предметѣ

Понятія о государствѣ могутъ быть различны. Но при всякихъ понятіяхъ остается безспорнымъ, что назначеніе государства заключается прежде всего въ сохраненіи внѣшней и внутренней безопасности входящихъ въ его составъ жителей. Для внѣшней безопасности государства необходимо благоустроенное войско; въ понятіе внутренней безопасности входитъ охраненіе *жизни*, *свободы* и *имущества* живущихъ въ государствѣ лицъ; къ охраненію жизни служитъ врачебное искусство; для обезпеченія спокойнаго обладанія свободою и имуществомъ необходимо охраненіе спокойствія мира, тишины, противодѣйствіе преступнымъ покушеніямъ на несправедливое лишеніе кого-либо жизни, свободы и имущества; необходимо также установленіе законовъ, по которымъ съ неизмѣнною правильностію совершались бы всѣ эти дѣйствія. Итакъ, государству нужны врачи, воины, блюстители порядка, судьи и законовѣды. Чтобы всѣ такія лица были въ потребномъ количествѣ, для этого должны существовать школы, гдѣ бы таковыя могли получать соотвѣтственное ихъ будущему назначенію образованіе. Необходимы, слѣдовательно, и такія лица, которыя завѣдывали бы дѣломъ обученія, а также производители этого дѣла. Далѣе необходимы для всего этого матеріальныя средства. Чтобы государство могло обладать этими средствами, соотвѣтственно своимъ нуждамъ, оно должно заботиться о матеріальномъ благосостояніи своихъ гражданъ, способствуя всѣми мѣрами развитію промышленности и тор-

говли, а для этого также необходимы школы, гдѣ сообщались бы необходимыя свѣдѣнія по всѣмъ видамъ производительнаго труда, вмѣстѣ съ умѣньемъ пользоваться таковыми свѣдѣніями и прилагать ихъ къ дѣлу. Наконецъ, никакія заботы о приготовленіи дѣятелей по разнымъ отраслямъ государственнаго управленія и благоустройства не могли бы имѣть желаемаго успѣха, если бы прежде всего и болѣе всего не было прилагаемо стараній о развитіи и сохраненіи между гражданами доброжелательныхъ чувствъ и стремленій. Поэтому всѣ школы должны быть не только разсадниками знаній, но и воспитательными учрежденіями: обученіе и воспитаніе въ нихъ должны производиться совмѣстно и въ неразрывной связи между собою. Для обезпеченія же воспитательнаго вліянія школъ, опять таки необходимы школы, гдѣ были бы приготовляемы къ будущей своей дѣятельности лица, долженствующія служить органами религіозно-нравственнаго воздѣйствія школы на своихъ питомцевъ. Впрочемъ религіозно-нравственное воздѣйствіе должно простираться на всю жизнь человѣка и одинаково необходимо во всѣхъ его положеніяхъ. Органомъ такого всеобъемлющаго нравственно-религіознаго воспитанія по отношенію ко всему обществу служитъ церковь. Отсюда вытекаетъ необходимость самаго тѣснаго союза школы, какъ нравственнаго воспитательнаго учрежденія, съ церковью.

Изъ этого краткаго очерка государственныхъ нуждъ, удовлетвореніе которыхъ обезпечивается прежде всего школами. видно уже какое фундаментальное и всеобъемлющее значеніе имѣетъ школа для государства. Вотъ почему школа давно уже и повсюду сдѣлалась государственнымъ учрежденіемъ, и вездѣ такъ много заботъ прилагается о благоустройствѣ школъ. Какія послѣдствія должны были произойти и дѣйствительно произошли для школы изъ того, что она сдѣлалась государственнымъ учрежденіямъ (о чемъ такъ мечтали древніе философы), объ этомъ напередъ (a priori) можно судить уже на основаніи самаго понятія о государствѣ, понятія, разумѣется, самаго общаго и элементарнаго. Государство безспорно есть учрежденіе характера практическаго. Практическимъ называется все то въ человѣческой дѣятельности, что разсчитано

на произведеніе очевиднаго, такъ сказать, осязательнаго эффекта, въ какомъ-либо отношеніи выгоднаго и потому желательнаго прежде всего для самого производителя, но также и для другихъ. Послѣдствія, на произведеніе которыхъ расчитанъ рядъ дѣйствій и установленій, и даже цѣлая система таковыхъ, — могутъ быть близкими или отдаленными по времени; но чѣмъ ближе и непосредственнѣе послѣдствіе. тѣмъ оно очевиднѣе, а потому самому для большинства желательнѣе и тѣмъ практичнѣе (не сули журавля въ небѣ, а дай синицу въ руки. говоритъ народная пословица). Практическій интересъ, заключающійся въ томъ, чтобы и производство дѣйствія было очевидно и могло подлежать повѣркѣ, и самые результаты дѣйствія могли быть точно опредѣлены и взвѣшены, требуетъ въ отношеніи къ школѣ прежде всего строгаго порядка и въ распредѣленіи, по времени, предметовъ обученія, и въ самомъ процессѣ обученія; чтобы обезпечить вѣрнѣе достиженіе желаемыхъ послѣдствій, здѣсь ничего не предоставляется на случай и произволъ отдѣльныхъ лицъ. Въ этомъ желаніи, вполнѣ понятномъ съ точки зрѣнія практической, какъ можно лучше обезпечить достиженіе ближайшихъ, видимыхъ для всякаго, результатовъ, заключается источникъ формализма, повсюду господствующаго въ учебномъ дѣлѣ. И надзирающіе за дѣломъ обученія и самые исполнители этого дѣла проникаются желаніемъ всемѣрно быть исполнительными и аккуратными, чтобы установленный порядокъ ни въ чемъ не нарушился; для всѣхъ участниковъ учебнаго дѣла представляется наилучшимъ, чтобы это дѣло шло правильно и безостановочно, съ такой точностію, какъ заведенная машина. Заботливость о томъ, чтобы процессъ обученія сформировать во всѣхъ подробностяхъ, доходитъ до того, что въ учебныхъ книгахъ указываются даже вопросы, съ которыми преподаватель долженъ обращаться къ ученикамъ, опредѣлены и формы оцѣнки получаемыхъ отвѣтовъ [1]). Преподавателю не приходится много

[1]) Формальный порядокъ устанавливается обыкновенно въ видахъ ограниченія произвола отдѣльныхъ лицъ, на которыхъ возложено веденіе самаго дѣла. Но какъ извѣстно, въ то же время дѣлается возможнымъ, благодаря формализму, произволъ злоупотребленія установленными формами.

задумываться надъ своимъ дѣломъ; ему не предоставлено быть его создателемъ, а только исполнителемъ. Ошибки и неправильности въ его дѣлѣ мало смущаютъ его совѣсть, ибо являются послѣдствіями не имъ самимъ придуманныхъ мѣръ и способовъ веденія дѣла. Самый результатъ учебнаго дѣла, именно тотъ результатъ, который имѣется въ виду обезпечить установленнымъ порядкомъ и формами этого дѣла, долженъ выразиться въ томъ, чтобы государство во всякое время имѣло въ своемъ распоряженіи достаточное количество лицъ, подготовленныхъ къ служенію на поприщѣ государственной и общественной дѣятельности всѣхъ родовъ и видовъ. Дѣйствительно этотъ результатъ достигается, и притомъ съ такимъ успѣхомъ, что всюду замѣчается избытокъ людей образованныхъ, остающихся безъ дѣла, соотвѣтственнаго ихъ образованію. Но почему же, при изобиліи образованныхъ людей, прошедшихъ школу, какъ слѣдуетъ, на всѣхъ поприщахъ государственнаго и общественнаго служенія мы видимъ такъ мало людей преданныхъ своему дѣлу съ твердымъ и искреннимъ убѣжденіемъ въ важности и необходимости его, такихъ людей, которые любили бы свое дѣло, сливались бы съ нимъ душей, жили бы имъ и постоянно мыслили о немъ, словомъ считали бы свое служеніе призваніемъ своимъ, а не просто лишь однимъ изъ способовъ къ обезпеченію своего существованія и благосостоянія матеріальнаго. Чтобы школа могла давать такого рода дѣятелей, для этого учебный формализмъ не можетъ служить достаточнымъ средствомъ, а, пожалуй, можетъ даже препятствовать тому. Учебная формалистика можетъ пріучить лишь къ точности, исполнительности, механической исправности; но эти качества, драгоцѣнныя, впрочемъ, только въ членахъ низшихъ исполнительныхъ органовъ, при обычномъ, давно установившемся порядкѣ дѣлъ,—оставляютъ человѣка въ безпомощномъ состояніи при всякой перемѣнѣ, при всякомъ непредвидѣнномъ случаѣ; растерянность, непредусмотрительность, отсутствіе всякаго почина—обычныя явленія въ жизни и дѣятельности людей, непривыкшихъ къ самостоятельной работѣ ума. Кому неизвѣстно, что формальная исправность можетъ отлично уживаться съ полнымъ небреженіемъ къ истин-

нымъ насущнымъ потребностямъ самаго дѣла, съ непониманіемъ его сущности, съ невниманіемъ къ важнѣйшимъ условіямъ его преуспѣянія? Что въ особенности заставляетъ дорожить формальнымъ порядкомъ и доводить его до такой безпощадной строгости, что иногда судьба человѣка зависитъ отъ какой-нибудь двойки или тройки? Это именно желаніе, совершенно понятное съ практической точки зрѣнія, наилучше обезпечить достиженіе ближайшихъ очевидныхъ для всякаго плодовъ вводимой въ практику системы Но къ сожалѣнію, это постоянное ожиданіе скорѣйшихъ послѣдствій заставляетъ пренебрегать интересами отдаленнаго будущаго, ибо не хотятъ подумать о томъ, что все великое и дѣйствительно плодотворное зрѣетъ крайне медленно и постепенно, начинаясь съ малыхъ и не всегда замѣтныхъ зачатковъ. Не противорѣчитъ ли этой истинѣ усердіе, съ какимъ создаются во всѣхъ частяхъ разработанныя системы и безъ всякаго послабленія прилагаются затѣмъ къ дѣлу; и только необходимость вынуждаетъ потомъ прибѣгать къ починкамъ, нерѣдко только ухудшающимъ, а не исправляющимъ дѣло. Важнѣе всякихъ мѣропріятій привлеченіе къ учебному дѣлу, вообще къ дѣлу науки людей *талантливыхъ*. Важно это именно потому, что обычнымъ признакомъ таланта является привязанность къ избранному дѣлу, а ничто такъ не обезпечиваетъ успѣшнаго веденія дѣла, какъ любовь къ нему. Талантъ къ извѣстному дѣлу оттого именно и проявляется, какъ сильнѣйшая приверженность къ этому самому дѣлу, что талантъ есть вѣдь не иное что, какъ сильнѣйшая воспріимчивость къ впечатлѣніямъ, соединеннымъ съ производствомъ самаго дѣла, къ которому имѣется талантъ Понятно, что всякій талантъ требуетъ попеченій о развитіи его. Но сообразно съ характеромъ самихъ впечатлѣній, для которыхъ имѣется особенная воспріимчивость, и соотвѣтствующихъ имъ дѣйствій, пробужденіе и развитіе таланта происходитъ неодинаково: то ранѣе, то позже, то съ большою скоростію, то крайне медленно. Въ молодые годы воспріимчивость внѣшнихъ чувствъ, и вообще чувствительность, проявляется энергичнѣе и живѣе; отсюда таланты, для которыхъ воспріимчивость чувствъ составляетъ существенный элементъ, каковы таланты

къ искусствамъ, гораздо ранѣе и легче другихъ обнаруживаются, и самое развитіе происходитъ съ большею скоростію и меньшимъ трудомъ. Сверхъ того, соотвѣтственно спеціализаціи главныхъ внѣшнихъ чувствъ: зрѣнія и слуха, и талантъ творчества въ области искусства всегда спеціализируется извѣстнымъ образомъ, проявлясь какъ особенная способность къ музыкѣ, живописи. По всему этому признаки таланта къ искусству легко опредѣлимы и очевидны болѣе или менѣе для всѣхъ, способныхъ сколько нибудь понимать эти вещи. Многимъ кажется даже, что только и могутъ быть таланты въ области искусства. Талантъ къ поэтическому творчеству имѣетъ ту особенность, что хотя и нуждается въ пособіи чувственныхъ образовъ, слѣдовательно также заключаетъ въ себѣ какъ необходимый элементъ—чувственность, но вмѣстѣ съ тѣмъ матеріаломъ для него служитъ слово, языкъ, который есть орудіе мысли, а потому поэзія болѣе сродства имѣетъ съ наукою, чѣмъ всякое иное искусство, есть какъ бы средній членъ между искусствомъ и наукою; для поэзіи нѣтъ спеціальнаго чувственнаго органа, каковымъ для живописи служитъ зрѣніе, а для музыки—слухъ, а потому и не существуетъ системы спеціальнаго обученія поэзіи, какъ спеціально учатся музыкѣ, живописи. Съ другой стороны, науки спеціализуются не чрезъ органы чувственнаго воспріятія (какъ искусства), но по предметамъ изученія. И въ этомъ отношеніи поэзія, не смотря на то, что соприкасается съ наукою, не имѣетъ спеціальнаго характера; органомъ для нея служитъ слово, языкъ, который есть также общій органъ науки, а потому поэзія соприкасается съ наукою въ томъ, что есть общаго во всѣхъ наукахъ, а не въ томъ, что служитъ къ спеціализаціи наукъ. Общій элементъ всѣхъ наукъ есть умственная дѣятельность, которая проявляется въ двоякомъ видѣ: какъ разсудительность, т. е. совокупность разсудочныхъ формальныхъ дѣйствій: *сравненія*, *сочетанія* и *различенія*, которымъ свойственно по преимуществу направленіе практическое, и какъ умозрѣніе, состоящее въ сведеніи частнаго къ общему и въ выводѣ изъ общаго частнаго,-дѣйствія, имѣющія по преимуществу теоретическій характеръ. Сообразно этому двоякому виду умственной дѣятель-

ности и самый талантъ къ наукѣ проявляется то какъ особенная, выдающаяся способность къ математикѣ, составляющей основу естествознанія, то какъ преобладающая склонность къ философскому умозрѣнію, которая съ наибольшею силою обнаруживается въ обработкѣ наукъ гуманныхъ. Такой же двойственный характеръ умственной дѣятельности можно находить и въ поэзіи, а не только въ наукѣ. Мышленіе у поэтовъ имѣетъ то спекулятивно теоретическій, философскій характеръ, какъ это мы видимъ у древнихъ греческихъ трагиковъ, или у поэтовъ нѣмецкихъ, именно у Гете и Шиллера, то разсудочно практическій характеръ, какъ, напримѣръ, у Шекспира [1]). Чѣмъ же различается поэтическое творчество отъ науки. Признакъ, служащій къ разграниченію поэзіи отъ науки, долженъ быть ясенъ, ибо никто никогда не сомнѣвался въ томъ, что поэзія есть искусство, а не наука. Даже Бэконъ, хотя и включаетъ поэзію въ раздѣленіе наукъ, однако видитъ въ поэзіи только *подобіе* науки, то приближающееся къ ней (дидактическая и параболическая поэзія), то отъ нея отдаляющееся въ другихъ видахъ (лирическая и драматическая). Признакъ этотъ долженъ быть принадлежащимъ всякому искусству, ибо онъ-то и дѣлаетъ несомнѣннымъ и очевиднымъ принадлежность поэзіи къ области искусства. Такой признакъ есть *творчество* и составляетъ отличительное свойство таланта, такъ что обыкновенно талантомъ называется особенная способность къ искусству, а не къ наукѣ. Между тѣмъ, можно-ли утверждать, что въ наукѣ вовсе не проявляется творчество, и что для науки способность къ творчеству вовсе не нужна? Однакоже даже въ наукахъ естественныхъ, гдѣ, повидимому, наименѣе можно усматривать проявленія творчества, какъ извѣстно, Гёте сдѣлалъ нѣкоторыя счастливыя открытія, благодаря именно своей способности къ поэтическому творчеству, почему и философы пришли къ той мысли, что философія при-

---

[1]) У нашихъ русскихъ поэтовъ мы не находимъ, къ сожалѣнію, опредѣленнаго, цѣльнаго міросозерцанія, какъ по причинѣ отсутствія у насъ философскаго развитія, такъ и вслѣдствіе неопредѣленнаго характера самой жизни общественной, а равно и цивилизаціи, отъ преобладанія тамъ и здѣсь отрицательнаго элемента, господствующаго также и въ самой поэзіи.

роды должна быть творческимъ возсозданіемъ въ геніальномъ умосозерцаніи процессовъ и произведеній природы. Итакъ, почему же только искусство, въ отличіе отъ науки, признается областью творчества, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ нельзя отрицать творчества и въ наукѣ? Конечно, слѣдуетъ избѣгать смѣшенія науки съ искусствомъ, и средствомъ къ тому должно служить наиболѣе рѣшительное разграниченіе ихъ другъ отъ друга, а признакъ, выражающій съ особенною ясностію творчество, есть именно принадлежащій главнымъ образомъ искусству. Признакъ этотъ есть легкость, свойственная истинно художественнымъ произведеніямъ. Подобно тому, какъ Афродита—богиня красоты, по миѳологическому представленію, сразу, вполнѣ совершенною вышла изъ морской пѣны, такъ и художественное произведеніе кажется какъ бы сразу, безъ всякаго труда вышедшимъ изъ рукъ или вылившимся изъ головы художника творца. Творчество—противоположность труда, который состоитъ въ постепенномъ и медленномъ преодолѣніи препятствій, требующихъ значительной затраты силъ и потому утомляющихъ производителя. И творчество не исключаетъ труда, напротивъ требуетъ продолжительныхъ и настойчивыхъ усилій; но дѣло въ томъ, что трудъ остается позади, не видѣнъ въ дѣлѣ творчества, а та черта творчества, которая дѣлаетъ трудъ скрытымъ и производитъ впечатлѣніе легкости, непосредственности, заключается въ цѣльности, законченности творческаго произведенія. Въ произведеніи цѣльнаго и законченнаго образа, въ сообщеніи данному матеріалу правильной стройной формы и заключается собственно творчество. Во этомъ смыслѣ творчество не только имѣетъ мѣсто, а также и необходимо и въ наукѣ. Развѣ легкость, полнота, стройность и законченность въ совершеніи умственныхъ операцій не составляютъ существенно важныхъ въ научной производительности качествъ? Но эти качества труднѣе оцѣнить, чѣмъ соотвѣтственныя имъ свойства таланта въ искусствѣ, по отсутствію въ наукѣ наглядныхъ легковоспринимаемыхъ формъ ихъ выраженія. Только сообщеніе матеріаловъ, т. е. разнаго рода фактическихъ свѣдѣній—историческихъ, историко-археологическихъ, естественно историче-

скихъ, безъ должной ихъ обработки и приведенія въ систематическую связь, имѣетъ характеръ простаго, рабочаго труда, который самъ по себѣ не представляетъ важнаго умственнаго интереса, а потому и мотивомъ такого рода труда служитъ обыкновенно разсчетъ на заработокъ, подобно тому какъ единственнымъ побужденіемъ къ чернорабочему труду служитъ плата за него, безъ чего, разумѣется, никто не сталъ бы нести его. При такомъ характерѣ ученыхъ работъ, для того, чтобы быть представителемъ науки, т. е. считаться таковымъ и какимъ либо образомъ участвовать въ дѣлѣ науки (заниматься ея разработкою или преподаваніемъ), нужно имѣть только навыкъ, но безъ таланта можно обойтись. Чѣмъ болѣе ученая литература получаетъ характеръ сборниковъ, компиляцій, замѣтокъ, передѣлокъ всякаго рода, тѣмъ больше укореняется въ общемъ сознаніи мысль, что для ученаго талантъ не нуженъ, что профессія ученаго исключительно трудовая, что преподаватели — тѣ же поденщики, для которыхъ все значеніе труда измѣряется количествомъ пріобрѣтаемаго за него вознагражденія, что талантъ нуженъ только тому, кто желаетъ имѣть успѣхъ въ дѣлѣ искусства. Впрочемъ и на самое искусство теперь все болѣе начинаютъ смотрѣть, какъ на простой трудъ, успѣхъ котораго будто бы зависитъ главнымъ образомъ отъ долговременныхъ упражненій. Талантъ, какъ способность къ творчеству, проявляется въ созданіи правильно устроеннаго цѣлаго изъ матеріала, подлежащаго обработкѣ. Въ искусствѣ матеріалъ имѣетъ чувственный характеръ, доступенъ чувственному воспріятію, а потому и въ образованіи цѣлаго преобладающее участіе принимаетъ воображеніе или фантазія,—способность, которая поэтому и признается творческою. Въ наукѣ же метеріаломъ, подлежащимъ обработкѣ, служатъ представленія и мнѣнія, или сужденія. А потому творчески образовательною силою въ наукѣ служитъ мышленіе, чистая умственная дѣятельность. Къ возбужденію и развитію умственной дѣятельности, должны служить постоянныя упражненія въ совершеніи умственныхъ дѣйствій, къ чему разнообразный и обильный матеріалъ даютъ науки, входящія въ кругъ средняго и высшаго образованія... А чтобы изученіе наукъ дѣйствительно было непрерывнымъ

умственнымъ упражненіемъ, а не упражненіемъ только памяти, для этого преподаватели должны обладать основательнымъ философскимъ образованіемъ. Для всѣхъ посвящающихъ себя наукѣ, т. е. для занимающихся разработкою и изученіемъ науки, или только преподаваніемъ ея, хотя бы въ среднихъ заведеніяхъ,—совершенно необходимо философское образованіе въ полномъ объемѣ. Пусть будутъ предметомъ изученія и преподаванія науки реальныя, входящія въ кругъ реальнаго образованія, гдѣ мѣсто философіи заступаетъ математика, какъ наука, которая требуетъ для ея усвоенія, чисто умственныхъ операцій, вполнѣ основанныхъ на законахъ мышленія,—и для преподавателей этихъ наукъ также необходимо основательное философское образованіе, т. е. развитіе способности къ философскому мышленію, ибо иное дѣло—изученіе наукъ съ цѣлью приготовить себя къ какой либо практической профессіи, и совершенно иное—изученіе тѣхъ же наукъ съ цѣлью избранія должности преподавателя этихъ самыхъ наукъ. Искуснымъ преподавателемъ какой бы то ни было науки, вполнѣ соотвѣтствующимъ истинной идеѣ этого дѣла, нельзя быть безъ философскаго образованія, ибо самое дѣло преподаванія этого требуетъ. Необходимы преподавателю и наблюдательность по отношенію къ психическимъ и умственнымъ проявленіямъ у обучаемыхъ, и умѣнье различать существенное отъ второстепеннаго, и умѣнье находить способы и пріемы изложенія, съ одной стороны соотвѣтствующіе свойствамъ предмета, а съ другой—наиболѣе облегчающіе трудъ усвоенія преподаваемаго, словомъ необходимы именно тѣ качества ума, развитію которыхъ способствуетъ въ особенности изученіе философіи, качества, порождаемыя привычкою къ размышленію и анализу. Необходимо, чтобы преподаватель имѣлъ возможность вложить душу, мысль въ свое дѣло, а такая возможность мыслима лишь при томъ условіи, если ему предоставлена свобода самому вырабатывать методы и пріемы преподаванія. Ему должна быть поставлена навидъ опредѣленная задача, а исполненіе ея должно быть уже собственнымъ его дѣломъ; если же онъ есть не болѣе какъ исполнитель чужихъ предписаній и на него возлагается руководиться въ своемъ дѣлѣ мыслями,

которыя ему совершенно чужды, въ такомъ случаѣ неминуемо равнодушіе къ своему дѣлу, которое въ сущности и не есть для него свое, а чужое въ такомъ случаѣ [1]). Важно, конечно, единство учебнаго дѣла повсюду, но слѣдуетъ заботиться о единствѣ духа, а не формы. Къ тому же классическая система образованія уже и сама по себѣ дѣлаетъ необходимымъ для преподавателей философское образованіе, такъ какъ она состоитъ въ изученіи классическихъ писателей, которые, можно сказать, всѣ были философы. Понятно теперь, что способность къ основательному и систематическому мышленію, которая и есть собственно талантъ къ наукѣ, требуетъ и для возбужденія, а еще болѣе для развитія, продолжительныхъ и направленныхъ должнымъ образомъ усилій. Если и существуетъ призваніе къ дѣлу науки, подобно тому какъ выдающійся талантъ къ извѣстному искусству составляетъ призваніе къ этому искусству, то требуется еще много труда предварительнаго, чтобы это призваніе обнаружилось и могло оказать рѣшающее дѣйствіе на судьбу человѣка. Поэтому для образованія людей и способныхъ къ дѣлу науки,—и могущихъ сдѣлаться дѣйствительными дѣятелями на ея поприщѣ, а не поденщиками, только отбывающими узаконенный срокъ своей службы, случайно оказавшимися въ рядахъ дѣятелей науки, много должно быть прилагаемо попеченій со стороны завѣдывающихъ этимъ дѣломъ,— тѣмъ болѣе, что для огромнаго большинства людей образованныхъ, проходящихъ среднія и низшія школы, въ дѣятельности ученаго, ничего привлекательнаго не представляется; по отсутствію всякаго наружнаго блеска дѣятельность, хотя

---

[1]) Предписывается, напр., преподавателю, чтобы онъ обращалъ главное вниманіе на умственное развитіе учениковъ, и объ этомъ всего болѣе заботился. Если преподаватель понимаетъ, въ чемъ состоитъ умственное развитіе и умѣетъ свое преподавательское дѣло направлять къ этой цѣли, то такому преподавателю излишне предписывать то, что онъ и безъ того дѣлаетъ; но безполезно такое предписаніе и для непонимающихъ — чего отъ нихъ требуютъ и потому немогущихъ исполнить его. Или, наприм., рекомендуется преподавателю русскаго языка и словесности какъ можно чаще заставлять учениковъ писать сочиненія, чтобы пріучить ихъ къ правильному письменному изложенію. Но что, если преподаватель самъ не обладаетъ искусствомъ правильнаго письменнаго изложенія, да и не имѣетъ никакихъ понятій о томъ, какъ обучать этому искусству?

бы и талантливаго ученаго и преподавателя, не можетъ идти ни въ какое сравненіе съ дѣятельностію представителя какого либо искусства. Важнѣе же всего то, что есть много другихъ положеній, которыя, можетъ быть, далеко не требуютъ такого постояннаго напряженія умственныхъ силъ, но которыя, въ сравненіи съ положеніемъ людей посвящающихъ себя дѣлу науки, представляются гораздо болѣе привлекательными для большинства, и даже для лицъ настолько одаренныхъ, что дѣятельность ихъ, если бы была посвящена наукѣ, была бы очень плодотворною. Вотъ почему необходимъ продолжительный и тщательный, такъ сказать, уходъ, необходимо воспитаніе, чтобы приготовить къ ученой дѣятельности наиболѣе способныхъ къ этому трудному и столь нелегко распознаваемому призванію. А существуетъ ли у насъ воспитаніе? Говорятъ, что воспитаніе не есть дѣло школы, а дѣло семьи. Но откуда же въ семьѣ могутъ возникнуть правильныя понятія о воспитаніи, цѣлесообразные пріемы этого дѣла и самая привычка пользоваться ими какъ слѣдуетъ, если школа ничего этого не даетъ? Правда, церковь есть то учрежденіе, откуда должны заимствоваться правила и формы воспитанія. Церковь есть общая для всѣхъ и неизмѣнная хранительница того христіанскаго духа, въ какомъ всѣ принадлежащіе къ ней члены христіанскаго общества должны быть воспитываемы. А самые воспитатели, именно тѣ лица, на которыхъ лежитъ долгъ воспитывать общество въ христіанскомъ духѣ, быть носителями этого духа, очевидно только при посредствѣ школы могутъ усвоить этотъ духъ, и сдѣлаться представителями и носителями его для всего общества: сами они должны воспитаться въ этомъ духѣ; и это должна сдѣлать школа. Итакъ спрашивается, существуетъ ли воспитаніе по крайней мѣрѣ въ тѣхъ школахъ, назначеніе которыхъ состоитъ въ приготовленіи лицъ, долженствующихъ быть воспитателями всего общества? Какъ во всѣхъ другихъ школахъ, такъ и въ этихъ существуетъ дисциплинарный порядокъ, надзоръ за исполненіемъ его, принимаются мѣры противъ нарушителей его; кажется настоящее понятіе о воспитаніи много шире всего этого. Безспорно, что подъ воспитаніемъ вообще слѣдуетъ разумѣть образо-

ваніе личности человѣка, развитіе и утвержденіе въ немъ нравственно добраго характера, чрезъ постоянное усовершеніе и раскрытіе лучшихъ и благороднѣйшихъ свойствъ собственной его природы и исправленіе недостатковъ. Положимъ, что воспитанія не слѣдуетъ отдѣлять отъ обученія, что самое обученіе въ духовныхъ школахъ должно имѣть воспитательный характеръ. Но на дѣлѣ это не такъ. Чтобы обученіе дѣйствительно имѣло воспитательное значеніе, для этого необходимы многія условія, которыя отсутствуютъ. Необходимо со стороны преподавателей всецѣлая преданность своему дѣлу, такъ, чтобы и для нихъ самихъ ихъ служеніе имѣло нравственно образовательное значеніе. Но могутъ ли безраздѣльно отдаваться своему дѣлу тѣ, которые принуждены скудость своего матеріальнаго обезпеченія восполнять посторонними занятіями, иногда совершенно чуждыми ихъ прямому дѣлу?—Необходимо далѣе, чтобы на дѣло науки были всегда избираемы и расположенные и способные къ этому дѣлу? Между тѣмъ на дѣлѣ, если и бываетъ это, то не всегда, и даже, можно сказать, въ видѣ исключенія. Есть препятствія тому въ самомъ строѣ школьнаго воспитанія. Воспитаніе совершается путемъ духовныхъ опытовъ, посредствомъ непрерывнаго испытыванія своихъ силъ въ упражненіяхъ, имѣющихъ нравственно образовательное значеніе, все равно производимъ ли мы такое испытаніе надъ собою сами по себѣ, или подъ руководствомъ и при содѣйствіи другихъ; только неизбѣжны при такого рода опытахъ ошибки, погрѣшности; тоже должно быть и въ процессѣ обученія; ученикъ плохо усвояетъ преподаваемое, потому ли, что неспособенъ усвоить, или потому, что предлагается преподаваемое не въ удобовосприпимаемомъ видѣ; сосредоточивъ свое вниманіе на одномъ, ученикъ невольно дѣлаетъ упущенія въ другомъ. Между тѣмъ исправность и аккуратность такія качества, которыя выше всего цѣнятся въ нашихъ школахъ, очевидно, вопреки всѣмъ здравымъ понятіямъ о воспитаніи. Съ точки зрѣній дисциплинарной не допускается никакихъ ошибокъ, погрѣшностей, увлеченій. Но возможно ли это, возможно ли, чтобы тотъ, кто учится ходить, никогда не падалъ; нѣтъ, ошибки погрѣшности, увлеченія неизбѣжны, но нужно умѣть скрывать

все это; что называется исправностію обыкновенно и есть умѣнье выказать себя съ лучшей стороны, и утаить все, что не одобряется. Потому-то объ исправныхъ такъ и говорятъ, что ни въ чемъ не замѣчены; не быть замѣченнымъ въ чемъ либо предосудительномъ, т. е. не попасться на глаза не кстати и не во время тому, на комъ лежитъ обязанность слѣдить за порядкомъ—это главное. Тоже правило практикуется и въ отношеніи къ учителю: нужно быть настороже, когда настаетъ очередь быть спрошеннымъ, а затѣмъ—можно и успокоиться. При существующемъ способѣ оцѣнки успѣховъ тому дается предпочтеніе, кто одинаково хорошо успѣвалъ во все время прохожденія школы. Это ведетъ къ тому, что учащіеся со способностями средними, но аккуратные, т. е. исправные къ исполненію казенныхъ требованій, оказываются лучшими, а болѣе способные и даже талантливые остаются позади, единственно потому, что сначала они хуже успѣвали, а потомъ лучше, т. е. благодаря тому качеству, которое слѣдовало бы въ учащихся цѣнить выше всего: разумѣемъ способность и стремленіе хотя бы къ медленному, но постепенному усовершенію себя въ своемъ дѣлѣ. Кто обладаетъ такою способностію, тотъ не остановится на одномъ мѣстѣ, а будетъ идти все далѣе, тогда какъ люди, отличающіеся исправностію и аккуратностію ничего отъ себя не требуютъ, а довольствуются выполненіемъ лишь того, что другіе отъ нихъ требуютъ, т. е. ограничиваются формальнымъ исполненіемъ своихъ обязанностей; для таковыхъ не существуетъ заповѣдь Спасителя: будьте совершенны, какъ Отецъ вашъ совершенъ, т. е. полагайте цѣлью для себя безграничное совершенство,—никогда не считайте себя исполнившими законъ, или иначе, не полагайте въ качествѣ конечной цѣли никакой опредѣленной мѣры совершенства, но старайтесь превзойти всякую опредѣленную мѣру, насколько то дозволяютъ дарованныя силы. Формализмъ, т. е. неумѣренное, слѣпое пристрастіе къ формѣ установленной, есть зло во всякомъ дѣлѣ, а наиболѣе—въ дѣлѣ учебномъ. Всякій формальный порядокъ установляется въ интересѣ какого-либо дѣла, чтобы обезпечить успѣшное его веденіе; но обезпечивая своевременное исполненіе дѣла, формализмъ самъ по себѣ не только не можетъ

служить ручательствомъ относительно *качества* исполненія, напротивъ не рѣдко прямо дѣлаетъ невозможнымъ *добросовѣстность* исполненія, слѣдовательно имѣетъ вообще условное и подчиненное значеніе, значеніе служебное; но пристрастіе къ формѣ дѣлаетъ то, что она обращается въ самостоятельную и независимую цѣль въ *ущербъ* самому дѣлу. Пристрастіе къ формальной сторонѣ дѣла выражается въ томъ, что продолжаютъ соблюдать въ точности форму, уже явно не сообразную съ интересомъ дѣла, или, чтобы помочь дѣлу, ограничиваются установленіемъ новаго формальнаго порядка: предписаніями, постановленіями, напоминаніями, оставляя безъ вниманія существенныя условія, отъ которыхъ зависитъ успѣхъ дѣла. Не очевидно ли отсюда, что формализмъ происходитъ отъ недостаточнаго вниканія въ существо каждаго дѣла, которое имѣется въ виду обезпечить формальнымъ порядкомъ; и не удивительно, что такъ часто встрѣчается у насъ этотъ недостатокъ— поверхностное отношеніе къ дѣламъ; недостатокъ этотъ есть слѣдствіе того, что школьное обученіе недостаточно направлено къ развитію мышленія. Не видимъ ли мы постоянно, что люди, вполнѣ повидимому зрѣлые и просвѣщенные, увлекаются нерѣдко ничтожными идеями, разсуждаютъ какъ дѣти, и малыми средствами думаютъ достигать великихъ цѣлей, что лица даже высокопоставленныя, въ дѣлѣ разрѣшенія задачъ важныхъ, охотно пользуются услугами людей, которые имѣютъ только одно въ виду: какъ бы попасть въ число видныхъ лицъ, выслужиться, добиться выгоднаго положенія? Формализму умственному и нравственному въ системѣ школьнаго образованія мы противополагаемъ стремленіе къ умственному и нравственному совершеству. Первое, т. е. стремленіе къ совершенству умственному, должно быть главною цѣлью и плодомъ обученія; а послѣднее, т. е. стремленіе къ нравственному совершенству, должно быть возбуждаемо и развиваемо чрезъ воспитаніе. Формализмъ въ учебномъ дѣлѣ состоитъ въ томъ, что усвоеніе учебнаго матеріала, хотя бы механическое, считается болѣе важнымъ, чѣмъ развитіе умственное, которое должно быть цѣлію обученія; формализмъ въ воспитаніи состоитъ въ томъ, что признается важнымъ и вполнѣ достаточнымъ одно

лишь отрицательное достоинство поведенія (не замѣченъ ни въ чемъ). Формализмъ въ учебномъ дѣлѣ смягчается и получаетъ настоящее свое значеніе, когда усвоеніе учебнаго матеріала служитъ намъ средствомъ къ умственному развитію. Также и воспитательный формализмъ становится менѣе острымъ и жестким, когда имѣется въ виду образованіе характера, а потому обращается вниманіе на внутренніе мотивы проступковъ, погрѣшностей, увлеченій.

Какъ существуютъ степени обученія, умственнаго образованія, такъ же должны быть, разумѣется, и степени воспитательнаго воздѣйствія; на взрослыхъ и болѣе зрѣлыхъ умственно нельзя дѣйствовать тѣми же средствами и такимъ же точно способомъ, какъ и на малолѣтнихъ. Въ юношескомъ возрастѣ пробуждается живая пытливость, обращенная притомъ не на какіе либо спеціальные, а напротивъ на общіе вопросы о жизни, наукѣ, о вѣрѣ и знаніи, объ искусствѣ, объ удовольствіи и страданіи, о добрѣ и злѣ. Необходимо, чтобы воспитательное воздѣйствіе пришло на помощь въ такомъ случаѣ, дабы пробудившаяся пытливость была должнымъ образомъ направлена, а съ другой стороны, чтобы она не была заглушена преждевременно узкимъ и сухимъ практицизмомъ (утилитаризмъ), послѣдствіемъ чего является бездушный карьеризмъ [1]). Необходимо поэтому, чтобы воспитаніе было дѣломъ людей съ глубокимъ и серьезнымъ образованіемъ. Можно сказать на это: воспитаніе слишкомъ трудное дѣло, а потому зачѣмъ государству озабочивать себя этимъ дѣломъ. Его прямая зада—чаудовлетвореніе практическихъ нуждъ жизни. Ему нужны образованные люди, и вотъ оно учреждаетъ школы, дабы имѣть дѣятелей повсѣмъ отраслямъ государственнаго управленія. Воспитаніе должно быть дѣломъ частнымъ, а не государственнымъ. Во времена Магницкаго и Рунича былъ сдѣланъ опытъ сочетанія обученія въ высшихъ школахъ съ религіознымъ воспитаніемъ, но этотъ

---

[1]) Трудно разсчитывать, чтобы изъ школы выходили люди убѣжденные и искренно расположенные къ своему будущему призванію, если самая школа внушаетъ пренебреженіе къ наукѣ, т. е. къ тому, для чего существуетъ самая школа. А развѣ не внушается пренебреженіе къ наукѣ тѣмъ, что, напр., сочиненія, лишенныя всякаго научнаго значенія, удостоиваются высшихъ ученыхъ степеней.

опытъ, какъ извѣстно, имѣлъ плачевную участь. Зачѣмъ же повторять еще то, что уже оказалось неудачнымъ? И вотъ мы дѣйствительно видимъ, что въ отношеніи нравственно воспитательномъ молодые люди предоставлены самимъ себѣ, на произволъ судьбы.

Государство у насъ, какъ извѣстно всякому, состоитъ въ неразрывномъ союзѣ съ церковью. А этотъ союзъ означаетъ, очевидно, что попеченіе о духовныхъ потребностяхъ и задачахъ не менѣе должно входить въ кругъ вѣдѣнія государственной власти, какъ и удовлетвореніе практическимъ нуждамъ всякаго рода. Что касается трудности совмѣстить обученіе съ воспитаніемъ, особенно въ высшихъ школахъ, то трудность задачи не оправдываетъ совершеннаго ея устраненія вмѣсто разрѣшенія хотя бы не совершеннаго. При томъ же трудности въ исполненіи извѣстной задачи не рѣдко происходятъ отъ превратнаго пониманія ея, а пониманіе съ теченіемъ времени усовершается, если только самая задача не устранена вовсе, а признается подлежащимъ рѣшенію. Въ разрѣшеніи вопросовъ, имѣющихъ важность для послѣдующихъ, не только ближайшихъ, но и далекихъ судебъ общества и народа, конечно, всего менѣе умѣстна близорукая практическая точка зрѣнія, довольствующаяся лишь мѣрами, обѣщающими непосредственныя, бьющія въ глаза послѣдствія; при отсутствіи же таковыхъ послѣдствій, когда нетерпѣливыя ожиданія считаются не сбывшимися, побуждающая поспѣшно замѣнять одни мѣры другими, вмѣсто того, чтобы предоставить будущему плоды медленно зрѣющихъ въ своемъ дѣйствіи началъ. Три великія силы— искусство, религія и наука управляютъ человѣческою дѣятельностію въ ея разнообразныхъ видахъ. Но въ каждую историческую эпоху является господствующею одна изъ этихъ силъ. Отсюда произошло различіе идеальныхъ цѣлей и правящихъ нормъ человѣческой дѣятельности въ разныя времена. Для древнихъ грековъ главною образовательною силою было искусство (и самую религію Грековъ создали поэты). Главное значеніе искусства заключается въ томъ, что оно своими произведеніями доставляетъ такое духовное наслажденіе, которымъ очищаются и облагораживаются побужденія и стремленія чело-

вѣческой природы. Отсюда конечная цѣль дѣятельности и вообще жизни, въ эпоху, когда господствовало искусство, была понимаема какъ *удовольствіе*, какъ *благо*, или какъ *счастіе*. Человѣкъ живетъ, по воззрѣнію древнихъ Грековъ, для того, чтобы наслаждаться жизнью. При этомъ они, конечно, выше всего цѣнили наслажденіе духовное, какое получается отъ удовлетворенія высшихъ потребностей познанія, любви, эстетическаго созерцанія. Однакоже, съ теченіемъ времени, особенно у Римлянъ, усвоившихъ греческое образованіе, чувственныя наслажденія все болѣе стали преобладать, пока, наконецъ, не дошли до крайней грубости и изнѣженности нравовъ. Въ средніе вѣка господство принадлежитъ религіозной вѣрѣ, а въ связи съ тѣмъ основнымъ началомъ дѣятельности человѣческой является идея *долга, обязанности*. Съ понятіемъ обязанности соединяется требованіе самоотверженія, выраженіе котораго можно видѣть въ монашескихъ орденахъ, въ рыцарствѣ, въ крестовыхъ походахъ. Но вслѣдствіе абстрактнаго пониманія долга, обязанности, осуществленіе въ жизни этой идеи становится все болѣе *формальнымъ*, внѣшнимъ. Формализмъ же такъ называемыхъ добрыхъ дѣлъ не только не исключилъ внутренней испорченности, напротивъ нерѣдко служилъ прикрытіемъ пороковъ и злодѣяній. Отсюда лицемѣріе является господствующею чертою нравовъ въ исходѣ среднихъ вѣковъ. Протестантство отвергло формализмъ добрыхъ дѣлъ, а идею долга, и самое осуществленіе ея, предало во власть субъективнаго внутренняго настроенія. Объективнымъ же, т. е. общепризнаваемымъ началомъ въ дѣятельности является отселѣ *идея общей пользы*, идея всеобщаго благополучія. Идея эта есть принципъ новѣйшей науки, главнымъ образомъ естествознанія, а потому и господствующею силою теперь является не искусство и не религія, а наука. Утилитаризмъ—главная черта современныхъ нравовъ. Стремленіе къ увеличенію удобствъ жизни, къ возвышенію общаго благосостоянія чрезъ умноженіе и распространеніе общеполезныхъ учрежденій и усовершеніе законовъ, такое стремленіе является понятнымъ слѣдствіемъ умноженія знаній и распространенія образованія. Наука открываетъ все новыя и новыя средства къ удовлетворенію общихъ потребностей, а также способы къ

наилучшему пользованію таковыми средствами. Но не слѣдуетъ опускать изъ виду того, что, на ряду съ благими послѣдствіями столь распространеннаго теперь стремленія къ общеполезному, увеличивается также происходящее изъ того же самаго источника зло, которое заключается въ недоброжелательствѣ, завистн и враждѣ, все болѣе усиливающихся между отдѣльными народами, интересы которыхъ не совпадаютъ, такъ что полезное для одного или нѣсколькихъ народовъ обращается во вредъ другимъ; да и во внутреннихъ общественныхъ и частныхъ отношеніяхъ между людьми не видимъ ли, какъ все болѣе усиливаются и становятся главными мотивами эгоизмъ, жажда пріобрѣтенія, неразборчивость въ средствахъ къ наживѣ, страсть къ роскоши; вмѣстѣ съ тѣмъ все болѣе замѣчается отсутствіе истиннаго благородства въ чувствахъ, стремленіяхъ и дѣйствіяхъ, наполняющихъ обыденную жизнь большинства. Утилитаризмъ вноситъ духъ сухаго близорукаго разсчета и мелочнаго благоразумія въ такія даже дѣла, которыя должны бы исходить изъ самаго чистаго источника.

Историческій опытъ ясно свидѣтельствуетъ, что никакое начало,—ни начало эстетическаго удовольствія, ни принципъ долга, понятаго въ абстрактно формальномъ смыслѣ, ни идея общей пользы.—никакое изъ этихъ началъ, отдѣльно отъ другихъ, не можетъ быть достаточнымъ для человѣческой дѣятельности, и что слѣдовательно, полнота человѣческаго существованія требуетъ взаимодѣйствія и живой органической связи между указанными началами. Обученіе должно соединяться съ воспитаніемъ; научное образованіе не должно исключать, а напротивъ возвышать и углублять идею долга внушаемую религіозной вѣрой, для чего необходимо посредствующее содѣйствіе философіи-метафизической, а не такъ называемой научной (т. е. позитивной, или иначе утилитарной). При такой органической связи научнаго образованія съ религіозною вѣрою, возможно возвышеніе и самаго искусства, которое въ такомъ случаѣ не довольствовалось бы тѣмъ, чтобы блистать совершенствами техники, но отличалось бы идеальнымъ содержаніемъ, болѣе соотвѣтствующимъ истинному призванію искусства,—воплощать въ образахъ и художественныхъ формахъ—прекрасное.

КОНЕЦЪ.

БИБЛІОТЕКА